

Université de Fribourg Suisse

L'Eglise comme nouveau paradis *Étude sur la signification et la portée des mots paradis et ciel*

Thèse présentée à la Faculté de théologie
pour obtenir le grade de docteur

par

Tomasz Nawracała

sous la direction du Professeur
Barbara Hallensleben

Fribourg (Suisse)
2006

Approuvée par la Faculté de théologie
sur la proposition des Professeurs :
Barbara Hallensleben (1^{ère} rapporteur)
et
Guy Bedouelle (2^{ème} rapporteur).

Fribourg, le 27 avril 2007.
Prof. Max Küchler, Doyen

REMERCIEMENTS

A la fin de mes études, je rends grâce à Dieu pour toutes les grâces dont Il a comblé ma vie. Je ne trouve pas de mots justes et je dis simplement : Seigneur, merci pour tout !

Toute ma reconnaissance et mes remerciements au Professeur Barbara Hallensleben pour la direction de ce projet. Merci pour son accompagnement scientifique et pour les conseils, si constructifs, tout au long de cette recherche.

Mes remerciements s'adressent également au Professeur Benoît-Dominique de La Soujeol OP et au Professeur Adrien Schenker OP pour leurs conseils théoriques et leurs regards critiques.

Je voudrais également exprimer ma profonde gratitude à l'égard de l'*Œuvre Saint Justin* avec son Directeur pour le financement de mes études et de mon séjour à Fribourg.

Merci finalement, à tous celles et ceux qui de plus près ou de plus loin ont suivi et encouragé la naissance de cette thèse, tout particulièrement à M. Pierre Delacombaz, pour sa patience et sa compréhension durant la lecture du texte, aux amis pour leur chaleureuse présence et disponibilité, aux collègues pour le généreux soutien et collaboration.

Introduction

L'eschatologie catholique est probablement le domaine de l'enseignement de l'Eglise qui, au fil des siècles, a exercé l'influence, sinon la plus grande, du moins la plus vaste sur la pensée, la culture et la vie des hommes. Dans les absides des premières basiliques, avec leur Pantocrator, à travers le jugement de Dieu, sculpté minutieusement sur les tympans des portails des cathédrales du moyen âge, jusqu'aux visions impressionnantes du triomphe de l'Eglise dans la gloire divine à l'époque du baroque, l'au-delà apparaît comme un motif actuel, fort et stimulant. Il traduit, à sa manière, l'appel du Christ à la conversion et à la vigilance et semble répéter que Dieu viendra tôt ou tard, mais cette fois-ci pour juger les hommes afin de leur donner la récompense. Il y a dans cette attente quelque chose d'inexploré et une part d'incertitude, non seulement à cause de l'heure inconnue pour tous, mais avant tout à cause de la sentence du jugement inchangeable pour toute l'éternité. On peut se placer soit avec Dieu soit contre Dieu, car *tertium non datum*. Cela veut dire que le jugement appartient comme un seuil à une autre réalité, celle qui a un autre visage. C'est le visage du Logos divin, incarné, crucifié et ressuscité, qui devient la source du bonheur pour ceux qui le reconnaissent, l'acceptent et lui soumettent leurs vies entières, ou la cause du malheur en tant que bonté consciemment ignorée, dédaignée et finalement aussi rejetée.

Le dilemme entre le bonheur et le malheur qui se pose à chaque homme, se fonde dans la théologie catholique sur la possibilité de participer à l'œuvre du Christ entièrement réalisée et accomplie. Cette œuvre est le dessein de Dieu envers toute sa création qui a été souillée par le péché de l'homme. Elle ne concerne pas uniquement l'humanité en tant qu'ensemble des êtres créés à l'image et à la ressemblance de Dieu, mais bel et bien tout ce que Dieu a appelé à exister. Si un tel espoir appartient au message de la Bible et à la foi de l'Eglise, comment alors penser à cet accomplissement futur. L'alternative entre le salut et la damnation est évidente quant à son contenu : tandis que le salut signifie « être avec Dieu », la damnation indique « s'être opposé à Dieu ». Traditionnellement cette seconde possibilité, on la nomme, sans exception, l'enfer, mais la nomination de la première ne semble pas être univoque. Elle peut être décrite par trois mots : le ciel, le paradis ou le paradis céleste. C'est un peu surprenant, étant donné que pour son contraire on emploie un seul mot. Avons-nous à faire ici à trois conceptions distinctes ou à une seule qui met différemment les accents ?

La première thèse que nous proposons dans ce travail est la suivante : les concepts du ciel, du paradis et du paradis céleste expriment la seule idée de l'au-delà, mais par la

mise en évidence de leurs éléments constitutifs. Ainsi, la conception du ciel souligne la proximité avec Dieu et les dons qui viennent de cette présence pour l'homme, selon la doctrine classique de la vision béatifique. La plénitude des grâces qui se réfère à l'anthropologique chrétienne et qui cause la possession de dons spirituels (notamment de la vérité et de l'amour) et corporels (la résurrection et la transformation du corps qui s'exprime par l'immortalité) renvoie à l'origine de l'histoire du salut. Les grâces ultimes contiennent les grâces données aux créatures lors de la création, mais ce « renfermement » n'est pas une prolongation ou une réapparition de l'état passé dans les nouvelles conditions. La future vie éternelle n'est pas un simple retour au passé, car l'avenir se montre comme un don ultime de la part de Dieu. En ce sens, l'attente du retour au paradis d'origine, donc génésiaque, ne semble pas être possible à accepter. Or, ce concept, puisqu'il a sa place dans la doctrine des fins dernières (en y emploie le mot *paradis* très souvent) doit impérativement lui apporter un nouvel élément. Et celui-ci peut être considéré comme une vision du salut universel. En effet, l'idée du paradis et celle du paradis céleste, sinon liées intérieurement l'une à l'autre, au moins se référant l'une à l'autre, introduisent dans la vision de l'au-delà la question de l'avenir de la création. Le salut des hommes n'a jamais été mis en doute dans la tradition de l'Eglise, mais le salut de l'univers créé apparaissait moins évident. Le concept du paradis indique cet univers qui sert comme base pour l'homme et auquel celui-ci reste lié constamment tant par sa nature – le corps matériel, que par son activité. Dès lors l'eschatologie cherche à expliquer, dans la doctrine des fins dernières, le statut de ce monde dans l'accomplissement final. Opter pour *le paradis* désigne choisir la possibilité de sauver le monde ; dire *le paradis céleste*, c'est espérer (et même peut-être constater) que ce monde sera transformé par Dieu pour correspondre à la constitution et à l'état de l'homme ressuscité. Dans cette perspective, il nous semble que la quintessence du ciel, à savoir « être avec Dieu », s'étend sur toute la création qui sera sauvée et atteindra le but que Dieu a établi pour elle avant même le commencement du monde.

La considération de la vie éternelle en tant qu'état de la proximité réjouissante avec Dieu nous mène à poser une autre question essentielle pour notre travail. Cette proximité n'est-elle pas déjà atteignable dans ce monde ? Est-elle réservée uniquement pour l'au-delà ? La tradition, nous le verrons, s'oppose à une telle interprétation. La réalité eschatologique est déjà présente réellement dans ce monde, même si sa plénitude n'arrivera que lors de la parousie du Christ. Peut-on alors trouver un lien entre ce *déjà* et ce

pas encore ? Ce lien, permet-il de garantir une certaine continuité entre le monde d'ici-bas et le monde à venir ? Si le retour glorieux du Christ signifie l'accomplissement de l'histoire du monde par le jugement universel, cette fin est-elle également l'accomplissement du monde ? La réponse à ces questions consiste en l'eschatologie qui concentre son espoir autour des réalités de la terre nouvelle et du ciel nouveau. Mais finalement comment pouvons-nous définir leur nouveauté ?

Citées plus haut les trois fins dernières expriment l'état de la béatitude éternelle qui n'est autre que la vie en Dieu dans le grand corps mystique du Christ. C'est ce corps – communauté parfaite, fondamentale et ultime des hommes – qui nous permet d'employer les notions de *paradis* et de *paradis céleste*. Certes, le ciel et ce qui devient céleste grâce aux dons surnaturels de Dieu appartiennent à la création. Le récit de la création du livre de la Genèse dit incontestablement que Dieu *a créé le ciel et la terre* (Gn 1, 1). Pourquoi alors l'accomplissement doit-il se produire dans une partie de l'univers, pourquoi dans cette partie et non pas dans une autre ? Le ciel, que possède-t-il ou par quoi se caractérise-t-il pour être la demeure de Dieu et le lieu désiré de la félicité éternelle ?

Voilà donc trois problèmes qui attirent particulièrement notre attention : comment expliquer la diversité des fins dernières dans l'état du salut ; le monde peut-il participer au salut ; quel est le rôle de l'Eglise dans la démarche de la création vers l'accomplissement final et au-delà de lui.

Ces questions ne sont pas nouvelles dans la théologie catholique et les recherches présentées dans le deuxième chapitre le prouveront clairement. Ce qui frappe cependant, c'est le fait qu'elles n'ont jamais reçu une vue d'ensemble et systématique¹. On ne trouve aucun ouvrage où ces questions pourraient être traitées systématiquement et généralement, ce qui ne signifie pas, au contraire, qu'elles n'ont jamais intéressé les théologiens. A travers des siècles, dans maints articles et livres théologiques, notre problématique surgit avec une insistance plus ou moins évidente².

¹ Le manque de l'article 'Paradis' dans DTC XI, Paris 1932, est significatif.

² Les remarques d'H. U. von Balthasar concernant la littérature en eschatologie, semblent être toujours actuelles. Ainsi, le théologien suisse répartit ce vaste groupe en quatre catégories : 1) des présentations d'ensemble qui ne dépassent pas le cadre du traité médiéval ; 2) une littérature populaire, ordinaire et grossière, souvent limitée ou, aussi souvent, abrégée d'une manière dédaignée ; 3) études détaillées ; 4) essais généraux modernes (qui n'existent pas pour le moment). Cf. « Eschatologie » dans *Questions théologiques aujourd'hui*, t. II, Paris 1965, p. 273-274.

Nous trouvons dans Conc 143/1979 toute une série d'articles consacrés à la problématique du ciel. J. Kerkhofs donne d'abord une analyse sociologique du ciel dans la société moderne avec certaines reminiscences dans d'autres religions (« Juste ciel ! », p. 13-24), tandis que J. L. Ruiz de la Peña traite le sujet du point de vue psychanalytique (« L'élément de projection et la foi dans le ciel », p. 93-103). Dans la

Dans le domaine de la théologie elle-même nous pouvons rappeler probablement le seul essai systématique concernant les concepts de paradis et de ciel, celui du père I. Ayer de Vuirpenn : *Le paradis terrestre au troisième ciel : exposé historique d'une conception chrétienne des premiers siècles*, Paris - Fribourg 1925. Son contenu est aujourd'hui considéré comme trop simplifié, puisque l'auteur estime que l'expression *troisième ciel* rencontrée chez saint Paul se rapporte à la division du ciel astronomique. L'expression indiquerait ainsi l'orbite de la planète Mars et c'est là-bas que les pères placeraient le paradis de la félicité eschatologique. L'opinion est possible, mais étrange et contestée par beaucoup, car aucun texte patristique n'indique la planète rouge comme le lieu de la béatitude eschatologique. Une chose nous frappe : la béatitude a des dimensions spatiales et elle est attachée à un lieu. Ce point de vue n'est pas une nouveauté dans le christianisme surgissant du milieu et de la culture juifs. La problématique de l'état après la mort était présente, discutée et développée au sein du judaïsme lui-même. A ce propos, rappelons ici l'ouvrage de H. Bietenhard, *Die himmlische Welt in Urchristentum und Spätjudentum*, Tübingen 1951. L'auteur prend comme point de départ la compréhension du mot *ciel* dans le monde biblique et constate qu'elle n'est pas compréhensible pour l'homme moderne. Cette divergence entre la notion du langage d'aujourd'hui et sa signification dans l'Ecriture sainte nécessite l'étude profonde des sources ainsi que l'explication de leur utilisation dans le domaine de l'astrologie, de la cosmologie et la théologie. Le chapitre VII consacré à l'emplacement du paradis dans le ciel est dans sa première partie le commentaire des extraits bibliques et des sources juives où il est question du paradis placé dans le troisième ciel. Avec ces données, Bietenhard constate que la vision mystique de saint Paul dépend

perspective de la culture et de la tradition d'Afrique, R. Luneau décrit l'au-delà dans les traditions africaines (« Que disent de l'au-delà les traditions africaines ? », p. 25-32) et J. Cone scrute la signification du ciel dans les negro-spirituels (« La signification du ciel dans les negro-spirituels », p. 77-91). Le problème du ciel dans la Bible a été analysé par J. Nelis pour l'Ancien (« Dieu et le ciel dans l'Ancien Testament », p. 33-45) et par A. Cody pour le Nouveau Testament (« Le Nouveau Testament », p. 47-56). Le premier auteur rapproche l'idée du ciel à celle du paradis par le désir humain du bonheur qui se fonde sur la fécondité de la terre. Elle est le don du ciel, donc de Dieu qui offre à son peuple la terre où coulent le lait et le miel et qui lui promet le retour à elle dans les temps eschatologiques. La terre promise est observée sous l'angle du pays paradisiaque où tout devient nouveau non pas par une catastrophe, mais par une restauration totale (p. 41-45). Sur la même ligne, P. Stockmeier explique comment l'idée du ciel pénètre la vision de l'Eglise triomphante : « Cette gloire céleste représente la récompense pour tout le fardeau et toutes les privations que doit supporter l'Eglise militante » (« 'Modèles' du ciel dans la connaissance chrétienne de la foi », p. 65). D'après l'auteur cette conception s'associe aux ambitions politiques de l'Eglise cumulées sous l'idée du royaume de Dieu (*ibid.*). Stockmeier ajoute encore que le paradis est un « modèle » matériel de la représentation du ciel par le principe « selon lequel l'état final ressemble au commencement » (p. 66). Ce principe provient de la théologie d'Origène) et, en tant qu'état intermédiaire pour les martyrs, il est déterminé par l'idée de la communion avec le Christ (p. 67).

Cette courte analyse nous montre la richesse d'éléments qui forment le concept du paradis et l'attention avec laquelle les auteurs parlent de l'accomplissement eschatologique : ce n'est qu'un état de la communion avec Dieu.

entièrement du judaïsme et que le concept général du paradis rejoint l'attente de l'apparition de la nouvelle création et l'idée de la ville sainte, la Jérusalem céleste. Ce dernier parallélisme revient dans le chapitre suivant où nous lisons que « das himmlische Jerusalem ist im NT keine jenseitige, sondern eine zukünftige Grösse », que « diese zukünftige Stadt schon jetzt existiert » et que cette nouveauté future va de pair avec la nouveauté de la création désignée par l'expression *le ciel nouveau et la terre nouvelle* (p. 201). Ces conclusions ont une grande valeur pour nous, car elles lient le présent avec l'avenir d'une part, et la magnificence de la Jérusalem eschatologique avec le renouveau de la création entière d'autre part. Or, puisque la vision johannique de la ville eschatologique met en relief l'Agneau et la foule des gens qui l'ont suivi et qui lui appartiennent par le baptême, l'importance de l'Eglise apparaît évidente sans être développée.

A partir d'une telle ressemblance, toute la tradition catholique souligne l'importance du ciel comme lieu de la béatitude pour des saints. En ce sens va par exemple le fameux *Dictionnaire de théologie catholique* dans son explication de l'idée du ciel (DTC II, 2474-2511). Nous y trouvons un vaste panorama des opinions des théologiens jusqu'au moyen âge, car l'article de P. Bernard ne dépasse pas, historiquement, la constitution *Benedictus Deus* du pape Benoît XII. Ce que nous constatons dans cette présentation c'est que l'auteur emploie souvent comme synonyme du mot *ciel* l'expression *le royaume des cieux* ou *le royaume céleste* et pour lui, le ciel et le paradis eschatologique s'identifient l'un avec l'autre pour autant qu'à travers l'exposition des doctrines de différents pères nous pouvons découvrir sa propre pensée.

Une nécessité de réétudier la conception chrétienne du ciel a été lancée par U. E. Simon dans *Heaven in the Christian Tradition*, New York 1958. Pour lui, le concept du ciel avant qu'il ne soit soumis à la démythologisation ou à la re-interprétation, doit être impérativement retravaillé dans la perspective de l'Ecriture sainte. En le faisant³, le livre est sûrement un prolégomène à la réflexion théologique et il est fort regrettable que signalée par Simon, la deuxième partie, concernant la théologie spéculative, n'ait jamais malheureusement paru.

Dans ce contexte, les éditions successives de *Lexikon für Theologie und Kirche* apportent non seulement les remarques importantes quant à la similitude entre les concepts

³ Le but du livre exige un arrêt et une analyse du concept du ciel dans de religions simultanées ou précédentes à la révélation biblique et au milieu juif et puis chrétien. La même structure a aussi le livre de J. E. WRIGHT, *The Early History of Heaven*, New York - Oxford 2000, qui s'inscrit dans le courant des recherches d'histoire d'idées.

du ciel et du paradis, mais également la première réflexion systématique. Déjà dans la première édition (1930-1938) K. F. Krämer constate que le paradis eschatologique prend dans l'Ancien Testament les traits du paradis d'origine ('Paradies', LThK VII, 950), et souligne par exemple la paix entre les animaux ainsi que la source de l'eau vive. E. Krebs estime, dans le même sens, que l'univers renouvelé appartient à la gloire des saints dans le ciel ('Himmel', LThK V, 48). Mais cette thèse n'est que mentionnée craintivement. La deuxième édition (1957-1968) traite le sujet plus ouvertement. K. Rahner, qui a écrit la partie systématique de l'article 'Paradies' (LThK, VIII, 72) dit brièvement que le paradis exprime cet état de grâce avant le péché qui peut être rendu par la conception du ciel. Plus abondante est la position de J. Ratzinger ('Himmel', LThK V, 355-358). Selon lui, le ciel est le mot-image théologique par qui s'exprime l'union définitive que le Christ obtient auprès de Dieu le Père pour tous les hommes unis et sauvés à jamais. Le ciel n'est pas à proprement dit un lieu où l'homme peut entrer, mais désigne l'union d'être entre l'homme et Dieu, cette union qui se produit dans le Christ et son corps. Etre avec le Christ c'est adorer Dieu et lui rendre le culte dû, c'est participer à la construction du temple de Dieu et de sa ville – la Jérusalem nouvelle, c'est finalement voir Dieu face à face. Ces composants classiques du ciel, Ratzinger les élargit par une vue ecclésiologique. Le ciel désigne également la communion de tous en un seul corps du Christ, le nouvel Adam. Cette humanité renouvelée et unie se montre comme la communion des saints qui commence en ce monde. Les relations humaines doivent être gardées et transformées en l'union du corps mystique du Christ, et ce ne sont pas seulement elles qui se prolongent au-delà de la parousie, mais également ce milieu où elles existent, à savoir le monde. A ce propos, notre auteur explique que l'ascension du Christ n'est pas son absence de ce monde et l'arrivée dans un espace supra-céleste, mais sa nouvelle façon d'être comme glorifié à la droite du Père. C'est de là que le Christ participe au pouvoir de Dieu sur l'histoire et sur la création et il n'est pas ôté des liens avec ce monde. Dans l'unité de son corps, qui devient aussi un nouvel espace, il crée des liens plus forts que ceux physiques du monde présent et de ce fait, la nouvelle création eschatologique est au-dessus de celle qui existe aujourd'hui. Le ciel n'est pas une partie meilleure en dehors de ce monde, mais il symbolise ce qui est fondamental et qui demeure en ce monde – l'union des hommes avec Dieu. Par contre, l'attente eschatologique doit impérativement prendre en considération ce que l'Ecriture évoque comme expression de la révélation du ciel nouveau et de la terre nouvelle, des

réalités de la nouvelle création entière⁴. En ce sens, L. Scheffczyk précise qu'à cette étape de l'histoire que la Bible appelle le paradis, ce n'est pas le monde qui était différent, mais des relations des hommes avec lui illuminées par la grâce divine⁵.

Telle est la position du problème dans la théologie : discrète, timide, gardant distance, parfois même confondue. Or, le problème du paradis intéresse également les historiens. Evoquons ici l'exemple de J. Delumeau qui, dans *Une histoire du paradis. Le jardin des délices*, Paris 1992, écrit que les juifs et les chrétiens croient à l'existence du paradis en tant que « lieu d'attente pour les justes avant la résurrection et le jugement dernier » (p. 37). Cette opinion est donnée trop vite⁶, car si une telle position avait été celle du christianisme, nous ne pourrions jamais comprendre le désir de vivre éternellement dans un nouveau paradis. Et ceci non seulement avant la parousie, mais bien après. Dans le deuxième chapitre (p. 37-57) apparaît la problématique de l'identification du paradis avec le ciel ou de l'emplacement de celui-là dans celui-ci. Delumeau montre que les pères distinguaient ces deux réalités parmi lesquelles le paradis était un lieu intermédiaire pour les justes qui posséderont finalement le ciel. Une telle position – explique-il – est entrée dans le christianisme à partir du judaïsme et se développait dans les courants apocalyptiques (et ajoutons tout de suite – apocryphes). Ce qui est à souligner le plus ici, ce sont quelques citations des anciens textes liturgiques où l'identification du ciel, du paradis et de l'Eglise se manifeste sans cesse (p. 51ss). Nous pouvons admettre avec Delumeau que, au cours du haut moyen âge, l'idée du paradis comme lieu du séjour intermédiaire s'est transformée en la conviction de sa subsistance, inaccessible pourtant, sur la terre, mais nous ne partageons pas l'opinion qu'une telle idée « s'effaça progressivement de l'imaginaire chrétien ». N'oublions pas que la conception du paradis terrestre reste sous-jacente à celle du paradis céleste et que cette dernière s'inspire

⁴ M. Kehl dans la partie systématique de l'article 'Himmel' de la troisième édition de LThK (1993-2001) ne dépasse pas les perspectives de Ratzinger, mettant l'accent différemment (cf. V, 117-119).

⁵ 'Paradis', LThK³ VII, 1362. Comme contrepoids rappelons la définition du ciel donnée par P. Bernard : « La théologie entend par ce mot le séjour spécialement réservé à la société des élus dans l'éternité bienheureuse, le lieu où les saints jouissent en commun de la vue de Dieu. Analytiquement, l'idée dogmatique du ciel se résout en ce triple élément : séparation définitive des réprouvés et des justes, communauté de vie des bienheureux, habitation ultra-terrestre ». 'Ciel', DTC II, 2474.

⁶ Qu'il nous soit permis de reprocher que ce livre n'est pas exempt d'ambiguïté. A la page 23 Delumeau évoque l'œuvre de saint Ephrem sous le titre *Hymnes sur le paradis*, mais à la page 28 il la cite comme *Hymnes du paradis*. Les deux titres renvoient à l'édition de SC 137, Paris 1968. Le lecteur peut avoir l'impression que le théologien syrien a composé deux ouvrages différents, tandis qu'il s'agit d'un seul et même livre. Cette faute revient souvent dans les notes.

abondamment de cette première⁷. La doctrine eschatologique, peu visible chez Delumeau, est plus nuancée ; l'exemple du cardinal Bellarmin est suffisant⁸. Le paradis n'est plus le lieu intermédiaire, mais il devient le symbole de la béatitude ultime. L'histoire s'accomplit en lui, grâce à la réouverture réalisée par le Christ. Ce qui était fermé, devient en Lui ouvert et les délices perdus sont de nouveau accessibles. A cause de celles-ci, l'Eglise était considérée comme le paradis dans l'enseignement de Raban Maur, mais Delumeau le signale uniquement⁹.

Toujours dans le domaine de l'histoire, notre attention doit être encore prêtée au livre de N. Wicki, *Die Lehre von der himmlischen Seligkeit in der mittelalterlichen Scholastik von Petrus Lombardus bis Thomas von Aquin*, Freiburg 1954 même s'il ne se limite qu'à la question de la vision béatifique. Dans le huitième chapitre, apparaît la question du lieu de la béatitude et elle est placée au ciel où les saints contemplant la face de Dieu, contrairement aux damnés dans l'enfer. L'auteur rappelle que durant cette période de la scholastique, les théologiens ont le schéma ferme des fins dernières qui contient l'enfer, *limbus patrum* (le sein d'Abraham), et le ciel identifié avec le *coelum empyreum*¹⁰. En outre, Wicki remarque que l'idée du paradis était souvent entendue comme la connaissance intellectuelle de la vérité et qu'elle devenait de ce fait semblable à celle du troisième ciel¹¹.

Un autre groupe représente des ouvrages strictement liés au motif du paradis dans la littérature. En principe, ces écrits peuvent être situés sur les deux pôles. D'une part le paradis perdu dont John Milton donne l'exemple et d'autre part le paradis céleste avec sa fabuleuse description de Dante Alighieri. Celui-ci dans les trois parties de la *Divine*

⁷ Voir par exemple le livre de B. LANG et de C. MCDANNELL, *Der Himmel. Eine Kulturgeschichte des ewigen Lebens*, Frankfurt am Main 1990 qui suit l'idée du paradis dans le domaine de la culture à travers toutes les époques.

⁸ Nous pouvons y ajouter un autre exemple, celui de J. Drexel. Il a publié en 1635 son œuvre intitulée *Coelum beatorum civitas aeternitatis* traduite en français ou comme *Tableau des joyes du paradis* (1638) ou comme *Le ciel, cité des bienheureux* (1639). Le premier problème qui préoccupe l'auteur concerne la localisation du ciel, car la béatitude n'est pas seulement l'état, mais aussi le lieu. Et il place le paradis dans le ciel empyrée, selon la cosmologie antique. Retenons encore une remarque : « Le paradis terrestre lui-même, comparé au paradis du ciel n'est que l'enclos du pauvre comparé aux parcs de nos rois ». La citation et les informations sont dues à R. PILLORGET, « Le ciel et l'enfer dans l'œuvre de Jérémie Drexel, jésuite bavarois » dans « *Le jugement, le ciel et l'enfer dans l'histoire du christianisme* », *Actes de la Douzième rencontre d'Histoire Religieuse tenue à Fontevraud les 14 et 15 octobre 1988*, Angers 1989, p. 87-94.

⁹ *Ibid.*, p. 159.

¹⁰ Une remarque intéressante consiste en la décision de la condamnation de Paris du 1241 prononcée par Guillaume d'Auvergne qui accorde aux âmes le séjour non dans le ciel empyrée avec les anges, mais dans le ciel aquatique ou cristallin au-dessus du firmament avec la Vierge Marie. *Ibid.*, p. 296, note 29.

¹¹ Cf. *Ibid.*, p. 123, note 47 et 48 ; 101-103.

comédie, qui reste incontestablement le résultat du recouvrement et de la filtration réciproque des inspirations mystiques, cosmologiques, philosophiques et théologiques à la fin du XIII^e siècle et n'est pas un écrit religieux, voyage à travers l'enfer et le purgatoire jusqu'à la gloire du paradis. Il est bien sûr situé dans le ciel, ciel divisé en neuf zones¹² et peuplé des saints, des martyrs, des justes etc. Dans la description du paradis chez Dante, il est intéressant de remarquer que la luminosité qui est l'attribut de Dieu lui-même, s'intensifie, pour chaque personne, au fur et à mesure de son rapprochement du ciel empyrée. C'est dans la lumière divine que l'auteur accomplit son voyage et qu'il entre dans la vie divine¹³. Et si cet accomplissement est situé dans le paradis, sans doute n'est-il pas identique avec le paradis d'origine, puisque ce paradis-ci est situé dans la partie du poème nommé Purgatoire¹⁴. Dante distingue alors deux paradis : celui d'origine et celui de la gloire eschatologique. L'emplacement du premier est fondé sur la croyance médiévale selon laquelle le paradis s'est trouvé sur le sommet d'une haute montagne qui, après la chute, est devenue la montagne du purgatoire¹⁵. Malgré ce changement, le paradis a gardé ses traits décrits par le livre de la Genèse, par exemple : l'arbre de la connaissance du bien et du mal, le fleuve, la fertilité des plantes et c'est ici qu'apparaît le cortège formidable avec les symboles des évangélistes ainsi que de l'Eglise. Il va lentement vers le haut, c'est-à-dire vers le ciel¹⁶, vers le paradis.

¹² Voici les parties célestes en ordre de leur emplacement :

premier ciel	—	zone de la Lune
deuxième ciel	—	zone de Mercure
troisième	—	zone de Venus
quatrième	—	zone du Soleil
cinquième	—	zone de Mars
sixième	—	zone de Jupiter
septième	—	zone de Saturne
huitième	—	ciel des étoiles fixes
neuvième	—	ciel empyrée, <i>primum mobile</i> .

Dante arrive au dernier ciel pour contempler la gloire de la Sainte Trinité. Dans le huitième il rencontre trois Apôtres : Pierre, Jacques et Jean ainsi qu'Adam qui lui explique son séjour dans le paradis d'origine. De cette manière l'histoire se ferme et se transcende, car « la demeure » de Dieu est au-dessus de la création. Cf. *La divine comédie : Paradis*, (tr. pol. *Boska komedia*), Warszawa 1975. Pour le texte italien : *La divina commedia*. Testo critico col commento scartazziniano rifatto da G. Vandelli, Milano 1946.

¹³ Cf. *Paradis* XXXIII, 76s.

¹⁴ La description du paradis terrestre commence dans *Purgatoire* XXVII et dure jusqu'à la fin de cette partie.

¹⁵ Cf. *Purgatoire* I, 24 et XXVII, 141ss. ; *Paradis* XXVI, 145-151. Cet endroit était protégé par un ange, un détail qui évoque l'image biblique du paradis. *Purgatoire* I, 99.

¹⁶ Cf. *Purgatoire* XXIX, 67ss. Dans XXXII, 16s le cortège tourne vers le soleil qui symbolise Dieu.

Ce qui est frappant chez Dante c'est la nomination de la troisième partie. Il s'agit du paradis qui, à plusieurs endroits, s'identifie avec le ciel¹⁷. En plus, ce paradis, définitif pour l'homme, n'est pas le paradis de la félicité originelle, car elle a été perdue une fois pour toutes¹⁸. Même si à présent, l'homme séjourne dans un nouveau paradis, à cause de cette nouveauté qui est le don gratuit et suprême de Dieu¹⁹, les conditions d'origine ont été largement dépassées²⁰. La description de ce paradis est très stimulatrice ; on s'exalte en vue de la douce harmonie omniprésente, on se réjouit de la rosée céleste²¹, on écoute un chant harmonieux²² et on monte sur les marches en cristal du palais éternel²³ en étant constamment plongé dans une lumière s'intensifiant. La beauté de ce monde nouveau est en lien avec la succession des saisons. En décrivant le paradis céleste, Dante suppose qu'il n'y aura pas d'hiver²⁴. Eternelle félicité, éternelle abondance ! Evidemment – sans fin²⁵.

Le concept du paradis utilisé par Dante est donc très riche. Il est un lieu où l'homme séjourne près de Dieu de qui proviennent toutes les grâces. Il est réservé aux saints (qui peuvent être aussi les païens !²⁶) et il reste inaccessible en soi²⁷. Il est aussi l'effet d'une sorte de compilation de toute la science du moyen âge, et satisfait la curiosité de l'homme par rapport à l'au-delà. La littérature postérieure certes ne reprendra pas cette conception, et préférera développer le motif du paradis perdu²⁸. En effet, elle est abondante et l'ouvrage de W. Kirkconnell, *The Celestial Cycle. The Theme of "Paradise Lost" in Word Literature with Translations of the Major Analogues*, New York 1967, nous en

¹⁷ Cf. *Paradis* III, 89 ; XXII, 7 ; XXIII, 10 et 61 ; XXIV, 43 ; XXVI 68-69 et 115 ; la Vierge Marie qui apparaît vers la fin du poème est appelée « la reine du ciel » (*la regina del cielo*, XXXI ; 100). Il est remarquable que le mot 'ciel' revient dans le poème 62 fois tandis que le mot 'paradis' seulement 13 fois. Cf. *Nuova Concoranza della Divina commedia* sur www.classicistranieri.com. Ajoutons encore que le mot apparaît pour la dernière fois lorsque le poète rencontre saint Bernard (*Paradis* 31, 52) avec qui il observera le ciel empyrée.

¹⁸ Cf. *Paradis* VII, 34-39 et 85-87.

¹⁹ Cf. *Paradis* VII, 103ss.

²⁰ Cf. *Paradis* VII, 34ss.

²¹ Cf. *Paradis* XIV, 27.

²² Cf. *Paradis* XXVI, 67-69 ; XXI, 59 parle de *la dolce sinfonia di paradiso*. C'est le chant de gloire divine chanté par tous – *Paradis* XXVII, 1-3.

²³ Cf. *Paradis* XXI, 7-8, 25-42.

²⁴ Cf. *Paradis* XXV 103-108. Cette idée était déjà développée par les pères de l'Eglise.

²⁵ Cf. *Paradis* XIV 37s.

²⁶ Dante place au paradis deux empereurs romains : Trajan et Riphée. *Paradis* XX, 91ss.

²⁷ Cf. *Paradis* XVIII, 16-21.

²⁸ D'un côté à cause du changement brusque dans la science, d'un autre puisque cette voie ne mène nulle part. L'accomplissement eschatologique reste un mystère pour l'homme.

donne un catalogue sélectif. Ce paradis perdu c'est bien sûr le jardin génésiaque de l'Ecriture sainte où eut lieu le drame du péché du premier homme. Cette histoire d'Adam et d'Eve appartient à la tradition de l'Eglise, et Kirkconnell cite, entre tant d'autres, des écrits des pères de l'Eglise qui s'en occupent comme par exemple celui de saint Basile le Grand ou de saint Ambroise. Mais nous nous étonnons que ce catalogue ne fasse aucune référence aux œuvres de saint Augustin ou plus tard à saint Bonaventure ou à saint Robert Bellarmin. Si, comme le constate l'auteur, le « celestial cycle » signifie « the creation, the war in heaven, the temptation and the fall of men and its consequences, and finally the redemption of the world by the atoning sacrifice of the God the Son »²⁹ l'attention consacrée à la rédemption universelle et l'arrivée à la gloire du paradis eschatologique, serait une conséquence logique et urgente. Ce manque nous signale à quel point le thème du paradis est complexe. D'ailleurs l'héritage de John Milton ne peut pas se réduire au poème *Le paradis perdu* ! Le reproche de son ami Th. Ellwood est significatif : « Tu as beaucoup parlé du paradis perdu, mais qu'as-tu à dire du paradis retrouvé ? »³⁰ Le poète anglais rédige alors *Le paradis reconquis* dont la structure est pour nous fort importante. Elle est fondée sur une réflexion autour de la tentation du Christ et orientée vers la victoire sur le mal par la fidélité à Dieu³¹. Pour Milton, cette résistance aux tentations s'identifie avec le retour au paradis perdu. Citons ici le début du premier livre :

« Moi qui chantais jadis le bienheureux jardin
Perdu par la désobéissance d'un seul, je chante maintenant
Le paradis recouvré pour tous les humains
Par la ferme obéissance d'un seul, pleinement éprouvé
A travers toutes les tentations, et le Tentateur déjoué
Dans toutes ses ruses, défait et repoussé,
Et le jardin d'Eden dressé dans la stérilité étendue »³².

Le poète emploie ici trois mots pour décrire le lieu du drame et du retour : jardin (perdu), paradis (recouvré), Eden (dans la version anglaise : *garden, paradise recover'd, Eden*) et il les identifie l'un avec l'autre. Il nous semble certes que cette identification ne soit pas tripartite : jardin perdu – paradis reconquis – jardin d'Eden, mais seulement bipartite : jardin perdu – paradis reconquis et jardin Eden. D'un côté l'image de la félicité perdue, de l'autre – celle du bonheur retrouvé. Et si le paradis d'origine a été perdu par la désobéissance d'un homme pour toute sa descendance, le paradis ultime a été aussi

²⁹ *Ibid.*, p. XII.

³⁰ Cité d'après J. Blondel dans : J. MILTON, *Le paradis reconquis*, Paris 1955, p. 8.

³¹ Cf. *Ibid.* IV, 602-609.

³² *Ibid.* I, 1-7.

retrouvé par l'obéissance d'un seul homme pour toute l'humanité. Qu'il s'agisse du même lieu, la boucle littéraire l'éprouve suffisamment. Le jardin perdu était heureux (*happy*) à cause de l'abondance de tout ; le jardin d'Eden possède la même abondance qui se détache de la stérilité du désert qui l'entoure³³. Nous pouvons encore préciser que la victoire sur le diable au désert n'est qu'une annonce de la victoire définitive au moment de la résurrection³⁴.

L'exemple de Milton et la façon dont il parle du paradis nous rapprochent au point de vue de la tradition de toute l'Eglise. Ici, l'homme reconquiert le paradis par le bon usage de sa liberté et le choix de ce qui vient de Dieu. Un tel paradis n'est pas à venir, mais déjà présent et se construit autour de l'homme grâce à son attitude. Donc de l'état dépend le lieu et non le contraire. Et bien que le concept du paradis d'origine fût souvent utilisé dans le sens allégorique ou typologique, il ne l'est pas seulement, car il désigne une vraie réalité. De ce fait, le livre de R. R. Grimm : « *Paradisus coelestis* », « *paradisus terrestris* ». *Zur Auslegungsgeschichte des Paradieses im Abendland bis um 1200*, München 1977, doit être mentionné ici. Ce n'est pas un travail théologique, étant la dissertation pour le doctorat en néophilologie. Malgré l'optique littéraire (le cheminement de l'auteur se limite à l'étude de l'idée du paradis comme allégorie et typos), Grimm esquisse les traces de deux paradis qui permettent de suivre le développement de leurs idées jusqu'au moyen âge, sans se référer pour autant à l'ensemble de la théologie de l'Eglise.

Tournons nous enfin vers la liturgie et la piété catholiques qui complètent le panorama du thème du paradis et du ciel. Si la théologie spéculative ne consacre pas trop de place à ces deux thèmes, elles les soutiennent, les déploient et les explorent. C'est en elles qu'ils reçoivent une ampleur vaste et profonde. Tout d'abord dans la prière individuelle, à travers différentes époques, nous rencontrons le motif du paradis, lié évidemment au motif du ciel, qui désigne l'état et le lieu de la béatitude ultime. On désire le posséder, y avoir part, s'en réjouir. Le paradis devient « l'objet » de la prière pour autant qu'il exprime l'envie d'aimer et de voir Dieu unique :

« O paradis!
ô patrie des âmes aimantes,
palais de l'amour,
port assuré où l'on aime Dieu éternellement
où l'on ne craint plus de se perdre;

³³ Voir la description du banquet préparé par les anges après la confrontation avec le malin dans le livre : « Une table de mets célestes, divins, //Ambrosiaques, et de fruits cueillis à l'arbre de vie, //Et d'ambrosie venant de la source de vie... » *Ibid.* IV, 588-590.

³⁴ Cf. *Ibid.* IV, 451ss.

quel sera le jour où je passerai
le seuil de tes portes,
libre et dégagé de ce corps de terre,
hors d'atteinte des ennemis
qui m'entourent et qui m'assiègent
sans cesse pour me priver
de la grâce divine?
Mon Jésus,
faites-moi connaître
les grands biens
que vous préparez aux âmes
qui vous aiment.
Donnez-moi un grand désir du paradis,
afin qu'oubliant cette terre,
j'aie y établir mon séjour,
et que pendant le reste de ma vie
je ne fasse que soupirer après
le moment de quitter ce lieu d'exil,
pour aller vous voir
et vous aimer face à face
dans votre royaume »³⁵.

La prière est le chemin qui conduit au paradis et rappelle sans cesse la bonté de Dieu³⁶. Elle est aussi la voie de la vie spirituelle. A ce propos, dom A. Stolz, dans sa *Théologie de la mystique*, Chevetogne 1947, explique que la tradition voit dans le ravissement de saint Paul un type de la vie mystique qui est « une participation intime à la vie paradisiaque première, ainsi qu'à la vie des justes qui attendent encore (...) la consommation finale » (p. 27)³⁷. Ici le paradis génésiaque et le paradis eschatologique s'identifient, mais introduit aussi un nouvel élément. Prier pour obtenir le paradis signifie également désirer partager l'éternité avec les saints, notamment la Vierge Marie et les anges³⁸. Par cette dimension de communion, le thème du paradis entre et persiste dans la prière liturgique. Qui n'a pas entendu l'hymne *In paradisum deducant te angeli* pendant la cérémonie de l'enterrement ?

³⁵ Prière *Pour obtenir le paradis*, www.catholicdoors.com/prayers/french/index.htm.

³⁶ Voici quelques titres de livres de piété : *Le petit paradis des âmes chrétiennes, contenant la manière d'employer le jour au service de Dieu*, Paris 1711 ; ATHANASE DE SAINTE-AGNES, *Le prétendant du ciel ou l'amoureuse de l'incomparable beauté du paradis*, Paris 1642 ; (W. NAKATENUS), *Le palmier céleste à l'usage des âmes dévotes contenant les prières de l'Eglise, et plusieurs belles oraisons et litanies*, (première éd. flamande), Antwerpen 1696 ; J. LACMAN, *Pensées Chrétiennes. Entremêlées de plusieurs affections. Augmentées & distribuées pour chaque jour de divers Mois. Lesquelles montrent aux Chrétiens le chemin affûté du Paradis & font savourer ses avant-goûts dès en ce monde*, Louvain 1680³. La persistance actuelle du paradis conduit saint Thomas à dire qu'une telle opinion atteste la bonté de Dieu envers les hommes. Cf. STh I, 102, 2 ad 3 ; II-II, 164, 2 ad 4.

³⁷ Une autre conclusion peut étonner : le ravissement de Paul a été, « d'après la tradition, un déplacement local, un élèvement au-dessus du monde pécheur ». *Ibid.*, p. 28. Stolz rapproche cette tradition de la conception stoïcienne du ciel, et représente l'attitude négative envers la création. Par conséquent, le paradis n'a aucune valeur pour lui sauf la possession des dons surnaturels et la plénitude de l'union avec Dieu.

³⁸ Cf. Les prières de A. M. Liguori ; CH. ROLLAND, *La Reine du paradis ou le mystère de la très sainte Vierge exposé au point de vue historique, liturgique, dogmatique et moral en 120 discours*, Langres 1902.

On prie pour les défunts afin qu'ils entrent dans le paradis ; on proclame des louanges des saints vierges, martyrs et docteurs qui sont allés au ciel et qui de là-bas intercèdent pour ceux qui passent par ce monde en pèlerins³⁹. La béatitude ultime, qu'elle soit appelée paradis ou ciel, devient ainsi l'attente de la participation dans la communion des saints. Et qu'exprime-t-elle sinon l'état de gloire de l'Eglise ? La gloire qui n'est pas seulement réservée pour l'au-delà, mais qui s'ouvre devant tous et chacun dans la célébration eucharistique. C'est ce que nous pouvons apercevoir chez Ch. Rolland, *Le paradis sur terre ou le mystère eucharistique expliqué au point de vue dogmatique, liturgique, ascétique et moral en 60 discours*, Genève 1882, où le ciel s'identifie non seulement au paradis et où, tous les deux, ne dépassent pas la perspective de la dévotion.

Le cheminement des auteurs cités nous conduit à conclure que pour la compréhension tant du ciel que du paradis, il est indispensable de se référer à l'essence de l'idée de l'union de Dieu avec l'homme qui s'est produit dans le Christ et qui se prolonge dans son corps mystique, c'est-à-dire l'Eglise. Cette union ne se borne pas aux hommes, mais concerne toute la création, parce que la plénitude de cette union a une dimension spatiale. La communion entre Dieu et l'homme s'opère au milieu de la création et atteindra son accomplissement aussi dans une création. Ici et là, la tradition de l'Eglise parle d'un lieu de béatitude. C'est ici que le thème de l'Eglise - paradis surgit avec une grande importance. Avec toutes ces données, si fragmentaires qu'elles soient, nous essayerons de l'analyser.

Pour le faire, nous proposons de suivre le parcours dit classique dans la recherche théologique en utilisant deux méthodes principales. La première, analytique-critique, nous permet d'observer comment l'idée du paradis et celle du ciel sont présentées chez un auteur concret et comment elles exercent une influence l'une sur l'autre. Cette méthode, nous l'appliquons d'abord pour savoir comment on décrit l'accomplissement de l'univers, sous quel angle cette fin reste en liaison avec le commencement de la création et, finalement, s'il y a quelque chose qui scelle les deux extrémités de l'histoire. Un tel ordre n'est pas toujours employé d'une façon chronologique, parce que la description du milieu, c'est-à-dire le temps de l'Eglise, jette la lumière sur les origines ainsi que sur la fin et

³⁹ Voir par exemple plusieurs hymnes dans *Les hymnes de « Liturgia Horarum »*, Paris 1990, n° 109 (le Christ conduit les rachetés au ciel, *coelum*), 113 (le Christ rouvre l'entrée au paradis), 148 (la parole du Christ peut ouvrir ou fermer le ciel), 159 (au sens métaphorique, le saint devient le nouvel astre du ciel), 165, 166 (la cour céleste), 278, 279 (ici le ciel est rendu par le mot latin *astrum* au sens figuratif), 280, 281 (dans les deux cas *sidus* latin qui a le sens du ciel sidéral est traduit par *ciel* ; les saints demeurent au-dessus du ciel étoilé, dans le ciel qui a le sens théologique).

justifie par là même le changement. La deuxième méthode, déductive, nous conduit à tirer des conclusions des observations notées tout au long du parcours historique. Grâce à elle plusieurs idées peuvent être rassemblées, généralisées et systématisées.

Quant à la structure du travail, nous croyons qu'elle se justifie par l'état de recherches. Dans le thème du paradis et du ciel, il est insuffisant de se borner à la constatation négative du manque de vue générale. Ce n'est qu'un signe, signe d'ouverture et de réflexion pourvu que l'histoire du christianisme foisonne en différentes mises en reliefs des fins dernières. Il faut les clarifier, lier l'un à l'autre, chercher les points communs. D'autre part la prudence et la réserve de la théologie spéculative n'empêche en rien la vivacité de la piété. C'est dans cette partie de la tradition que le motif du paradis et celui du ciel se rencontrent, s'interpénètrent et s'entremêlent, et c'est à partir d'elle que la vie liturgique s'enveloppe de particularités locales. *Lex orandi* devient *lex credendi* et exige l'étude selon le schéma que voici : la révélation, la tradition et la spéculation.

Dans le premier chapitre nous analysons les conceptions du ciel et du paradis dans l'Ecriture sainte. Notre étude commence dans l'Ancien Testament où le ciel et le paradis sont considérés comme deux notions différentes qui expriment deux réalités séparées. Le ciel n'est pas le paradis, ni non plus le paradis n'a rien de commun avec le ciel, car il appartient aux hommes tandis que le ciel à Dieu (l'opposition ciel - paradis est utilisée ici en le sens théologique, nous y reviendrons dans la partie consacrée au ciel). Cette distinction est évidente dans les premiers versets du livre de la Genèse pour autant que, dans les écrits vétérotestamentaires jusqu'à l'époque de la littérature sapientiale, le paradis désigne un lieu, moins un état. Celui-ci apparaît avec une grande importance chez Ben Sirac. Il est intéressant de noter que le paradis génésiaque perdu par la faute de l'homme, devient chez les prophètes le symbole du bonheur dont la repossession n'est pas à exclure dans l'attente des temps futurs.

Le ciel, lui aussi, est pour les auteurs inspirés un lieu réservé à Dieu et, dans la mesure du développement de l'angélologie juive, aussi pour ses anges. Comme tel, le ciel est fermé pour les hommes, sauf deux exceptions. C'est les cas d'Hénoch et d'Elie dont les vies se terminent par une élévation dans le ciel, le thème richement développé dans la tradition juive.

La littérature intertestamentaire introduit dans cette vision deux grands changements. Tout d'abord par l'emplacement du paradis dans le ciel divisé en plusieurs zones. Plus haut ou plus bas, selon différentes interprétations, se trouve le domaine de Dieu

où celui-ci exerce sa seigneurie d'une manière spéciale : tout Lui est soumis, mais tout aussi Le voit et pressent sa présence. Le jardin de Dieu devient la demeure des hommes justes et saints qui se réjouissent de la possession des nombreux dons divins. Ils n'y ont besoin de rien et c'est ici que le paradis prend les traits significatifs du paradis génésiaque. Par contre, il y a dans les apocryphes une insistance sur le retour au paradis d'origine de telle façon que le paradis à venir s'identifie avec le paradis du passé retrouvé par les justes.

L'identification du lieu de la béatitude et du lieu d'origine ainsi que l'emplacement de celui-ci dans le ciel entrera dans le Nouveau Testament. Ici, le ciel s'identifie avec le paradis et à ce transfert s'ajoute encore la médiation du Christ. Pour arriver au ciel il n'y a pas d'autre voie que celle qui a été montrée, tracée et offerte à tous par le Christ. Le ciel et le paradis deviennent christiques, ils deviennent la communion avec le Christ. Certes, bien que cette communion soit personnelle et individuelle, en se nouant entre le *je* de l'homme et le *Tu* du Christ, elle ne s'épuise pas dans une telle relation. Le Christ donne sa vie, une fois pour toutes, pour tous, c'est-à-dire pour l'ensemble des personnes rassemblées dans un seul corps mystique dans lequel les grâces du sacrifice de la croix s'étendent sur chaque membre de ce corps. Il y a d'abord cette communion avec le Christ où le *je* représente l'humanité entière, de même que le *Tu* divin désigne le Christ dans sa relation au Père et au Saint Esprit. Il y a deux communions qui se mettent face à face : d'une part la communion des personnes divines et d'autre part la communion des personnes humaines. Toutes les deux apparaissent liées l'une à l'autre par le Christ en le mystère de son Eglise, le vrai et unique corps mystique. Et si le Christ – Tête du corps est déjà dans « le ciel », le corps, lui, essaie de s'unir pleinement avec elle étant encore sur « la terre ». Par là même, l'Eglise devient le paradis et le ciel pour les hommes, c'est-à-dire le moyen et le but de leurs vies et de leurs activités. Mais si elle est pour les hommes, peut-elle l'être également pour les autres créatures ? Car si le paradis indique le vrai jardin avec les plantes et les animaux, l'Eglise a-t-elle quelque chose à dire et à faire dans le salut de la création entière ?

A ces questions nous allons répondre par une étude historique dans le deuxième chapitre. Nous observons d'abord trois possibilités de l'accomplissement eschatologique qui persistent dans la théologie de l'Eglise de l'antiquité. Les pères optent ou bien pour le ciel, ou bien pour le paradis génésiaque, ou bien pour le nouveau paradis dont la nouveauté dépend de l'incarnation et de la mort du Christ. Parmi ces trois options, c'est la dernière qui sera maintenue par l'Eglise, même si elle ne se dégagera pas de toutes les influences cosmologiques. Puisque la béatitude se définira désormais par la notion du

paradis céleste, devant les théologiens se posent un autre problème : où est ce paradis ? Très longtemps, jusqu'au début de l'époque moderne, il demeurera dans le troisième ciel, à savoir dans une zone en dehors de ce monde créé. Mais le conflit dans l'astronomie imposera la nécessité de changer cette opinion, parce que le ciel n'est pas divisé, la terre n'est pas le centre de l'univers, alors la demeure de Dieu avec des justes doit être située ailleurs, dans un autre ciel. Ce sera le ciel dont les qualités restent inconnues, sauf la certitude que là, Dieu remplira les saints, en vertu de la communion avec lui, de la plénitude de l'amour et de la vérité. Il s'ensuit que l'au-delà se limite aux hommes seuls. La théologie catholique postérieure poursuit cette voie, parce que la problématique du salut de la création cédera place à la défense du salut librement acquis par chaque personne humaine pour elle-même. L'eschatologie n'occupe plus sa position centrale dans l'enseignement de l'Eglise.

Le renouveau du XX^e siècle reprend le problème du salut de l'univers. Le ciel – paradis devient d'abord l'état de béatitude et secondairement, mais non avec une importance moindre, le lieu. Néanmoins, la foi ne peut pas donner une vision précise et détaillée de l'au-delà si l'on ne veut pas tomber dans le piège de tel ou tel système cosmologique. Ce salut est possible et admissible, il s'opère par l'homme dans l'Eglise, et il fait l'objet de l'espérance de tous les chrétiens. L'Eglise est considérée comme le nouveau paradis dans lequel l'homme et la création retrouvent leur harmonie première ainsi que leur rapport avec le Créateur et ceci grâce au Christ.

Dans le chapitre qui suit la présentation de l'histoire du problème, nous essayons de résumer et de systématiser les arguments en faveur de la conception l'Eglise – nouveau paradis du point de vue de la vision trinitaire de l'histoire du salut.

Comme un supplément, nous ajoutons un regard, limité évidemment, sur l'histoire de l'art où l'idée de l'Eglise – paradis était vive et présente par la mise en relief de la communion entre les hommes et avec Dieu.

Chapitre I

Paradis et ciel dans la Bible

Si on veut connaître le sens ainsi que la portée des termes en question, c'est-à-dire du ciel et du paradis, il est indispensable de se tourner vers la Bible, car elle est la source du développement de la foi en Israël. Sans aucun doute, la situation historique, politique et sociale du peuple élu marque son credo ; *Yahvé est le Dieu unique*, mais ce postulat doit souvent être confronté avec les croyances d'autres peuples et tribus où la foi se mélange librement avec des traditions, des coutumes et des observations populaires. Toutefois, il ne faut pas surestimer les influences d'autres cultures sur la foi en Israël. Malgré tout, il reste fidèle à la révélation et à la loi mosaïque. En utilisant des termes et des expressions qui viennent de l'extérieur, les auteurs inspirés proclament toujours les mêmes exigences et les mêmes promesses. C'est ainsi que nous proposons de commencer par quelques remarques philologiques qui doivent préciser la notion de ciel et de paradis. Ensuite, nous allons présenter la signification de ces termes dans l'Écriture pour en tirer certaines conclusions fondamentales.

1.1 L'homme vécu dans le paradis...

1.1.1 L'étymologie et l'histoire du mot paradis.

Le mot grec *paradeisos* provient du mot perse *pairi-daeza* et signifie un parc entouré de mur¹. Chez Xénophon ce terme devient un mot technique pour décrire le parc des rois perses et des nobles. Dans la culture de l'ancien Orient, ces parcs réservés aux rois n'étaient pas très populaires contrairement aux jardins potagers qui existaient dans chaque ville et village. La possession d'un parc souligne évidemment la position sociale de son propriétaire :

« Cyrus y avait une résidence royale et un grand parc (*paradeisos*) rempli de bêtes sauvages qu'il chassait à cheval quand il voulait s'exercer, lui et ses chevaux. Au milieu du parc coule le Méandre, qui prend sa source dans la résidence royale ; il traverse ensuite la ville de Célènes »².

Ce parc est toujours plein d'arbres et de bêtes et en tant que tel, il sert à chasser ou à s'amuser :

¹ Cf. J. JEREMIAS, 'Paradeisos', *Theological Dictionary of the New Testament*, G. Kittel, G. Friedrich (éd.), Michigan 1967, t. V, p. 765 (TDNT); E. BOISAQ, *Dictionnaire étymologique de la langue grecque*, Heidelberg-Paris 1928, p. 746-747. P. CHANTRAINE, *Dictionnaire étymologique de la langue grecque. Histoire des mots*, Paris 1999, p. 857 ; E. COTHENET, 'Paradis', DBS VI, 1180-1181. X. Jacques place le mot paradis dans quatre groupes de livres vétérotestamentaires : le Pentateuque, les livres historiques, sapientiaux et les prophètes. *Index des mots apparentés dans la Septante*, Rome 1972, p. 153.

² *Anabase* I, 2, 7, tr. par P. Masqueray, « Les Belles Lettres », Paris 1970, t. 1. Cf. H. LIDDELL, R. SCOTT, *Greek-English Lexicon*, 1983; T. STORDALEN, *Echoes of Eden. Genesis 2-3 and Symbolism of the Eden Garden in Biblical Hebrew Literature*, Leuven 2000, p. 81-85, 94-102, 187-212.

« Cyrus rapporta donc les bêtes et les donna à son grand-père en lui disant qu'il les avait chassées lui-même à son intention. Sans lui montrer ses javelots, il les plaça, pleins de sang, à un endroit où il pensait qu'il les verrait. Astyage dit alors : 'Eh bien ! mon enfant, j'accepte avec plaisir ce que tu me donnes. Toutefois, je n'ai pas un tel besoin d'aucune de ces bêtes, qu'elles te fassent risquer ta vie'. Et Cyrus : 'Si tu n'en as pas besoin, je t'en prie, grand-père, donne-les moi, que je les distribue à mes camarades. Prends-les donc, mon enfant, et distribue-les à ton gré, avec tout ce que tu voudras encore'. Cyrus les prit et les donna à ses camarades en ajoutant ces mots : 'Mes enfants, quelle plaisanterie que nos chasses dans le parc (*paradeisos*)! Il me semble que c'était comme si on chassait des animaux attachés' »³.

Dans la tradition profane, le paradis est présenté comme un parc, un lieu concret, et, en tant que tel, il a été accepté par les Hébreux⁴. A partir de la Septante, le terme *paradeisos* est réservé au récit de la création (Gn 2)⁵ où il signifie un parc ou un jardin créé par Dieu. Ensuite, dans toute la Bible, ce terme est utilisé spécialement pour mentionner le jardin de Dieu et, par là, le paradis s'inscrit dans le domaine du langage religieux⁶. Cette courte analyse nous donne déjà une indication assez importante : le paradis en tant que lieu est une place qui appartient d'une manière unique et exceptionnelle à Dieu. Il en est le maître et le seigneur premier. Tout ce qu'il y a dans le paradis est le domaine de Dieu, et – remarquons-le d'emblée – il ne s'agit pas seulement d'un lieu, bien que précis, mais aussi de tout ce qui se trouve dans ce lieu : des plantes, des animaux et des hommes.

Ce sens d'une 'place' est encore fortifié dans la Bible par la connotation de la traduction grecque du terme hébreu qui apparaît dans Gn 2, 8 : *Dieu planta un jardin en Eden, à l'Orient, et il y mit l'homme qu'il avait modelé*. Le mot Eden utilisé ici est, selon les exégètes, apparenté au terme assyrien *edinu* qui signifie 'steppe' et 'plaine'⁷. Mais en

³ *Cyropédie* I, 4, 10-11, tr. par M. Bizos, « Les Belles Lettres », Paris 1972, t. 1. De même dans I, 3, 14 : « Alors Astyage dit à Cyrus : 'Mon enfant, si tu restes près de moi, d'abord tu n'auras pas d'ordre à recevoir de Sacas pour entrer : tu pourras le faire chaque fois qu'il te plaira, et je te saurai d'autant plus de gré que tu le feras plus souvent. Ensuite, tu monteras mes chevaux et d'autres encore, autant que tu voudras, et quand tu t'en retourneras en Perse, tu emmèneras avec toi tous ceux dont tu auras envie. Et puis, à table, tu prendras la route que tu voudras pour le genre de repas qui te paraît raisonnable. Ensuite, les bêtes qui sont en ce moment dans mon parc (*paradeisos*), je te les donne et j'en rassemblerai d'autres de toutes les espèces ; dès que tu auras appris à monter à cheval, tu les poursuivras et les abattras avec des flèches ou des javelots comme les grandes personnes. De plus, je te procurerai des petits camarades de jeu. Et tout ce que tu désireras encore, tu me le diras, je ne te le refuserai pas' ». D'autres exemples de la même utilisation du mot voir : *Ibid.*, VIII, 1, 38 et 6, 12 ; *Helléniques* IV, 1, 15 et 33, tr. par J. Hatzfeld, « Les Belles Lettres », Paris 1965, t. 2 ; *Anabase* I, 2, 9 et II, 4, 14.

⁴ Dans l'Ancien Testament hébreu le mot paradis apparaît seulement 3 fois : Cant. 4, 13 ; Qoh 2, 5 et Neh 2, 8 et garde toujours le sens profane du parc ou de la forêt. Cf. J. H. CHARLESWORTH, 'Paradise', ABD 5, 154.

⁵ Nous utilisons la traduction de la Bible de Jérusalem.

⁶ Cf. TDNT V, 766 ; G. VON RAD, *La Genèse*, Genève 1968, p. 75-76. Cet espace sacré du parc de Dieu, l'Ecriture Sainte le met en relief par les deux chérubins gardiens (Gn 3, 24).

⁷ E. Cothenet dans son article bien détaillé, note que le terme Eden peut avoir à la racine deux différents mots sumériens qui se complètent dans l'expression jardin ou endroit clos et protégé. De l'idée de R. de Vaux (op. cit. p. 44), Cothenet dit qu'elle est séduisante, mais toujours hypothétique, car le sens de steppe donné à Edin n'est pas admis par tous les sumérologues. DBS VI, 1178. Ajoutons encore que le mot éden en hébreu signifie 'délices' et dans le texte biblique on aurait à faire avec un jardin de délices. D'où alors une double possibilité de traduction : *Dieu planta un jardin d'Eden* ou *un jardin en Eden*. Pour la critique voir : F.

hébreux ce mot désigne uniquement 'délices'. Ainsi, l'auteur inspiré montre l'essence de l'œuvre divine : Dieu crée un jardin de délices, jardin qui est son œuvre parfaite (délices peuvent-elles être imparfaites ?) et qui est bon pour les hommes. On peut se demander de quel genre de délices il s'agit dans le récit de la Genèse : sont-elles intérieures ou extérieures ? Il semble que les délices originelles étaient à la fois intérieures comme accès aux fruits de l'arbre de la connaissance et extérieures comme accès aux fruits de l'arbre de l'immortalité. A ces délices suprêmes pour l'homme, il faut encore ajouter l'harmonie avec les créatures et leur obéissance à l'homme. Les expressions « jardin d'Eden » et « jardin des délices » expriment alors une réalité grandiose et totale dans laquelle l'homme vit et s'entretient avec son Créateur.

Et on est surpris un peu par la distinction qui apparaît dans la comparaison des mots. Les délices hébraïques, la plaine et la steppe assyriennes, et le parc grec mettent l'accent différemment. Il en est ainsi, parce que les Hébreux ont voulu probablement mettre en relief la valeur du domaine divin. Tandis qu'Eden ressemble au désert, et est peut-être le désert lui-même, le jardin de Dieu (*Gan Eden*) ressemble à un endroit fleurissant, harmonieux et riche en différentes formes de vie. Il s'ensuit que par rapport à la steppe d'Eden, le paradis (*Gan Eden*) est une oasis, un lieu privilégié, choisi et distinct de tout ce qui l'entoure⁸.

Les notions employées par la LXX et la Bible hébraïque pour la description des origines de l'homme et de toute la création, possèdent donc une signification assez vaste : elles concernent et expriment une réalité créée par Dieu pour ses créatures. Ce n'est pas une réalité spirituelle, mais physique et temporaire, car liée à un lieu concret.

Philon, pour sa part, développe l'idée du paradis comme un jardin des vertus :

« La vertu a été appelée par figure jardin (paradis), et le lieu propre au jardin c'est Eden, c'est-à-dire la vie délicate ; ce qui convient à la vertu, c'est la paix, la félicité et la joie, en quoi consiste véritablement la vie délicate. Et la plantation du jardin est au levant (*he futourgia tou paradeisou* qu'on peut traduire à l'Orient); car la droite raison ne se coche pas et ne s'éteint pas, mais par nature se lève continuellement ; comme le soleil en se levant a rempli de lumière l'obscurité de l'air, ainsi, je pense, la vertu, quand elle s'est levée dans l'âme, illumine sa nuit et dissipe ses profondes ténèbres »⁹.

CASTEL, *Commencements. Les onze premiers chapitres de la Genèse*, Paris 1985, p. 54 ; E. COTHENET, *op. cit.*, col. 1178-1179.

⁸ Cf. R. DE VAUX, *La Genèse dans La Sainte Bible* sous la dir. de l'Ecole Biblique de Jérusalem, Paris 1951, p. 44, note b.

⁹ *Legum allegoriae* I, 45-46 dans *Les œuvres...* 2, Paris 1962. Le début de la première phrase peut être mieux traduit par : *Le paradis désigne symboliquement la vertu*.

Le paradis n'a pas été matériel et caractérise un état. L'homme y a été placé pour cheminer vers la sagesse, c'est-à-dire vers Dieu¹⁰. Les arbres deviennent ainsi les symboles des différentes vertus :

« Et Dieu fit lever de la terre tout arbre beau à voir et bon à manger, et l'arbre de la vie au milieu du jardin, et l'arbre de la connaissance du bien et du mal. Il décrit maintenant les arbres de vertu qu'il plante dans l'âme : ce sont les vertus particulières, les actions conformes à ces vertus, les actes justes, et ce que les philosophes appellent les actes convenables ; telles sont les plantes du jardin. (...) »

L'arbre de vie, c'est la vertu la plus compréhensive et féconde que certains appellent quelquefois bonté morale, d'où se constituent les vertus particulières »¹¹.

De même aussi la création des animaux et de la femme prennent leurs sens allégoriques. Les premiers désignent les passions de l'âme, tandis que la deuxième – la sensation¹². Nous sommes loin ici de la signification biblique du mot paradis et il suffit seulement de dire que l'interprétation philonienne sera baptisée pour la piété chrétienne à partir d'Origène dans ses *Homélies sur la Genèse*.

1.1.2 Quelques passages de l'Ancien Testament.

1.1.2.1 Le livre de la Genèse.

Le deuxième récit de la création de l'homme, probablement le plus ancien¹³, montre aux lecteurs l'état primitif des hommes dans le cadre d'une idylle. Voici que Dieu achève

¹⁰ *Quaestiones in Genesim* I, 8, *Les œuvres...* 34a, Paris 1979.

¹¹ *Legum allegoriae* I, 56 et 59, *Les œuvres...* 2. Dans *Quaestiones in Genesim* l'arbre de vie symbolise la piété : « ... Les gens vertueux disent que l'arbre de vie, c'est la piété, la plus excellente des vertus dans l'homme, par laquelle seule l'intellect accède à l'immortalité ». *Ibid.* I, 10, *Les œuvres...* 34a.

¹² *Legum allegoriae* II, 5, 9 et 25, *Les œuvres...* 2.

¹³ Les deux récits de la création emploient deux noms différents : Gn 1, 1 – 2, 4a appelle le Créateur Dieu (*elohim*) tandis que Gn 2, 4b – 3, 24 Le nomme YHWH Dieu (*jhw h elohim*). Quant à la tradition J voir : J. L. SKA, *Introduction à la lecture du Pentateuque*, Bruxelles 2000, p. 190-207. L'auteur résume ainsi la problématique yahviste : « Il semble de plus en plus difficile d'admettre l'existence d'une source yahviste ancienne. A l'origine de la tradition, il n'y avait pas un document complet, mais plutôt des 'cycles narratifs'. (...) Malgré la résistance de quelques exégètes de renom, il semble de plus en plus difficile de parler d'une œuvre yahviste remontant à l'époque de Salomon, et cela pour de bonnes raisons. En effet, la théologie universaliste et monothéiste (ou monolâtrique) des textes traditionnellement attribués à J peut difficilement être antérieure à la prédication des premiers prophètes et aux premières synthèses de l'œuvre deutéronomique. Les études sur la religion d'Israël ne poussent guère à situer cette théologie au commencement de l'histoire du peuple élu ». *Ibid.*, p. 203 et 205. Pour le problème de la rédaction voir aussi : *Introduction à l'Ancien Testament*, TH. RÖMER, J.-D. MACCHI, CH. NIHAN (éd.), Genève 2004, p. 67-126. Ch. Uehlinger estime que le matériel du récit de la création des êtres vivants, entre autre 2, 5-7a, est l'œuvre pré-sacerdotale qui a subi une relecture vers V^e-IV^e siècles av. J.-Ch., tandis que le récit du premier chapitre est l'œuvre dite 'sacerdotale'. *Ibid.*, p. 121-126.

Notons ici la question concernant le mot hébreu *miqqédem* qui peut être interprété de deux manières : ou bien spatialement pour désigner le jardin de Dieu qui a été placé à l'orient, ou bien temporairement, selon la tradition juive – le jardin de Dieu planté au commencement. E. COTHENET, *op. cit.*, col. 1181-1182.

l'œuvre de la création, modèle l'homme pour qu'il cultive la terre (Gn 2, 4b-7)¹⁴. Sur cette terre aride, c'est Dieu lui-même qui plante un jardin pour y placer l'homme, jardin où poussent toutes sortes d'arbres fruitiers ainsi que l'arbre de vie et l'arbre de la connaissance du bien et du mal (Gn 2, 8-9)¹⁵. Dans cette plantation divine il y avait aussi une source d'un grand fleuve pour arroser le jardin, fleuve dont les eaux quittant le paradis formaient quatre autres fleuves ; ceux-ci barrent une partie de monde créé (Gn 2, 10-14)¹⁶. Jusqu'ici le paradis apparaît beau et digne de son Créateur. Et il devait être tel, puisque Dieu y place l'homme – son image et sa ressemblance – pour cultiver et garder son domaine (Gn 2, 15). Il s'ensuit que le paradis est tout d'abord la propriété de Dieu, tandis que pour l'homme, il devient le milieu de son existence. Car c'est dans ce jardin que l'homme devait vivre et travailler, qu'il montre sa position par rapport aux autres créatures et qu'il obtient une aide assortie. L'homme appelle tous les êtres créés en donnant un nom à tous les bestiaux, oiseaux et bêtes sauvages (Gn 2, 19-20) et dans cette action il se fait semblable à Dieu. Selon la tradition juive, nommer quelqu'un signifie définir sa nature, déterminer sa façon d'être et cela mène à identifier, appeler et connaître. Dieu seul connaît tous les êtres, puisqu'il est leur Créateur et dans sa manière de connaître Il est unique. Or, si l'auteur inspiré attribue à l'homme au paradis, l'action d'appeler les créatures, c'est parce qu'il veut montrer que dans ce monde l'homme est le reflet de Dieu. De même que Dieu l'appelle (cf. Gn 3, 9), de même lui aussi appelle toutes les créatures ; de même que Dieu domine tout ce qu'il a fait, de même aussi l'homme domine tout ce qui a été façonné pour lui ; de même enfin que Dieu parle à l'homme, de même celui-ci s'adresse aux créatures¹⁷.

C'est ainsi que la Bible s'approche d'un autre point très important du récit du séjour au paradis. Parmi tous les êtres créés, l'homme n'en a pas trouvé un seul qui lui ressemble et qui serait pour lui une aide. Et Dieu crée la femme afin qu'elle soit une aide pour l'homme et que tous les deux vivent dans le bonheur du paradis. Ce qui ressort de cet événement devrait être clair : la jouissance de biens dans le paradis n'est pas plus

¹⁴ Voir aussi : G. J. WENHAM, *Genesis 1-15*, WBC I, 41-91 (avec bibliographie).

¹⁵ Cf. F. CASTEL, *op. cit.*, p. 55-59.

¹⁶ Cf. F. CASTEL, *op. cit.*, p. 59-60; T. STORDALEN, *op. cit.*, p. 273-286.

¹⁷ Ce fait de communication entre Dieu – l'homme – les créatures, conduit D. J. Hall à estimer que la relation entre l'homme et le monde d'un côté et Dieu de l'autre est dynamique et basée sur l'ouverture de ce dernier à ses créatures et à toute sa création. Dieu lui « parle », et elle répond à son Créateur par l'homme qui n'est qu'un animal parlant. Ainsi Hall introduit dans la théologie de la création un élément dialogique : Dieu – *Deus loquens*, qui mène son entretien avec l'homme – *homo loquens*. Cf. *Etre à l'image de Dieu*, Paris – Montréal 1998, p. 319-321.

importante que la communion entre l'homme et la femme. Ce n'est pas une créature quelconque qui devient adéquate à l'homme, mais c'est la femme, l'os de ses os et la chair de sa chair (cf. Gn 2, 23). L'union entre l'homme et la femme est le fondement du bonheur qui se prolonge dans leur proximité permanente avec Dieu. Il n'est pas facile, ou même possible, de dire laquelle, parmi des deux relations, est plus importante. Certainement, le rapport avec Dieu est premier et ontologique, mais simultanément insuffisant, puisque l'homme se sent seul jusqu'à la création de la femme. C'est en elle que l'homme voit soi-même, avec elle qu'il partage la vie, ensemble enfin qu'ils attendent Dieu. Il faut probablement éviter de valoriser ces relations paradisiaques en admettant que les deux appartiennent et forment le même bonheur primitif : ce qui lie l'homme à Dieu et au prochain, ceci ouvre l'espace de félicité et de contentement pour l'homme. Celui-ci se place donc entre Dieu et l'autre et par là, il devient un moyen de communiquer entre eux, car Dieu cherche sans cesse l'homme, et l'homme se tourne du fond de son être vers Dieu.

Cette perspective dynamique de la rencontre entre l'homme et Dieu, le livre de la Genèse la renferme brièvement dans la constatation que voici : *Dieu se promenait dans le jardin* (Gn 3, 8). Dieu agit, cherche, sort, passe, bref, Il ne reste pas éloigné de ce qu'Il avait créé. Et cette remarque semble indiquer d'abord que Dieu ne séjournait pas obligatoirement, comme les hommes, dans le paradis. Puisqu'Il est actif et sa façon d'être dévoile ce qu'Il est¹⁸, un lieu ne peut pas Le contenir. Mais, étant capable de L'accueillir et de Le montrer, tout le jardin primitif devient d'une manière extraordinaire une trace de Dieu tant pour les hommes que pour la création entière.

En somme, on peut conclure que le paradis est un lieu de félicité où l'acquisition des biens matériels ne supprime pas la possession d'une relation privilégiée avec Dieu. Bien plus, on doit impérativement estimer que c'est de ce rapport avec le Créateur que venaient la joie et la paix et d'autres traits de la vie au paradis. D'abord la communion, ensuite la possession ! Telle est la logique ainsi que le message de la Bible qui devient dramatique par la transgression du commandement de Dieu (cf. Gn 3).

Le péché introduit un désordre dans la relation entre les hommes et Dieu. La désobéissance conduit à la perte de proximité divine dont les conséquences se prolongent

¹⁸ N'oublions pas que ce ne sont pas les origines du monde qui forment la foi en Israël, mais c'est la sortie d'Egypte (avec raison donc G. Quell constate que la religion d'Israël est plutôt née d'une *Gotteserfahrung* que d'une *Gottesidee*. Cf. 'Diathéke', TWNT II, 122). Dans ce moment d'horreur et de terreur, Dieu révèle son nom (Ex 3, 14) traduit traditionnellement par *Je suis celui qui est* (BJ). Mais il peut être traduit aussi comme *Je suis qui je serai* (TOB). Pour la signification du nom de Dieu voir : *New International Dictionary of Old Testament Theology and Exegesis*, W. A. van Gemeren (éd.), Michigan 1997, vol. 4, p. 1295-1300 ; *Nouveau dictionnaire biblique révisé*, Saint-Légier 1992, p. 349-352.

et se manifestent dans l'obligation de quitter le paradis. Ce qui change, ce sont les conditions de vie : la peine du travail, l'hostilité de la terre, la fatigue, la difficulté de la maternité, la fragilité et la brièveté de la vie. Tout cela se trouvait hors du paradis d'où l'homme a été expulsé. Plus jamais il n'y pourra revenir, car il quitte le jardin de Dieu une fois pour toutes. Le drame de l'homme consiste donc en la perte d'un bien qu'il avait reçu gratuitement et auquel il rêvera sans cesse. Néanmoins, ce nouveau milieu de vie n'est pas inconnu pour l'homme, puisqu'il revient à la terre de laquelle il a été modelé (Gn 3, 23). Et le jardin d'Eden et cette nouvelle terre-là ne se distinguent pas en essence ; tous les deux restent l'œuvre de Dieu, avec les mêmes possibilités qui, dans le paradis, se réalisent à l'ordre spécial de Dieu. Là-bas tout était facile, ici – pour avoir quelque chose – la peine est indispensable, inévitable ainsi qu'incessante.

1.1.2.2 Les prophètes exiliques.

Les deux prophètes qui marquent la pensée et l'espérance d'Israël, c'est-à-dire Isaïe 40-55 et Ezéchiel, utilisent le concept du paradis pour encourager et renforcer leurs compatriotes pendant l'exil.

Selon les exégètes, le premier prophète – Deutéro-Isaïe – vivait après la moitié du VI^e siècle avant Jésus-Christ et comme la majorité de ses compatriotes a été déplacé à Babylone. De ce fait, la théologie qu'il développe montre Dieu en tant que libérateur de son peuple, Dieu qui agit ici, dans l'histoire de ce monde, en raison de sa puissance et de sa miséricorde. Ces deux mots caractérisent ce qui se passe maintenant et donne un fort espoir pour l'avenir. Si à présent Israël subit l'esclavage et l'humilité, Dieu lui montera sa miséricorde en le reconduisant à la terre promise :

Écoutez-moi, vous qui êtes en quête de justice, vous qui cherchez Yahvé. Regardez le rocher d'où l'on vous a taillés et la fosse d'où l'on vous a tirés. Regardez Abraham votre père et Sara qui vous a enfantés. Il était seul quand je l'ai appelé, mais je l'ai béni et multiplié. Oui, Yahvé a pitié de Sion, il a pitié de toutes ses ruines; il va faire de son désert un Éden et de sa steppe un jardin de Yahvé; on y trouvera la joie et l'allégresse, l'action de grâces et le son de la musique (Is 51, 1-3).

Avec ces paroles, le prophète commence un grand poème sur la restauration de Jérusalem et de toute la nation. Pour cela, il rappelle d'abord les bénédictions, surtout celle qui est à l'origine du don la terre – la bénédiction d'Abraham. Dieu s'adresse à ceux qui Le cherchent et vivent selon sa justice. Ceux-ci auront part au salut, car ils n'ont pas abandonné la loi et même dans les difficultés, ils sont restés fidèles à la première vocation de Dieu (cf. Is 51, 1 et 5a). Cette fidélité et cette droiture seront recomposées, car Dieu, lui aussi, reste fidèle à la parole prononcée jadis à Abraham. Celui-ci, dans l'automne de sa

vie, a obtenu de la part de Dieu une promesse extraordinaire d'après laquelle il sera le père d'une grande nation. A un seul et vieil homme, Dieu a permis d'engendrer les membres de douze tribus israéliennes et conclu avec eux une alliance au Sinaï. Celle-ci était un engagement réciproque : Dieu est pour Israël et Israël est pour Dieu. Il a pris en possession la descendance d'Abraham, d'Isaac et de Jacob pour en faire un peuple, un peuple qui lui appartient et qui, par conséquent, est saint. Ce choix, absolument gratuit et libre, restait à jamais un symbole de l'amour et de l'attachement de Dieu aux hommes. Mais pour ceux-ci, l'alliance était aussi une obligation, un devoir, une nécessité afin de vivre, de vaincre leurs ennemis et d'obtenir ainsi les différentes grâces de la part du Dieu unique. Dieu demeure en son peuple et c'est pour cette raison qu'Israël ne doit jamais craindre pour son avenir. Le futur appartient à Dieu, à Dieu qui est miséricordieux et qui tend l'oreille vers son peuple, à Dieu qui lui donne ses grâces et le remplit de ses bénédictions, à Dieu qui lui donne la terre promise.

Les armées babyloniennes ont laissé des ruines en Terre Sainte et à Jérusalem qui, en tant que capitale, a été dévastée. Or, Dieu qui est puissant et qui se souvient de ses paroles, changera Sion, une ville de tristesse et de deuil, en une ville magnifique, belle et splendide. Sion sera comme Eden, comme le jardin du Seigneur, puisque le retour d'Israël de l'exil reproduira le miracle de la sortie d'Egypte. On rencontre ici la même stylistique littéraire que chez Ezéchiel. Deutéro-Isaïe montre l'avenir par deux paires de comparaisons : d'une part désert et Eden, d'autre part steppe et jardin du Seigneur. Contrairement aux deux derniers termes équivalents, les deux premiers ne sont pas synonymiques. Le désert n'est pas comparable à la steppe, bien que les deux expriment la situation de la ville sainte. Le désert privé de toute forme de vie est dans la tradition juive un lieu maudit, livré au pouvoir des mauvais esprits. La ruine de Sion se montre comme une sorte de résultat de l'accumulation des forces mauvaises qui s'opposent à Dieu. Pourtant, ce n'est pas le mal extérieur qui doit être changé ; c'est plutôt le mal intérieur, comme le suggère l'appel du troisième cantique du serviteur de Seigneur :

Quiconque parmi vous craint Yahvé et écoute la voix de son serviteur, quiconque a marché dans les ténèbres sans voir aucune lueur, qu'il se confie dans le nom de Yahvé, qu'il s'appuie sur son Dieu. Mais vous tous qui allumez un feu, qui vous armez de flèches incendiaires, allez aux flammes de votre feu, aux flèches que vous enflammez. C'est ma main qui vous a fait cela : Vous vous coucherez dans les tourments (Is 50, 10-11).

Par le changement de sa conduite, Israël pourra revenir à Dieu. Ce jour-là les descendants d'Abraham se réjouiront remplis d'allégresse et d'action de grâces, car ils participeront à un nouveau début de leur histoire et ils reprendront l'héritage de leur père : la terre promise

(cf. Is 49, 8-16). Bien que l'esclavage fût une sorte de châtement à cause des péchés d'Israël, le Dieu d'Abraham reste le Dieu du salut et le Dieu de la création. En plus, le plan du salut, incompréhensible pour l'homme, se place entre le premier « qu'il soit » et le dernier « Amen »¹⁹ et exige la foi et la confiance. Le retour à Sion prophétisé par Isaïe est donc un retour au paradis en son sens le plus important : c'est une nouvelle relation à Dieu qui compte, c'est la foi en Lui qui sauve, c'est la communion avec Lui qui devient la joie profonde²⁰. Voici la nouvelle bénédiction divine !²¹

Chez Ezéchiel le contexte du retour et de la restauration de Jérusalem revient avec une forte densité, ce qui n'est pas étonnant, puisque la vie et l'action du prophète, se recoupant avec celles d'Isaïe, se situent pendant l'exil. Après avoir exposé les causes de ce terrible événement, Ezéchiel écrit :

Et l'on dira : « Cette terre, naguère dévastée, est comme un jardin d'Éden, et les villes en ruines, dévastées et démolies, on en a fait des forteresses habitées »
Et les nations qui survivront autour de vous sauront que c'est moi, Yahvé, qui ai rebâti ce qui était démolé et qui ai replanté ce qui était dévasté. Moi, Yahvé, j'ai dit et je fais (Ez 36, 35-36).

La prophétie met l'accent sur la position de Dieu dans la future rénovation. Celle-ci ne sera pas un effet de l'effort des hommes, mais une grâce de Dieu à leur égard. En plus, ce retour dépend d'un renouveau intérieur de l'homme. Le retour au paradis est en réalité conditionné par une purification du cœur. Ce thème est cher à Ezéchiel : le cœur nouveau²² signifie une nouvelle manière de pensée et de vie et correspond à un autre terme biblique : *metanoia*. L'homme qui n'est pas constant dans ses désirs et ses attentes, peut choisir entre le bien et le mal et ce choix devient une proclamation de sa foi ou de son manque. Par tout ce qu'il fait dans sa vie la plus quotidienne, l'homme soit s'approche, soit s'éloigne de Dieu, et ces processus s'amplifient et se clarifient entre la vie et la mort. Cette dernière est sans doute la conséquence du péché, pourtant elle est une situation non fermée mais toujours ouverte. On peut revenir à la vie, on peut ressusciter, on peut tout recommencer, parce que Dieu est miséricordieux. Se repentir signifie se mettre devant Dieu, nouer entre soi-même et Lui une nouvelle relation, forte et personnelle, grâce à laquelle on trouve la plénitude de la vie et l'abondance de tout. La conversion est nécessaire pour participer à

¹⁹ Cf. Y.-M. CONGAR, « Le thème de Dieu-Créateur et les explications de l'Hexaméron dans la tradition chrétienne » dans *L'homme devant Dieu. Mélanges offerts au Père Henri de Lubac*, Paris 1963, vol. 1, p. 192.

²⁰ Cf. E. J. YOUNG, *The Book of Isaiah*, Michigan 1977, vol. 3, p. 308-309.

²¹ Voir le sens du mot dans : VThB, col. 120-123.

²² Cf. VThB, col. 176-179.

l'action salutaire de Dieu et en tant que telle, elle porte les traits d'une décision ultime, eschatologique et dont le principe est Yahvé.

Dans cette perspective, le retour en Terre Sainte²³ et la restauration de la ville sainte apparaissent comme une action divine qui succédera à la repentance de l'homme. Il est intéressant de remarquer que Ezéchiel emploie l'idée du paradis en comparaison : d'un côté la terre de naguère et dévastée, de l'autre le jardin d'Eden. Les conditions actuelles d'Israël et son héritage sont cette terre dévastée d'autant plus que toutes les villes en Palestine sont abandonnées ou démolies. Tel est l'état actuel du peuple élu, l'état qui peut être changé. Dieu promet son intervention par laquelle la Terre Sainte deviendra son jardin et les villes seront rétablies en devenant les forteresses. Y a-t-il ici une réminiscence du récit de la Genèse ? En effet, son auteur ne dit pas que le paradis a été entouré de murailles, mais la présence des chérubins qui gardent l'entrée évoque l'image de la forteresse ou du moins d'un lieu protégé. Peut-on estimer que chaque ville israélienne deviendra pour Yahvé son jardin d'Eden ? Cela n'est ni impossible ni impensable, car le paradis n'est pas une place générale, mais concrète. En conséquence, ce n'est pas toute la Palestine qui est pour Dieu son jardin, mais chaque ville où se trouvent les gens qui suivent les préceptes de la loi. De même qu'au début le jardin Eden a été créé pour l'homme afin qu'il vive dans la jouissance de tout bien et que cette chaîne de félicité a été coupée par le péché de l'homme, de même aussi la victoire de l'homme sur le péché sera le début du retour au paradis. Dans l'un et l'autre cas, l'événement est le résultat de la même puissance de Dieu²⁴.

Par les deux prophètes, on peut finalement conclure que le concept du paradis est utilisé pour affermir les Israélites dans leur foi. Des événements passés, il faut tirer une leçon : pourquoi sont-ils arrivés ? Dieu, a-t-il changé son attitude envers son peuple, ou est-ce plutôt le peuple qui n'a plus été fidèle à son Dieu ? Ezéchiel de même qu'Isaïe montre qu'on ne peut pas accuser Dieu d'avoir oublié son peuple. Il est resté fidèle à son alliance et il n'a pas rayé son amour. L'attitude de Dieu est inchangeable, et c'est là où se trouve l'explication du malheur d'Israël. Celui-ci a transgressé la loi de Dieu, a rejeté les commandements divins et a remplacé le culte du Dieu unique en faveur du culte de Baal. Il s'est éloigné de Dieu et à présent supporte la peine adéquate. Malgré tout cela, Dieu ne reste pas indifférent. Il promet sa nouvelle intervention dans l'histoire à condition que la

²³ Cf. Gn 13, 10 : « Lot leva les yeux et vit toute la Plaine du Jourdain qui était partout irriguée - c'était avant que Yahvé ne détruisît Sodome et Gomorrhe - comme le jardin de Yahvé, comme le pays d'Égypte, jusque vers Çoar ».

²⁴ Remarquons que la promesse du renouvellement est suivie par une vision de la vivification des os desséchés (Ez 37, 1-14). Par là le prophète souligne certainement la force de la puissance de Dieu.

conduite d'Israël change et s'améliore. C'est ici que les prophètes mettent en relief l'idée du paradis. Elle exprime la restauration d'Israël. Il est peut-être opportun de remarquer qu'elle va dans deux directions. D'une part vers la transformation du cœur dans le sens biblique du mot et d'autre part vers le renouveau de la terre promise. Elle sera comme le paradis.

Cette identification entre la Palestine et le paradis est un peu étonnante. Et probablement on ne doit pas la considérer dans le sens géographique. Le paradis et la terre héritière de la descendance d'Abraham ne sont pas les mêmes lieux. Leur ressemblance vient d'autre chose, à savoir de la félicité, de la prospérité, de la beauté. Tout ce que l'homme a eu au paradis et tout ce qu'il a perdu, Dieu le donnera à Israël dès son retour de l'exil. Or, ce nouvel état se caractérisera avant tout par le retour à Dieu et la *metanoia* intérieure. Ainsi, il se montre comme le bien à atteindre, mais aussi facile à perdre, ce qui est le noyau du message du prophète postexilique.

1.1.2.3 Un prophète postexilique.

L'auteur, Joël, fils de Petuel (Jl 1,1), vivait en Palestine à la fin du V^e siècle avant Jésus Christ²⁵. Il ne connaissait pas, comme ses grands prédécesseurs – Isaïe et Ezéchiel – le malheur de l'exil. Néanmoins, pour lui la situation de ses compatriotes n'a pas beaucoup changé. Oui, ils sont revenus et ont repris la terre d'Abraham ; oui, ils ont reconstruit Jérusalem et le temple ; oui, ils ont réadapté les vignes et les champs, mais au fond de leurs cœurs, ils ne se sont pas vraiment convertis. Le prophète répète donc sans cesse : poussez des cris de deuil, lamentez-vous, jeûnez, revenez au Seigneur (cf. Jl 1, 13-14 ; 2, 12.15), sinon Il vous frappera et vous anéantira encore une fois.

Sonnez du cor à Sion, donnez l'alarme sur ma montagne sainte! Que tous les habitants du pays tremblent, car il vient, le jour de Yahvé, car il est proche!

Jour d'obscurité et de sombres nuages, jour de nuées et de ténèbres! Comme l'aurore, se déploie sur les montagnes un peuple nombreux et fort, tel que jamais il n'y en eut, tel qu'il n'en sera plus après lui, de génération en génération.

Devant lui, le feu dévore, derrière lui, la flamme consume. Le pays est comme un jardin d'Éden devant lui, derrière lui, c'est une lande désolée! Aussi rien ne lui échappe (Jl 2, 1-3).

La perspective de la prophétie est tout à fait différente de celles présentées plus haut. Pour Ezéchiel et Isaïe, le jardin du Seigneur se montre comme un but vers lequel le peuple s'oriente et marche. C'est là que se trouve l'opposition à tous les malheurs d'aujourd'hui, c'est là qu'on trouve la prospérité et la félicité. Il en est ainsi, puisque Dieu

²⁵ Pour le problème de la datation voir : A. DEISSLER, M. DELCOR, *Les petits prophètes* dans *La Sainte Bible*, Paris 1961, t. I-1, p. 137-140.

est miséricordieux et prêt à pardonner les péchés. Il n'a oublié ni son peuple choisi ni ses promesses, et le retour au paradis est, de la part de Dieu, un acte salutaire²⁶. Cependant, remarque Joël, ce don du retour heureux n'est pas gratuit. Dieu donne et exige ! Il conduit son peuple à la terre promise, Il la fait fleurir, Il la reconstitue encore plus belle qu'avant, mais tout cela au prix de la conversion et de la fidélité aux préceptes de la loi. Le fils de Petuel semble alors avertir les membres de sa nation : attention à ce que vous faites, car votre fierté et votre héritage – la terre de vos pères – vous sera enlevée si vous ne changez pas votre vie. Lorsque le vase de votre infidélité sera comble, le jour du Seigneur et son jugement arriveront (cf. Jl 3, 3-4)²⁷ et Eden, où vous vivez, deviendra une steppe désertique.

Pour Joël donc le paradis n'est pas un bien permanent donné une fois pour toutes à Israël. Celui-ci peut en être privé ! En tant que chose transitoire, le paradis n'est pas le but en soi-même. La richesse et la jouissance des biens matériels de l'homme ne sont rien pour Dieu. Le salut est réservé à ceux qui invoquent le nom de Yahvé (cf. Jl 3, 5) et qui ont reconnu sa présence au milieu de son peuple (cf. Jl 2, 27). Le séjour au paradis met ainsi en relief la relation de l'homme à Dieu et approfondit d'un côté le concept de la Genèse et prépare le concept de Ben Sira de l'autre.

1.1.2.4 Le courant sapiential.

Un autre groupe de textes concernant l'idée du paradis est représenté par l'auteur du livre de l'Ecclésiaste qui écrivait son œuvre en Palestine au commencement du II^e siècle avant le Christ. Pour lui, comme pour d'autres auteurs inspirés, le paradis contient une idée de jouissance. Et ce qui est notamment intrigant, c'est le fait qu'elle n'est pas exclusivement liée aux biens matériels.

La charité est comme un paradis de bénédiction et l'aumône demeure à jamais (Sir 40, 17).

La crainte du Seigneur est un paradis de bénédiction; mieux que toute gloire elle protège (Sir 40, 27)²⁸.

²⁶ Cf. H. W. WOLFF, *A Commentary on the Books of the Prophets Joel and Amos*, Philadelphia 1977, p. 45.

²⁷ Voir aussi : J. BOURKE, *Le Jour de Yahvé dans Joël*, RB 66/1959/1, p. 5-31 et 1959/2, p. 191-212. Le livre de Joël contient deux sections concernant le jugement de Yahvé. Tandis que la première, dans les chapitres 1-2, limite ce jour à un incident localisé et transitoire, la deuxième, chapitres 3-4, le montre comme un événement cosmique et eschatologique. Dans chaque section, on trouve les quatre éléments fondamentaux, tels que grandeur et proximité de jour de Yahvé, obscurcissement des corps célestes, voix de Dieu et tremblement des cieux et de la terre auxquels il faut encore ajouter un cinquième – rassemblement des peuples à Sion.

²⁸ Quant à la traduction de ces deux textes voir : I. LÉVI, *L'Ecclésiastique ou la sagesse de Jésus, fils de Sira*, Paris 1898, t. 1, p. 24 et 29.

L'expression employée ici paraît rappeler les idées d'Isaïe. Le paradis de bénédiction serait un lieu de joie affermie par la proximité de Dieu. Or, la bénédiction, bien qu'elle évoque souvent la richesse matérielle, remonte directement à Dieu et fait de lui sa source principale et fondamentale. Dieu qui bénit ou Dieu de bénédiction peut alors exprimer une énorme générosité de grâces pour l'homme, sa vie remplie de prospérité, mais aussi de bienveillance de Dieu. De ce fait, l'expression de Siracide déplace l'accent du paradis matériel au paradis de vertus. L'homme qui aime et qui garde la crainte du Seigneur vit dans un certain paradis rempli de toutes sortes de grâces.

En même temps, ces deux vertus sont liées étroitement au récit de la Genèse. La transgression du commandement divin pourrait être conçue comme le manque de charité. L'homme a cessé d'aimer son Créateur, c'est-à-dire, il a ébranlé sa confiance en Lui, ce qui a provoqué la perte de la crainte. Le cheminement de la pensée d'un homme libéré passe donc de la peur et de l'interdiction à la liberté et la maturité décisive. Toutefois, ni l'une ni l'autre ne deviennent ce qu'elles devraient être. L'homme devient l'esclave de son péché, et sa maturité s'avère comme une immaturité et une irresponsabilité. L'image triste, mais réelle qui à présent peut être transformée ! La tâche de l'homme consiste désormais en une vie remplie de charité et de crainte du Seigneur lesquelles le protégeront mieux que la force de ses bras. Telle est aussi la vraie sagesse : *je suis comme un canal issu d'un fleuve, comme un cours d'eau conduisant au paradis* (Sir 24, 30).

Cette modification de la notion du paradis, très tardive, reste en liaison avec d'autres images de la richesse du jardin du Seigneur. Ezéchiel, en critiquant le roi du Tyr, constate :

Ainsi parle le Seigneur Yahvé. Tu étais un modèle de perfection, plein de sagesse, merveilleux de beauté, tu étais en Éden, au jardin de Dieu. Toutes sortes de pierres précieuses formaient ton manteau : sardoine, topaze, diamant, chrysolithe, onyx, jaspe, saphir, escarboucle, émeraude, d'or étaient travaillées tes pendeloques et tes paillettes ; tout cela fut préparé au jour de ta création (Ez 28, 11b-13).

Eden où l'homme habitait dès sa création, était splendide, plein de la richesse tant matérielle (les pierres précieuses) que spirituelle (la sagesse). Pourtant, l'accent mis trop fort sur la beauté extérieure peut devenir un danger. L'histoire du cèdre en Ez 31 le montre clairement. Le cèdre plus beau que tous les arbres du paradis est tombé par son orgueil²⁹.

En somme, les textes présentés exposent l'idée du paradis dans une optique de l'éclat d'une richesse matérielle et vertueuse. Ce double aspect subira un développement spécial, face au jugement de Dieu.

²⁹ Puisque cette histoire explique la situation et la position d'Egypte dans une réalité historique, il semble que la descente du cèdre au *shéol* avec les arbres d'Eden n'a aucune signification pour nous.

*

Notre analyse des textes où les auteurs inspirés emploient soit le mot paradis et Eden, soit l'expression 'jardin du Seigneur' montre clairement une certaine direction dans le cheminement religieux de la nation choisie. En outre, la datation de ces textes a, elle, aussi son importance, car et les prophètes et le rédacteur du livre de la Genèse vivent et travaillent dans les circonstances similaires tant politiques que sociales. Deutero-Isaïe et Ezéchiel écrivent durant l'exil en Babylone ; Joël rédige sa prophétie à l'époque où pouvaient encore vivre ceux qui se souvenaient de ce terrible événement ; la Tora dont certaines traditions remontent jusqu'aux temps de la dynastie davidienne, a été composée vers la déportation sous Nabuchodonosor. Seul Ben Sirac se place à côté des ces auteurs, et il se lit à l'époque de l'occupation grecque, donc à l'époque où la liberté et l'indépendance d'Israël formaient toujours un beau rêve. De ce contexte historique il s'ensuit que l'espérance du peuple élu a été forgée – mais non créée – dans la situation difficile de l'esclavage et de la pénurie. Ceci expliquerait une forte liaison entre le bonheur en général et la possession des biens de ce monde, à savoir de la terre, de la récolte, de la richesse etc. Dans ce contexte, l'espérance d'Israël ne semble pas dépasser ce monde, elle y reste bien attachée, puisqu'elle est basée sur cette vie, sur les conditions absolument concrètes et éprouvées. Ce fait, on peut l'interpréter dans un cadre plus large, dans le cadre de la foi en Dieu, bien sûr libérateur, mais non pas moins créateur. Car cette foi, par le courant apocalyptique, indique en même temps la nécessité du détachement du monde visible et l'orientation vers un autre monde entièrement donné par Dieu à l'homme renouvelé. Pour s'en convaincre, il suffit de lire la prophétie d'Isaïe ! Israël construit, pour ainsi dire, son espoir sur la base de ce qui est donné pour l'exprimer non pas par ce qui est, mais par ce qui adviendra comme le don ultime de la part de Dieu. L'avenir c'est la nouvelle création, puisque l'idée du retour au passé, à un certain état naturel et paradisiaque, concerne tant l'homme que toute la création. Dieu se révèle en ce monde, Il l'organise, le gouverne et lui donne part à la beauté resplendissante de la nouvelle Jérusalem, dans la vie des justes, dans la paix et l'harmonie originelles.

1.1.3 Le paradis dans la littérature intertestamentaire.

La question du paradis a subi dans les courants de la littérature extrabiblique une transformation profonde et étonnante. Le jardin d'Eden considéré comme lieu du bonheur et de la félicité ne se trouve plus sur la terre, mais dans les cieux. Le but de la vie ainsi que la joie et la paix éternelles ont été placés près de la demeure divine. Il semble alors qu'un tel changement mette en évidence les dons spirituels du paradis d'origine, à savoir la présence et la proximité de Dieu³⁰.

Parmi plusieurs textes comme une curiosité on peut en citer un où l'identification du paradis et du jardin est raillée et rejetée. Ce sont deux lieux différents de sorte que le paradis, étant plus grand, contient le jardin du Seigneur :

On enseigne au nom de R. Yuda b. Ilai : l'arbre de vie avait cinq cents années, non seulement son tronc, mais sa hauteur, et tous les fleuves des eaux de la création se divisaient à partir de lui (...). On enseigne : l'arbre de vie est la soixantième partie du Gan et le gan la soixantième partie d'Eden³¹.

Provenant du milieu hellénique, le *Livre des secrets d'Hénoch* parle des sept cieux et localise le paradis ainsi que l'enfer au troisième ciel³². La description de ce lieu est basée sur le livre de la Genèse et met en évidence autant la beauté que l'abondance de biens matériels du paradis. On y trouve alors et l'arbre de vie³³ et quatre fleuves et les anges gardiens. Un tel lieu est préparé pour les justes, qui dans leur vie souffriront des tribulations, qui affligeront leurs âmes, qui *détourneront leurs yeux de l'injustice et feront un jugement juste : donner du pain aux affamés, couvrir d'une robe ceux qui sont nus, relever celui qui est tombé et porter aide à ceux qu'on lèse, qui marchent devant la face du Seigneur et le servent lui seul. C'est pour eux que ce lieu est préparé en héritage éternel*³⁴.

³⁰ La proximité de Dieu inspire l'auteur du IV^e *Livre d'Esdras* qui écrit : « Ce corps [d'Adam] était l'ouvrage de tes mains ; tu lui insufflas l'esprit de vie et il devint vivant en ta présence. Tu l'introduisis alors dans le paradis qu'avait planté ta droite avant qu'apparût la terre ». IV *Esdras* 3, 6, tr. par P. Geoltrain, p. 1399. A ce propos voir aussi : *Pirqé de R. Eliézer*, tr. par M.-A. Ouaknin et E. Smilévitch, Ed. Verdier 1983, p. 26 et 36.

³¹ *Berakot* 1, 2c dans : J. BONSIRVEN, *Textes rabbiniques des deux premiers siècles chrétiens*, Rome 1955, p. 89. Faudrait-il considérer le paradis en tant que notion désignant toute la création ?

³² *Livre des secrets d'Hénoch* VIII-X, tr. par A. Vaillant et M. Philonenko, « Bibliothèque de la Pléiade », Ed. Gallimard 1987, p. 1176-1178. (Toutes les traductions des apocryphes proviennent de cette édition). Le partage en sept forme aussi la structure de composition de *The Book of the Mysteries (Sépher ha-Razim)*, tr. par M. A. Morgan, Chico 1983.

³³ Vaillant et Philonenko estiment que l'olivier dont parle II *Hénoch* peut indiquer l'arbre de la connaissance. Voir : Note 4, p. 1177.

³⁴ *Ibid.* IX. Le concept du séjour des justes au paradis est peut-être mentionné aussi dans I *Hénoch* LXX, 3-4, tr. par A. Caquot, p. 549-550 ; voir aussi l'excellent article de P. GRELOT, « La géographie mythique d'Hénoch et ses sources orientales », RB 65/1958/1, p. 33-69. Les problèmes concernant ce texte sont présentés par A. CAQUOT, « Remarques sur les chapitres 70 et 71 du livre éthiopien d'Hénoch » dans *'Apocalypses et théologie de l'espérance'*. Actes du congrès de Toulouse (1975), Paris 1977, p. 111-122.

Le paradis est beau et lumineux et ces deux traits s'intensifient au fur et à mesure que l'on s'approche du septième ciel qui est la demeure de Dieu³⁵.

Or, cette localisation du paradis au ciel varie aussi. Le *Testament de Lévi* place le paradis à la quatrième sphère céleste³⁶, car la troisième est occupée par les troupes angéliques qui attendent le jugement. Le séjour des saints se trouve plus haut, là où réside *la Grande Gloire*, c'est-à-dire Dieu lui-même³⁷. Quelle que soit la localisation du paradis, il reste toujours le lieu du séjour des saints où même ce lieu lui-même. Sur ce dernier point les *Psaumes de Salomon* représentent une conception remarquable et très intéressante, puisque elle nomme les saints le paradis du Seigneur et les arbres de la vie³⁸. Cette mise de l'accent sur les hommes et leur communauté permet de se détacher de l'espace physique du lieu ainsi que d'introduire un nouveau motif – Jérusalem céleste. Le *Testament de Dan* le fait, et il identifie le jardin d'Eden et Jérusalem eschatologique, tous deux remplis de la présence de Dieu:

Les saints se reposeront en Eden, et, dans la Nouvelle Jérusalem, les justes se réjouiront, elle qui est l'éternelle gloire de Dieu³⁹.

³⁵ Cf. *Apocalypse d'Abraham* XIX, tr. B. Philonenko-Sayar et M. Philonenko, p. 1717-1718.

³⁶ *Testament des douze patriarches*, tr. par M. Philonenko, p. 837-839. J. B. Frey est juste lorsqu'il constate que des conceptions eschatologiques juives sont souvent mêlées à des vues assez matérielles. « Même là où le lieu du bonheur définitif est placé dans les régions célestes, plus d'une fois le contexte nous révèle que ce ciel n'est pas loin de la terre. (...) En général, on place le séjour des bienheureux sur la terre, dans le paradis d'Adam qui, jusque-là, était demeuré caché ». J. B. FREY, « La vie de l'au-delà dans les conceptions juives au temps de Jésus-Christ », « Biblica » 13/1932, p. 163. Nous avons une forte impression que cet emplacement du paradis sur la terre a été généralisé trop vite, car le judaïsme n'est pas unanime et il situe le paradis soit sur la terre comme caché, soit justement au ciel, près de la demeure céleste de Dieu, et non celle de l'homme, comme nous l'indiquons plus loin.

³⁷ L'auteur de *l'Ascension d'Isaïe* (ch. VII-X) traverse les zones célestes et souligne partout l'augmentation de l'intensité de la gloire de Dieu dans les régions supérieures. Il nomme aussi le Dieu Très-haut *la Grande Gloire* (X, 16). *Martyrdom and Ascension of Isaiah*, tr. et introd. de M. A. Knibb, dans *The Old Testament Pseudepigrapha*, J. H. Charlesworth (éd), New York - London - Toronto - Sydney - Auckland 1985, vol. 2, p. 143-176.

³⁸ Cf. *II Henoch* XXII, p. 496-497. Citons encore le fragment des *Psaumes de Salomon* XIV, 3-4, tr. par P. Prigent, p. 979-980 :

« Les saints du Seigneur vivront par elle [la loi] pour éternité.
Le paradis du Seigneur, les arbres de vie, ce sont ses saints.
Leur plantation est enracinée pour l'éternité,
on ne l'arrachera pas tant qu'il y aura des cieux,
car le lot et l'héritage de Dieu, c'est Israël ».

³⁹ *Testament de Dan* V, 12, p. 897. Voir aussi : *IV Esdras* VIII, 52, p. 1436 ; *Odes de Salomon* XX, 7-8, tr. par M.-J. Pierre, Brepols 1994, p. 118 ; *Apocalypse syriaque de Baruch* IV, 3-6, tr. par J. Hadot, p. 1482-1483 ; *I Hénoch* LX 8, p. 530 et XXV, 4-5, p. 499, mais ici le paradis ne sera accessible qu'après le jugement. La *Vie grecque d'Adam et Eve* accorde, elle aussi, aux justes leur séjour après la mort au paradis, mais il s'agit du séjour sans corps, car celui-ci a été créé ailleurs, hors du paradis et c'est là qu'il devrait attendre la résurrection. Voir : *Vie...* 37, 5 et 40, 6, p. 1791 et 1794. Voir aussi : D. A. BERTRAND, « Le destin 'post mortem' des protoplastes selon la *Vie grecque d'Adam et Eve* » dans *'La littérature intertestamentaire'*. Actes du colloque de Strasbourg 17-19 octobre 1983, Paris 1985, p. 109-118.

La proximité avec Dieu doit être l'objet de joie pour les justes et non pas de crainte, puisqu'Il sera semblable à eux :

Dans l'avenir le Saint se promènera avec les justes dans le jardin d'Eden : A l'avenir le Saint, béni soit-il ! dira aux justes : qu'avez-vous à trembler devant moi ? Ainsi au futur à venir le Saint béni soit-il ! ira se promener avec les justes au Gan Eden ; les justes, le voyant, tremblent devant lui et il leur dira : ne suis-je pas semblable à vous ? On pourrait croire que ma crainte ne serait pas sur vous : il est enseigné : « je serai votre Dieu et vous, vous serez mon peuple »⁴⁰.

L'auteur de *II Hénoch* chemine pareillement. Après le jugement les justes s'uniront à Dieu pour vivre éternellement et cette vie nouvelle se déroulera dans un grand paradis fortifié :

Et tous les justes qui échapperont au grand jugement du Seigneur s'uniront au grand Siècle, et le Siècle en même temps s'unira aux justes, et ils seront éternels. Et il n'y aura plus en eux ni fatigue ni souffrance ni affliction ni menace de violence ni contrainte, ni nuit ni ténèbres, mais ils auront une grande lumière pour toujours et une muraille indestructible, et ils auront un grand paradis, abri d'un séjour éternel⁴¹.

De même l'*Apocalypse d'Elie* explique que les élus seront préservés des maux et sauvés, par les anges, de la colère de Dieu. Ils seront amenés dans un pays saint pour se nourrir de l'arbre de la vie et revêtir le vêtement blanc :

En ce jour-là, l'Oint sera miséricordieux envers ceux qui lui appartiennent. Il enverra du ciel ses anges qui sont au nombre de soixante-quatre mille, et dont chacun a six ailes. Leur voix remuera le ciel et la terre lorsqu'ils loueront et rendront gloire. Ceux sur le front desquels est écrit le nom de l'Oint et sur la main droite desquels il y a le sceau, du plus petit au plus grand, ils les prendront sur leurs ailes et les emporteront loin de sa colère. Alors Gabriel et Ouriel formeront une colonne de lumière et ils marcheront devant eux jusqu'à ce qu'ils les amènent dans le pays saint ; et ils leur feront manger du fruit de l'arbre de la vie et revêtir l'habit blanc. Les anges veilleront sur eux ; ils n'auront pas faim et ils n'auront pas soif et le Fils de l'Iniquité n'aura pas de pouvoir sur eux⁴².

Tous ces textes cités attestent une conviction que la fin des temps ressemblera à leur commencement et que le paradis originel sera enfin retrouvé. Cette croyance en le reflet de miroir de l'histoire était si forte, que les apocryphes admettent l'existence cachée du paradis à présent⁴³. Ces deux idées, vives dans le temps du Nouveau Testament, convergent vers l'apparition de l'opinion que le paradis est le lieu du séjour des morts, ou plus exactement, des âmes des justes⁴⁴. En outre, puisque les auteurs de ces textes, aussi bien que les auteurs inspirés, ne savent pas donner une claire réponse quant au lieu où est

⁴⁰ *Sifra* sur le Lévitique 11, 111ab dans *Textes rabbiniques*, p. 48.

⁴¹ *II Hénoch* LXV5-6, p. 1211-1212. On doit encore supposer que le destin des saints soit étendu sur les enfants innocents. Ceux-ci trouveront leur place dans le paradis. Cf. *Ibid.*, LXX, 24-26 ; LXXI, 1, p. 1221 et 1223. Pour le paradis – séjour des justes voir aussi *Apocalypse d'Abraham* XXI, 8, p. 1719-1720.

⁴² *Apocalypse d'Elie* III, 56-61, tr. par J.-M. Rosenstiehl, p. 1819-1820.

⁴³ Ce qui s'explique par une triple signification du Gan Eden : celle des origines, celle de l'ère eschatologique et celle présente en tant que séjour des justes. Cf. A. COTHENET, *op. cit.*, col. 1207.

⁴⁴ A ce propos voir plus loin : « Le ciel dans la littérature intertestamentaire ». Nous signalons ici une tradition particulière qui identifie les justes avec les intelligents dans le monde à venir selon la parole de Dn 12, 3. Cf. *Pirqé de R. Eliézer*, p. 31-32 (avec la note 5).

ce paradis, ils essaient de le placer soit au nord, soit à l'ouest ou encore plus loin à l'est, mais sans aucune certitude. Cette incapacité d'un côté et l'opinion d'Ezéchiél que le paradis est sur une haute montagne de l'autre (cf. Ez 28, 3)⁴⁵, engendrent la conception selon laquelle Eden après la chute d'Adam, a été enlevé au ciel.

1.1.4 Le paradis dans le Nouveau Testament.

La notion de paradis n'est pas étrangère aux écrits du Nouveau Testament et bien qu'elle n'y apparaisse que trois fois, elle s'y montre avec plus de nuances. En général, on peut constater que pour l'ensemble des écrits néotestamentaires, le paradis devient un pont entre le ciel et la terre. Mais simultanément, à partir des évangiles jusqu'à l'Apocalypse, le concept de paradis maintient toutes les idées de l'Ancien Testament, à savoir qu'il dévoile la participation de la création entière au salut dans lequel elle trouve son accomplissement.

1.1.4.1 La lettre de saint Paul.

Paul écrit sa lettre à la jeune communauté des disciples du Christ à Corinthe à la fin de l'année 57, lorsqu'il séjourne, pour la deuxième fois, en Macédoine. Le contexte de l'énoncé de l'Apôtre est très personnel, car il défend son autorité apostolique contre les objections soulevées par certains chrétiens à Corinthe (cf. 2 Co 10ss). En répondant, Paul évoque d'abord que c'est lui qui a engendré cette communauté pour le Christ et que cette union ressemble à l'union de deux époux. D'où l'Apôtre puise son appel à la fidélité de l'évangile, et, après avoir rappelé ses propres difficultés supportées pour le Christ, il présente le motif de son orgueil : les visions reçues de Dieu, visions absolument gratuites et imméritées.

Je connais un homme dans le Christ qui, voici quatorze ans – était-ce en son corps ? Je ne sais ; était-ce hors de son corps ? Je ne sais ; Dieu le sait - ... cet homme-là fut ravi jusqu'au troisième ciel. Et cet homme-là – était-ce en son corps, était-ce sans son corps ? je ne sais, Dieu le sait -, je sais qu'il fut ravi jusqu'au paradis et qu'il entendit des paroles ineffables, qu'il n'est permis à un homme de redire. Pour cet homme-là je me glorifierai ; mais pour moi, je ne me glorifierai que de mes faiblesses (2 Co 12, 2-5).

L'Apôtre des nations parle ici de lui-même. C'est lui qui est le sujet de la vision lorsqu'il est élevé jusqu'au paradis identifié avec le troisième ciel. La compréhension de cette péricope reste en liaison avec la vie de Paul qui, un peu plus haut se présente lui-même en tant que vrai Hébreu et Israélite, provenant de la descendance d'Abraham (cf. 2 Co 11, 22). Ces faits semblent ouvrir la perspective à ce qui vient de la tradition non biblique, car Paul semble suivre dans sa lettre les courants de la tradition juive. Celle-ci

⁴⁵ Cf. *Livre des Jubilés* VIII, 19, tr. par A. Caquot, p. 676-7 et IV, 26, p. 656 ; *IV Esdras* XIII, 12, p. 1455.

place, comme nous l'avons déjà vu, précisément le paradis au ciel. Puisqu'il est la demeure de Dieu et puisque ce paradis céleste est destiné aux saints, ce ravissement extatique indique que l'Apôtre a reçu un don extraordinaire de la part de Dieu, à savoir la sainteté. Toutefois, ce don n'a pas été donné à lui seul, parce que les chrétiens de Corinthe ont pu le connaître. Paul est un exemple de la grâce divine, cette grâce qui a été donnée à tous par le Christ, crucifié, mort et ressuscité. C'est pourquoi Il est, lui, non seulement avec ses disciples, mais aussi la source de leur vie (cf. 2 Co 13, 4-5)⁴⁶.

En outre, de la vision de l'apôtre ressort que l'homme au paradis-ciel peut entendre son Dieu et se trouve en sa présence aussi avec son corps. Paul hésite et estime qu'il ne sait pas comment il a été ravi. Pour la tradition juive le séjour au paradis a été limité seulement aux âmes. Pour Paul, grâce à la résurrection du Christ, ce séjour peut être également corporel. Ce n'est pas l'âme qui a été ravie, mais c'est l'homme ! Le « comment » ne peut pas être pour le moment expliqué.

1.1.4.2 L'évangile de saint Luc.

La chronologie des textes que nous suivons ici n'est pas un hasard. Luc, ce qui est évident, était le disciple de Paul et ce fait a sûrement marqué son évangile et sa présentation de la vie du Christ.

L'un des malfaiteurs suspendus à la croix l'injurait : « N'es-tu pas le Christ ? Sauve-toi toi-même, et nous aussi ». Mais l'autre, le reprenant, déclara : « Tu n'as même pas crainte de Dieu, alors que tu subis la même peine ! Pour nous, c'est justice, nous payons nos actes ; mais lui n'a rien fait de mal ». Et il disait : « Jésus, souviens-toi de moi, lorsque tu viendras avec ton royaume ». Et il lui dit : « En vérité, je te le dis, aujourd'hui tu seras avec moi dans le Paradis » (Lc 23, 39-42)⁴⁷.

Cette pericope doit être forcément lue dans le contexte où elle est placée dans l'évangile. Il s'agit de la mort du Christ, donc du moment décisif pour saint Luc. Dans toute son œuvre, l'évangéliste souligne que Jésus va à Jérusalem consciemment et que sa mort sur la croix n'est pas l'œuvre du hasard mais du choix. En elle Luc voit l'accomplissement de la volonté du Père par le Christ (cf. Lc 22, 42). Ce dialogue est prononcé dans le point culminant qui, par certains, peut être considéré comme une fin, mais par les autres dont Jésus lui-même, comme un début.

⁴⁶ Par le don de la sainteté, de la réconciliation et de la justice qui vient de la part du Christ, le nouveau paradis s'ouvre devant toute l'humanité. Mais dire, comme le fait H. Derycke, que Paul opère une distinction entre le paradis originel et le paradis futur est une opinion trop vite prononcée. « Paradis et enfer : approche théologique » dans *'Enfer et paradis' : l'au-delà dans l'art et la littérature en Europe. Acte du colloque organisé par le Centre Européen d'Art et de Civilisation Médiévale et la Société des lettres, sciences et arts de l'Aveyron, à Conques les 22 et 23 avril 1984, Conques - Rodez 1995*, p. 26.

⁴⁷ L'autre variante de la traduction : *quand tu viendras dans ton règne* (BJ note i).

Ce que dit le bon larron est une défense du Christ contre les objections posées par l'autre criminel et une sorte de confession. Il voit en Jésus un homme juste ! Peut-être parce qu'il l'a déjà entendu prêcher la Bonne nouvelle du salut. Pour l'évangéliste, le trait de la compassion de Dieu pour les malheureux et méprisés, est fondamental dans l'enseignement du Christ qui, lui, a parlé souvent avec des pécheurs. Il a été envoyé à ceux qui se sentent mal ! De ce fait, la confession du bon larron sur la croix n'est pas seulement une proclamation de l'innocence du Christ, mais aussi une manifestation de la miséricorde de Dieu, car Dieu s'identifie même avec ceux qui meurent en malfaiteurs.

Il est pourtant remarquable que le larron demande d'avoir part au royaume de Dieu et Jésus lui promet le paradis⁴⁸. La *basileia* vient par le Christ et désigne un nouveau rapport entre Dieu et l'homme⁴⁹. Si Jésus, à la demande d'être dans le royaume de Dieu,

⁴⁸ L'article utilisé ici met en relief le paradis comme quelque chose d'unique et d'exceptionnel. Cf. E. OSTY, *L'évangile selon saint Luc* dans *La Sainte Bible* sous la dir. de l'Ecole Biblique de Jérusalem, Paris 1948, note c, p. 131, Dans les commentaires il y a deux possibilités d'expliquer ce passage. Soit dans la perspective christologique en suivant saint Ambroise, soit dans celle du judaïsme tardif où le paradis désignerait une partie de shéol des âmes. Ces derniers partagent l'opinion de H. L. von Strack et P. Billerbeck qui estiment que le judaïsme connaît trois sortes du paradis : génésiaque, eschatologique et celui intermédiaire et céleste où se trouvent les âmes des justes. Cf. *Kommentar zum Neuen Testament aus Talmud und Midrash*: vol. 1: *Das Evangelium nach Matthäus*, München 1922, p. 207-214; vol. 2: *Das Evangelium nach Markus, Lukas und Johannes und die Apostelgeschichte erläutert aus Talmud und Midrasch*, München 1924, p. 265-269; vol. 3: *Die Briefe des Neuen Testaments und die Offenbarung Johannis*, München 1926, p. 534s; vol. 4: *Exkurse zu einzelnen Stellen des Neuen Testaments*, München 1928, p. 965-967.1020-1021.1118-1165.

La question de l'influence de la littérature de Qumran reste toujours ouverte. W. H. Brownlee la suppose par exemple (« Messianic Motifs of Qumran and the New Testament », NTS 3/1957/3, 207-209), mais pour P. Benoît, il s'agit ici des motifs courants et non spécifiquement esséniens (« Qumrân et le Nouveau Testament », NTS 7/1961/4, p. 276-296).

⁴⁹ La conception du royaume de Dieu présentée par le Christ ne précise point cette idée connue déjà dans l'Ancien Testament. D'après les évangiles, il est possible de donner une caractéristique de ce règne, mais non sa définition exacte. Jésus poursuit probablement dans son enseignement la réflexion sur la royauté de Dieu. Celle-ci, bien que rarement présente dans les livres de l'Ancien Testament, excepté des psaumes royaux, trouve ses origines dans les grands événements religieux : l'alliance et la loi, la monarchie théocratique et différentes traditions théologiques qui forment la Tora. Toutes ces impulsions sont basées sur la conviction que Dieu accompagne son peuple. D'où la proximité de Dieu joue dans l'idée de sa royauté un rôle privilégié, d'autant plus qu'elle sera représentée autant par des lieux sacrés (la tente et le temple) que par des personnages (les rois oints). Il faut encore noter qu'au fil du temps, le concept du royaume de Dieu a reçu une dimension politique dans le cadre du messianisme. Le Messie viendra à la fin des temps pour renouveler la loi et toute la nation qui, ces jours-là, vivra sur une terre fertile, dans l'ombre de la gloire de Jérusalem et de son temple. Evidemment, le royaume présent de Dieu a été remplacé par le royaume futur du Messie, royaume qui doit venir. Or, dès le début de son action publique Jésus proclame la venue de ce royaume qui est non seulement visible, mais qui passe par sa personne. Avoir part dans ce royaume signifie croire à la parole du Christ, croire qu'Il est le Messie. Par conséquent, Jésus revient à la conception originale de la *basileia* qui se réalise à travers les événements politiques et religieux et qui est basée sur la relation entre Dieu et l'homme, celui-ci étant purifié, renouvelé et sauvé par celui-là. Nous tenons à signaler ici encore un trait auquel nous reviendrons dans le troisième chapitre. Il s'agit de l'identification de trois notions suivantes : paradis eschatologique (céleste) – royaume de Dieu – royaume des cieux. Elles concernent la même réalité où Dieu exerce son pouvoir du créateur et où Il est pour ses créatures. Il semble impossible de les séparer ou de les traiter à part. Car si on met l'accent sur le paradis, spontanément on favorise la position et le bonheur de l'homme ; si on fait de même avec le royaume de Dieu, l'accent se pose sur Dieu ; dans le cas du royaume des cieux, l'accent exprime un abîme entre le monde présent et le monde à venir comme si c'étaient les réalités opposées l'une à l'autre. Cependant ce ne sont pas deux mondes, mais un seul dans deux

utilise la notion de paradis, c'est parce qu'Il y voit probablement la perspective de la relation Dieu – homme, seule capable de subsister même dans la mort⁵⁰. Tout au long de sa marche vers Jérusalem, Jésus emploie la notion du règne de Dieu et en fait le symbole par excellence de la vie éternelle (cf. Lc 13, 28s ; 14, 15), la vie qui est déjà donnée et inaugurée (cf. Lc 17, 21). Par conséquent, « être avec Jésus dans la Paradis » signifie ici l'essence de la béatitude et s'accomplit dans « être éternellement avec Dieu ». Et cela – saisissons-le – s'éloigne de la question spatiale « où » ! Dans la bouche du Christ l'accent est mis sur le rétablissement de la communion Dieu – homme bien que cette communion n'exclue pas la possession d'une certaine félicité matérielle du paradis⁵¹. Mais par rapport à la communion, elle est secondaire.

En outre, le texte lucanien est le seul lieu dans l'ensemble des écrits du Nouveau Testament où la présentation de la mort du Christ ne suit pas le schéma « mourir – être mis au tombeau » ou encore « mourir – être enterré ». L'évangéliste change ici cette optique catabatique, car Jésus meurt pour être élevé. Sa mort est une glorification et une élévation, puisque le Christ va dans son royaume et ne descend pas aux enfers. Contrairement à la logique de descente, la marche anabatique du Christ est son activité. Tandis que dans le concept « mourir – être mis au tombeau » Il est le sujet passif, dans le concept « mourir – arriver à » c'est Lui-même qui est le sujet actif. Par Jésus même ou avant tout dans sa passion le royaume de Dieu arrive⁵².

étapes de son existence. La littérature concernant le thème du royaume de Dieu ainsi que du messianisme est abondante. A part les dictionnaires, on peut consulter : M.-J. LAGRANGE, *Le messianisme chez les juifs*, Paris 1909 ; L. DENNEFELD, *Le messianisme*, Paris 1929 ; L. CERFAUX, *L'attente du Messie*, Paris 1954 ; R. SCHNACKENBURG, *Règne et royaume de Dieu*, Paris 1965 ; E. LIPINSKI, *La royauté de Jahvé dans la poésie et le culte de l'ancien Israël*, Bruxelles 1968 ; J. COPPENS, *La royauté, le règne, le royaume de Dieu. Cadre de la relève apocalyptique*, Leuven 1979 ; J. CARMIGNAC, *Le mirage de l'eschatologie : royauté, règne et royaume de Dieu*, Paris 1979 ; J. DE FRAINE, *L'Aspect religieux de la royauté israélite. L'institution monarchique dans l'Ancien Testament et dans les textes mésopotamiens*, Roma 1954.

⁵⁰ Ce que suggère par exemple : Lc 9, 23-27 ; 12, 22-34. Comme le note M.-J. Lagrange, le larron est un juif qui pense à l'avènement du Messie à la résurrection. *Evangile selon saint Luc*, Paris 1921, p. 591.

⁵¹ J. Lightfoot est persuadé que le mot paradis dans la bouche du Christ possède ici un sens connu pour son interlocuteur, sens qui se rapporte au lieu du séjour des justes morts dès le début de l'histoire du monde jusqu'à la mort du Christ lui-même. Etre avec le Christ s'opère dans la communion des tous les saints. *A Commentary on the New Testament from the Talmud and Hebraica*, Hendrickson Publishers 1997 (réédition de 1859), vol. 3, p. 213-214. Voir aussi : J. JEREMIAS, *op. cit.*, TDNT V, 770-771 ; P. GRELOT, « Aujourd'hui tu seras avec moi dans le paradis », RB 74/1967, p. 194-214.

⁵² Faut-il voir ici une réminiscence de la croyance juive concernant les martyrs ? Peut-être et nous y reviendrons plus loin.

1.1.4.3 L'apocalypse de saint Jean.

Dans le dernier livre du canon du Nouveau Testament, le paradis apparaît à la fin de la lettre à l'Eglise d'Ephèse⁵³.

Celui qui a des oreilles, qu'il entende ce que l'Esprit dit aux Eglises : au vainqueur, je ferai manger de l'arbre de vie placé dans le Paradis de Dieu (Ap 2, 7).

L'ange s'adressant à la communauté loue tout d'abord ses membres pour leur persévérance, sagesse, droiture ainsi que pour leur sincérité et leurs souffrances. Or, malgré une telle attitude, leur premier amour, qui s'identifie chez Jean avec la foi, n'est plus le même. Les cœurs des chrétiens à Ephèse se sont refroidis et devenus indifférents. C'est pour cette raison que l'ange les appelle à la conversion et à la rénovation de l'amour originel⁵⁴. Ce changement peut les aider à passer par le jugement de Dieu qui arrivera certainement. Et celui qui sera digne, recevra une récompense – la possibilité de se nourrir de l'arbre de la vie dans le jardin d'Eden⁵⁵. La grande vision finale des temps messianiques qui conclut l'Apocalypse mentionne cet arbre dans une perspective du pouvoir :

Heureux ceux qui lavent leurs robes; ils pourront disposer de l'arbre de Vie, et pénétrer dans la Cité, par les portes (Ap 22, 14).

Je déclare, moi, à quiconque écoute les paroles prophétiques de ce livre : «Qui oserait y faire des surcharges, Dieu le chargera de tous les fléaux décrits dans ce livre! Et qui oserait retrancher aux paroles de ce livre prophétique, Dieu retranchera son lot de l'arbre de Vie et de la Cité sainte, décrits dans ce livre!» (Ap 22, 18-19).

L'arbre de vie⁵⁶ est déjà présenté au début du chapitre 22 comme celui qui pousse entre le fleuve qui coule du trône de Dieu et de l'Agneau, et la place centrale de la Jérusalem eschatologique. Il donne les fruits en abondance chaque mois et ses feuilles guérissent les nations. Cette image rappelle le paradis perdu et devient, pour l'apôtre, le symbole de la vie de grâce qui a été redonnée aux hommes par le sacrifice du Christ. C'est lui qui guérit à présent les membres de l'Eglise symbolisée ici par la cité d'en-haut. Or, le Christ ne peut pas le faire sans une collaboration de la part de ces membres ; leur engagement et leur effort apportent le bonheur. Ils cheminent vers la purification jusqu'à voir le visage de Dieu et jusqu'à régner avec Lui (cf. Ap 22, 4-5). Les hommes renouvelés peuvent ainsi

⁵³ L'état des études du texte a été présenté par A. FEUILLET, *L'Apocalypse. Etat de question*, Paris - Bruges 1963, p. 31-32, 34-36, 40-42.

⁵⁴ Cf. P. PRIGENT, *L'Apocalypse de saint Jean*, Genève 2000, p. 123 ; *L'Apocalypse* dans *Les écrits de saint Jean et l'Épître aux Hébreux*, Paris 1984, série : « Petite bibliothèque des sciences bibliques » Nouveau Testament 5, p. 237-240.

⁵⁵ E.-B. Allo voit dans l'arbre de vie le symbole du sacrement, ce qui n'est pas étonnant, car il suit ici la tradition. *Saint Jean. L'Apocalypse*, Paris 1921, p. 23-25.

⁵⁶ S'agit-il d'un arbre comme le veut TOB ou de plusieurs comme le traduit BJ ?

recevoir la grâce et s'en remplir, mais ceux qui refusent le salut et qui ne gardent pas les paroles de l'évangile n'auront ni le pouvoir sur l'arbre de vie ni part dans la cité sainte.

Si la source et le fleuve désignent Dieu, principe de toute grâce, Jean semble mettre en évidence les valeurs de la vie future et de sa durée dans l'éternité de Dieu. De même qu'au commencement l'homme maintenait sa vie grâce aux fruits de l'arbre planté au milieu du paradis, de même aussi à la fin, l'homme pourra vivre éternellement dans la communauté de Dieu. Or, puisque cette promesse de l'éternité s'accomplit dans la vision du monde nouveau, on est en droit de supposer que la présence de Dieu à côté de l'homme se réalisera dans une nouvelle création. En plus, puisque cette communauté s'opère, d'une manière ou d'une autre, déjà à présent, la promesse du paradis ne se borne pas à l'avenir, mais est accessible déjà maintenant⁵⁷.

Pour Jean, le paradis contient donc une idée de place où on accomplit les gestes ordinaires et vitaux. Manger indique le repas, une communauté avec les autres, un rapport à quelqu'un, même si cet autre se diffère de l'homme. Le vainqueur mange en présence de Dieu dans le jardin divin et il possède Dieu lui-même. Le bonheur de communauté avec Dieu se lie à l'abondance de biens matériels et en cela le paradis johannique ressemble au paradis lucanien.

⁵⁷ L'interprétation de cette promesse reste pourtant discutable. Voir par exemple : D. E. AUNE, *Revelation 1-5*, WBC 52a, 155 ; J. JEREMIAS, *op. cit.*, TDNT V, 767-768 ; E. SCHÜSSLER FIORENZA, *Revelation. Vision of a Just World*, Minneapolis 1991, p. 57. Rappelons ici toutes les promesses : manger de l'arbre de vie dans le paradis de Dieu (lettre 1) ; couronne de vie et délivrance de la seconde mort (lettre 2) ; manne cachée, caillou blanc et nom nouveau (lettre 3) ; pouvoir sur les nations et possession de l'étoile du matin (lettre 4) ; vêtement blanc et nom dans le livre de vie (lettre 5) ; colonne du temple, nom de Dieu, Jérusalem nouvelle, nom nouveau (lettre 6) ; repas avec le Christ et siéger avec Lui sur son trône. (lettre 7). En somme, elles toutes conduisent à mettre l'homme à l'écoute de l'Esprit, la tâche qui doit se réaliser maintenant et non seulement dans l'avenir. Cf. J.-P. PREVOST, *Pour lire l'Apocalypse*, Ottawa - Paris 1991, p. 97-107.

1.2 ... mais Dieu demeure dans le ciel.

1.2.1 L'étymologie et l'histoire du mot ciel.

De même que dans le cas précédent, nous allons présenter d'abord quelques indications étymologiques concernant le mot ciel et ensuite sa portée dans la tradition biblique. Sans aucun doute, plus que dans le cas du concept du paradis, l'idée du ciel a été développée par la littérature intertestamentaire et de ce fait nous devons y consacrer plus de temps.

1.2.1.1 La Grèce antique.

Le mot grec *ouranos* est employé dans la Grèce antique pour signifier le ciel dans un double aspect⁵⁸. D'une part, *ouranos* désigne le ciel visible, le firmament et tous les processus qui se produisent sur lui. D'autre part, le même mot décrit un absolu qui contient toutes les choses et en ce sens *ouranos* est le synonyme d'un dieu ou de quelque chose divin. Les deux significations sont souvent liées l'une à l'autre et il est presque impossible de les séparer. L'*ouranos* observé de la terre indique sans exception le ciel météorologique et astronomique autant que le ciel divin. Et c'est cette double optique qui devient classique dans l'antiquité grecque.

Dans la mythologie le ciel est la demeure des dieux. Bien plus, dans l'époque pré-homérique il devient lui-même un dieu – Ouranos. C'est là aussi qu'on rencontre un essai d'explication de sa couleur. Le bleu du firmament provient de la couleur des eaux desquelles le ciel est rempli.

Avec la gnose la conception d'*ouranos* s'enrichit par une division sur les zones célestes. Le ciel est composé des sept sphères, autant que planètes, qui sont peuplées par les dieux. Elles se montrent comme parfaites, immuables, libres ainsi que les sièges de la vraie connaissance (*gnosis*).

Pour Philon – selon ses principes – le ciel est partagé en deux, car au début du monde il y a eu deux créations⁵⁹. Il souligne par là que le ciel et la terre ensemble restent liés l'un à l'autre :

⁵⁸ Nous suivons ici : H. TRAUB, G VON RAD, 'Ouranos', TDNT V, 497-536. Pour la signification du ciel dans la Bible on peut encore se référer à : E. LEVESQUE, J. BELLAMY, 'Ciel', DB II, 750-756 ; J. A. SOGGIN, 'Heaven', TLOT III, 1369-1372 ; E. LEVINE, *Heaven and Earth, Law and Love*, Berlin - New York 2000, p. 1-43.

⁵⁹ Cf. *De Specialibus legibus* I, 302 : « Ne sais-tu pas qu'à Dieu appartiennent le ciel sensible et le ciel intelligible – 'le ciel du ciel', pourrait-on l'appeler proprement -, à lui aussi la terre avec ce qu'elle contient, et le monde entier, le visible comme l'invisible et l'incorporel, modèle du visible ? » *Les œuvres...* 24, Paris

« Puisque les réalités terrestres dépendent des réalités célestes en vertu d'une certaine sympathie naturelle, la raison de l'hebdomade, ayant tiré son origine des sphères supérieures, est descendue vers nous, en entrant en rapport avec les races mortelles »⁶⁰.

et qu'en ce sens le ciel est meilleur que la terre :

(...) Dieu, ayant médité d'harmoniser le principe et le terme des créatures, parce qu'il estimait qu'ils sont tout à fait parents et très liés d'amitié, fit du ciel le principe, de l'homme le terme ; l'un le plus parfait des incorruptibles dans les choses sensibles, l'autre, le meilleur des êtres corruptibles nés de la terre, et s'il faut dire vrai, sorte de ciel réduit, portant en lui de nombreuses natures semblables aux étoiles, représentées par les arts, les sciences et les théorèmes fameux qui gouvernent chaque vertu. Puisqu'en effet le corruptible et l'incorruptible sont contraires par nature, ce qui est le plus beau dans les deux genres, il l'attribue au principe et au terme : au principe qui est le ciel, comme nous l'avons dit ; au terme qui est l'homme »⁶¹.

Il est opportun de retenir de ce texte la position de l'homme qui est placé en tête de toutes les créatures sensibles. L'homme, parmi elles, est le plus parfait et, en tant que tel, il devient le partenaire pour le ciel, non autrement que par une certaine amitié et une parenté. Ceci s'explique par le retour de l'homme au ciel dont l'exemple nous est donné par Moïse seul :

« Plus tard, alors qu'il devait préparer sa migration d'ici-bas au ciel et quitter la condition mortelle pour l'immortalité à l'appel du Père qui ramenait à son unité primitive, la dualité, âme et corps, qu'il constituait, le transformant dans sa totalité en esprit aussi lumineux que le soleil (...) »⁶².

Ce retour au ciel avec la transformation du corps et de l'âme en un esprit est considéré par Philon comme un retour à l'état de l'homme idéal, à savoir à l'état de l'homme avant le péché. Il s'agit donc de la rénovation de l'homme et de sa reconstitution à l'image de Dieu. Philon souligne le ciel en tant que vraie patrie de l'homme où il doit passer l'éternité⁶³. Cependant, l'idée de voir dans les corps célestes des dieux est erronée. Ce ne sont ni les astres ni le ciel qui bénissent les hommes ou qui les maudissent. Derrière ces corps visibles il y a « Celui qui est un, principe de tout, inengendré, créateur de

1975 ; *Legum allegoriae* I, 31 : « Et Dieu façonna l'homme en prenant une motte de terre, et il insuffla sur sa face un souffle de vie, et l'homme fut engendré en âme vivante. Il y a deux genres d'hommes : l'homme céleste et l'homme terrestre. L'homme céleste, en tant que né à l'image de Dieu, n'a pas de part à une substance corruptible et en un mot pareille à la terre ; l'homme terrestre est issu d'une matière éparse, qu'il a appelée une motte : aussi dit-il que l'homme céleste a été non pas façonné, mais frappé à l'image de Dieu, et que l'homme terrestre est un être façonné, mais non pas engendré par l'artisan ». *Les œuvres...* 2, Paris 1962.

⁶⁰ *De opificio mundi* 117, *Les œuvres...* 1, Paris 1961.

⁶¹ *Ibid.*, 82.

⁶² *De vita Mosis* II, 288, *Les œuvres...* 22, Paris 1967. Voir aussi : *Ibid.*, II, 291.

⁶³ A ce propos voir : *Quis rerum divinarum heres sit* 239, *Les œuvres...* 15, Paris 1966, où il écrit que les âmes (...) « une fois purifiées (...) reçoivent le ciel en échange de la terre et en échange de la corruption, l'immortalité ».

l'univers »⁶⁴, celui dont le ciel et la terre sont le domaine, celui qui les gouverne étant au-dehors de cet univers⁶⁵.

1.2.1.2 Les Hébreux.

Le mot *ouranos* est rendu dans le texte hébreu de la Bible par le mot *shamayim* qui provient probablement dans les langues sémites de la racine commune *šmw*⁶⁶. En hébreu *shamayim* est *plurale tantum*, mais différemment utilisé par les Sémites : tandis qu'à l'ouest on l'emploie surtout au singulier, à l'est on préfère sa forme plurielle. En le premier cas, le ciel possède un sens plus métaphorique et est identifié avec la demeure de Dieu, dans le second, les cieux ont une signification spatiale et désignent ce qui est au-dessus de la terre.

Cette courte histoire du mot montre déjà que le sens de la notion ciel indique – comme la notion « paradis » – un lieu précis et distinct de toutes les autres parties du cosmos. Toutefois, le ciel reçoit encore une autre dimension, théologique, en devenant le symbole de ce qui est le plus général et le plus universel. La réalité céleste rejoint ici un principe et une fin et par là, s'identifie avec Dieu⁶⁷. Celui-ci habite dans le ciel, donc il se cache derrière une réalité physique. Il semble pourtant que l'inversion de cette dernière constatation est aussi non seulement possible mais aussi – comme nous le verrons plus loin – nécessaire. Le ciel physique révèle Dieu, il en est une manifestation, il en est une présence constante pour ce monde terrestre.

1.2.2 La signification du mot ciel dans l'Ancien Testament.

Pour les auteurs de l'Ancien Testament, le ciel a sa place ferme dans leur vision du monde où il définit quelque chose de stable et de matériel avec des fenêtres, des colonnes, des réservoirs et même avec sa propre couleur qui vient de la couleur des eaux de l'océan etc.(cf. Ps 148, 4-6 ; Job 26, 11 ; Gn 7, 11, 2 R 7, 2 ; Mal 3, 10 ; Is 40, 22 ; 44, 24 ; 63, 9 ; 2 S 22, 8). A cause d'une ressemblance de signification du ciel et du firmament, ces deux notions sont liées l'une à l'autre, bien que le ciel – en son sens le plus général – reste

⁶⁴ *De virtutibus* 212-213, *Les œuvres...* 26, Paris 1962. Cf. *De somniis* I, 243, *Les œuvres...* 19, Paris 1962.

⁶⁵ Cf. *Quis rerum divinarum...* 99 où Dieu est décrit comme « le conducteur du ciel, le cocher du monde entier ». Quant à cette expression voir des remarques dans l'introduction p. 122-127.

⁶⁶ On essaie d'expliquer l'étymologie du mot ciel par le mot eau - *mayim*. Cependant cette hypothèse n'est pas certaine.

⁶⁷ Ce qui indique l'emploi du mot ciel sans article à la place du tétragramme sacré.

réserver au culte, alors que le firmament en tant que terme technique, a sa place dans la cosmologie d'Israël. De cette manière, le firmament devient une limitation, une frontière entre le ciel liturgique et divin et la terre, et, en quelque sorte, il borne ce ciel qui est en effet quelque chose de plus grand et de plus beau. Le ciel invisible à travers le beau firmament est considéré comme la demeure merveilleuse et mystique de Dieu où se trouvent les sources de bénédictions ou de châtements⁶⁸. Ces premiers donnés nous conduisent à poser la question que voici : dans quel sens le mot ciel est utilisé par les auteurs inspirés ? Le P. Bernard, et sa position n'a pas perdu son actualité, l'exprime sur trois niveaux⁶⁹. Tout d'abord le mot ciel est employé dans le sens physique en désignant le firmament avec ses nuages, ses étoiles et ses propres processus naturels visibles de la surface de la terre. Ensuite, on utilise dans la Bible le mot ciel dans le sens métaphorique pour décrire les êtres spirituels, ceux qui habitent les cieux. D'habitude ce sens est attribué au monde des anges présenté dans les apocalypses ou parfois à Dieu lui-même (cf. 1 Mach 2, 37 ; Lc 15, 18). Troisièmement, le mot ciel peut avoir le sens théologique qui domine toute la pensée religieuse d'Israël. Celui-ci est loin de diviniser le ciel, même s'il le considère comme la demeure de Dieu, d'un seul Dieu⁷⁰ qui se révèle comme Créateur (cf. Gn 1, 1 ; 2, 4 ; Is 42, 5 ; 45, 18 ; Ps 33, 6 ; Prov 8, 27)⁷¹. Le ciel étant la demeure de Yahvé, reste quand même l'œuvre de sa main. Il n'est pas éternel, car il a été créé par Dieu⁷². Or, puisque le ciel domine évidemment la terre étant plus noble qu'elle (cf. 1 R 8, 27), il

⁶⁸ Le sens de la conception du ciel en tant que firmament n'est pas lointain de celle du ciel en tant que tente, « mais la comparaison du ciel avec une tente ne doit pas s'interpréter comme un essai de cosmologie ; l'intention est différente : le ciel protège la terre et l'homme comme une tente abrite ses habitants contre les influences nuisibles du dehors. Il n'est pas exclu que Ps 104, 2 désigne le ciel comme la tente de Yahvé : les phénomènes météorologiques mentionnées dans la suite du contexte sont présentés aussi comme ses serviteurs ». J. NELIS, « Dieu et le ciel dans l'Ancien Testament », Conc 143/1979, p. 36.

⁶⁹ Cf. 'Ciel', DTC II, 2474-2475.

⁷⁰ Les corps célestes n'ont en Israël, contrairement aux autres religions anciennes, aucune dimension divine.

⁷¹ La tradition biblique de l'Ancien Testament est assez mêlée sous cet aspect, car hors du ciel on y trouve d'autres places où Dieu habite : sanctuaire, Sinaï, arche etc. Il semble que les Hébreux distinguent entre le lieu d'habitation et le lieu de manifestation, mais les origines de cette distinction ne sont pas claires. Cf. Ex 24, 9-11 qui montre l'ancienne idée d'Yahvé qui gouverne au-dessus du firmament ou Ex, 19, 18 qui narre la descente de Yahvé sur le Sinaï. On peut admettre, comme l'idée fondamentale, le concept de Dieu en tant que seigneur céleste au milieu de sa seigneurie céleste. C'est pour cette raison d'ailleurs qu'on lui attribue un palais céleste (Ps 104, 3), un trône (Ps 29, 10) ; un sanctuaire (Jb 1, 6-12 ; 1R 22, 19-22) et une armée. Yahvé habite le ciel et il le domine étant au-dessus.

En ce sens notons Dt 4, 19 qui interdit le culte des corps célestes et souligne que le vrai Dieu est plus haut.

⁷² Il faut absolument noter que de même Gn 1, 1 parle de la création d'un ciel et d'une terre en tant que symbole de l'univers, de même aussi l'Apocalypse (21, 1) résume la manifestation ultime du monde nouveau par la création d'un ciel et d'une terre. Or, Isaïe (65, 17 et 66, 22) et Pierre (2 P 3, 13) attendent la création des cieux nouveaux et d'une terre.

devient la seule maison de Dieu⁷³. Yahvé le sauveur devient pour le psalmiste le Dieu des cieux (cf. Gn 24, 3.7 ; 1 R 22, 19-22 ; Jb 1, 6-12 ; Dt 26, 15 ; Ne 1, 4 ; Dn 2, 37) et en tant que tel, Il interviendra souvent dans les événements historiques en Israël. Des hauteurs des cieux Dieu regardera la terre (cf. Gn 11, 5.7 ; 19, 24 ; Is 63, 19) et de là, Il y vient. Dans l'angoisse et le besoin, tout le peuple invoque Dieu (voire ciel) afin qu'Il se manifeste et qu'Il agisse. Le mot a donc une riche signification et au cours de ce travail elle ressortira plusieurs fois, le plus souvent en tant que synonyme de Dieu. Lorsque nous l'opposons à la terre, il ne s'agit pas d'une opposition d'une partie de la création à une autre, car le ciel en fait partie. Il faut l'interpréter et lire au sens théologique comme synonyme du mot Dieu. Ainsi nous signalons explicitement que Dieu - ciel se distingue, se différencie et demeure antinomique à la création entière - terre.

L'expression fréquemment utilisée par les auteurs inspirés *Dieu habite le ciel*, semble souligner deux attributs de Dieu : sa transcendance, car le ciel reste inaccessible pour l'homme ainsi que son omniprésence, car le ciel est bien visible de partout. D'où alors la conviction que ce Dieu « céleste » est à la fois loin et proche :

« Ne serais-je un Dieu que de près – oracle de Yahvé – de loin ne serais-je plus un Dieu? Un homme peut-il se terroriser dans des lieux cachés sans que je le voie? – oracle de Yahvé – Est-ce que le ciel et la terre je ne les remplis pas? oracle de Yahvé » (Jr 23, 23-24)⁷⁴.

Il n'est pas comme l'homme (cf. Is 55, 8-9). Ces deux observations peuvent peut-être justifier le choix du mot ciel comme synonyme de Dieu. Le monde des hommes apparaît vicieux, dépravé et trompeur à cause du péché et du mal qui y existent. Le ciel, séparé de la terre humaine, devient le contrepoids à une telle réalité et désigne le monde vertueux, véridique et saint à cause de la présence de Dieu. Ceci explique l'universalité et l'habitude d'appliquer au ciel les traits de Dieu, puisqu'Il y habite et y séjourne. Il est tout à fait normal que l'homme tourne ses yeux en haut pour obtenir une aide. Ce qu'il désire et ce

⁷³ L'idée de l'habitation de Dieu est très compliquée, car elle est composée du symbolisme de l'arche, du temple et de la montagne de Sion. La solution, on pourrait la chercher dans l'idée du Jahvé-roi, l'une des plus anciennes dans la Bible. En outre l'idée de la demeure de Dieu dans les cieux revient souvent dans les psaumes. Voir par exemple : Ps 2, 4 ; 11, 4 ; 14, 2 ; 18, 4 ; 33, 13 ; 53, 3 ; 102, 20 ; 103, 19 ; 115, 16 ; 136, 26 ; 144, 5.

⁷⁴ Avec beaucoup de raisons A. Hultgard note, sortant du cadre de la Bible, qu'il y a « dans le judaïsme antique une tension dans la conception qu'on se fait de la divinité. D'une part, l'idée d'un dieu élevé au-dessus de la terre et éloigné des hommes est une croyance essentielle qui est renforcée tout au long de l'époque hellénistique et romaine. A cette idée se rattache aussi le soin d'éviter les images anthropomorphiques en parlant de Dieu. D'autre part, on conçoit l'idée d'une présence divine sur la terre et parmi les hommes, présence qui reçoit des expressions différentes et multiples ». « Théophanie et présence divine dans le judaïsme antique : quelques remarques à partir des textes 'intertestamentaires' » dans *'La littérature intertestamentaire', op. cit., p. 43.*

dont il a besoin se trouve au ciel (cf. Gn 49, 25 ; 1 R 8, 35). Le ciel – voire Dieu – bénit la terre de l'abondance de ce qu'il possède.

« Son pays est béni de Yahvé. A lui le meilleur de la rosée des cieux et de l'abîme souterrain, le meilleur de ce que fait croître le soleil, de ce qui pousse à chaque lunaison (...) » (Dt 33, 13-14)⁷⁵.

Ici, l'idée du paradis et du ciel se rejoignent, mais malgré une telle ressemblance, Israël n'osait jamais estimer que l'accomplissement des promesses d'Abraham s'opérerait dans le ciel et non sur la terre⁷⁶. Cette similitude du bonheur conduit à une autre conception du ciel en tant que lieu du salut. Etant la source de bénédiction et de bien, le ciel reste fermé, d'une manière inconditionnée, à l'homme sauf deux exceptions. Ce sont Hénoch et Elie dont les vies sont racontées respectivement dans le livre de la Genèse et dans le 2^e livre des Rois.

⁷⁵ Le ciel tourné vers la terre et la terre tournée vers le ciel expriment la vision cosmologique d'Israël. Le plus souvent on trouve dans la Bible seulement deux parties de l'univers : le ciel et la terre. Tous les deux sont des notions collectives et contiennent tout ce qui a été créé par Dieu, *le Seigneur du ciel et de la terre*. Toutefois il existe aussi une division tripartite : le ciel, la terre et les eaux souterraines (cf. Ex 20, 4 ; Ps 115, 15-17).

⁷⁶ Dans ce contexte la littérature apocalyptique va développer la conception de la nouvelle création. Or, il ne faut pas trop simplifier cette conception en s'appuyant sur l'opposition matière – esprit. Il est vrai que le courant apocalyptique de la littérature juive est basé sur le dualisme entre ce monde d'ici-bas et le monde à venir, mais cela ne veut pas dire que le premier sera un jour remplacé par le second. Cf. A. ABECASSIS, « Le sens et le message de l'apocalyptique juive » dans *'Apocalypse et sens de l'histoire'*. Colloque tenu à Paris les 11, 12, 13 juin 1982, Paris 1983, p. 41-56. A propos de l'espérance juive dans l'antiquité, P. Grelot rappelle que la religion d'Israël regarde l'histoire humaine comme la place de la réalisation et de la manifestation évolutive du plan de Dieu sur le monde. Il s'agit d'observer le passé non seulement pour connaître la signification des événements présents, mais avant tout pour montrer le terme de l'avenir qui s'ouvre à Israël. Or, il est indispensable de distinguer dans la tradition biblique deux périodes différentes.

Dans l'ancien Israël, dans l'époque avant les grands prophètes, à savoir avant le VIII^e siècle, l'avenir apparaissait comme « l'épanouissement suprême du mouvement qui entraîne son histoire : il devait la couronner sans faille ni rupture ». Dans ce cas, l'espérance reste liée à l'expérience de la vie d'ici-bas dont témoignent la sortie d'Egypte et l'alliance au Sinai. Ces deux événements révèlent d'une part l'importance incomparablement première de la communion de vie avec Dieu ici-bas et non pas dans l'au-delà. De la sorte, le monde reçoit une valeur incontestable en tant que lieu propre à tous les hommes où ils expérimentent maintes bénédictions divines. Bien plus, l'alliance et les promesses à lui rattachées englobent plusieurs aspects de la vie sur la terre selon Dt, 8, 7-10. C'est ici que naît l'attente du bonheur dans un lieu de jouissance appelée paradis, lieu qui marque l'histoire d'origine. Si à présent les conditions de la vie humaine ne sont pas les mêmes, ce n'est pas parce que Dieu nous donne une promesse irréalisable ; son dessein se réalise véritablement par le bonheur paradisiaque qui a été obscurci par le péché humain. Pour réagir contre lui, Dieu offre les préceptes de la loi. Elle révèle la puissance du péché, mais également apporte la sagesse et le bonheur vrais.

Ce que font les prophètes dans leur prédication, c'est qu'ils introduisent dans cette attente la conviction d'une rupture, à savoir l'expérience du jugement de Dieu. Après celui-ci commencera le temps du salut. Ce terme a subi un développement considérable. Chez Osée et Proto-Isaïe, bien qu'il apparaisse toujours homogène au déroulement de l'histoire qui le précède, on peut déjà observer une tendance vers la transfiguration de ce terme. Et cette tendance s'accroîtra de plus en plus jusqu'à Daniel chez qui le monde futur se détache du monde d'ici-bas et reçoit des traits d'un univers renouvelé dans un royaume de Dieu. Or, le règne de Dieu n'est pas une réalité future. Celle-ci est enracinée dans le présent ainsi que manifestée par la création, la loi et le culte du temple. Ce courant prophétique favorise deux thèmes majeurs : le retour à la terre promise et l'élévation de Jérusalem avec le roi davidique. En même temps les prophètes reviennent volontiers à l'idée du retour au paradis pour montrer ce qui se produira à la fin des jours lors de la transformation : le genre humain retrouvera la paix et la joie, la félicité et la jouissance, la sainteté et l'immortalité provenant d'une grande réconciliation entre Dieu, les hommes et la nature. *Le monde à venir*, Paris 1974, p. 17-44.

« Hénoch marcha avec Dieu. Après la naissance de Mathusalem, Hénoch vécut trois cents ans et il engendra des fils et des filles. Toute la durée de la vie d'Hénoch fut de trois cent soixante-cinq ans. Hénoch marcha avec Dieu, puis il disparut, car Dieu l'enleva » (Gn 5, 22-24).

« Or, comme ils [Elie et Elisée] marchaient en conversant, voici qu'un char de feu et des chevaux de feu se mirent entre eux deux, et Élie monta au ciel dans le tourbillon » (2 R 2, 11).

Tous les deux parlent d'une mystérieuse disparition de ceux qui, de par une intervention de Dieu, ont été enlevés de ce monde⁷⁷. Mais où ? Dans la gloire de Dieu ou dans le ciel tout simplement ? Il est à noter que ce dernier reste incontestablement le domaine de Dieu et non de l'homme. Celui-ci ne peut jamais partager la demeure de Dieu, d'autant plus que son espoir se lie à la terre d'ici-bas. Or, si l'absence d'Elie et d'Hénoch peut s'expliquer par leur déplacement dans la gloire de Dieu, ceci suggérerait qu'ils sont restés quand même sur la terre. Il semble qu'il ne soit pas possible de donner une réponse exacte et claire à la question de savoir où sont (étaient) Elie et Hénoch. Et ce n'est pas ceci qui nous intéresse. De ces deux histoires ressort une autre chose probablement plus importante, surtout si on les considère comme la fin de la vie, donc comme la conclusion d'une longue histoire.

La vie d'Elie ne s'est pas déroulée dans une époque tranquille et facile. Le prophète doit être attentif à maintenir l'ordre religieux et l'obéissance aux préceptes de la loi. Combien de fois, il se battait avec des faux prophètes et des initiatives des rois ? Combien de fois il a échappé au danger de la mort ? Et malgré tous les problèmes et les peines, Elie ne change pas sa conduite et demeure en fidélité avec Dieu. D'une façon pareille, la Genèse résume la vie d'Hénoch en disant qu'il vivait en amitié avec Dieu. Comme récompense d'une telle vie, Hénoch reçoit une nouvelle vie toujours en présence de Dieu. C'est ainsi que dans toutes les deux histoires la question du lieu est évitée et dépréciée. Etre avec Dieu devient essentiel et primordial⁷⁸. Il est bien probable que cette récompense est basée sur un autre motif souvent apparu dans les livres saints, c'est-à-dire sur l'idée de main de Dieu. Si toute l'histoire du peuple commence avec la sortie d'Egypte, on ne peut

⁷⁷ Le thème de l'ascension et de la disparition est très fréquent dans la littérature juive et a été traité par M. HIMMELFARB dans son *Ascent to Heaven in Jewish and Christian Apocalypses*, New York - Oxford 1993. Mais il faut tout de suite remarquer que l'auteur ne se borne qu'aux apocalypses chrétiennes apocryphiques. D'autre part, l'éloignement d'Elie de ce monde, était un sujet très populaire dans les légendes juives. Voir 'Elijah' dans *Encyclopaedia judaica*, Jerusalem 1972, vol. 6, col. 635-640 ; J. SCHWARTZ, « Le voyage au ciel dans la littérature apocalyptique » dans F. RAPHAËL, F. DUNAND, J. G. HEINTZ, J. SCHWARTZ, M. PHILONENKO, P. PRIGENT, J. E. MENARD, T. FAHD, F. RAPP, *L'apocalyptique*, série « Etudes d'histoire des religions », Paris 1977, p. 91-126.

⁷⁸ Ainsi : C. A. SIMPSON, W. R. BOWIE, *The Book of Genesis* dans : *The Interpreter's Bible*, vol 1, p. 530-531; M. ZLOTOWITZ, *Bereishis Genesis. A New Translation with a Commentary Anthologized from Talmudic, Midrashic and Rabbinic Sources*, New York 1977, vol 1, p. 173-174. Ici peut-être naît une grande vivacité des légendes concernant Elie ainsi que la confusion du ciel et du paradis. Etre avec Dieu ne peut pas se dérouler dans la région de la mort, dans le shéol.

pas s'étonner du fait que c'est pour la première fois que la main du Seigneur entre dans la pensée religieuse d'Israël : *Je sais bien que le roi d'Égypte ne vous laissera aller que s'il y est contraint par une main forte. Aussi j'étendrai la main et je frapperai l'Égypte par les merveilles de toute sorte que j'accomplirai au milieu d'elle; après quoi, il vous laissera partir* (Ex 3, 19-20)⁷⁹. Ici, la main symbolise le pouvoir du Seigneur et est l'annonce de la peine et du châtement. Par là, on peut la considérer comme quelque chose de très puissant et fort devant quoi il n'y a pas de résistance (cf. Ex 9, 3.15)⁸⁰. Néanmoins, la main n'est pas uniquement le signe du jugement ou de la condamnation. Avant tout, elle figure ce qui est le plus beau et admirable dans la nature de Yahvé, à savoir, sa miséricorde, sa tendresse, son amour. La main du Seigneur sauve bel et bien ceux sur qui elle a été étendue, même si ceux-ci se trouvent en présence de Dieu (cf. Ex 39, 22-23). C'est la main du Seigneur qui fait sortir Israël d'Égypte (cf. Dt 5, 15 ; 6, 21 ; 7, 8.19 ; 9, 26 ; 11, 2 ; Jr 31, 32 ; 31, 31 etc.), c'est elle qui le conduisait au désert, c'est elle qui prend soin du peuple et de chacun de ses membres (cf. Jr 18, 8 ; 21, 4-6 ; Ps 10, 12-14 ; 18, 17 ; 31, 16), bref, c'est elle qui délivre (cf. Jr 20, 13 ; Ps 71, 4 ; Ps 144, 7.11). Être dans la main de Dieu équivaut à être avec Dieu, être sain et sauf. Si les deux héros bibliques sont avec Dieu, ils sont en toute sécurité et rien ne leur manque.

Le message des deux histoires présentées semble exprimer ce qui contient l'idée du paradis. Cependant, la Bible va encore plus loin : elle accepte ou au moins ne conteste pas l'idée du ciel – le lieu du séjour des bienheureux. A ce propos, J. Bellamy remarque que, bien que cette thèse soit évidente, la manière de l'utiliser dans l'Ancien et le Nouveau Testament varie de façon décisive⁸¹. En outre, le commencement de la croyance au séjour des bienheureux dans le ciel n'est ni clair ni précis et est lié forcément aux attentes messianiques. Or, le concept de la vie éternelle est basé sur la foi en l'immortalité de l'âme et sur la séparation des bons et des méchants qui vivent selon deux différentes « sortes » d'éternité. Les uns et les autres attendent les événements futurs dans un lieu commun

⁷⁹ Voir aussi : Ex 6, 1 ; 7, 4-5 ; 13, 3 ; 13, 14 ; 16, 3 ; 32, 11 ; Dt 2, 15 ; 3, 24 ; 32, 39 ; Is 1, 5 ; 5, 25 ; Jr 11, 21. Quant à ce motif voir : H. LESÈTRE, 'Main', DB IV, 580-585 ; 'Main' dans *Nouveau dictionnaire biblique*, Saint-Légier 1992, p. 779-780 ; E. LIPINSKI, 'Main' dans *Dictionnaire encyclopédique de la Bible* sous la dir. de Centre : informatique et Bible. Abbaye de Maredsous, Brepols 1987, p. 769-770.

⁸⁰ L'idée de la main du Seigneur met en relief le titre du roi donné communément dans toutes les religions aux dieux. W. Robertson Smith estime que les Sémites le faisaient, puisqu'ils attendaient de la part du monarque (tant terrestre que céleste) trois bienfaits : l'aide dans les batailles contre les ennemis extérieurs, la solution des problèmes nationaux et la loi (comprise souvent comme les sentences judiciaires) qui pourrait résoudre les conflits sans regarder la justice humaine (tellement décevante). *Lectures on the Religion of the Semites*, London 1894.

⁸¹ Cf. 'Ciel' dans DB II, 751-756.

nommé *shéol* (cf. Gn 37, 35 ; Nb 16, 30 ; Jb 10, 21-22 ; Is 38, 18), mais la Bible ne dit rien de la qualité de cette vie. Le jugement futur se terminera par la séparation lorsque les justes vivront près de Dieu en Le voyant face à face (cf. Jb 19, 23-27 ; Ps 77, 24 ; 16, 15). Ce qui est sûr pour les auteurs bibliques c'est que les saints restent dans la main de Dieu quel que soit le lieu de leur séjour et que le salut ne vient que de Dieu, d'en haut.

1.2.3 Le ciel dans la littérature intertestamentaire.

La conception du ciel dans les écrits apocryphiques de l'Ancien Testament se développe d'une manière considérable. On y trouve beaucoup de détails qui font du ciel une demeure fantastique et qui expliquent les opinions antiques dans le domaine de la physique.

Commençons par une citation du *Testament du Lévi* dont l'auteur, après une prière tombe en sommeil et voit :

« (...) une haute montagne sur laquelle je me trouvais. Et voici, les cieux s'ouvrirent et un ange du Seigneur me dit : 'Lévi, Lévi, entre !'

Je passai du premier ciel dans le deuxième, et je vis là de l'eau en suspension entre les deux cieux. Je vis en outre un troisième ciel beaucoup plus lumineux et plus brillant que deux premiers, car sa hauteur était infinie. Je dis à l'ange : 'Pourquoi est-ce ainsi ?' L'ange me répondit : 'Ne t'étonne de rien : tu verras quatre autres cieux plus brillants et qu'on ne peut lui comparer.

Quand tu seras monté dans ces cieux, tu te tiendras proche du Seigneur, tu seras son officiant, tu proclameras ses mystères aux hommes et tu annonceras ce qui concerne celui qui doit délivrer Israël. Et par toi et Juda, le Seigneur se montrera aux hommes, sauvant lui-même toute la race des hommes. Tu vivras de l'héritage du Seigneur, et il te tiendra lieu de champ et de vigne, de récolte, d'or et d'argent.

Ecoute donc ce qui concerne les sept cieux. Le plus bas est le plus sombre, puisqu'il voit toutes les injustices des hommes. Le second contient le feu, la neige, la glace préparée pour le jour du jugement dans l'équitable justice divine. Là se trouvent tous les esprits des châtiments pour exercer la vengeance, au jour du Jugement, des esprits d'égarement et de Béliar. Ceux qui se trouvent dans le quatrième ciel, au-dessus des cieux précédents, ce sont les saints. Car dans celui qui est au-dessus de tous réside la Grande Gloire, dans le Saint des Saints, bien au-dessus de toute sainteté. Dans le ciel suivant, se tiennent les anges de la Face du Seigneur qui officient et intercèdent auprès du Seigneur pour tous les péchés d'ignorance des justes. Ils offrent au Seigneur un parfum de bonne odeur, un sacrifice en paroles et non sanglant. Dans le ciel qui est au-dessus se tiennent les anges qui portent les réponses aux anges de la Face du Seigneur. Dans le ciel suivant, se tiennent les Trônes et les Puissances. Là, des hymnes sont sans cesse offerts à Dieu. Quand donc le Seigneur jette un regard sur nous, nous tremblons tous, et les cieux et la terre et les abîmes sont ébranlés en présence de Sa Magnificence'. (...)

Là-dessus, l'ange m'ouvrit les portes du ciel, et je vis le Saint Temple et, sur un trône de gloire, le Très-Haut. Il me dit : 'Lévi, c'est à toi que j'ai donné les bénédictions du sacerdoce, jusqu'à ce que je vienne habiter au milieu d'Israël'. Alors, l'ange me fit descendre sur la terre »⁸².

Ce qui découle de ce texte peut être classé en trois thèmes généraux. Premièrement, c'est le chiffre des zones célestes. L'auteur en maintient sept, à condition que soit on ne compte pas le firmament et la demeure exacte de Dieu, soit on identifie le firmament avec le premier ciel et la demeure de Dieu avec le septième. En ce cas, il faudrait estimer que le *Testament* connaît neuf cieux. Quoi qu'il en soit, cette difficulté avec le nombre des

⁸² *Testament des douze Patriarches : Testament du Lévi II, 5 - V, 3*, tr. par M. Philonenko.

sphères célestes montre que la tradition juive n'a pas eu un schéma clair et unique. En effet, plusieurs textes donnent la préférence au chiffre sept⁸³, bien qu'on connaisse également dix, cinq⁸⁴ ou trois ciels. Deuxièmement, l'intensification des traits, surtout de clarté, avec l'ascension et par là l'augmentation de la perfection. Si le premier ciel reste sombre et imparfait, c'est parce qu'il est près du mal et des péchés. A mesure de l'éloignement de la terre, la lumière céleste devient plus splendide jusqu'à la demeure de Dieu, lumière au-dessus de toute lumière⁸⁵. Selon le concept même biblique les corps célestes, tels que le soleil, la lune ou les étoiles, recevaient leur lumière de la lumière créée au début de la création et qui dans la littérature sapientiale a été identifiée avec la sagesse (cf. Sg 7, 26.29). On considère que la splendeur de Dieu ainsi que sa majesté entourent de la lumière Dieu lui-même afin qu'il ne soit invisible à personne. Ce que l'on peut voir, c'est le *shekinah* divin, placé dans le *Testament* au quatrième ciel. Troisièmement, la vision de Lévi porte des marques évidentes de l'apocalyptique, telles que le ciel s'ouvrir et les anges apparaître. Le ciel, bien qu'il soit la demeure de Dieu, est encore peuplé par d'autres créatures. Celles-ci servent Dieu par leurs hymnes de louanges. Toutefois les créatures spirituelles ne sont pas les seuls citoyens des ciels. Il y a encore des saints. Le texte ne précise pas de quel genre de saints il s'agit ici, mais nous pouvons croire que ce sont les hommes. Etant donné que dans le concept de paradis eschatologique, ce lieu du bonheur a été situé dans le ciel, probablement cette zone céleste l'est ici. Qui sont les saints ? Sans aucun doute, ce sont les justes trépassés.

Le thème du salut des justes apparaît progressivement dans la tradition biblique surtout face aux grands événements de l'histoire d'Israël, mais il n'est pas secondaire. Avec raison L. Beck caractérise ainsi l'exigence du judaïsme : « C'est ainsi que le pardon nous conduit au commandement infini : 'Vous serez saints car je suis saint, moi l'Eternel votre Dieu'. L'homme devient saint lorsqu'il se comporte comme un être fidèle à l'image de Dieu, lorsque son action comporte du divin et qu'il prouve son appartenance au Seigneur par sa pureté et sa liberté. Il reconnaît ainsi en Dieu le saint, il 'sanctifie Dieu'. (...) Chaque acte éthique où l'on opte pour le bien et pour lui seul est une 'sanctification

⁸³ Cf. *Apocalypse d'Abraham* X, 8 et XIX, 4-9 ; *Livre des secrets d'Hénoch* (II Hénoch) III-XX, *Ascension d'Isaïe* VII-XI ; *Vie grecque d'Adam et Eve* XXXV, 2 ; XXXVII, 5. Le partage en sept forme aussi la structure de composition de *The Book of the Mysteries* (*Sépher ha-Razim*), tr. par M. A. Morgan, Chico 1983.

En outre, E. Tisserant estime que la conception du ciel septénaire dépend de la cosmologie babylonienne où on rencontre la doctrine des sept chambres célestes. *Ascension d'Isaïe*, Paris 1909, p. 15.

⁸⁴ *Apocalypse grecque de Baruch* (III Baruch) II, 1 - XVI, 4.

⁸⁵ L'expression qui trouvera plus tard son développement maximal dans la Kabbale.

du Nom divin' ; c'est une façon pour Dieu de se réaliser et de se manifester, de créer sur terre un sanctuaire, d'aménager un espace pour le royaume de Dieu et d'instaurer ici-bas un havre de bien. Tout acte inique, toute idée impure, toute faiblesse morale constitue une 'profanation du Nom divin' ; par une telle action Dieu déserte une partie de l'univers, comme le dit une vieille parabole : 'Dieu s'éloigne alors du monde et le monde se trouve éloigné de Dieu. C'est l'homme qui accomplit cela »⁸⁶. La sanctification et la sainteté sont donc liées à la notion de justice. En réalité, le juste est seulement celui qui garde les préceptes de la loi divine, celui qui fait ce qui est bon aux yeux du Seigneur⁸⁷. Le juste et le saint deviennent synonymes. Le méchant ainsi que l'injuste désignent celui qui ne vit pas selon les prescriptions de la Tora. Or, la fin du juste et du méchant est la même, à savoir la mort⁸⁸. Est-ce que cela veut dire que Dieu est injuste ? La réponse à une telle énigme n'a pas été donnée tout de suite ni d'une manière trop simple. Tout d'abord les auteurs bibliques constatent que Dieu est la source absolue de la vie et qu'il crée des choses pour qu'elles vivent. Ce qui est sûr, c'est que Dieu désire la vie pour tous, même pour le pécheur (cf. Ez 33, 11 ; 37, 11-14). Le péché provoque la mort et est considéré comme une peine ainsi qu'une punition répandue d'Adam sur toute l'humanité. Tous les hommes doivent impérativement mourir et entrer dans un autre monde pour recevoir une rétribution de leurs actes. Avec la mort la vie terrestre se termine et avec elle aussi le temps de changement. On ne peut plus mériter ni faire pénitence. L'âme est irrévocablement jugée par Dieu. Les justes sont séparés une fois pour toutes des méchants. Toutefois, la mort n'est aucun obstacle pour Dieu. Dans la mort à cause du péché on peut avoir quelque chose, mais dans la mort non pas à cause du péché, on peut avoir la vie. Tel semble être le sens de la mort du serviteur du Yahvé présenté par Isaïe : *Par contrainte et jugement il a été saisi. Parmi ses contemporains, qui s'est inquiété qu'il ait été retranché de la terre des vivants, qu'il ait été frappé pour le crime de son peuple ?* (Is 53, 8)

Cette conception a été développée, très tard d'ailleurs, dans la littérature sapientiale pour laquelle la mort des justes n'est pas un éloignement de Dieu. Il reste dans sa main (cf. Sg 3, 1) et il vit à jamais en recevant de Dieu une récompense (cf. Sg 5, 15ss).

Le sort des justes n'est pas donc égal au sort des injustes, puisqu'un seul parmi ceux-là vaut plus que tout le monde⁸⁹ et est pour lui une bénédiction⁹⁰. En effet, c'est pour

⁸⁶ *L'essence du judaïsme*, Paris 1993, p. 242 (à lire ensemble avec quelques alinéas suivants).

⁸⁷ Cf. Zebahim 8 dans *Textes rabbiniques*, p. 577.

⁸⁸ Nous suivons ici les thèses présentées par J. B. FREY, *op. cit.*, p. 129-168.

⁸⁹ Cf. *Mekhilta sur l'Exode XV*, 1 dans *Textes rabbiniques*, p. 20.

les justes que le monde a été créé⁹¹ et leur félicité ne se limite pas à la jouissance des biens matériels⁹², mais aussi à la proximité de Dieu. Le juste vit en présence du Seigneur déjà ici-bas et il Le verra après la mort. La tradition juive ne connaissait qu'un seul lieu pour les âmes après la mort et elle les a placées sous la terre au *schéol*, le pays de poussière et de ténèbres. Or, les justes ne partagent pas le même sort dans un seul lieu abominable, car leurs corps entrent en paix et reposent sur leurs couches (cf. Is 57, 2), alors que leurs âmes sont liées dans le faisceau des vivants⁹³. C'est ainsi que les rabbins estiment que « les âmes des justes sont mises en réserve sous le trône de gloire »⁹⁴, c'est-à-dire près de Dieu au ciel. Et comme il est impossible de Le voir, les saints, voire les justes, contemplent éternellement la gloire divine⁹⁵. Ils vivent dans sept classes du jardin d'Eden et formeront sept zones célestes l'une au-dessus de l'autre⁹⁶. Ils ne sont pas non plus seuls, puisqu'ils vivent avec les amis de Dieu, à savoir les patriarches, les prophètes etc. « Le repos 'dans le sein d'Abraham' ou 'dans le sein des patriarches' devient le symbole de l'état heureux des justes dans l'au-delà »⁹⁷.

Ainsi le ciel se montre comme habité par plusieurs créatures sur lesquelles se manifestent la paternité divine, le pouvoir et la volonté du « Père qui est aux cieux »⁹⁸. En même temps, il se montre comme le lieu où se trouve le paradis. La conception du ciel souligne en somme l'appartenance de tout à Dieu en tant que Créateur dont le ciel même est son trône et la terre son marchepied⁹⁹.

Dans les écrits de Qumran les spéculations sur le ciel ne sont ni originales ni intéressantes. En général, ils copient la conception présentée dans le *I Hénoc* et considèrent le ciel avant tout comme la demeure de Dieu où se trouvent également, au

⁹⁰ Cf. *Sota* 10, 1 dans *Textes rabbiniques*, p. 390

⁹¹ « Si les cieux et la terre qui n'ont été créés que pour la gloire d'Israël, vivent et subsistent pour les siècles des siècles, à combien plus forte raison les justes, à cause de qui le siècle a été créé ». *Sifré sur le Deutéronome* 21, § 47 dans *Textes rabbiniques*, p. 66. Nous supposons que le mot siècle est ici la traduction du mot hébreu *olam* rendu par *aion* grec. Ce mot peut signifier soit le siècle soit le monde. Cf. H. SASSE 'Aion', TDNT I, 202-204.

⁹² Un chiffre des biens (310 siècles) est donné par 'Uqsim 3, 12 dans *Textes rabbiniques*, p. 710.

⁹³ Ces expressions proviennent d'Is 57, 2 et de 1 S 25, 29.

⁹⁴ Cf. *Sabbat* 152b dans *Textes rabbiniques*, p. 172.

⁹⁵ Cf. *Sifré sur le Deutéronome* 21, § 47 dans *Textes rabbiniques*, p. 66.

⁹⁶ Cf. *Ibid.*, 10, § 10, p. 61. Voir aussi : *Haggia* 77a dans *Textes rabbiniques*, p. 280.

⁹⁷ J. B. FREY, *op. cit.*, p. 144.

⁹⁸ Cf. *Pirqé Avot* 5, 20 dans *Leçons des pères du monde*, tr. par E. Smilévitch, Ed. Verdier 1983.

⁹⁹ Cette citation d'Isaïe, on l'a trouvée dans *Pirqé Avot* 6, 10 dans l'explication de cinq acquisitions de Dieu dans le monde.

service de Dieu, les anges. Une seule chose différencie des autres courants juifs : l'entrée dans la communauté est l'entrée dans la communion avec l'ensemble des fils du ciel. De ce fait, ce que le judaïsme situe au ciel, c'est-à-dire la communauté paradisiaque des saints, retourne sur la terre¹⁰⁰.

1.2.4 Le ciel dans le Nouveau Testament.

Dans le Nouveau Testament, la notion du ciel prend une autre dimension, mais en général, elle se fonde sur ce qui a été forgé et connu dans la tradition juive. Jésus ne provoque aucune césure dans la pensée cosmologique traditionnelle ni non plus dans la vision du monde chez ses contemporains, car autant pour lui que pour ses disciples le ciel a été créé par Dieu en même temps que la terre. Une fois créés, le ciel et la terre restent sous le même pouvoir de Dieu¹⁰¹.

Comme les écrits de l'Ancien Testament, les auteurs néotestamentaires utilisent le mot *ouranos* soit au singulier soit au pluriel¹⁰², ce qui s'explique peut-être par l'influence de la littérature apocryphique, rabbinique ou encore gnostique. Dans le Nouveau Testament le ciel devient le synonyme de Dieu qui garde sa transcendance et son dynamisme divin, puisqu'il vient sans cesse de là, du ciel. Ainsi le ciel apparaît comme une sphère la plus haute de l'univers qui appartient à cet univers avec la terre, mais aussi qui la domine.

1.2.4.1 Dieu – Créateur est au ciel.

Dans la question concernant les origines du monde les écrits néotestamentaires suivent la tradition juive et constatent que le ciel et la terre ont été créés en même temps. Ils sont la même œuvre d'un Créateur, le même domaine, et tous les deux passent irréversiblement. Un tel point de départ met en relief la nature de la création. Elle est dépendante de Dieu et par là ni éternelle ni suffisante en soi. C'est Dieu qui l'a formée et c'est lui qui possède tout le pouvoir sur elle. De ce fait le ciel et la terre sont soumis à son jugement et seront un jour remplacés par la nouvelle création. Celle-ci correspondra avec

¹⁰⁰ Cf. *Encyclopedia of the Dead Sea Scrolls*, L. H. Schiffman, J. C. VanderKam (éd), New York 2000, vol. 1, p. 338-339.

¹⁰¹ En ce sens l'expression « le ciel et la terre » contient la même idée que dans l'Ancien Testament et dans LXX : elle englobe tout l'univers. Cf. Mt 6, 10 ; 16, 19 ; 18, 18 ; 28, 18. Une analyse de synthèse de la problématique concernant le ciel dans les écrits du Nouveau Testament a été donnée par A. CODY, « Le Nouveau Testament », Conc 1979/143, p. 49-53.

¹⁰² Cf. P. VANNUTELLI, *Les évangiles synoptiques*, RB 34/1925, p. 35-38.

l'œuvre du Messie. Pour l'instant, le ciel et la terre passent et ne garantissent aucune stabilité.

La tradition juive ressort aussi lorsqu'il faut donner le nom de Dieu. Les évangélistes, notamment Matthieu¹⁰³, utilisent le mot ciel comme équivalant au mot Dieu. Puisque le nom exprime la nature de la personne, le tétragramme du nom divin explique ce que Dieu est. Or, avant tout il est saint et sans aucun mal dans son être. De ce fait, il était interdit de prononcer son nom et préférable de le remplacer par les attributs divins¹⁰⁴.

Le Dieu de la révélation, le Dieu de Jésus est un Dieu qui est aux cieux. Toute l'Apocalypse johannique le prouve et l'atteste. Il en est ainsi, entre autre parce que le ciel est considéré comme le trône de Dieu :

« Vous avez encore entendu qu'il a été dit aux ancêtres : Tu ne te parjureras pas, mais tu t'acquitteras envers le Seigneur de tes serments. Eh bien! Moi je vous dis de ne pas jurer du tout : ni par le Ciel, car c'est le trône de Dieu; ni par la terre, car c'est l'escabeau de ses pieds... » (Mt 5, 34)¹⁰⁵.

Celui qui gouverne le ciel et la terre est en un rapport spécifique et unique au Christ. L'insistance sur le Dieu du ciel (cf. Ap 11, 13 et 16, 11) exprime aussi une autre optique très importante. Il s'agit du commencement du salut. Celui-ci ne se trouve nulle part ici-bas, car il ne vient pas de la terre. Sa vraie apparition tombe du ciel lors du baptême du Christ. Ce Dieu du ciel est le seul auteur du salut :

« Et il advint qu'en ces jours-là Jésus vint de Nazareth de Galilée, et il fut baptisé dans le Jourdain par Jean. Et aussitôt, remontant de l'eau, il vit les cieux se déchirer et l'Esprit comme une colombe descendre vers lui, et une voix vint des cieux : *Tu es mon Fils bien-aimé, tu as toute ma faveur* » (Mc 1, 9-11 et par.)¹⁰⁶.

Ce ciel qui s'ouvre et qui se déchire, cette voix mystérieuse qui est entendue par tous, cette nuée qui entoure certains, ce sont des signes qui mettent en évidence le rapport entre le Christ et le ciel.

¹⁰³ S'adressant aux juifs, cet évangéliste respecte rigoureusement la tradition de ne pas prononcer le nom de Dieu. D'où, dans sa propre expression le Royaume des cieux qui est équivalente à l'expression des autres évangélistes : le royaume de Dieu. Cf. J. SCHLOSSER, *Le règne de Dieu dans les dits de Jésus*, Paris 1980, t. 1, p. 42-46 qui énumère tous les passages concernés du Nouveau Testament; J. CARMIGNAC, *Le mirage de l'eschatologie*, p. 19-82 où on peut trouver quelques explications exégétiques.

¹⁰⁴ Cet aspect s'enrichit par l'offense du ciel chez Lc 15, 18.21. Le péché contre le ciel signifie ici le péché contre Dieu.

¹⁰⁵ Cf. Mt 23, 22 ; Ac 7, 49 ; Hbr 8, 1.

¹⁰⁶ Ajoutons encore que la formulation semblable réapparaît dans le récit de la transfiguration et qu'elle est pour Pierre, témoin oculaire, l'attestation de l'intervention de Dieu en ce monde par l'arrivée de son Messie. Cf. 2 P 1, 17-18.

1.2.4.2 Le ciel pour le Christ.

Dès les premières pages de l'évangile on s'aperçoit que Jésus a dans ce monde une signification particulière, que son rôle et sa mission se manifestent différemment que, jusqu'à présent, la mission de chacun des autres prophètes. Lorsqu'il s'agit du Christ – le ciel paraît accepter et favoriser tout ce qu'il fait et non seulement au sens métaphorique – il Le bénit et remplit de ses grâces¹⁰⁷ - mais avant tout au sens physique : seulement au-dessus du Christ le ciel s'ouvre, au-dessus de lui seul l'on peut entendre une voix venir du ciel (cf. Mt 3, 17 et par.). Ces deux signes ont ensemble une grande importance dans l'apocalyptique juive, car ils mettent en relief un engagement direct de Dieu et par là, ils se rapportent, d'une certaine façon, aux temps eschatologiques. Quand les évangélistes narrent que le ciel s'est ouvert et qu'on entendait une voix, ils soulignent ainsi l'accomplissement eschatologique de la mission du Christ et, en plus, sa signification pour toute la terre, le milieu des créatures¹⁰⁸. Jésus devient un signe d'une nouvelle manière de communiquer : désormais le ciel est pour la terre, et la terre est pour le ciel. Tous les deux restent liés de sorte que le ciel avec ses signes peut être déchiffré sur la terre, car Jésus « usurpe » son pouvoir comme celui venant du ciel (cf. Mt 18, 18 et 28, 18 ; Jn 3, 31).

« Les Pharisiens et les Sadducéens s'approchèrent alors et lui demandèrent, pour le mettre à l'épreuve, de leur faire voir un signe venant du ciel. Il leur répondit : 'Au crépuscule vous dites : Il va faire beau temps, car le ciel est rouge feu; et à l'aurore : Mauvais temps aujourd'hui, car le ciel est d'un rouge sombre. Ainsi, le visage du ciel vous savez l'interpréter, et pour les signes des temps vous n'en êtes pas capables! Génération mauvaise et adultère! Elle réclame un signe, et de signe, il ne lui sera donné que le signe de Jonas' » (Mt 16, 1-4a)¹⁰⁹.

Les juifs réclament des signes d'en haut, demandent d'autres attestations de la mission de Jésus. Mais lui, il ne se laisse pas tenter pour multiplier des signes. Il s'identifie avec eux, car lui-même devient un signe lorsqu'il apparaîtra dans sa gloire pour juger. Par le pouvoir de juger et le signe dans le ciel, Jésus se rend quelqu'un qui est plus qu'un homme ordinaire ou au moins, quelqu'un qui a une relation toute particulière avec Dieu. Le fait que dans les évangiles Jésus appelle souvent Dieu le *Père céleste* ou encore *le Père qui est aux cieux* n'est pas sans importance. Cette notion originale de Dieu avec l'adjectif désignant sa transcendance secoue et démolit même les fondements de la foi en Israël. Ce

¹⁰⁷ Jésus lève les yeux vers le ciel, en le regardant il demeure en prière ; une fois la prière terminée, il agit. Ce schéma montre le Fils de Dieu comme un canal de bénédictions. Cf. Mt 14, 19 et par.

¹⁰⁸ Cf. F. LENTZEN-DEIS, *Das Motiv 'Himmelsöffnung' in verschiedenen Gattungen des Umweltliteratur des Neuen Testaments*, Bib 50/1969, p. 301-327; J.-M. HUSSER, *Les métamorphoses d'un songe. Critique littéraire de Genèse 28, 10-22*, RB 98/1991, p. 340-342.

¹⁰⁹ Voir aussi : Mt 24, 30 ; Lc 11, 16.

Dieu de nos pères, ce Dieu de grands événements passés, n'est pas un Dieu éloigné et étranger, il n'est pas non plus un roi et un juge, mais, à l'égard de l'homme, il se révèle Père, le Père tout puissant, fort et miséricordieux qui n'oublie jamais sa créature. Si donc Jésus invoque le Père qui est aux cieux, c'est parce qu'il montre Dieu ici, près de l'homme, comme celui qui sait, et peut tout, qui connaît tout et veut être connu, comme celui qui se donne à l'homme, afin que l'homme se donne à lui. De cette manière surprenante, mais tellement merveilleuse, Jésus fait du ciel, plus qu'un lieu ou un état, une relation essentiellement personnelle, ouverte à l'homme, le cherchant et s'adaptant à sa mesure. On ne doit pas s'étonner que les évangélistes disent que Jésus a été enlevé au ciel, qu'il descend du ciel et qu'il monte au ciel (cf. Lc 24, 51 ; Mc 16, 19 ; Jn 3, 13 ; 6, 33.38). Ce privilège pour Jésus ne signifie qu'une seule chose : Il retrouve sa place devant Dieu, Il noue une relation spéciale avec Dieu, relation qui peut être visible sur la terre. En conséquence, le ciel pour le Christ est la proximité de Dieu, le signe de la conversion et du changement de vie, l'annonce de la vie elle-même¹¹⁰.

Ici apparaît la portée de la glorification du Christ¹¹¹. Jésus a été enlevé au ciel et de là Il est attendu. Il est le premier qui termine le pèlerinage entre le ciel et la terre et qui amoindrit la distance qui sépare ces deux réalités. En le faisant, le Christ ouvre à la bénédiction divine la possibilité d'arriver, d'une manière particulière, sur la terre et aux prières de l'homme la possibilité d'y monter de la même manière. En tant que Premier-né de toute la création, y compris l'humanité, Jésus lui montre sa première vocation et sa véritable patrie – le ciel. Ordonner la vie au ciel, à savoir Dieu, désigne ce que Jésus lui-même avait choisi et survécu : le voir dans une nouvelle lumière, voir le ciel s'ouvrir individuellement pour chacun et entendre la voix annoncer : *Tu es mon fils*¹¹². Ainsi ce qui s'est passé avec le Christ lors de l'ascension devient la fin universelle de tous les hommes et de toute la création. Assis à la droite du Père dans le ciel, Jésus a été établi le Seigneur (cf. 1 P 3, 22). A lui appartient tout le pouvoir dans le ciel, sur la terre ainsi que sous la terre. Partout son pouvoir est visible, car Jésus n'a qu'un corps dont il est la tête (cf. Ep 1, 10 ; Col 1, 16.20 ; 1 Cor 8, 5 ; Ap 5, 3). Tout est à lui et lui est à tous, ce qui veut dire que tous obtiennent en lui un accès au Dieu du ciel.

¹¹⁰ Cf. Jn 6 où la trinité Jésus – pain – ciel paraissent dans le contexte de « posséder la vie ».

¹¹¹ Cf. Lc 24, 51 et par. ; Ac 2, 32 ; Jn 3, 13 ; 6, 41 ; Hbr 1, 3 ; 4, 14 ; 8, 1 ; 9, 24 ; Ep 4, 9 où l'ascension est considérée comme une descente.

¹¹² Cf. 1 Co 15, 47-49 ; Ap 21, 7 ; Ep 4, 14 met l'accent sur le développement et la maturation. Voir aussi les paraboles. L'Apocalypse qui décrit le temps de l'Eglise emploie souvent ce symbole : presque tout le temps on entend la voix du ciel.

Dans cette vaste perspective, il est évident que les Apôtres prêchent le Christ qui unit le ciel et la terre. Toutefois, son ascension et son siège à la droite du Père (cf. Rm 8, 34 ; Ep 1, 20 ; Col 3, 1 ; Hbr 1,3 ; 8, 1 ; 10, 12, 12, 2) ajoutent au terme ciel une certaine signification physique. On le voit clairement dans l'Apocalypse où le ciel est montré en tant que ville, une Jérusalem nouvelle, une ville de Dieu avec le temple et la foule des témoins. Pour saint Jean, cette ville devient autant le synonyme du bonheur que du châtement, car c'est de là que tombent les cavaliers et le feu pour purifier la terre ainsi que pour annihiler le péché.

C'est ainsi que le Nouveau Testament met l'accent sur l'écoulement de la création (cf. Mt 5, 18) et sur son importance moindre. Ce qui compte, c'est le cœur ouvert à la parole de Dieu et à son Esprit (cf. Mt 24, 35) pour pouvoir posséder sa maison dans le ciel (cf. 2 Co 5, 1.2 ; Ph 3, 19-20 ; Hbr 11, 13-16). Néanmoins, l'écoulement ne désigne pas l'anéantissement ! La rénovation aboutit à son accomplissement lorsque l'homme renouvelé prendra en possession une terre nouvelle sous le ciel nouveau (cf. 2 P 3, 12-13 ; Ap 21, 1). Autant pour les écrits apostoliques que pour les évangiles l'essence reste la même : à tout prix il faut essayer d'être avec Dieu, d'être avec *Kyrios* à côté du Créateur et du Roi (cf. Mt 5, 12 ; 13, 43 ; Lc 6, 23 ; 1 Tes 4, 17 ; Ph 1, 23 ; 1 Jn 3, 1-3).

1.2.4.3 Le ciel pour les chrétiens.

La conception du ciel - lieu considéré même dans la perspective de la relation personnelle avec le Christ, exercera une très forte influence sur les siècles suivants et reste pour l'instant ouverte. Le ciel, dans les écrits néotestamentaires, est-il un lieu ou pas du tout ? Est-il une relation à l'exemple de celle du Christ ou une demeure ? La solution vient peut-être de la compréhension des paroles et des œuvres du Christ dans le kérygme. Et il faut probablement partir de Mt 5, 3 : *Heureux ceux qui ont une âme de pauvre, car le royaume des cieux est à eux*. Le royaume de Dieu¹¹³ appartient aux pauvres. Ceux-ci sont les *anawim*, les pauvres de ce monde mais aussi riches d'un héritage spirituel, héritage de leur propre nation, c'est-à-dire d'une promesse de la vie (éternelle). Tout de suite, Jésus ajoute que les doux recevront en récompense la terre, la terre d'héritage. Pour les auditeurs du Christ il ne peut s'agir que d'un seul héritage, celui d'Abraham (cf. Ac 7, 5 ; Rm 4, 13-14 ; Col 3, 24 ; Tt 3, 7), qui, à présent, ne lui appartient pas, dans le pays occupé par les Romains. C'est Dieu qui a le pouvoir de changer cette situation et qui est le donateur ainsi

¹¹³ Pour Matthieu, qui est Juif, le ciel est le synonyme de Dieu dont le nom ne peut pas être énoncé.

que le réalisateur principal de cet héritage, car Lui seul promet et conduit, Lui seul gouverne le destin du monde (cf. Ga 3, 18). Il n'est pas donc étonnant que Paul dise : *Et à présent je vous confie à Dieu et à la parole de sa grâce, qui a le pouvoir de bâtir l'édifice et de procurer l'héritage parmi tous les sanctifiés* (Ac 20, 32), l'héritage avec les saints, à savoir avec ceux qui ont choisi le Christ¹¹⁴. *Mais si vous appartenez au Christ, vous êtes donc la descendance d'Abraham, héritiers selon la promesse* (Ga 3, 29). Cet héritage, c'est la participation au royaume de Dieu, indestructible et impassible, privé du péché, plein de grâces et rempli de la connaissance de Dieu et visible dans la relation filiale (cf. Ap 21, 7).

L'idée du ciel, révélée par Jésus en tant qu' « être avec Dieu », a été ancrée dans l'espérance d'Israël. Toutes les deux semblent s'unir dans un lieu que Dieu partage avec les saints et où rien ne leur manque. Une telle conception de l'avenir fait écho à l'idée du paradis originel où Dieu a demeuré dans une intimité avec les hommes dans le jardin de délices. Est-il donc permis de conclure que dans le kérygme apostolique les termes ciel et paradis ont dévalué l'enseignement du Christ ? Est-il correct de dire que les Apôtres ont attaché à la relation Dieu – homme, Père – fils, la dimension du lieu donc l'idée spatiale ? Sans aucun doute la réponse n'est pas un simple oui ou non. Premièrement, parce que Jésus lui-même proclamait la réalisation de la promesse concernant la terre où apparaîtra le royaume de Dieu et où vivront ceux qui mettraient en pratique toute la Bonne Nouvelle. Et même si dans ces paroles se cache la promesse d'une relation particulière à Dieu, on n'a pas le droit d'en supprimer la promesse de l'héritage historique et géographique. Deuxièmement, il faut tenir compte que la tradition apostolique s'est développée dans les conditions très concrètes et qu'elle s'est adressée aux gens concrets, et, en tant que telle, elle a dû utiliser les images et les notions connues de la béatitude future. Peut-être la destination de proclamer l'évangile n'est pas ici sans importance. La parole de Dieu a été d'abord adressée aux Juifs et ensuite aux païens et non à l'inverse. Afin de montrer la valeur de l'œuvre du Christ, les écrivains néotestamentaires utilisent les prophéties de l'Ancien Testament ainsi que les promesses données à Abraham. Jésus est montré comme celui qui les réalise toutes, comme celui qui introduit à la terre nouvelle, qui donne la loi nouvelle, qui institue le culte nouveau et, avant tout, engendre l'humanité nouvelle.

L'idée de l'héritage dans les écrits de l'Eglise primitive est basée sur une réflexion christologique et ceci pour mettre en évidence la plénitude de la révélation de Dieu en Jésus. En outre, les chrétiens n'attendent pas un monde nouveau avec des richesses

¹¹⁴ Cf. Ac 26, 18 ; Rm 8, 17 ; Ep 1, 11 (*vous êtes établis héritiers*) ; 1, 18 ; Col 1, 12 ; Hbr 6, 12.17 ; 9, 15.

matérielles ; ils désirent la vie éternelle. C'est pour cette raison que l'avenir est mis entre le jugement et la résurrection, et c'est sur eux que reposent les attentes eschatologiques. Les deux orientent la vie des chrétiens en ce monde, car l'effort de l'homme sera récompensé de la part du Christ par la permission d'être compté parmi les bienheureux et de ressusciter pour la vie éternelle. Après tout cela, et après seulement, apparaîtra une nouvelle place de vie, une nouvelle Jérusalem, la ville des saints. *Pour nous, notre cité se trouve dans les cieux, d'où nous attendons ardemment, comme sauveur, le Seigneur Jésus Christ, qui transfigurera notre corps de misère pour le conformer à son corps de gloire* (Ph 3, 20-21). Ainsi, une fois transformés, les hommes vivront là où vit à présent le Christ, bien que son état (ce « comment » il y vit ?) reste caché pour l'instant. Ce qu'on peut en constater, c'est le fait qu'elle n'est pas faite de la main de l'homme :

« Nous savons en effet que si cette tente - notre maison terrestre - vient à être détruite, nous avons un édifice qui est l'œuvre de Dieu, une maison éternelle qui n'est pas faite de main d'homme, dans les cieux. Aussi gémissons-nous dans cet état, ardemment désireux de revêtir par-dessus l'autre notre habitation céleste, si toutefois nous devons être trouvés vêtus, et non pas nus. Oui, nous qui sommes dans cette tente, nous gémissons, accablés ; nous ne voudrions pas en effet nous dévêtir, mais nous revêtir par-dessus, afin que ce qui est mortel soit englouti par la vie. Et Celui qui nous a faits pour cela même, c'est Dieu, qui nous a donné les arrhes de l'Esprit » (2 Co 5, 1-5).

et encore :

« Le Christ, lui, survenu comme grand prêtre des biens à venir, traversant la Tente plus grande et plus parfaite qui n'est pas faite de main d'homme, c'est-à-dire qui n'est pas de cette création, entra une fois pour toutes dans le sanctuaire (...) » (Hbr 9, 11-12).

Ainsi l'accomplissement de tout se trouve dans la construction et l'épanouissement du corps mystique du Christ et la perspective de la vie future s'élargit par le concept de la communion. Les chrétiens vivront en communion des saints ! Et puisque ce corps du Christ et les événements à venir sont soumis à l'influence permanente de l'Esprit, leur réalisation dépend de la pneumatisation des attentes et d'une autre façon d'être. Or, puisque toute la réalité de l'Esprit se rapporte directement au ciel, matériel ou non, peu importe, on peut conclure que d'un côté la tradition apostolique a approfondi les paroles du Christ et les a enrichies des notions traditionnelles juives, mais de l'autre côté les mêmes notions sont interprétées exactement dans la perspective christologique et ecclésiale en détachement de leur compréhension traditionnelle et de leur portée messianique. Ce que l'Ancien Testament met dans une promesse, peut devenir pour les chrétiens une réalité déjà accessible, à condition qu'elle soit comprise autrement et qu'elle dépasse notre façon de penser.

1.3 Certaines conclusions pour la suite.

Ce qui frappe dans toute l'Écriture sainte, c'est la nette distinction entre le ciel et le paradis. Ni l'Ancien ni le Nouveau Testament ne les considèrent comme synonymes. Lorsqu'on emploie le mot « paradis », l'Ancien Testament y voit l'état original de l'homme au début de la création. Or, cette image n'est pas fondée uniquement sur la relation Dieu- homme. Celle-ci est essentielle et importante, mais mise toujours dans le cadre de toute la création. Les juifs n'attendent pas la rénovation seule de l'homme la plus merveilleuse qu'elle puisse apparaître. Ils espèrent l'homme nouveau dans le monde nouveau, monde transformé et amené à un état pareil, peut-être même identique, à celui qui est présenté par le livre de la Genèse. Le Nouveau Testament, dans les trois cas où le mot paradis apparaît, met l'accent sur ce qui est essentiel dans la notion du paradis vétérotestamentaire. Le paradis signifie aussi être avec Dieu et vivre de cette présence toute l'éternité, mais également, puisque celle-ci a été ouverte par le Christ, il devient la proximité du Dieu Créateur à travers son Fils. L'idée du paradis exprime l'union au Christ et l'appartenance à son corps mystique et, sur cette base, la félicité matérielle. D'où le thème de la création nouvelle n'est pas absent dans les écrits néotestamentaires, encore qu'il y joue le rôle évidemment secondaire. Il en est ainsi, parce que *le ciel nouveau et la terre nouvelle* ne sont pas considérés comme le retour au commencement. L'accomplissement et la glorification ultime de la création dépassent infiniment le début, car la fin sera une victoire eschatologique du Christ, le Verbe incarné, dont le pouvoir était caché au moment de la création. Autrement dit, la fin du monde, qui n'est jamais présentée comme son anéantissement, resplendira de la gloire de la divinité du Christ à travers son humanité. Et puisque celle-ci n'a pas disparu à l'instant de la Transfiguration et est restée la même après la résurrection, il faut nécessairement admettre comme condition *sine qua non* que la venue glorieuse du Christ perfectionnera l'état de toute la nature créée. Sur ce point l'Ancien et le Nouveau Testament parlent le même langage : l'homme vivra sur une terre et sous un ciel, mais toutes les divagations concernant les conditions de ces réalités, sont et incohérentes et incertaines. Dieu seul sait comment.

Dans la problématique du paradis, il faut aussi mettre en évidence que la Bible ne veut pas du tout savoir où il se trouve maintenant. Les auteurs inspirés ne s'occupent pas de cette question. Puisque, par sa dimension universelle, le mot paradis englobe toute la création, il reçoit de ce fait une portée physique comme un lieu concret. Le retour au paradis désigne souvent le retour à un lieu. Sur les premières pages de la Genèse, le paradis

est présenté comme une place, c'est le fait incontestable. Mais, ajoutons encore que cette insistance, non pas unique dans toute la Bible, perdra sa force. La littérature prophétique, sapientiale apocalyptique soutiendra ce motif comme secondaire, mais non sans importance ou sans valeur. Au fil et à mesure le paradis se détache de sa dimension locale pour devenir plus universelle (état), même si – simultanément – il s'attache à l'idée de la nouvelle Jérusalem. Ce paradoxe provient probablement des courants messianiques qui soulignaient la restauration d'Israël grâce au pouvoir politique du Messie. Celui-ci, une fois venu, rétablira le peuple élu dans la Palestine en lui donnant la force militaire. Grâce à elle, Israël se libérera de tout l'esclavage et gouvernera tous les peuples en les soumettant à son pouvoir. Il s'ensuit que la capitale – Jérusalem, sera élevée à jouer un rôle principal parmi d'autres villes du monde entier et qu'elle deviendra *grosso modo* le centre de ce nouveau monde. En outre, puisque le sanctuaire de Dieu unique est placé à Jérusalem, le monde païen aujourd'hui devra y venir pour rendre culte à Dieu, car l'idolâtrie disparaîtra un jour. La béatitude eschatologique se montre dès lors comme le résultat d'un passage transformatif où le changement de l'homme et de sa relation à Dieu se couronnera par la jouissance des biens du monde nouveau caché sous l'image de la ville. C'est ainsi que le tableau comparatif doit nous aider à comprendre ce changement.

paradis	nouvelle Jérusalem
lieu en l'est	la montagne en Palestine
la source de l'eau pour quatre fleuves	la source de l'eau pour un fleuve
les arbres interdits	nouveau sanctuaire avec le Saint des Saints
les murailles	les murailles et les portes
Adam et Eve – symbole de toute l'humanité	tous les peuples de la terre
les chérubins – gardiens	les chœurs des anges devant le trône de Dieu
la jouissance des biens	la félicité éternelle

La notion du paradis et la vision de la Jérusalem nouvelle se rejoignent sur chaque point. Et de ce fait, le paradis n'a jamais perdu des attachements locaux. Le retour eschatologique au paradis est espéré en tant que retour à une certaine place.

Quant à la notion du ciel, le Nouveau Testament maintient avec la tradition juive son concept de la demeure de Dieu. Incontestablement pour toute la Bible, le ciel est le domaine de Dieu d'où Il exerce son pouvoir sur le monde. Jusqu'ici les deux Testaments sont parfaitement d'accord. La différence se pose lorsqu'on veut présenter la destinée de l'homme ou les motifs en vertu desquels il devra agir. Les auteurs vétérotestamentaires tirent leur conclusion de l'observation : puisque le ciel se montre sans cesse au dessus de la terre, la demeure de Dieu reste inaccessible pour l'homme. Celui-ci ne peut pas vivre au ciel et il n'y songe pas. Par contre, dans le Nouveau Testament, le ciel est ouvert pour

l'homme par le Christ. La vie éternelle de l'homme peut s'y dérouler, car Jésus est monté aux cieux où il s'est assis à la droite de son Père. Celui-ci est le Père de tous les hommes et dans sa maison il y a assez de place pour chacun. Donc, le ciel peut être compris comme une patrie et la véritable destinée de l'homme.

Toutefois, une telle conclusion ne dériverait pas, ni d'ailleurs ne se justifierait, de ce que nous avons présenté plus haut. Le ciel est la demeure de Dieu et c'est un fait indiscutable. En plus, il est aussi accessible pour l'homme comme le montre le Christ. Or, la fin du monde d'ici bas n'est pas sa disparition, mais son accomplissement duquel sortiront *le ciel nouveau et la terre nouvelle*. Par conséquent, on aurait le droit d'estimer que le séjour de l'homme dans les cieux est temporaire et intermédiaire, car finalement il retournerait sur la terre. Le cercle se ferme et coïncide à l'espérance terrestre d'Israël. Aurions-nous à faire ici à un malentendu ? Les écrits néotestamentaires copieront-ils simplement les attentes vététotestamentaires ? Certainement pas ! Comment alors expliquer cette contradiction ? Une solution se trouve chez saint Paul, qui d'ailleurs souligne l'identification du ciel et du paradis, et qui dit que le paradis pénètre le troisième ciel. Il est fort probable que Paul suit ici la tradition apocryphe dans laquelle on distingue sept sphères célestes dont les plus hautes sont quand même réservées à Dieu seul. Le paradis caché dans les parties inférieures des cieux soutient donc l'inaccessibilité du ciel-demeure de Dieu pour l'homme d'une part, mais d'une autre, il tient compte de l'accomplissement de la création. Nous avons déjà vu que dans le Nouveau Testament la fin de toute la création n'est pas un simple retour au passé, au point de départ. La fin est la glorification, pneumatisation de tout ce qui a été d'abord créé par Dieu et sauvé ensuite par le Christ. L'achèvement se montre, et est en effet, plus parfait que le commencement, faute non de Dieu mais de l'homme. Dieu a formé le monde comme bon et il l'a destiné pour sa gloire, et cet avenir a été interrompu par le péché de l'homme. Or, puisque Dieu est toujours plus fort que le mal, le relèvement peut dépasser la chute. Et il en est ainsi, puisque Dieu nous a rétablis non seulement les héritiers d'Abraham, mais encore cohéritiers du Christ. En celui-ci l'homme est devenu l'enfant de Dieu, il a obtenu une dignité dont il n'a pas rêvé au paradis. Tout cela mène vers la conclusion que le paradis – le milieu naturel pour l'homme – peut demeurer dans le ciel, d'autant plus que là l'homme ne sera pas le même qu'ici bas. Par la résurrection, son corps recevra les nouvelles qualités et il sera pneumatisé. Ceci ne signifie pas qu'il sera spirituel et par conséquent – immatériel. Le corps de l'homme sera transformé, plus exactement la matière de ce corps sera transformée et non annihilée. De même toute la création sera changée par l'Esprit de

Dieu qui sonde les profondeurs de Dieu lui-même et qui amènera cette création à la perfection.

Il est donc possible et probable que par sa vision Paul veut – consciemment ou non – expliquer la destinée de l'homme ainsi que de toute la création. Le 'paradis dans le ciel' développe et pousse à l'extrémité la conception de la christologie. Le sort du Christ assis à présent à la droite du Père comme le *Kyrios* glorifié est celui de toute l'humanité et de toute la création. Une fois renouvelés, ces derniers ne parviendront pas à leur état originel, mais le surpasseront infiniment en gardant toujours ce qui les qualifie comme les créatures de Dieu.

Si donc le Nouveau Testament estime le ciel comme la patrie et la destinée de l'homme, il n'oublie pas la création. Son renouvellement est sous-jacent au renouvellement de l'homme. Et de ce fait, la conception du ciel dans les écrits néotestamentaires en soutenant la conception vétérotestamentaire, la dépasse d'une manière extraordinaire. Ceci ne doit pas nous étonner, car l'œuvre du salut présentée dans les évangiles et les écrits apostoliques provient de l'amour éternel de Dieu. Il a tellement aimé le monde (gr. *kosmos* ; cf. Jn 3, 16), non seulement les hommes, mais tout l'univers qu'Il le sauve par son Fils. Dans la perspective de l'amour, l'accomplissement de toute la création est un épanouissement de cet amour dont la force touche tout et tous. La fin, pour qu'elle soit vraiment grandiose, doit surpasser le début. Là, dans le passé, Dieu agit mû par son amour ; de l'océan d'existence nécessaire dont Il est lui-même¹¹⁵, Dieu tire les êtres fragiles et passibles. Mais dans l'avenir les mêmes êtres seront admis à vivre la vie de Dieu et à partager la même éternité.

En somme, dans la vision chrétienne de l'avenir, telle qu'elle se trouve chez saint Paul par exemple, la conception du ciel se différencie de la conception de l'Ancien Testament. Le ciel est pour l'homme, le ciel est pour toute la création, car Jésus glorifié est Celui en qui et pour qui toutes choses ont été créées, dans les cieux et sur la terre, les visibles et les invisibles, car tout subsiste en lui (cf. Col 1, 16-17).

Les siècles suivants vont reprendre, continuer et développer deux thèmes bibliques. Le premier, c'est la signification de l'œuvre salutaire du Christ et le deuxième, c'est la coïncidence entre le ciel et le paradis qui conduira à forger la notion du paradis céleste.

¹¹⁵ C'est une expression de J. Durantel qui décrit ainsi le moment avant la création « l'océan infini de substances, personnel sans doute, puisque la personnalité est le caractère de l'être spirituel qui subsiste par lui-même, (...) qui n'est pas borné par rien, qui n'est reçu en aucun autre, qui n'est déterminé à aucune espèce, ni genre, proprement infini, et, par là même, possédant en lui l'absolue perfection et la plénitude d'être ». « La notion de création dans Saint Thomas », APC, février 1912, p. 450.

Chapitre II

L'Eglise - paradis à travers des siècles

2.1 Les fins dernières selon les opinions des pères de l'Eglise.

Nous commençons notre étude par la présentation, sélective bien sûr, des pères de l'Eglise dont la doctrine des fins dernières est fondée sur les notions du ciel et du paradis. A vrai dire, il est nécessaire de constater deux choses principales. La première c'est que le concept de deux mondes, celui présent et celui à venir, est basé sur la conviction que l'au-delà ressemble, d'une manière ou d'une autre, à ce monde visible. Il devrait être composé du ciel et de la terre afin qu'il soit un monde, un monde reconnaissable pour l'homme. De ce fait, lorsque les pères exposent leurs pensées eschatologiques ils mettent l'accent soit sur la terre soit sur le ciel eschatologiques en tant que milieu de la béatitude éternelle. Or, en aucun cas, ni le séjour au ciel et encore moins celui sur la terre ne signifient la disparition de l'élément matériel. En outre, et cela est la seconde observation, les opinions eschatologiques des pères ne sont pas définitives en ce sens qu'elles indiquent uniquement l'un ou l'autre état ultime. Il nous semble préférable de parler d'une attirance vers le ciel ou vers la terre eschatologique, d'autant plus que les pères, par leurs propres voies, opteront pour un monde entièrement nouveau et non pour une partie, même s'il s'agissait du ciel. Ainsi, si nous utilisons le schéma ciel – terre – monde nouveau c'est seulement à cause du langage prédominant chez tel ou tel père ou théologien de l'antiquité chrétienne. Car malgré cette différence, ces concepts expriment le même contenu de la foi de l'Eglise.

Tenant compte de ces deux remarques, nous avons choisi le même plan de présentation qui montre en premier lieu la destinée ultime de l'homme et (ou) de toute la création. Secondairement, nous allons exposer quelques éléments de la christologie de l'auteur présenté, puisque c'est dans le mystère du Verbe incarné que s'éclaircit le mystère entre cette réalité d'ici-bas et celle à venir, ou tout simplement, entre ce qui est créé et ce qui crée.

2.1.1 La fin du monde considérée comme le retour au paradis.

2.1.1.1 Théophile d'Antioche (fin du II^e siècle)¹.

Dans sa pensée théologique l'évêque d'Antioche reste fidèle à la Bible où il cherche les preuves de la vérité du christianisme. Les livres saints sont pour saint Théophile l'explication de toute l'histoire humaine dont le début se trouve dans le paradis terrestre.

« Dieu fit encore pousser de la terre toute arbre beau à la vue et bon pour la nourriture. Au début, seuls existaient les végétaux produits le troisième jour, plantes, semences et herbes ; la végétation du paradis différerait par la beauté et la belle apparence : là en tout cas, c'était, suivant l'expression de l'Ecriture, une plantation plantée par Dieu. (...) Le paradis était terrestre, planté sur la terre. L'Ecriture dit : *Dieu planta un paradis en Eden vers l'Orient, et y plaça l'homme. Et Dieu fit encore pousser de la terre toute arbre beau à voir et bon pour se nourrir*. Par ces mots : *encore de la terre et vers l'Orient*, l'Ecriture divine nous enseigne clairement que le paradis se trouvait sous notre ciel, comme l'Orient et la terre »².

Dans un tel paradis, appartenant à notre réalité terrestre, Dieu a placé l'homme. Théophile distingue pourtant le jour de la création et le jour où l'homme a été installé au paradis, et ceci, pour que l'homme puisse se réjouir de tous les biens dans « un lieu des

¹ Dans la datation des pères nous suivons : *Dictionnaire des théologiens et de la théologie chrétienne*, sous la dir. de G. Reynal, Paris 1998. Parmi les écrits de saint évêque d'Antioche nous ne possédons aujourd'hui que l'ouvrage intitulé *Trois livres à Autolycus* : SC 20, Paris 1948.

² THÉOPHILE D'ANTIOCHE, *Trois livres à Autolycus* II, 24 : SC 20, 157-159. On peut se demander quel est le sens de la suite de ce passage où l'auteur dit : « Dieu le (l'homme) transporta de la terre, dont il était fait, dans le paradis et lui donna un principe de progrès suivant lequel il pût se développer et arriver à la perfection, voire même être proclamé dieu et ainsi monter au ciel (en effet l'homme fut établi dans une situation intermédiaire, ni complètement mortel ni absolument immortel, mais capable des deux ; de même cette région du paradis, par sa beauté, était intermédiaire entre le monde et le ciel), monter au ciel, dis-je, en possession de l'immortalité » (SC 20, 159-161). Evidemment Théophile distingue trois lieux différents : terre, paradis et ciel. Or, leur hiérarchie ne doit pas être vue sur une ligne verticale. Nous pensons que la terre et le paradis sont placés sur le même niveau et le passage de l'homme de la terre vers le paradis n'est pas son élévation, mais le changement des conditions extérieures. Sur la terre il n'y avait rien, tandis que le paradis était rempli de toutes sortes de biens. Sans s'occuper de la nourriture, l'homme pouvait progresser vers Dieu par la soumission de son libre arbitre. Car si Dieu est caractérisé par l'immuabilité et l'immortalité (I, 4 : SC 20, 65), il s'ensuit que l'homme peut devenir dieu non par sa nature, mais la constance de sa volonté. Attaché profondément, par l'élément constitutif de son être, au bien supérieur et tourné entièrement vers Dieu, l'homme serait doté de l'immortalité et vivrait au ciel, non par une élévation, mais plutôt par un nouveau changement des conditions de vie. Remarquons ici : le paradis n'est pas de sa nature placé entre la terre et le ciel, mais il y est par sa beauté, son harmonie et son ordre, donc les attributs extérieurs. C'est cela qui nous permet de maintenir l'opinion citée là-dessous que le paradis *était sur la terre sous notre ciel*. Composé de la matière terrestre le paradis était organisé à la manière céleste et par là il dévoilait son Créateur. A notre avis, le progrès de l'homme ne doit pas s'achever ailleurs que sur la terre, car la finalité de l'œuvre du Créateur ne consiste pas en l'élévation, mais plutôt en l'acceptation et en la reconnaissance de ce qu'il avait fait selon le dessein de sa volonté.

meilleurs et dans un domaine remarquable »³. A cause de cet état, l'homme ne connaissait ni fatigue ni peine de travail, d'autant plus qu'à Eden tout était facile⁴.

Cependant, l'homme par la transgression du commandement de Dieu s'est privé de cet état et il a dû quitter le paradis⁵. Théophile estime pourtant que cette peine n'est pas éternelle, que le séjour de l'homme hors du paradis est temporaire et qu'il sert à sa purification.

« Ce fut de la part de Dieu un grand bienfait pour l'homme de ne pas le maintenir pour toujours en état de faute, mais, en quelque sorte, de lui infliger une espèce de bannissement en le chassant du paradis : ainsi le châtement devait permettre à l'homme d'expier le péché dans un temps fixé et, une fois châtié, de recevoir une nouvelle vocation »⁶.

La perspective et le rôle de l'histoire apparaissent assez clairement. Etendue vers un avenir non précis, elle permettra à l'homme d'obtenir une nouvelle vocation. Quelle est cette vocation ? Théophile ne le dit pas, pourtant on peut admettre qu'elle reste en liaison avec l'état de l'homme au paradis, c'est-à-dire avec l'état ouvert à Dieu. Une telle interprétation est d'autant plus probable que l'évêque d'Antioche, en s'appuyant sur Gn 2, 8 et 15 voit la fin de l'histoire dans le retour au paradis. Il y a en effet deux paradis, identiques à cause de l'homme où celui-ci doit vivre en homme nouveau, juste, immortel et sans tache⁷. Et de même qu'au début de l'histoire, l'homme se réjouit de la présence de Dieu ainsi que de la possession de tous ses dons, de même aussi à la fin de cette histoire, il apparaîtra nouveau pour pouvoir goûter aux mêmes biens. Or cette fin dépend de l'homme qui a été créé libre et qui sait choisir entre le bien et le mal⁸. La nouvelle vocation semble être une vie tournée entièrement vers Dieu, de qui viennent toutes les grâces. Pour Théophile le concept de Dieu en tant que source de tout, rejoint le concept de l'omniprésence divine. Dieu se voit partout et il est partout, car c'est l'attribut de Dieu⁹. Bien plus, Dieu lui-même est le lieu de toutes choses¹⁰. Comment alors peut-on expliquer cette immanence de Dieu avec sa transcendance par rapport à la

³ *Ibid.*, II, 23 : SC 20, 157.

⁴ *Ibid.*, II, 19 : SC 20, 147. Plus loin (II, 24 : SC 20, 159-160), Théophile dit que l'homme avait comme tâche de travailler et de garder le paradis et l'explique ainsi : « Les mots pour qu'il le travaillât ne signifient d'autre travail que de garder le précepte du Seigneur, et de ne pas se perdre par une désobéissance... » (II, 24, SC 20, 161).

⁵ *Ibid.*, II, 25 : SC 20, 161-163.

⁶ *Ibid.*, II, 25 : SC 20, 163.

⁷ *Ibid.*, II, 26 : SC 20, 165 ; I, 4 et 14, SC 20, 67, 91-93.

⁸ *Ibid.*, II, 27 : SC 20, 165-167.

⁹ Cf. *Ibid.*, I, 5-7 : SC 20, 69-75.

¹⁰ Cf. *Ibid.*, II, 3 : SC 20, 101 et la note 2.

création ? Comment ce Créateur de tout, absolument spirituel et immatériel qui ne peut être localisé dans aucun lieu concret, se montre en ce monde ?

La solution vient de sa conception de la création. L'éloignement de Dieu de tout ce qui est créé, l'abîme qui sépare l'un de l'autre est rempli par le Verbe :

« (...) Dieu engendra son Verbe, qui était immanent en son sein, et le produisit avec sa Sagesse avant toute chose. Il eut ce Verbe comme ministre de toutes ses œuvres, et par lui il a tout fait. On l'appelle Principe, parce qu'il est le Principe et le maître de tout ce qui a été créé par lui. C'est lui, Esprit de Dieu, Principe et Sagesse et Force du Très-Haut, qui descendait sur les prophètes et racontait par leur bouche ce qui concerne la création du monde et tout le reste : les prophètes n'existaient pas quand le monde fut, mais la Sagesse de Dieu demeurant en lui, mais le Verbe Saint de Dieu qui est sans cesse présent avec lui »¹¹.

Remarquons tout d'abord que Théophile voit dans la création du monde l'action commune des trois personnes divines¹². Et bien que leur rôle se distingue, la distinction entre le Verbe et la Sagesse – Esprit n'est pas assez claire, car, suivant le langage de saint Irénée, notre auteur applique au Verbe le nom Sagesse. De toute façon, entre Dieu et le monde se trouve le Verbe qui est pour ce deuxième le principe d'existence. Tout a été fait par lui et c'est lui encore qui apparaît tout au long de l'histoire. Si Dieu en soi, reste invisible, il se manifeste par le Verbe ; si Dieu est le souverain de toute la création, sa souveraineté se montre en le Verbe ; si Dieu n'a pas de commencement, le monde, lui, a son début dans le Verbe. La mission du Christ devient pour saint Théophile universelle, cosmique, car le Christ est la Parole de Dieu en ce monde, Parole révélatrice et salvatrice.

« (...) L'Ecriture sainte elle-même nous enseigne qu'Adam disait qu'il avait entendu sa voix [de Dieu le Père]. Quelle autre voix serait-ce que le Verbe de Dieu, qui est aussi son Fils ? Non dans le sens où les poètes et mythographes disent que des fils des dieux naissent d'unions charnelles, mais suivant ce que la vérité rapporte du Verbe qui existe toujours immanent au sein de Dieu. Avant que rien ne fût, il tenait conseil avec lui qui est son intelligence et son sentiment. Et quand Dieu décida de faire tout ce qu'il avait délibéré, il engendra ce Verbe au-dehors, premier-né de toute créature, sans être privé lui-même du Verbe, mais ayant engendré le Verbe et s'entretenant toujours avec son Verbe. (...) Le Verbe est donc Dieu et il est né de Dieu ; et chaque fois que le veut le Père de toutes choses, ce Père l'envoie à tel lieu ; il s'y rend, s'y fait entendre et voir, comme son envoyé, et se trouve dans un lieu »¹³.

La christologie de Théophile est concentrée autour du rôle du Christ - Logos par rapport à la création¹⁴. Dans ses écrits nous ne trouvons pas une réflexion plus profonde et plus précise concernant les deux natures du Christ. Tout ce que nous pouvons en dire, c'est

¹¹ *Ibid.*, II, 10 : SC 20, 123.

¹² Cf. *Ibid.*, I, 7 : SC 20, 73-75.

¹³ *Ibid.*, II, 22 : SC 20, 156-157.

¹⁴ Telle est d'ailleurs l'opinion commune à tous les apologistes qui, pour expliquer l'action de Dieu ad extra, considèrent le Logos divin comme la Parole créatrice ainsi que comme Parole révélatrice et médiatrice du salut. Cf. A. GRILLMEIER, *Le Christ dans la tradition chrétienne*, Paris 2003, p. 321.

constater que Jésus reste Dieu même s'il est proféré par Dieu pour devenir un instrument de la création¹⁵. Entre Dieu qui est esprit et l'homme qui est composé de la matière et de l'esprit, entre Dieu immuable et la création changeable se place le Christ. L'importance de cette théologie pour notre sujet consiste en la mise en valeur de la position du Christ, puisque l'arrivée à la gloire eschatologique, identique au paradis, n'est possible que par Lui. C'est la base à laquelle se référera la tradition postérieure, bien que le théologien antiochien lui-même ne parle pas expressivement de l'Eglise – paradis.

2.1.1.2 Lactance (260 ?-330 ?)¹⁶.

Pour l'auteur des *Institutions divines*, Dieu est la lumière, le soleil véritable qui éclaire le monde plongé dans les ténèbres. Et puisque le milieu naturel du soleil est le ciel, Lactance dit que Dieu habite le ciel¹⁷. Une telle position montre d'emblée le cheminement de la théologie de notre auteur qui est fondé sur le dualisme du bien et du mal¹⁸.

Le monde a été créé bon et beau pour l'homme¹⁹. Dans la pensée de Lactance, l'homme est placé au centre de toute l'économie du salut, puisque c'est lui qui doit servir Dieu dans toute l'éternité :

« Le monde a été fait par Dieu pour que les hommes naissent ; et les hommes naissent pour reconnaître Dieu comme leur père – en cela consiste la sagesse ; ils le reconnaissent pour l'honorer – en cela consiste la justice ; ils l'honorent pour recevoir le salaire de l'immortalité ; ils reçoivent l'immortalité afin de servir Dieu pour l'éternité »²⁰.

¹⁵ Ce rôle du Christ par rapport à l'œuvre de la création interprété à la lettre peut avoir un sens de subordination.

¹⁶ Voici les principales œuvres de Lactance : *Institutions divines*, vol. I-VII : SC 326, 337, 377, 204-205, Paris 1973-1992 et *The Ante-Nicene Fathers*, vol. 7 ; *Epitomé des institutions divines* : SC 335, Paris 1987 ; *L'ouvrage du Dieu créateur* : SC 213-214, Paris 1974 ainsi que certains ouvrages qui le concernent : M. PERRIN, *Homo christianus. Christianisme et tradition antique dans l'anthropologie de Lactance*, Lille 1979, t. 1-2 ; « Quelques observations sur la conception de la mort et de l'eschatologie chez Lactance », « Bulletin de l' Association Guillaume Budé » 1987/1, p. 12-24 ; P. COURCELLE, *Deux grands courants de pensée dans la littérature latine tardive : stoïcisme et néo-platonisme*, RdEL 42/1964, p. 122-140 ; P. MONAT, *Lactance et la Bible. Une propédeutique latine à la lecture de la Bible dans l'Occident constantinien*, Paris 1982, t. 1-2.

¹⁷ LACTANCE, *Institutions divines* V, 22, 21 : SC 204, 255, Paris 1973, t. 1.

¹⁸ Cf. *Ibid.*, II, 8 : SC 337, 105-139, Paris 1987, t. 2.

¹⁹ Cf. *Epitomé des Institutions divines* 1, 3 ; 62 -64 : SC 335, 57-59, 245-255, Paris 1987. Voir aussi : M. PERRIN, *Homo christianus.*, t. 1, p. 369-372 et « Quelques observations », p. 23-24.

²⁰ *Ibid.*, 64, 1 : SC 335, 251. Cf. *Institutions divines* VII, 6 dans *The Ante-Nicene Fathers*, vol. 7, p. 203. Quant à l'anthropologie, M. Perrin constate qu'en elle Lactance semble plus systématique qu'en théologie et qu'il tend à « établir un système sans failles, capable d'expliquer à lui seul la réalité dans son ensemble (le monde, l'homme, Dieu) ». *Homo christianus*, t. 1, p. 2. De même P. Courcelle note que Lactance « est résolument anthropocentrique ; la raison humaine est, à ses yeux, un bien supérieur à tous les avantages naturels des animaux ; il admire surtout la finalité de l'organisme humain... ». *Deux grands courants*, p. 123.

Insistant sur la connaissance et la justice, Lactance explique les origines et la destinée de l'homme. Celui-ci, après avoir été créé, a été placé dans le paradis beau et fécond qui se trouve à l'Orient. Là bas l'homme n'a pas dû travailler, mais se réjouir de tous les biens et servir « Dieu son Père avec la plus grande dévotion »²¹. La possession des biens et la facilité de vie forme un grand avantage du séjour au paradis, le séjour qui avait aussi une restriction : l'homme ne pouvait pas manger les fruits de l'arbre de la connaissance du bien et du mal. En ne le faisant pas, l'homme resterait immortel. Mais, il a transgressé le commandement de Dieu et il a été chassé du jardin d'Eden²². Le paradis a été fermé à l'homme et celui-ci a été séparé de lui par un mur de feu. Or, puisque hors du paradis l'homme devrait œuvrer pour gagner sa vie, Dieu l'y admettra de nouveau. A la fin des temps, lorsque la mort sera détruite, l'homme reviendra au paradis, non seul, mais avec tous les hommes justes pour honorer Dieu²³. Les justes vivront dans une nouvelle Jérusalem fondée au milieu de la terre qui sera plus claire que les étoiles, le soleil et la lune. Il n'y aura plus de ténèbres et les hommes auront tout en abondance. Le monde entier se réjouira de cette époque-là, car partout on observera la tranquillité, le silence et l'harmonie²⁴. Ce monde à venir constitue le véritable royaume du Christ dont il prendra possession sur la terre, mais qui « en détient un dans le ciel et pour l'éternité »²⁵.

Notons ici que ce retour eschatologique est selon l'auteur des *Institutions* une nouvelle vocation. L'homme ne peut pas y revenir seul et il en reste incapable. Pourquoi ? Lactance l'explique d'après son option fondamentale du dualisme de toute la création. D'une part il y a le ciel – symbole de ce qui est bon, et d'une autre la terre – symbole de ce qui est mauvais. Le premier est la demeure de Dieu et la seconde le milieu de l'homme. Cependant, la position de l'homme n'est pas si simple, car il n'est pas composé que du corps. L'homme est l'union du corps et de l'âme qui tendent, chacun selon son espèce, à sa place naturelle : l'âme vers le haut

²¹ *Institutions divines* II, 12, 15: SC 337, 175 ; *Epitomé* 22,2 : SC 335, 105.

²² *Institutions divines* II, 12, 16-19 : SC 337, 175-177 ; *Epitomé* 22, 3-4 : SC 335, 105-107.

²³ Lactance, de même que Théophile, fonde son opinion non sur les paroles de la Bible, mais de la Sibylle. Remarquons encore qu'il développe sa doctrine dans le cadre du millénarisme. Cf. *Institutions divines* VII.

²⁴ Cf. *Institutions divines* VII, 20 et 24 dans *The Ante-Nicene Fathers*, vol. 7, p. 216 et 219-220.

²⁵ *Ibid.*, IV, 7, 8 : SC 377, 73. Cf. *Ibid.*, 12, 19-21: SC 377, 109-111.

afin de servir Dieu, le corps vers le bas pour servir le diable²⁶. Pour Lactance, l'homme est l'image du monde et représente l'union du ciel et de la terre :

[L'homme] « est fait d'une âme et d'un corps, c'est-à-dire, en quelque sorte, de ciel et de terre, puisque l'âme qui nous anime vient, pour ainsi dire, du ciel, en venant de Dieu, et notre corps vient de la terre, du limon de laquelle nous disions qu'il a été modelé »²⁷.

Si cela est vrai pour l'homme quelconque, il est vrai également pour le Christ. Celui-ci est sans aucun doute considéré comme Dieu, puisque engendré avant toute la création, le Verbe était saint, incorruptible ainsi que doué de la toute-puissance, et en tant que tel il a pu recevoir le nom de fils²⁸. La fonction du Verbe de Dieu se manifeste dans la puissance avec laquelle il construit le monde et dans la sagesse avec laquelle il l'organise²⁹. Or, l'engendrement du Verbe n'est pas seulement un processus selon l'esprit. Lactance défend la réalité de l'incarnation : le Christ, Fils de Dieu est aussi né selon la chair³⁰.

« (...) Dès le commencement, il avait été établi par le plan du Dieu suprême que le fils de Dieu devait nécessairement descendre sur la terre, à l'approche de la fin des temps, pour édifier un temple à Dieu et enseigner la justice, non pas certes avec la force d'un ange, ni avec une puissance céleste, mais sous l'aspect (in figura) d'un homme, avec une condition mortelle ; et quand il se serait acquitté de sa mission d'enseignement, il serait livré aux mains des impies et recevrait la mort, pour ressusciter après l'avoir domptée par sa puissance, et offrir à l'homme, dont il avait revêtu la condition, dont il assumait la condition, l'espoir de vaincre la mort et d'être enfin admis aux récompenses de l'immortalité »³¹.

Le Verbe incarné est à la fois Dieu et homme³² qui est venu pour enseigner aux hommes la justice, les choses célestes, édifier un temple et instaurer un nouveau culte. Il est appelé le Christ, Jésus et Emmanuel et chacun de ces noms montre ou bien la mission ou bien la dignité du Fils de Dieu. Le premier le montre en tant que Messie doté de la puissance royale³³, le second en tant que sauveur, et le dernier en tant que le signe de la proximité de

²⁶ Cf. *Institutions divine* II, 12, 10 : SC 337, 173 ; VII, 10 dans *The Ante-Nicene Fathers*, vol. 7, p. 206-207 ; *L'ouvrage du Dieu créateur* 4, 2 : SC 213, 125, Paris 1974 ; M. Perrin remarque que la position intermédiaire de l'homme peut être due soit à son rapport au monde extérieur (c'est le thème du microcosme et macrocosme), soit à sa constitution inférieure (c'est le thème de l'opposition de l'âme et du corps), soit enfin aux décisions de son libre arbitre (c'est le thème du choix entre le bien et le mal et les conséquences qui en dérivent – la mortalité ou l'immortalité). *Homo christianus*, p. 381-398.

²⁷ *Institutions divines* II, 12, 3 : SC 337, 169-171.

²⁸ Cf. *Institutions divines* IV, 6, 1-3 : SC 377, 63. La procession du Verbe est développée selon le schéma : Logos intérieur et Logos proféré. Cf. *Ibid.*, IV, 8, 6-16 : SC 377, 77-81.

²⁹ *Ibid.*, IV, 7, 1 et 11, 7 : SC 377, 69 et 95.

³⁰ *Ibid.*, IV, 8, 1-2 : SC 377, 73-75. Voir aussi : P. MONAT, *op. cit.*, t. 1, p. 136-149 et 180-184.

³¹ *Ibid.*, IV, 10, 1 : SC 377, 85. Cf. 11, 14 ; 12, 1-5 : SC 377, 99 et 101.

³² Cf. *Ibid.*, IV, 13, 6-27 : SC 377, 113-123. Voir aussi : P. MONAT, *op. cit.*, t. 1, p. 188-190.

³³ Cf. *Ibid.*, IV, 7, 4-7 : SC 377, 72-73. Pour la suite voir aussi : P. MONAT, *op. cit.*, t. 1, p. 170-173. 177-180.

Dieu³⁴. Cette nouvelle présence de Dieu semble la clef de toute la christologie de Lactance. Dire que Dieu est proche des hommes signifie au bout du compte qu'Il est sur la terre, semblable aux hommes quant à sa chair. Le mystère de l'incarnation et du rapprochement s'opère justement ici : Dieu se fait le corps de la terre pour ouvrir aux hommes la voie au ciel³⁵. Et le Christ incarné unit le ciel et la terre non pour la terre mais pour le ciel. Ce que l'homme a possédé au paradis revient maintenant par le Christ qui donne à toute l'humanité, et par elle à toute la création, les mêmes dons originels accordés par Dieu, selon le dessein de sa volonté, à toute l'œuvre de son Verbe.

La mission du Christ est marquée par l'universalisme cosmique et tend à se propager dans toute la création. Sur ce point Lactance suit les premiers apologistes. D'autre part, puisque l'homme créé doit connaître Dieu et le servir, le Christ se fait l'exemple d'une vie entièrement offerte à Dieu. Si donc l'homme veut accomplir sa tâche, il devrait Le suivre et cela par l'attachement profond à Dieu. Le Fils de Dieu renouvelle le devoir que l'homme a obtenu au début de son histoire au paradis. En effet, Dieu lui a prescrit de garder ses commandements afin de L'adorer et de gouverner le monde en son maître. Le Christ, lui, rend le culte à Dieu et par là même il devient le roi et le seigneur de toute la création³⁶. Or, ce culte s'opère dans l'Eglise dont le Christ est le fondateur et où il exerce son sacerdoce en tant que grand-prêtre³⁷. Et puisque ce temple nouveau est le « temple immortel et éternel » qui rend sans cesse le vrai culte à Dieu et, l'Eglise invite tous les hommes à participer à son action cultuelle afin de leur transmettre la récompense de l'immortalité³⁸. Celle-ci formait le noyau du séjour au paradis et si l'Eglise en dispose librement à présent nous pouvons voir s'esquisser

³⁴ Cf. *Ibid.*, IV, 12, 6-9: SC 377, 103-105.

³⁵ Cf. *Ibid.*

³⁶ Cf. *Ibid.*, IV, 12, 10-22 : SC 377, 105-111; P. MONAT, *op. cit.*, t. 1, p. 184-188.

³⁷ Cf. *Ibid.*, IV, 14 : SC 125-131.

³⁸ Les essais de la reconstruction du *Credo* primitif d'Afrique proposent, comme sa conclusion, une proclamation suivante : on attend « la rémission des péchés et la vie éternelle par la Sainte Eglise ». Nous pouvons en déduire que l'intercession et la nécessité de l'Eglise ne se bornent pas uniquement à la disposition de l'absolution sacramentelle, mais également qu'elle, l'Eglise, est indispensable pour pouvoir obtenir la vie éternelle. En outre une telle composition du *Credo* et le cheminement de Lactance prouvent que les idées de ce dernier n'ont été ni isolées ni séparées du milieu de son activité d'écrivain, pour autant qu'il soit permis de voir ici une autre traduction du motif de saint Cyprien : *extra Ecclesia nulla salus* ? Pour le *Credo* consulter : F. J. BADCOCK, « Le credo primitif d'Afrique », RBen 45/1933, p. 7 ; P. NAUTIN, *Je crois à l'Esprit Saint dans la Sainte Eglise pour la résurrection de la chair*, Paris 1947.

chez Lactance le concept de l'Eglise - nouveau paradis. Or, notre auteur ne le dit pas expressivement bien qu'il apporte à cette idée plusieurs éléments.

2.1.2 La fin du monde considérée comme l'arrivée au ciel.

2.1.2.1 Hippolyte de Rome (première moitié du III^e siècle)³⁹.

L'achèvement eschatologique du monde est, par un certain Hippolyte de Rome, traité selon la théologie d'une semaine cosmique. En effet, dit notre auteur, de même que l'œuvre de la création a été achevée en six jours et qu'après Dieu s'est reposé, de même aussi il faut que passent six mille ans afin que les hommes puissent participer au royaume du Christ venu des hauteurs des cieux. Le sabbat est le type et la figure de la future royauté ainsi que du repos éternel⁴⁰, car ce monde visible symbolise le monde invisible, le monde à venir. Hippolyte prouve sa conception par les références bibliques : un jour du Seigneur dure mille ans (cf. Ps 90, 4 et 2 P 3, 8) et il y en a déjà cinq qui se sont écoulés (cf. Ap 17, 10). Ainsi, les chrétiens vivent dans les temps derniers et attendent la venue glorieuse de leur Seigneur. Cet avènement futur, comme celui du passé, joue, nous le verrons plus loin, chez Hippolyte, un rôle non seulement important, mais avant tout principal. Pour le moment revenons à son eschatologie.

Dans un petit *Traité du Christ et de l'Antéchrist*⁴¹, entièrement inspiré des données bibliques, Hippolyte développe avec une grande ampleur la vision de la fin du monde et spécialement celle de la parousie. Lorsque le Fils de l'homme viendra pour juger les hommes, il viendra du ciel et il prononcera sa sentence non seulement sur les hommes, mais aussi sur le paradis, le lieu de la chute d'Adam⁴². Ainsi le jugement dernier prend-il une allure d'un jugement universel et cosmique auquel participera toute la création⁴³. A la fin des temps tout, absolument tout devrait participer à la manifestation du Christ – juge⁴⁴.

³⁹ Hippolyte de Rome nous a laissé outre *Philosophumena ou Réfutation de toutes les hérésies*, Milano 1988, t. 1-2 ; *Commentaire sur Daniel* : SC 23, Paris 1947 ; *La tradition apostolique* : SC 11bis, Paris 1984 et *On the Hexaëmeron, or Six Days' Work* dans *The Ante-Nicene Fathers*, vol. 5 encore son écrit le plus ancien *Treatise on Christ and Antichrist* dans *The Ante-Nicene Fathers*, vol. 5. Pour sa théologie voir : A. D'ALES, *La théologie de saint Hippolyte*, Paris 1906.

⁴⁰ HIPPOLYTE DE ROME, *Commentaire sur Daniel* IV, 23 : SC 14, 307-309, Paris 1947.

⁴¹ La composition de cet ouvrage est présentée par A. D'ALES, *op. cit.*, p. 183-195.

⁴² *Treatise on Christ and Antichrist* 64 dans *The Ante-Nicene Fathers*, vol. 5, p. 204-219.

⁴³ Cf. *Commentaire sur Daniel* IV, 15 : SC 23, 291-293.

⁴⁴ Cf. *Commentaire sur Daniel* IV, 10 : SC 23, 281 et IV, 14 : SC 23, 289-291.

Cependant, l'eschatologie d'Hippolyte n'est pas détachée du cadre de millénarisme, mais son idée se différencie de celle qui circulait de son vivant. En effet, les millénaristes interprétaient à la lettre la vision de l'Apocalypse de saint Jean où il est écrit qu'après la victoire du Christ le serpent – son éternel ennemi – sera enchaîné pendant mille ans et les saints vivront sur la terre dans le royaume du Christ (cf. Ap 20, 2-3). Tandis que certains théologiens prennent ce chiffre mille au sens propre, Hippolyte l'explique symboliquement en disant qu'elle montre la splendeur de ce royaume futur :

« Le nombre d'années ne doit pas s'évaluer en jours, mais il désigne une période glorieuse et parfaite, où le Roi viendra dans sa majesté avec ses martyrs, où la création rayonnera, selon cette parole : *Le soleil rayonnera doublement, tandis que les justes avec lui mangeront et boiront du fruit de sa vigne*. C'est là, pour parler avec David, le jour que le Seigneur a fait. Aussi Jean, contemplant avec les yeux de l'esprit la magnificence de ce jour, le comparait à une période de mille ans, selon le mot de l'Ecriture : *Un jour dans le monde des justes est comme mille ans* »⁴⁵.

Or, il est nécessaire de se demander quel sera ce royaume futur et où il se manifestera. Sur ce point la théologie de saint Hippolyte est d'une complexité très profonde. Avant tout, notre auteur rejette l'opinion selon laquelle le paradis se trouve dans le ciel, hors de l'ordre de cette création visible. Ceci, parce qu'on voit sans cesse les fleuves qui découlent de ce lieu placé à l'est⁴⁶. Mais, puisque le paradis fait partie de cette création, il sera soumis au jugement du Christ et il touchera à sa fin. Toute la création sera remplacée par une création nouvelle, belle et splendide qui apparaîtra après le jugement. Tout simplement, Hippolyte dit que le royaume des cieux prendra la place des royaumes terrestres⁴⁷. Par là on voit que l'œuvre du salut appartient aux décrets de la volonté de Dieu qui habite les cieux et qui se manifeste dans le Christ⁴⁸, mais également que l'homme est appelé à participer à un monde nouveau, spirituel sinon céleste.

« Grâce à la connaissance du véritable Dieu, tu échapperas à ces malheurs et tu auras un corps immortel et incorruptible comme l'âme elle-même ; tu recevras en partage le royaume des cieux pour avoir, pendant ta vie terrestre, reconnu le roi céleste ; tu seras le familier de Dieu et le cohéritier du Christ, désormais affranchi des passions, des souffrances et des maladies. Car tu es devenu un dieu. Toutes les épreuves que tu as subies étant homme, Dieu te les a envoyées parce que tu es homme ; tous les attributs qui conviennent à un dieu, Dieu a promis de te les donner quand tu auras été déifié : ayant été engendré à l'immortalité. (...) O hommes : n'hésitez pas à revenir en arrière. Car Christ est le Dieu qui règne sur toutes choses, qui a ordonné de purifier les hommes du péché, qui a fait du vieil homme un homme nouveau ; qui, dès le principe, à appelé l'homme son image, montrant par là la tendresse pour toi. Si tu prêtes l'oreille à ses augustes commandements, si, par ta bonté, tu

⁴⁵ Adv. Caium, fr. 7, cité dans A. D'ALÈS, *op. cit.*, p. 199.

⁴⁶ Cf. *On the Hexaëmeron, or Six Days' Work* dans *The Ante-Nicene Fathers*, vol 5, p. 163.

⁴⁷ Cf. *Commentaire sur Daniel IV*, 10 : SC 23, 281.

⁴⁸ Cf. *Ibid.*, IV, 60 : SC 23, 385-387 ; IV, 39 : SC 23, 341-343; *La tradition apostolique 3* : SC 11bis, 43.

imites la sienne, tu seras semblable à lui et il te comblera d'honneurs. Car Dieu n'est pas pauvre, lui qui t'a fait dieu, toi aussi, pour sa gloire »⁴⁹.

La vocation de l'homme se montre alors en tant que participation au royaume du Christ composé de ses disciples, c'est-à-dire des saints⁵⁰. Le but de la vie de chaque chrétien consiste en la déification à l'exemple du Christ. Hippolyte dit très clairement que le Christ, vrai Dieu et vrai homme à la fois, est venu pour sauver le monde, parce que ce monde était conçu, voulu et produit par Dieu. Cette création est l'œuvre du Christ – Logos⁵¹, car, étant en Dieu en tant que sa propre raison, Il existait éternellement avant la création du monde. Dieu le créateur pensait à créer le monde et l'« idée » de celui-ci était contenue dans le Logos. Et lorsqu'Il a voulu, d'une manière libre, exécuter son dessein, c'est le Logos qui le fait. Dieu commence son œuvre par la prononciation de sa Parole, afin qu'elle, jusqu'à présent connue de Dieu seul et en lui immanente, devienne extérieure et visible au monde. Toutefois, cette transformation de la pensée en parole ne provoque aucun changement en Dieu, car – contrairement à toutes les créatures, le Verbe n'a pas été tiré du néant, mais il est issu de la substance de Dieu. Restant Dieu, le Verbe agit en créant le monde et après avoir accompli cette œuvre, il moralise les hommes qui ont abusé de leur libre arbitre. Le Logos se montre successivement en ce monde pour entreprendre finalement un autre moyen du salut : son intervention personnelle. Le Verbe se fait chair, il devient semblable à nous, à notre nature humaine, et subit toutes les infirmités, la fatigue, la soif etc. ainsi que la mort. Mais en ressuscitant, il a fait éclater en ce monde sa divinité. La tâche de l'homme consiste à présent en la suite du Christ qui viendra juger les bons et les mauvais.

Au cœur de sa théologie, Hippolyte met les deux avènements successifs du Verbe incarné. L'un au moment de l'incarnation, et l'autre au moment de la parousie. Mais entre ce temps – quelle que soit sa durée – il y a encore un autre mode d'engendrement, dit spirituel, qui s'opère dans les âmes humaines. Ce processus vient de l'Eglise qui continue l'œuvre du Christ et qui engendre à Dieu les saints :

« La bouche du Père a engendré une Parole pure ; une seconde Parole apparaît, née des saints, engendrant constamment les saints, elle est elle-même aussi réengendrée par les saints »⁵².

⁴⁹ *Philosophumena ou Réfutation de toutes les hérésies* X, 34, tr. par A. Siouville, t. 2, p. 229-230.

⁵⁰ Cf. *Commentaire sur Daniel* IV, 55 : SC 23, 375.

⁵¹ Cf. *Contre Noët* 10-11 dans *Philosophumena* X, note 1, p. 223.

⁵² *Commentaire sur Daniel* I, X : SC 23, 89.

L'Eglise étend et actualise l'œuvre du Christ et devient une assemblée des saints. Car elle n'est ni un lieu ni une maison terrestre, mais « une communauté, jardin spirituel de Dieu planté sur le Christ où on voit toutes sortes d'arbres ». L'Eglise est pour Hippolyte le paradis, le véritable jardin de Dieu dont l'annonce et figure se trouvent dans le livre de la Genèse :

« Le jardin qui avait été planté en Eden est la figure et, d'une certaine manière, le modèle du jardin véritable. (...) Du jardin terrestre nous devons élever nos regards vers le jardin céleste, partir de la figure pour comprendre le spirituel, et du temps limité élever nos espérances jusqu'à l'éternité, comme Moïse, qui reçut du Seigneur l'ordre de construire un tabernacle *qui lui avait été montré sur la Montagne*. Que vit-il, sinon la représentation de la magnificence céleste, à l'imitation de laquelle avait été organisé le charnel, c'est-à-dire *le tabernacle bâti de bois imputrescible*, pour que celui qui réfléchit ne voie dans le charnel que le terrestre. Car *Eden* est le nom du nouveau « *Jardin de volupté* » planté à l'Orient, orné de toutes sortes de bons arbres, ce qu'il faut comprendre de la réunion des justes et du lieu saint sur lequel est bâtie l'Eglise. Car l'Eglise n'est pas appelée « lieu » ni « maison bâtie de pierre ou d'argile », et l'Eglise ne peut pas non plus être appelée : « homme isolé ». Car les maisons sont détruites et les hommes meurent. Qu'est-ce donc que l'Eglise ? La sainte réunion de ceux qui vivent dans la justice. La concorde, qui est le chemin des saints vers la communauté, voilà ce qu'est l'Eglise, jardin spirituel de Dieu, planté sur le Christ, comme à l'Orient, où l'on voit toutes sortes d'arbres : la lignée des patriarches qui sont morts dans le commencement, les œuvres des prophètes accomplies après la Loi, la chœur des Apôtres, qui tenaient leur sagesse du Verbe, le chœur des Martyrs, sauvés par le sang du Christ, la théorie des Vierges sanctifiées par l'eau, le chœur des Docteurs, l'ordre des Evêques, des Prêtres et des Lévites. Dans un ordre parfait, tous ces saints fleurissent au milieu de l'Eglise, et ne peuvent se faner. Si nous cueillons leurs fruits, nous obtenons une juste vue des choses, en mangeant les mets spirituels et célestes qui viennent d'eux.

Car les bienheureux patriarches nous ont transmis les ordres de Dieu, comme un arbre planté dans le jardin et produisant toujours du bon fruit, pour que nous reconnaissons aujourd'hui le doux fruit du Christ annoncé par eux, le fruit de la vie qui nous est donné.

Il coule dans ce jardin un fleuve d'une eau intarissable. *Quatre fleuves* en découlent, arrosant toute la terre. Il en est de même dans l'Eglise : le Christ, qui est le fleuve, est annoncé dans le monde entier par le quadruple évangile. Il arrose toute la terre et sanctifie tous ceux qui croient en lui, selon la parole du prophète : *Des fleuves sortent de son corps*. Dans le paradis se trouvaient *l'arbre de la connaissance et l'arbre de la vie*, de même aujourd'hui deux arbres sont plantés dans l'Eglise : la Loi et le Verbe. Car *par la loi vient la connaissance du péché*, mais par le Verbe est donnée la vie et accordé le pardon des péchés. Autrefois Adam, pour avoir désobéi à Dieu et goûté l'arbre de la connaissance, fut chassé du paradis ; tiré de la terre, il retourna à la terre. De même le croyant qui n'observe pas les commandements, est privé du Saint-Esprit, puisqu'il est chassé de l'Eglise ; il n'est plus à Dieu, mais il redevient terre et retourne au vieil homme qu'il était »⁵³.

D'une telle interprétation, il nous faut retenir trois éléments principaux qui exercent une influence sur l'eschatologie. Premièrement : dans le paradis génésiaque Dieu venait se promener, c'est-à-dire se manifester. Selon Hippolyte ce n'est pas Dieu lui-même qui parlait à Adam, mais c'est le Verbe dans son processus de se familiariser à la nature humaine. Par conséquent, l'Eglise - chair du Christ - devient la voie de communiquer entre Dieu et l'homme. Pour le premier en tant que le Christ en sa divinité qui purifie les hommes ; pour le deuxième en tant que le Christ en son humanité qui élève les hommes à devenir parfaits, voire même

⁵³ *Ibid.*, I, 17 : SC 23, 103-107.

dieux⁵⁴. Voici donc une admirable *communicatio idiomatum* qui se produit aujourd'hui dans l'Eglise. En plus, cet échange n'est pas seulement une opération générale de toute l'Eglise, mais il se produit dans chaque chrétien qui vivant selon les paroles du Christ, L'engendre pour ce monde. Etant donné que dans le paradis d'origine se trouvait une source d'où coulaient les eaux et qui, quittant le paradis, fécondaient toute la terre, à présent, c'est le Christ qui coule dans l'Eglise et qui englobe toute la terre grâce aux quatre évangiles : leurs paroles sanctifient les hommes et arrosent la terre, symbole de la création, afin que tous les deux participent au salut. Hippolyte revient donc à l'idée de la purification de toutes les créatures et voit dans l'achèvement final l'accomplissement de la destinée de l'homme et de toute la création. Au milieu du paradis où Adam fut placé, Dieu a planté deux arbres : celui de la vie et celui de la connaissance. L'homme pouvait manger les fruits du premier pour prolonger sa vie, mais les fruits du deuxième devaient rester interdits. Tel était le commandement de Dieu, commandement que l'homme a transgressé. Aujourd'hui, dans l'Eglise il y a aussi deux arbres : la loi et le Verbe. Et de même qu'au début l'homme se nourrissait des fruits de l'arbre de la vie, de même dans l'Eglise c'est le Verbe qui donne la vie et accorde le pardon des péchés. Simultanément, en respectant la loi de Dieu l'homme s'enracine dans l'Eglise par l'ouverture à l'Esprit Saint⁵⁵ et devient l'homme nouveau.

⁵⁴ Cf. *Ibid.*, IV, 39 : SC 23, 343.

⁵⁵ Le terme *pneuma* n'a pas une claire signification chez Hippolyte et sert généralement à désigner la divinité en tant que telle. A ce propos, il est intéressant de noter que dans *Homélie sur Pâques* (55-56 : SC 27, Paris 1950), attribuée à Hippolyte le *pneuma*, comme la divinité, est appliqué, selon la trichotomie anthropologique de l'homme, composé de l'âme, du corps et de l'esprit, au Christ qui possède l'âme, le corps et l'Esprit divin. Bien plus, cette doctrine montre aussi l'ancienne structure du monde composé de l'enfer, de la terre et du ciel. Cela a une conséquence eschatologique, car si tout est soumis à l'Esprit qui vient du ciel et qui y conduit toute la création, la destinée de celle-ci doit logiquement se trouver dans le ciel.

2.1.2.2 Grégoire de Nysse (c. 331-c. 394)⁵⁶.

Pour ce théologien de la Cappadoce, de même que pour Origène dont il dépend entièrement, la fin du monde est évidente et logique, car tout ce qui a un commencement doit nécessairement avoir une fin⁵⁷. Cette fin eschatologique n'occupe pas pourtant saint Grégoire et il ne veut pas lui donner une claire description ou une explication complète et définitive. Il suffit de le savoir et la soumettre à la foi et à l'enseignement de l'évangile. En effet, la Bible nous affirme que la transformation du monde est enracinée en Dieu seul, car de même qu'au début la création a jailli de la puissance de la volonté de Dieu, de même à la fin la même volonté l'amènera à son accomplissement⁵⁸. Entre ce « déjà » et ce « pas encore », l'évêque de Nysse développe sa conception de quatre étapes de l'histoire qui montrent quatre étapes de l'existence de l'homme. Le premier, c'est l'état de l'innocence, sans péché, l'état idéal au niveau de possibilité où l'homme serait semblable aux anges surtout en procréation. Deuxième étape, c'est la création véritable de l'humanité, mais la création toujours idéale dans le sens du réel platonicien qui ne se rapporte pas au paradis terrestre. Troisième étape, c'est la vie de l'homme dans le paradis qui se trouvait sur la terre (la terre était le paradis !) et où l'homme était sensuel, mais sans péché. Enfin dernière étape c'est l'état de l'homme après la chute, l'étape qui est le nôtre aussi⁵⁹. Il faut pourtant remarquer que cette vision de l'histoire ne concerne pas l'état présent de l'homme et ne nous dit rien sur le Christ. Bien sûr, le péché n'a

⁵⁶ L'héritage scripturaire de Grégoire de Nysse est grand. Nous avons consulté : *Cinq homélies pascales* : PDF 55, Paris 1995 ; *Enseignement sur la vie chrétienne* : PDF 40, Paris 1990 ; *Homélies sur le Cantique des cantiques*, Paris 1992 ; *L'âme et la résurrection* : PDF 73, Paris 1998 ; *La catéchèse de la foi* : PDF 6, Paris 1978 ; *La création de l'homme* : SC 6, Paris 1944 ; *Le cantique des cantiques* : PDF 49-50, Paris 1992 ; *Les béatitudes* : PDF 10, Paris 1997 ; *Sur la création* : SC 23, Paris 2002 ; *Traité de la perfection* : PDF 40, Paris 1990 ; *Traité : « Quand le Fils aura tout soumis »* : PDF 55, Paris 1994. La pensée philosophique de ce père a été présentée par H. U. VON BALTHASAR, *Présence et pensée. Essai sur la philosophie religieuse de Grégoire de Nysse*, Paris 1988 tandis que l'ensemble de sa théologie par B. POTTIER, *Dieu et le Christ selon Grégoire de Nysse*, Namur 1994. Voir aussi : J.-R. BOUCHET, « Le vocabulaire de l'union et du rapport des natures chez saint Grégoire de Nysse », RT 68/1968, p. 533-582 et « A propos d'une image christologique de Grégoire de Nysse », RT 67/1967, p. 584-588 ; A. MOUHANNA, « La conception du salut universel selon saint Grégoire de Nysse » dans A. ANTWEILER, A. TH. KHOURY, M. WIEGELS, *Weg in Zukunft : Festschrift für Prof. DDr. Anton Antweiler zu seinem 75. Geburtstag*, Leiden 1975, p. 135-154.

⁵⁷ Cf. *Sur la création* 23 : SC 6, 190.

⁵⁸ Cf. *Ibid.*, SC 6, 193. De ce fait aussi le monde eschatologique sera beau. Voir : *Le cantique des cantiques* : PDF 49-50, 66 et 241.

⁵⁹ Cf. H. U. VON BALTHASAR, *op. cit.*, p. 52, note 5. Pour compléter cette vision, il faut ajouter que, au dire de l'évêque de Nysse, le vrai commencement de la création ne se trouve point dans son apparition visible. Il la précède et c'est pour cette raison qu'il doit être spirituel. *Le cantique...* : PDF 49-50, 241-244.

pas été supprimé de ce monde et, sous cet aspect, nous vivons toujours sous l'emprise du mal. Certes, le Christ, lui, n'a pas été soumis au péché et il est mort pour libérer les hommes de cet esclavage. Et c'est ici que la christologie du Nyssien montre toute sa force et sa puissance.

Qui est le Christ ? Sans aucun doute Il est Dieu et en tant que tel Il est immuable⁶⁰. Il ne change pas, même lorsqu'il crée et lorsqu'il fait apparaître une création différente de lui-même, différente mais non indépendante. Face à la création, Dieu reste transcendant, puisque c'est lui qui contient tout et qui gouverne tout par sa puissance. Ainsi il se montre Dieu, toutefois, non loin de son œuvre. La transcendance de Dieu n'est qu'une partie de tout le rapport entre le Créateur et les créatures. Celles-ci sont pénétrées par celui-là sans faire partie d'aucune d'elles. Les deux images sont complémentaires et permettent de désigner l'incarnation du Christ, le vrai homme.

Grégoire n'a aucun problème avec la considération de deux natures en le Verbe qui est Dieu et homme. Mais le problème surgit lorsqu'on veut préciser quel est, en le Christ, le rapport de la divinité à l'humanité : sont-elles mélangées, et si oui – comment, ou ne sont-elles qu'unies, et si oui, par quelle union ? Il est vrai que notre auteur pour présenter la constitution de l'homme Jésus emploie souvent le mot mélange (*anakrasis*), mais il a toujours une signification précise. Le divin mélangé à l'humain désigne le fait que le premier est intérieur au second et que l'humain, extérieur et visible, contient ce qui est invisible⁶¹. Or, cela ne veut pas dire que les deux natures sont entremêlées. Sur ce point, le cheminement de Grégoire est très clair : elles sont un, mais sans confusion, puisque le Verbe, même dans la chair, reste Verbe, de même que « la lumière, même si elle brille dans les ténèbres, n'en est pas moins lumière sans mélange du contraire, que lorsque la vie, même dans la mort, se garde elle-même et que Dieu, même soumis à la forme d'esclave, ne le devient pas, mais relève le dominé et l'introduit à la seigneurie et à la royauté »⁶². Le Christ est vrai Dieu – homme, en qui il n'y a pas de mélange de la divinité et de l'humanité ; chacune garde ses propres attributs et qualités.

⁶⁰ Pour la christologie grégorienne nous nous référons à B. POTTIER, *op.cit.*, p. 233-311.

⁶¹ Cf. *Ibid.*, p. 235-236 avec quelques citations ; *La catéchèse de la foi* 16 : PDF 6, 57. Voir aussi une étude de J.-R. BOUCHET, « Le vocabulaire de l'union et du rapport des natures chez saint Grégoire de Nysse », RT 68/1968, p. 533-582. Le rapport visible – invisible entre l'humanité et la divinité dans le Christ trouve une expression magnifique dans la comparaison d'une goutte de vinaigre mêlée dans la mer qui devient un remède. Cela mène directement à un thème du Christ – médecin, le thème tellement apprécié de saint Grégoire. Cf. J.-R. BOUCHET, « A propos d'une image christologique de Grégoire de Nysse », RT 67/1967, p. 584-588.

⁶² *Contre Eunome* III, 10, 28 d'après : B. POTTIER, *op. cit.*, p. 240.

Toutefois, cette union, ajoutons d'emblée qu'elle s'opère en la personne du Christ, ne reste pas indistincte tant pour le divin que pour l'humain⁶³. Celui-ci assumé par le Verbe a été privé du péché et de la mort, non par une suppression, mais par une surélévation. L'homme Jésus pénétré par la divinité et transformé dans la nature divine, par une union parfaite, devient le Christ⁶⁴. L'incarnation est donc la clef de l'œuvre du Verbe de Dieu, ou plutôt l'inauguration d'un processus de la déification qui explose au moment de la résurrection. Plus que la Transfiguration et l'Ascension, celle-là montre la finalité du corps humain et toute sa composition matérielle : le rayonnement du divin à travers l'humain. Le Christ est le pont entre Dieu et l'homme avec le respect de la distinction de chacun, et par là même il souligne leur différence dans l'unité, dans l'unité de son corps :

« ... Celui qui est en Dieu possède tout du fait qu'il possède Dieu. Et personne ne peut être uni à Dieu sinon en devenant un seul corps avec lui, selon le terme de saint Paul. Nous tous en effet unis au corps unique du Christ, par cette participation, nous devenant son corps unique. Donc lorsque le bien se sera répandu en tout, alors son corps tout entier sera soumis à la puissance vivifiante, et ainsi la soumission de ce corps sera dite être la soumission du Fils lui-même mêlé à sa son propre corps qui est l'Eglise »⁶⁵.

Tel est la fin et l'accomplissement, magnifique et splendide incontestablement, qui se révèle dans ce monde en renvoyant au commencement, non moins merveilleux. En effet, le Christ inaugure ici bas le temps eschatologique ainsi que l'achèvement de tout par le retour à ce qui était à l'origine. Cet état-ci n'a pas été autre que le séjour dans les hauteurs célestes, dans le ciel près de Dieu⁶⁶. Toutefois à cette fin-commencement la matière ne manque pas, bien que parfois nous puissions avoir l'impression qu'il s'agit uniquement de ce qui est spirituel⁶⁷. La matière reste ce qu'elle est dans ce monde et justement en tant que telle, elle

⁶³ Pour le divin voir : *Ibid.*, p. 262-269.

⁶⁴ Cf. *Ibid.*, p. 242-243.

⁶⁵ *Traité sur la parole* : « Quand le Fils lui-même aura tout soumis » 5 : PDF 55, 119. Cette soumission concernera également toute la création (*Ibid.*, p. 120-122) et se rapporte à l'idée de l'apocatastase connue et acceptée par le saint. Voir aussi : *L'âme et la résurrection* 125 : PDF 73, 110-112. Voir aussi : A. MOUHANNA, *op. cit.*, p. 150-154.

⁶⁶ Grégoire identifie le paradis et le Jérusalem céleste. Voir : *Cinq homélies pascales* 2, 5 : PDF 55, 62.

⁶⁷ C'est le cas par exemple de l'ouvrage intitulé *Les béatitudes* où Grégoire commente les béatitudes évangéliques. Lorsqu'il explique les notions du royaume des cieux et de la terre des doux, la question du monde physique n'apparaît pas. Serait-ce l'anéantissement de la création ? A notre avis non, car nous ne pourrions aucunement comprendre cette phrase introductive : « Le Maître (*Kyrios*) de la création embrasse l'univers » (*Les béatitudes* 1 : PDF 10, 33). L'expliquer par la transcendance du Logos trahirait l'immanence du Logos à toute la création, puisque toutes les deux sont complémentaires. Prétendre qu'il s'agit des créatures spirituelles n'est pas juste, car le mot 'univers' indique à proprement dit le monde matériel.

sera divinisée. Le Christ est à présent dans le ciel avec sa chair humaine non dématérialisée, mais déifiée et c'est son exemple qui nous indique l'avenir du monde⁶⁸.

Si Jésus est le centre de toute l'économie du salut, il n'est pas étonnant que Grégoire essaie de nouer des liens entre sa vie terrestre et le commencement du monde :

« Distingue à travers ce sabbat [sabbat génésiaque] celui d'aujourd'hui [Pâques], le jour du repos, que Dieu a béni plus que les autres journées. Ce jour-là en effet Dieu le Fils unique s'est reposé de toutes ses oeuvres, et il a offert le repos à sa chair à travers l'économie de la mort. Puis, retournant à son état initial, par sa résurrection, il a ressuscité tout ce qui gisait avec lui ; il est devenu la vie, la résurrection, le soleil levant, l'aurore, le jour, pour ceux qui sont assis dans les ténèbres et l'ombre de la mort »⁶⁹.

Cette lumière brille d'abord dans l'Eglise et, grâce à elle, dans chaque homme qui participe à la bénédiction d'Abraham. En effet, l'homme se transforme continuellement de par sa foi au Christ et pour le dépeindre, Grégoire utilise l'image du jardin. Le baptisé devient le jardin où le Christ descend, demeure et où Il coule comme un fleuve⁷⁰. Ces actions successives s'expliquent par le fait que la mission du Christ se prolonge à présent par les sacrements⁷¹ et par l'Eglise elle-même. Elle est ce ciel dont chaque membre est une étoile qui rayonne les grâces de l'Esprit⁷² et ensemble ils forment la nouvelle création qui jaillit de la résurrection du Christ :

« Ce jour-ci inaugure une autre création. En ce jour en effet Dieu crée un ciel nouveau et une terre nouvelle comme le dit le Prophète. Quel genre de ciel ? Le firmament de la foi en Christ. Quel genre de terre ? Le cœur bon, j'entends, comme l'a déclaré le Seigneur, la terre qui boit la pluie tombée sur elle et qui nourrit les différents épis. Dans cette création, la vie pure est le soleil, les vertus sont les étoiles, la conduite limpide l'air, la richesse profonde de la sagesse et de la connaissance la mer, le bon enseignement et les leçons divines l'herbe et les plantes dont se nourrit le peuple du pâturage, c'est-à-dire le troupeau de Dieu, les commandements et leur exécution sont les arbres chargés de fruits. En ce jour est créé aussi le véritable homme, celui qui est fait à

⁶⁸ Le corps ressuscité sera glorifié dans ces éléments pour devenir immortel et pour s'unir à l'âme. Voir par exemple : *Le cantique...* : PDF 49-50, 50 ; *La catéchèse de la foi* 37 : PDF 6 où Grégoire développe le concept sacramentel de la résurrection. L'homme, dans sa double composition (l'âme et le corps), pour pouvoir participer au salut, a besoin de s'unir par ses deux éléments constitutifs au Sauveur. Tandis que pour l'âme cette union s'opère par la foi, le corps, lui, s'unit par la nourriture à la fois terrestre et céleste, à savoir par l'eucharistie. Cf. *Traité de la perfection* : PDF 40, 44-45.

⁶⁹ *Cinq homélies pascales* 2, 1 : PDF 55, 46.

⁷⁰ Cette transformation ne se produit pas sans l'intermédiaire de l'Eglise : « Elle a chassé loin d'elle, avec tant d'autorité et d'assurance, l'aquilon, ce vent desséchant. Elle a attiré à elle le souffle lumineux, elle a produit par sa bouche des paradis aux fleuves d'aromates, elle a présenté son propre jardin comme table au maître de la création et rien de ce qui a été présenté n'a paru rejetable... ». *Le cantique...* : PDF 49-50, 224 (voir aussi p. 196-199). Cf. J. DANIELOU, *Sacramentum futuri*, p. 17-19.

⁷¹ Il s'agit, comme chez Origène, du baptême et de l'eucharistie. Voir par exemple *Enseignement sur la vie chrétienne* : PDF 40, 64, 66-67 et *Traité de la perfection* : PDF 40, 44.

⁷² Cf. *Cinq homélies pascales* 2, 1 : PDF 55, 46 ; *La catéchèse de la foi* 40, p. 102-104. L'action de l'Esprit est considérée par Nyssien comme la nouvelle création. Voir : *Enseignement sur la vie chrétienne* : PDF 40, 80-81.

l'image et à la ressemblance de Dieu. Tu vois quel monde ce jour inaugure, *ce jour que fit le Seigneur* et dont le Prophète dit qu'il n'est ni un jour semblable aux autres jours, ni une nuit pareille aux autres nuits »⁷³.

Finalement nous pouvons constater que Grégoire est persuadé de la restauration de toute la création lors de la parousie et du jugement eschatologique. Cela est incontestable, de même que ces événements se produisent déjà maintenant dans l'Eglise et dans chaque chrétien. Et en ce sens, l'Eglise devient le nouveau paradis où l'homme et la création subissent la divinisation. Pourtant, et en cela la théologie du Cappadocien est originale, mais non unique, l'avenir ultime n'est pas envisagé sur la terre renouvelée, mais dans le ciel, dans un monde intelligible⁷⁴.

2.1.2.3 Hilaire de Poitiers (c. 315-c.367)⁷⁵.

L'auteur du premier commentaire latin de l'évangile selon saint Matthieu, entièrement conservé jusqu'à aujourd'hui, estime que l'éternité doit être considérée en tant qu'une réalité physique, car les peines, pour qu'elles soient véritables, doivent aussi être physiques⁷⁶. Cette

⁷³ *Cinq homélies pascale* 2, 1 : PDF 55, 50-51. Voir aussi : *Ibid.*, 1, 3, p. 25-26. et 2, 1 p. 46.

⁷⁴ Cf. *Le cantique...*, 49-50, 145-147. L'idée du ciel n'est pas celle du ciel physique considéré comme la demeure de Dieu. Grégoire dit assez clairement que « la création est à la même distance, inférieure au Très-Haut qui est inaccessible de par l'élévation de sa nature ; et la création reste au-dessous de lui, sur le même rang des créatures. Car ce qui est ontologiquement inaccessible n'est pas accessible à l'un et inabordable à l'autre : il domine de sa transcendance tout ce qui existe. La terre n'est donc pas plus éloignée que le ciel de la majesté divine, et le ciel n'en est pas plus proche. A ce point de vue, les êtres qui habitent l'une ou l'autre ne diffèrent en rien les uns des autres... ». *La catéchèse de la foi* 27 : PDF 6, 75.

⁷⁵ Parmi les œuvres d'Hilaire nous avons consulté : *Commentario a Matteo*, Rome 1988 ; *La Trinité* : SC 443, 448, 462, Paris 1999-2001 ; *Sur Matthieu* : SC 254 et 258, Paris 1978-1979 ; *Tractatus super psalmos* : CSEL 22, Pragae - Lipsiae 1891 ; *Traité des mystères* : SC 19bis, Paris 1967. Voici les livres et articles concernant Hilaire: CH. KANNENGISSER, « L'exégèse d'Hilaire » dans *Hilaire et son temps. Acte du Colloque de Poitiers 29 septembre -3 octobre 1968*, Paris 1969, p. 127-142 ; M. DURST, *Die Eschatologie des Hilarius von Poitiers*, Bonn 1987 ; J.-P. PETTORELLI, « Le thème de Sion expression de la théologie de la rédemption dans l'œuvre de saint Hilaire de Poitiers » dans *Hilaire et son temps*, p. 213-233 ; G. PELLAND, « Le thème biblique du règne chez saint Hilaire de Poitiers », *Gr* 60/1979/4, p. 639-674 ; J. MOINGT, « La théologie trinitaire de S. Hilaire » dans *Hilaire et son temps*, p. 159-173 ; P. SMULDERS, « Eusèbe d'Emèse comme source du « De Trinitate » d'Hilaire de Poitiers » dans *Hilaire et son temps*, p. 175-212 ; B. BOBRINSKOY, « L'eucharistie et le mystère du salut chez saint Hilaire de Poitiers » dans *Hilaire et son temps*, p. 235-241 ; A. CHARLIER, « L'Eglise Corps du Christ chez saint Hilaire de Poitiers », *EThL* XLI/1965/2, p. 451-477.

⁷⁶ Cf. *Sur Matthieu* 5, 12 : SC 254, 163-165. Quant à sa composition voir : CH. KANNENGISSER, *op. cit.*, p. 130-133. L'auteur de cet article attire l'attention sur la forme, tout à fait particulière, de l'itinéraire de l'âme vers Dieu, lequel itinéraire est jalonné par la rencontre de l'Ancien et puis du Nouveau Testament. Ce dernier est le couronnement ainsi que l'achèvement du premier, encore que les deux ont le même auteur principal, à savoir Dieu. Il se montre alors comme le commencement et la fin de tout qui apparaît dans l'Ecriture. De ce point de vue le fait qu'Hilaire prévoit le retour eschatologique de l'homme dans le ciel est très peu étonnant (D'ailleurs l'ascension du Christ est le signe de ce retour, le signe qui marque toute la vie chrétienne. Voir : *Sur Matthieu* 14, 14 et 18 : SC 258, 29 et 33).

constatation, si simple et claire qu'elle paraisse à nos yeux, exerce une influence sur toute la théologie de saint Hilaire. D'une part, elle montre que l'au-delà ne sera pas une altération du monde d'ici-bas et que même certains éléments de la matière seront renouvelés. Et en cela il n'y a rien d'étonnant, car la clef de toute la pensée eschatologique n'est autre que le Christ lui-même. D'autre part, il est très intéressant de chercher la portée essentielle d'une éternité physique, puisque ce qui vaut pour la condamnation, vaut également pour le salut. Bref, la question qui se pose est la suivante : où et dans quelles conditions l'homme achèvera sa vie ?

Lorsque le fameux Poitevin explique la guérison du paralysé présentée chez Matthieu, il met l'accent sur trois moments successifs, à savoir la rémission du péché, la guérison du corps et le retour « chez soi »⁷⁷. Tous les trois indiquent l'avenir eschatologique de l'homme et montrent non seulement les événements de la résurrection et du jugement (deux premiers), mais aussi la vraie destinée de l'homme (le troisième). Comment peut-on comprendre ce retour et comment l'imaginer ? Saint Hilaire ne cache ni son opinion ni sa conviction et le lieu définitif de la béatitude, il le nomme le paradis⁷⁸. Par là, il semble parfaire toute l'histoire du monde par le retour au commencement, d'autant plus que le paradis est décrit comme la demeure propre de l'homme. C'est là, dans le paradis où Adam était incorruptible et immortel, c'est là où il a transgressé le commandement de Dieu et c'est de là encore où il a été chassé. La vie au paradis était belle, tranquille et fondée sur la possession de tous les biens. L'homme n'y avait pas besoin de prendre soit de nourriture soit de vêtement⁷⁹. Si donc ce retour « chez soi » est une réapparition du paradis originel, il s'en découle qu'il sera possible lorsque l'homme se détournera de son péché. Ce changement de la vie et la conversion profonde feront de l'homme un être nouveau qui, en tant que tel, devrait habiter un autre monde adapté

⁷⁷ Sur Matthieu 8, 7 : SC 254, 201.

⁷⁸ *Ibid.* : SC 254, 203. Il est à souligner expressément que l'auteur dans le manuscrit latin emploie le mot *paradisum* et désigne par là le début et la fin de l'histoire. Pourtant à la fin de ce chapitre Hilaire voit l'accomplissement de la mission du Verbe incarné par la rémission des péchés, la résurrection des corps ainsi que le retour au ciel (*Ibid.*, 8.8). Il est vraisemblable que l'évêque de Poitiers identifie le paradis et le ciel, l'idée déjà connue dans le christianisme, mais il ne faut pas y voir une identification trop simplifiée. Le début et la fin de l'histoire ne sont pas identiques dans ce sens que la foi dépasse le commencement, le contient et le transforme. Le retour au paradis n'est pas le retour au début de l'histoire, mais l'arrivée dans l'au-delà situé dans la demeure propre de Dieu, à savoir dans le ciel. Il est notable que les traductions du commentaire sur le premier évangile notent à propos du paradis qu'il doit être compris comme le ciel. Ainsi par exemple la traduction de J. Doignon dans la collection de SC et sa traduction italienne de L. Longobardo (*Commentario a Matteo*). Voir aussi : M. DURST, *op. cit.*, p. 299-302.

⁷⁹ Cf. *Ibid.*, 5, 8 : SC 254, 157-159.

à son nouveau maître. Cette façon de regarder l'accomplissement du monde dans le retour au commencement peut être observé notamment dans le *Traité des mystères* d'où nous tirons un fragment :

« L'événement comporte ses effets présents pour Ésaü et pour Jacob, mais la préfigure spirituelle garde sa place. Poussé par les désirs du corps, l'aîné avait vendu son droit d'aînesse, car il désespérait des honneurs de son droit d'aînesse futur, à cause de sa cupidité des biens présents, tandis que le cadet l'acheta au prix d'un renoncement aux biens présents. Les événements spirituels de l'ordre futur ne succèdent-ils pas à ceux qui se sont passés corporellement ? Les infidèles pensent que le bien suprême réside dans le plaisir et le premier peuple perdit l'honneur de la résurrection par l'effet des désirs de la chair ; les croyants, au contraire, renoncent aux joies présentes, et placent toute leur espérance dans les joies de la vie future ; en pratiquant à cause de cette espérance la continence du cœur et du corps, ils préviennent les biens destinés à l'aîné. Jacob, en effet, revêt la robe d'Ésaü qui, selon l'exégèse ordinaire, représente le vêtement de l'immortalité même dans l'Évangile, où le frère cadet, lui qui a dilapidé le patrimoine paternel qu'on lui avait donné, a reçu la robe de l'aîné. Et parce qu'il devait passer du péché à l'éclat de l'innocence, Jacob se revêt de la peau des chevreaux, voulant imiter réellement l'extérieur de son frère. Mais parce que, de pécheur qu'il était, il devait recevoir la dignité de la bénédiction dont il s'emparait, il prend la figure du pécheur sous la peau de bêtes mortes.

La manière dont est donnée la bénédiction et la force des termes montrent qu'il n'y a rien à comprendre ici d'après les événements présentement racontés. La bénédiction promet en effet à Jacob que de la rosée du ciel et de la fécondité de la terre lui viendront en abondance le vin et le blé. Mais au contraire, il souffrit de la faim et acheta du blé en Égypte. Les nations lui sont soumises en esclavage : c'est lui, bien plutôt, qui avec toute sa maison se livra au pouvoir de Pharaon. Il est dit que les princes doivent l'adorer mais sous la domination de Laban, il subit un long esclavage. Il reçoit la domination sur son frère ; pourquoi donc rendit-il à son frère les honneurs dus à un maître ? Puisque l'Écriture ne peut risquer de mentir, bien que ces paroles aient été adressées à Jacob, leur signification et leur accomplissement concernent pourtant le peuple qu'il préfigurait. Toutes ces choses, en effet, conformément aux promesses des prophètes et de l'Évangile, sont réservées aux fidèles, je veux dire à ceux qui jugeront le monde et les anges et qui sont destinés au partage du Royaume céleste.

Enfin, le début même de la bénédiction ne concerne pas les événements présents, mais ceux qui seront accomplis dans le futur. Il dit en effet : " Voici que l'odeur de mon fils est comme l'odeur d'un champ fertile que Dieu a béni." L'odeur, c'est la prescience de l'esprit, le champ fertile, la maturité des fruits. Or le champ, comme l'enseigne l'Évangile, désigne le monde ; il faut donc penser que nous avons là la figure d'un monde béni, non assurément de celui qui sera détruit et n'existera plus, mais de celui qui est éternel et fertile en fruits parfaits. Or, puisque l'odeur de Jacob est la même que celle d'un champ fertile et que, d'autre part, dans l'ordre naturel l'odeur représente la prescience de l'esprit, puisqu'on reconnaît à l'odeur la nature de chaque chose, Isaac signifie qu'il a reconnu à l'odeur, c'est-à-dire qu'il a su d'avance en esprit, que cette bénédiction s'adressait dans l'avenir au peuple cadet et au monde éternel, ce monde et ceux qui en jouiront étant également éternels »⁸⁰.

Ce qui nous frappe, c'est d'abord la conviction que le monde visible qu'est le nôtre se terminera un jour. Le monde à venir, le monde parfait, sera fécond et rempli de toutes sortes de fruits. Il y aura l'abondance de tout, destinée et atteignable pour les chrétiens. Toutefois ceux-ci ne retourneront pas au paradis, mais entreranno dans le royaume céleste⁸¹. Ce règne est

⁸⁰ *Traité des mystères*, 22-24 : SC 19bis, 113-117.

⁸¹ La difficulté de distinguer plusieurs thèmes eschatologiques peut être remarquée ici : ce royaume en question en tant que terme de toute l'humanité rejoint chez Hilaire l'idée de Sion : elle unit et la représentation de la cité éternelle des esprits et la cité universelle de toute l'humanité. Cf. J.-P. PETTORELLI, *op. cit.*, p. 213-233. Au surplus, Hilaire ne tend pas à préciser le sens de ce *regnum* en se contentant de suivre les données de l'évangile et d'employer l'expression royaume de cieux. Il est « une réalité à venir lors de la résurrection de la chair, au jour de l'*adventus claritatis* et du jugement eschatologique. En un sens, elle est cependant déjà possédée en espérance. C'est même une réalité présente, dans la mesure où elle coïncide avec l'Eglise, corps du Christ ». G. PELLAND, *op.*

éternel et ceux qui s'y trouvent sont aussi éternels. Comment peuvent-ils devenir éternels ? Hilaire l'éclaire par la soumission à l'Esprit de Dieu qui vient habiter en l'homme au moment du baptême. L'Esprit prend possession de l'âme de l'homme, c'est en elle qu'il demeure durant la vie terrestre. Mais au moment de la résurrection, cette habitation de l'Esprit s'étend au corps et lui procure non seulement la perfection, mais aussi l'immortalité⁸². Par conséquent, le sort ultime de l'homme dépend de l'obéissance à l'Esprit qui défie l'âme et par elle – le corps. La déification donc commence en ce qui est spirituel et assume définitivement ce qui est matériel. La fin eschatologique n'est pas l'anéantissement de la matière, mais son élévation jusqu'aux hauteurs de Dieu lui-même. Cela est possible et non seulement probable, car le Christ en est le premier témoin et exemple.

Toute l'économie du salut converge vers le Christ qui est l'achèvement de toutes les annonces et les figures de l'Ancien Testament⁸³. Etant Dieu, il s'est fait homme, non par un mélange, mais par l'union, et en sa personne la divinité n'absorbe pas l'humanité, mais toutes les deux coexistent dans leurs qualités⁸⁴. Le Christ s'est incarné pour sauver le genre humain et ce motif est principal chez saint Hilaire, d'autant plus que ce salut ne concerne pas seulement l'âme, mais aussi le corps humain⁸⁵. C'est pour cette raison que la résurrection du

cit., p. 640. Une fois de plus on observe chez le Poitevin les liens qui existent entre différents thèmes et qui sont fondés sur un seul principe – le corps du Christ apparu dans l'incarnation et glorifié par la résurrection.

⁸² Cf. *Traité des mystères* 5 : SC 19bis, 83-85; *Sur Matthieu* 4, 7 : SC 254, 125-127 ; 10, 19 : SC 254, 239 (ici d'ailleurs le but de la déification est placé au ciel) ; 10, 24 : SC 254, 247.

⁸³ *Traité des mystères* 1 : SC 19bis, 73-75. L'identification du Christ avec le royaume des cieux met en évidence cet accomplissement. Cf. *Sur Matthieu* 5, 6 et 12, 17 : SC 254, 155-157 et 285.

⁸⁴ Cf. *La Trinité* 10, 62 et 19 : SC 462, 273-275 et 199-201. Notons que saint Hilaire n'utilise pas le terme « incarnation », mais cela ne veut pas du tout dire qu'il ne reconnaît pas sa réalité. Il emploie tout simplement d'autres expressions qui mettent en évidence et la divinité et l'humanité : *sacramentum corporacionis* (*Tractatus super psalmos*, introd, 6 : CSEL 22, 8) ou *mysterium dispensationis evangelicae* (*La Trinité* 5, 17 : SC 448, 124). J. Moingt remarque que dans les écrits de l'évêque de Poitiers la terminologie de deux natures n'est ni fixe ni non plus exempte d'équivoque, ce que n'empêche pas de considérer le Père et le Fils comme un seul Dieu. « La théologie trinitaire de S. Hilaire » dans *Hilaire et son temps*, p. 164s. Voir aussi : P. SMULDERS, *op. cit.*, p. 196-204 ; A. GRILLMEIER, *op. cit.*, p. 778-789.

⁸⁵ Le thème de la déification de la chair paraît prendre une forme traditionnelle, du moins celle provenant de la théologie de saint Irénée. « Le Verbe de Dieu s'est fait chair pour que par le Verbe de Dieu fait chair notre chair parvienne jusqu'à Dieu ». L'incarnation est le signe efficace de cet échange, puisque, d'une part, dans le corps du Christ – *homo totus* (*Sur Matthieu* II, 5 : SC 254, 108) – toute l'humanité est présente et, d'une autre, tous les hommes sont imprégnés de la présence du Christ grâce à sa divinité. Cf. *La Trinité* 9, 5 : SC 443, 23-25 ; *Sur Matthieu* 5, 15 : SC 254, 169 ; quant à l'évêque de Lyon voir par exemple : *Contre les hérésies* 3, 4, 2 : SC 211, 47-49 ainsi que 4, 33, 4 : SC 100, 811-813. Pour le salut du corps et de l'âme voir : *In Ps* 61, 2 CSEL 22, 210 ; *Sur Matthieu* 16, 5 : SC 258, 53. Certes, l'effet de cette union dans le Verbe incarné est poussé à l'extrême, puisque l'homme assumé par le Christ devient « *in naturam divinitatis acceptus* » (*In Ps* 68, 25 : CSEL 22, 335) et l'humanité du Christ ne cessant d'exister en tant que telle est glorifiée par la divinité. Finalement le Christ

Christ est la source et le signe de la résurrection de tous les hommes. En effet, cette union entre le Verbe de Dieu et le genre humain s'explique par la possession de la même sorte de chair :

« Par notre union avec la chair qu'il a prise, nous sommes dans le Christ, et ceci est le mystère (*sacramentum*) caché en Dieu.... Ainsi est ouvert pour tous les hommes dans le Christ l'accès (au ciel) par l'union avec sa chair, s'ils dépouillent le vieil homme et le fixent à sa croix »⁸⁶.

Le Christ sauve toute chair, c'est le fait incontestable, car la résurrection est offerte à tous. Or, cela ne signifie pas que tous vont se réjouir des biens eschatologiques. Tous les hommes ressusciteront, mais parmi eux, il y en a certains qui se privent eux-mêmes des dons de Dieu et qui ne participeront pas à son royaume :

« Celui qui ne demeure pas dans le Christ n'habitera pas dans son royaume. Non pas que l'accès lui en soit interdit – car elle est ouverte à tous la participation au corps de Dieu et à son royaume, puisque le Verbe s'est fait chair, et a habité parmi nous, assumant ainsi en lui le genre humain tout entier – mais chacun mérite par sa propre faute d'être rejeté du temple et arraché de la terre des vivants... »⁸⁷.

Ce royaume futur apparaît ici en liaison avec la chair humaine du Verbe incarné et par là atteignable à tous les hommes. Pour y participer, ils doivent entreprendre un effort, surtout par la foi, pour suivre le Christ. Il nous ouvre la voie, il la traverse le premier pour montrer le bout, il donne aux hommes sa propre présence sacramentelle pour les fortifier, mais il ne peut pas choisir à notre place. C'est ainsi que la vie morale de chaque homme devient décisive pour lui : c'est lui et lui seul qui s'approche ou s'exclut du royaume, du temple et de la terre des vivants. Toutes ces images soulignent incontestablement que le Christ, ayant sa chair sur la terre, ne l'a glorifiée que dans le ciel, là où il est à côté de son Père. Hilaire réunit donc deux thèmes, celui de la gloire future et celui de l'union de tous les hommes dans le Christ par le fait de l'incarnation et il y ajoute d'emblée le troisième, celui de l'Eglise. Tous les trois sont

glorifié est premièrement Dieu et secondairement l'homme. Cf. A. GRILLMEIER, *op. cit.*, p. 787-789. En plus, nous tenons à souligner que la déification et puis la glorification restent toujours en dépendance des effets de l'eucharistie. Puisque le Christ introduit l'homme dans la communauté éternelle de Dieu, ce processus s'opère par l'eucharistie dans laquelle le Christ vient individuellement à chaque homme pour s'unir avec lui. Pour cette doctrine voir un article de base de B. BOBRINSKOY, *op. cit.*, p. 235-241 ainsi que A. CHARLIER, *op. cit.*, p. 460-466.

⁸⁶ *In Ps* 91, 9 : CSEL 22, 353 d'après J. PETTORELLI, *op. cit.*, p. 222. Voir aussi : *In Ps* 64, 6-7 : CSEL 22, 238-239 : « Tous nous avons l'espérance d'être rassasiés des biens de la maison de Dieu, de devenir son temple saint et admirable... Cette espérance est celle de tous jusqu'aux frontières de la terre. De tous, en quelque lieu qu'ils puissent habiter, le Christ est l'espérance » (d'après J. PETTORELLI, *op. cit.*, p. 219). Et encore *In Ps* 124, 3 : CSEL 22, 599 : « Le Christ est la montagne dominant tout, dans laquelle nous nous voyons nous-mêmes en vertu de l'assomption de notre chair et de notre corps. Dans le Christ, en effet, nous contemplons notre résurrection dans la résurrection de notre corps qui est en lui » (d'après A. CHARLIER, *op. cit.*, p. 468).

⁸⁷ *In Ps* 51, 17 : CSEL 22, 109.

dynamiques, car si l'appartenance au Christ, réelle déjà, s'accomplit dans l'au-delà non sans notre effort et notre foi, l'appartenance à son Corps mystique exige non pas moins d'effort et de foi et toutes les deux s'achèvent dans la relation filiale père - enfant⁸⁸.

L'Eglise apparaît ainsi comme le corps du Christ, comme la cité sainte, comme la mère céleste, comme la béatitude éternelle⁸⁹. C'est elle en effet qui est l'assemblée des saints dans les cieux et qui peut contenir tous les hommes. Ceci, puisqu'elle est la chair du Christ et c'est en elle que la glorification commence et s'achève⁹⁰. Le rôle et la mission de l'Eglise s'expliquent entièrement dans l'optique de l'incarnation. Au niveau de celle-ci « tous les hommes sont unis au Christ, sont contenus dans son humanité ; en assumant un corps humain, le Christ assume de quelque manière l'humanité tout entière. Par ailleurs, l'incarnation permet au Christ d'accomplir dans son corps d'autres actes salvifiques, notamment par son baptême, sa passion et son ascension ; ces actes produisent des effets valables pour tous les hommes, dont le Christ est solidaire par son incarnation »⁹¹.

Saint Hilaire forge sa doctrine de la fin eschatologique en s'appuyant sur la christologie et l'ecclésiologie. En attendant l'entrée dans le royaume du ciel, il l'envisage en tant que l'arrivée au ciel où se trouve le Christ. La communion avec Lui est le fondement de la béatitude éternelle qui ne sera pas réservée à l'âme mais également au corps de l'homme. Le thème du corps, revenant souvent sous la plume du Poitevin, lui permet en même temps de développer un autre aspect de la corporéité – celui de l'Eglise. Tout cela pour estimer que le ciel n'est qu'une cité des saints et justes qui vivent dans la communion entre eux et avec Dieu. « Le Christ nous fait naître à une vie nouvelle en nous établissant dans son corps, car il est lui-

⁸⁸ Cf. *In Ps* 13, 4 : CSEL 22, 81-82 ; *In Ps* 14, 5 : CSEL 22, 87-88 ; *In Ps* 51, 16 : CSEL 22, 108.

⁸⁹ Pour toutes les citations nous renvoyons à, déjà cité, l'article de J. Pettoirelli.

⁹⁰ Cf. *La Trinité* 11, 49 : SC 462, 381-383. Ajoutons ici encore une citation de *Traité des mystères* I, 5: SC 19bis, 85 : « (...) Après le sommeil de sa passion, l'Adam céleste, au réveil de sa résurrection, reconnaît dans l'Eglise son os, sa chair, non plus créée du limon et prenant vie sous le souffle, mais croissant sur l'os et, de corps faite corps, atteignant sa perfection sous le vol de l'Esprit. Ceux en effet qui sont dans le Christ ressusciteront selon le Christ, en qui dès maintenant est consommée la résurrection de toute chair, parce que lui-même naît en notre chair avec la puissance de Dieu, en laquelle son Père l'a engendré avant les siècles. Et puisque le Juif et le Grec, le barbare et le Scythe, l'esclave et l'homme libre, l'homme et la femme, tous sont une seule chose (*unum*) dans le Christ, étant donné que la chair est reconnue comme issue de la chair, que l'Eglise est le corps du Christ et que le mystère qui est en Adam et d'Eve est une prophétie concernant le Christ et l'Eglise, tout ce qui est préparé par le Christ à l'Eglise pour la consommation des temps a déjà été accompli en (*sub*) Adam et Eve au commencement du siècle présent ».

⁹¹ A. CHARLIER, *op. cit.*, p. 458.

même l'Eglise et il la contient toute en lui par le mystère de son corps »⁹². En ce sens la présence en face de Dieu qui a caractérisé le paradis d'origine réapparaît dans l'Eglise qui nous approche à Dieu et qui devient par là le nouveau paradis.

2.1.3 Ni le retour ni l'arrivée, mais la création nouvelle.

2.1.3.1 Tertullien (155 ?-222)⁹³.

Pour ce théologien de l'Afrique du Nord fidèle à la tradition biblique, l'histoire du monde commence dans le paradis où il y a eu abondance de biens tant pour l'âme que pour le corps et où l'homme a été placé par Dieu après la création⁹⁴. Cette perspective générale qui rejette un mépris du corps humain et qui cherche à établir un équilibre entre l'âme et la chair est lisible sur chaque page des écrits tertulliens. Créé du limon de la terre Adam était déjà homme bien que la totalité de son existence en tant qu'homme ne lui vienne qu'après avoir reçu l'esprit de vie. Le nom de l'homme appartient donc à cette union de deux éléments différents, à savoir corporel et spirituel et il n'est pas possible d'appeler l'âme seule l'homme plus que le corps seul⁹⁵. Tous les deux en formant un être par un lien spécial partagent le nom homme ou, autrement dit, chacun peut être appelé homme en vue de l'autre et non pris séparément. Ce fort accent sur la chair et sur la matière ne nous étonne pas spécialement. Tertullien passe sa vie à lutter contre les hérésies surtout celles qui abaissaient la dignité de la chair humaine.

Notre génie africain mettant l'accent sur la chair, en fait le point de départ pour sa doctrine eschatologique. L'homme créé à l'image de Dieu ne l'est pas exclusivement par

⁹² In Ps 125, 6 : CSEL 22, 609 cité d'après A. CHARLIER, *op. cit.*, p. 477. Voir aussi : J. DANIELOU, *Sacramentum futuri*, p. 40-43 où la corporéité de l'Eglise est présentée en liaison avec le sommeil d'Adam.

⁹³ Voici les œuvres de Tertullien: *Apologétique*, « Les Belles Lettres », Paris 1961 ; *Contre Marcion* : SC 365, 368, 399, 456, 483, Paris 1991-2004 ; *Contre Praxéas* dans *Œuvres de Tertullien*, t. 3 ; *De l'âme* dans *Œuvres de Tertullien*, t. 2 ; *De la chair de Jésus Christ* dans *Œuvres de Tertullien*, t. 1 ; *De la couronne du soldat* dans *Œuvres de Tertullien*, t. 2 ; *De la résurrection de la chair* dans *Œuvres de Tertullien*, t. 1 ; *Traité du baptême* : SC 35, Paris 1952. Quant à sa pensée voir : A. D'ALÈS, *La théologie de Tertullien*, Paris 1905.

⁹⁴ *De la résurrection de la chair* V dans *Œuvres de Tertullien*, tr. par M. de Genoude, Paris 1852, t. 1, p. 443.

⁹⁵ La définition de l'âme donnée dans *De la chair de Jésus Christ* XII semble contredire cette optique générale. Tertullien y constate que « l'âme est tout ce que nous sommes » et il ajoute que sans elle, l'homme n'est plus l'homme. Cela veut dire que dans chaque homme l'intégralité de son être vient de l'âme et non du corps, car c'est elle qui permet d'appeler la matière organisée de la chair le corps humain. *De la chair* dans *Œuvres de Tertullien*, t. 1, p. 411. Voir aussi *De l'âme* XII, dans *Œuvres de Tertullien*, t. 2, p. 44.

l'âme, mais aussi par le corps, d'autant plus que celui-ci n'a pas changé après la chute originelle. En suivant la Bible, Tertullien est loin de nier la première catastrophe du genre humain, mais il s'oppose vivement à ceux qui estiment la matérialité du corps comme l'effet du péché⁹⁶. L'œuvre des mains de Dieu n'a pas été mauvaise, car elle a été faite par Dieu, le bien suprême. En plus, c'est pour l'homme que Dieu a créé l'univers où il habite, en jouit et le commande :

« (...) Ayant voulu l'homme pour connaître Dieu, la bonté de ce Dieu a encore ajouté un trait à inscrire à sa louange : elle a conçu pour lui comme premier domicile une sorte d'immense édifice, et ensuite un plus grand encore, afin de lui permettre, dans le grand édifice, senti comme inférieur à l'autre, de s'entraîner et de progresser, pour pouvoir ainsi être promu du bien de Dieu, c'est-à-dire le grand habitacle, jusqu'au meilleur de Dieu, c'est-à-dire le plus grand habitacle »⁹⁷.

Tertullien montre le but de l'homme qui consiste en la connaissance de Dieu. Et nous pouvons bien estimer qu'il ne s'agit pas ici uniquement d'une connaissance intellectuelle, mais aussi d'une connaissance naturelle. En regardant cet édifice où il a été placé, en contemplant ce monde visible, l'homme peut connaître son Créateur⁹⁸ et, en Le désirant de plus en plus, progresser vers ce qui est meilleur, probablement vers le paradis. Une telle optique renverse d'une certaine manière l'enseignement des autres théologiens de ce temps-là, puisque le paradis est « suspendu » entre Dieu et ce monde. Pour Tertullien le paradis est supra-terrestre⁹⁹ et contient toute la création de Dieu. Ainsi une telle idée du paradis ne semble

⁹⁶ Cf. *De la chair* VII-X, p. 444-449.

⁹⁷ *Contre Marcion* II, 4, 1 : SC 368, 33. Les théologiens et les traducteurs s'interrogent sans cesse comment faut-il expliquer et traduire ce passage de Tertullien. En effet, s'agirait-il ici de deux et de trois places ? Aurions-nous à faire ici du schéma tripartite (terre-paradis-ciel) ou seulement binaire (paradis-ciel) ? Il nous semble que la solution prise par R. Braun, dans sa traduction du SC, est logique et très probable. Selon lui, Tertullien ne se demande pas vraiment d'où et vers où l'homme doit progresser. Ce qui compte pour lui c'est ce passage, cette progression qui est voulue par Dieu bien qu'elle signifie un changement des « lieux ». Voir : *Ibid.*, p. 214-216.

⁹⁸ Cf. *Contre Marcion* II, 4, 3 ; 5, 3-4 ; 12, 2-3 : SC 368, 37, 43-47, 85-87.

⁹⁹ Cf. *Apologétique* 47, 13, p. 100 ; *Contre Marcion* II, 12, 2 : SC 368, 85 ; V, 12 dans *Œuvres...*, p. 351-354. Dans l'*Apologétique* Tertullien accorde le paradis aux âmes des justes (*sancti spiritus*) et cela nous semble à premier coup d'œil étrange. Comment expliquer la béatitude éternelle destinée aux âmes lorsque l'auteur à maintes reprises souligne l'intégralité de l'homme composé de l'âme et du corps. A. d'Alès note que dans son anthropologie Tertullien suit le concept stoïcien et qu'il « observe que les stoïciens disent esprit (*spiritus*) là où les chrétiens disent : souffle (*flatus*) » (*La théologie de Tertullien*, p. 114). Et nous avons déjà vu que c'est ce souffle qui permet de nommer un être l'homme bien que la chair sans lui reste aussi, d'une certaine manière, l'homme. L'âme est pour le corps, et le corps est pour l'âme, d'autant plus qu'elle est proprement le souffle de Dieu. Et s'il n'est pas permis de lire ici que le paradis est accordé aux hommes justes, au moins il est opportun de voir derrière l'âme l'idée sous-jacente du corps. Voir aussi les explications *De l'âme* XI-XII dans *Œuvres de Tertullien*, t. 2, p. 19-23 où *flatus* diverge de *spiritus*.

rien exclure des créatures, mais au contraire – ouvrir devant elles la possibilité de partager l'éternité avec l'homme. Une fois de plus la bonté de la matérialité du monde est sauvée !¹⁰⁰

Cependant, une telle vision optimiste du monde et de la réalité visible ne les rend pas éternels, dans ce sens qu'ils puissent garder leurs qualités présentes. Puisque l'homme et, avec lui, toute la création, est composé de substances contraires, Dieu « a également uni dans l'éternité deux périodes distinctes : la première, celle où nous vivons depuis l'origine du monde, s'écoule jusqu'à sa fin, n'ayant qu'une durée limitée ; l'autre, que nous attendons, se prolongera jusqu'à l'infinie éternité »¹⁰¹. Il est clair que Tertullien attend la fin du monde. Mais il faut d'emblée ajouter que cette attente est basée sur les idées du millénarisme. Le Christ viendra sur la terre pour régner avec les justes dans une Jérusalem céleste et il y aura l'abondance de tout, mais ces biens seront spirituels¹⁰². Comment peut-on comprendre cette spiritualité de biens futurs ? Notons tout d'abord que dans la nature il y a des changements qui ressemblent à la fin du monde : ce sont par exemple les suites du jour et de la nuit ou des saisons au cours de l'année. Tous ces changements s'achèvent et recommencent de la même façon. Or, parmi ces procès il y en a un, tout différent, qui jette la lumière sur l'avenir : c'est la semence qui doit mourir pour faire exploser la vie. Entre la plante qui pousse et le grain jeté en terre il y a un lien essentiel qui permet de garder leur identité et, en le découvrant, Tertullien dit que « toutes choses se conservent par leur destruction même, tout renaît par la mort »¹⁰³. S'il en est ainsi, le futur royaume du Christ conservera essentiellement les natures de toutes les choses, car le royaume céleste, où les chrétiens veulent arriver un jour, n'exclut pas la royauté terrestre du Christ¹⁰⁴. Par conséquent, cet état définitif semble correspondre à l'état primitif, sauf que cette similitude n'est pas extérieure mais intérieure, à savoir substantielle.

¹⁰⁰ Sur ce point le raisonnement de Tertullien concernant le corps ressuscité reste impeccable : la résurrection, fondement du christianisme, n'est pas un changement, une conversion ou une transformation du corps, si on les prive de la conservation de la substance de ce corps. Sinon, le corps ressuscité ne sera jamais identique à ce corps qui est mort. Voir : *De la résurrection de la chair* LV dans *Œuvres de Tertullien*, t. 1, p. 527-529 ; *Apologétique* 48, 2, p. 101.

¹⁰¹ *Apologétique* 48, 11, p. 103.

¹⁰² Cf. *Contre Marcion* III, 24, 3-6 : SC 399, 205-209. Pour le millénarisme chez Tertullien voir A. D'ALÈS, *La théologie de Tertullien*, p. 446-448.

¹⁰³ *Apologétique* 48, 8, p. 103.

¹⁰⁴ Cf. *Contre Marcion* III, 24, 3 : SC 399, 205.

Le paradis est aux yeux de Tertullien ce lieu où les âmes des martyrs attendent la fin du monde¹⁰⁵. Le paradis est ici le synonyme de la béatitude céleste, qui reste fermé pour les autres hommes¹⁰⁶. Toutefois, au moment du jugement tous les hommes vont ressusciter pour être récompensés ou punis et pour vivre dans le paradis. Ressusciter indique trouver et montrer une telle dépendance entre le corps mortel et le corps glorieux qui est visible dans la ressemblance entre une semence et une plante. Le corps mortel est ici la semence qui meurt, le corps glorieux – la plante qui vit. Entre les deux, il y a une telle liaison que le corps glorieux absorbe le corps mortel et lui communique une nouvelle manière d'exister afin que le corps soit immortel et impassible¹⁰⁷. Ressusciter signifie aussi vivre avec le Christ là où Il est et là d'où Il viendra juger, c'est-à-dire au ciel¹⁰⁸, et devenir les citoyens du ciel et non du monde¹⁰⁹. Et dans cet intervalle entre le présent et le futur, y a-t-il un modèle qui puisse nous décrire ce que se produira à la fin ?

Dans son ouvrage *De la chair* Tertullien, en s'appuyant sur le texte de saint Paul, dit :

« Nous lisons, il est vrai, *le premier homme est l'homme terrestre, le second est l'homme céleste*. Mais l'Ecriture, au lieu de désigner une diversité de substance, oppose seulement la substance céleste et toute spirituelle du nouvel homme, qui est Jésus-Christ, à la substance, autrefois toute terrestre, du premier homme, qui était Adam. Il est si vrai qu'elle rapporte l'homme céleste à l'esprit et non à la chair, que ceux qu'elle lui compare deviennent célestes dans cette chair terrestre, mais célestes par l'esprit. Que si le Christ était céleste également dans sa chair, elle ne lui comparerait pas ceux qui sont célestes, mais non du côté de la chair. Si donc ceux qui deviennent célestes, comme Jésus-Christ, ne laissent pas de porter la substance de la chair, il en résulte évidemment que Jésus-Christ lui-même a été céleste dans une chair terrestre, comme ceux qui lui sont comparés »¹¹⁰.

Notons, pour commencer, que tout le mystère de la transformation eschatologique est contenu dans le Christ. Il est, lui, le centre non seulement de l'économie du salut, mais aussi l'exemple de l'accomplissement de la vie de l'homme. Le Fils de Dieu, sans aucun doute vrai homme et vrai Dieu¹¹¹, n'a pas cessé d'être après l'incarnation ce qu'il était avant, puisque restant Dieu,

¹⁰⁵ Cf. *De l'âme* LIV-LV dans *Œuvres de Tertullien*, t. 2, p. 104-107.

¹⁰⁶ Le lieu du séjour des défunts est décrit par l'idée des enfers. Selon Marcion les enfers contiennent plusieurs niveaux dont le sein d'Abraham est le supérieur. Voir : *Contre Marcion* IV, 34, 10-17 : SC 456, 421-429.

¹⁰⁷ Cf. *De la résurrection de la chair* LVIII dans *Œuvres de Tertullien*, t. 1, p. 532-533.

¹⁰⁸ Cf. *Ibid.*, XXIV, XLI-XLII dans *Œuvres de Tertullien*, t. 1, p. 470-472, 497-501.

¹⁰⁹ Cf. *De la couronne du soldat* XIII dans *Œuvres de Tertullien*, t. 2, p. 148.

¹¹⁰ *De la chair* VIII dans *Œuvres de Tertullien*, t. 1, p. 406-407.

¹¹¹ Tertullien défend la divinité du Christ en affirmant que le Logos accompagne éternellement Dieu en tant que sa raison (Logos inférieur) et qu'il s'est manifesté au moment où Dieu a décidé de créer l'univers en devenant Logos proféré (cf. *Contre Praxéas* VI-X dans *Œuvres de Tertullien*, t. 3, p. 184-192). Le Verbe est Dieu de Dieu et lumière de lumière (cf. *Apologétique* 21, 1-13, p. 47-50), et par là il est distinct du Père, mais comme lui esprit

le Verbe a pris l'homme et sa chair et Il a revêtu sa substance, mais sans changement ou transformation¹¹². La divinité et l'humanité du Christ sont liées l'une à l'autre et il ne faut pas y voir un mélange, mais plutôt une union spéciale et unique qui permet d'affirmer que d'un côté Dieu a vraiment souffert en homme et de l'autre que l'homme devient majestueux en Dieu. De ce fait, Tertullien forge une expression qui deviendra classique dans la théologie et qui expliquera le mystère du Verbe incarné : Il est en effet Dieu et homme, car Il avait deux natures unies sans confusion en une seule personne¹¹³. Dans le Christ sont unis ce qui est divin et ce qui ne l'est pas, la divinité et l'humanité, ce qui est invisible et ce qui est visible et c'est dans cette perspective seule qu'il nous est possible de parler de l'avenir de l'homme et de toute la création.

Le Christ incarné et l'homme quelconque ne sont pas contradictoires quant à l'essence de leurs existences, mais différents quant à leurs qualités. Tandis que le premier Adam a été fait d'une substance toute terrestre, le nouvel Adam est fait d'une substance toute spirituelle et par là on voit deux genres de l'homme, un – vieux et l'autre – nouveau, un – de la terre, et l'autre – du ciel. Or, il ne faut pas se tromper : le privilège du Christ ne montre pas sa position par rapport à toute l'humanité de sorte qu'il ne lui appartient pas. La divinité du Christ assume l'humanité totale de l'être humain et lui donne ce dont il a été privé. Bien qu'Il soit plus qu'un être céleste, le Christ reste terrestre en substance de sa chair et de son âme. L'humanité est élevée jusqu'à Dieu et il ne s'agit pas seulement de l'humanité du Christ, mais de celle qui vient d'Adam. D'où alors l'exhortation à suivre le Christ pour obtenir sa gloire et cela non pas le dépouillement de la chair, mais par l'ordre de la vie morale. Portant l'image du Christ sur la terre en homme (la chair et l'âme), en homme nous recevrons la récompense dans le ciel, tout en gardant sa substance « terrestre » qui sera transformée en ses qualités¹¹⁴.

Voilà donc le modèle de la transformation : le Christ qui étant homme ne cesse pas d'être Dieu et qui descend du ciel sur la terre pour amener la terre dans le ciel. La façon dont il

et éternel dans son existence. A. GRILLMEIER (*op. cit.*, p. 345-346) souligne que le mot esprit est utilisé par Tertullien dans le sens du mot grec *pneuma* et désigne la nature divine du Christ. Quant à l'humanité du Christ, Tertullien met l'accent sur l'incarnation et la réalité de son corps pour prouver le réalisme de ses souffrances et de sa mort (cf. *De la chair* I, V-VI, IX dans *Œuvres de Tertullien*, t. 1, p. 389-390.396-402.407-408). Pour la christologie voir : A. GRILLMEIER, *op. cit.*, p. 344-359.

¹¹² Cf. *Contre Praxéas* XXVII dans *Œuvres de Tertullien*, t. 3, p. 228-232.

¹¹³ Cf. *Ibid.*, XXVII dans *Œuvres de Tertullien*, t. 3, p. 231.

¹¹⁴ Cf. *De la résurrection* XLVIII-LXIII dans *Œuvres de Tertullien*, t. 1, p. 512-540.

se sert pour opérer cette élévation, nous la découvrons dans l'action de l'Esprit. Celui-ci purifie et sanctifie et permet à l'homme d'avoir part dans le royaume de Dieu selon la parole de l'Ecriture : *Celui qui ne renaît pas de l'eau de l'Esprit ne possédera pas le royaume des cieux*¹¹⁵. Dans le temps intermédiaire entre deux avènements du Christ, l'homme participe d'une certaine manière à la réalité eschatologique dont l'accomplissement est toujours éloigné, par sa soumission à l'Esprit et son imitation du Christ. En le faisant, l'homme ne doit pas craindre le jugement, car il sera jugé digne du royaume éternel ; il ne doit pas mépriser son corps, car c'est avec lui qu'il entrera dans ce royaume ; il ne doit pas non plus oublier de faire des bonnes œuvres et consacrer ce qu'il possède, car dans le royaume le Christ lui rendra tout en abondance :

« Ainsi les Juifs, en n'espérant qu'aux biens de ce monde, perdent les biens du ciel; ils ne connaissent ni la promesse d'un pain céleste, ni l'huile de l'onction divine, ni le vin de l'esprit, ni cette eau qui coule de Jésus-Christ, notre vigne mystérieuse, pour fortifier notre âme. De même, ils veulent que la terre ne soit que le sol de la Judée, proprement dite, tandis qu'il faut entendre par elle la chair de notre Seigneur, qui conséquemment dans tous ceux qui ont revêtu le Christ est la terre sainte, véritablement sainte par la présence de l'Esprit saint; terre « où coulent véritablement le lait et le miel » par la douceur de ses espérances; Judée véritable par les augustes communications de Dieu; « car le Juif n'est pas celui qui l'est au dehors, mais celui qui l'est intérieurement; » de sorte qu'elle est le sanctuaire de Dieu et la Jérusalem (...) »¹¹⁶.

L'opposition est évidente et très forte. Les chrétiens n'espèrent rien de ce monde, mais ne le rejettent pas non plus. Tout ce qu'ils veulent leur vient par le Christ et se trouve dans sa chair. Le ciel, l'avenir et toute la joie eschatologique se trouvent dans la chair du Christ. D'elle seule, nous pouvons dire qu'elle est authentiquement sainte et cela par la présence de l'Esprit. Etant chair sanctifiée, cette terre se remplit de toutes sortes de biens : du pain, de l'huile, du vin, de l'eau, du miel et du lait. En plus, cette chair est marquée par les interventions de Dieu, par les théophanies où Dieu parle aux hommes et par là elle devient un sanctuaire¹¹⁷. De quelles autres descriptions aurions-nous besoin pour dire que l'Eglise est le paradis ? Qu'elle a été préfigurée par lui¹¹⁸ et qu'elle en est l'accomplissement ? Tout y est, car ayant reçu la vie de Dieu dans le paradis, dans le paradis nous la consumerons.

¹¹⁵ Jn 3, 5. Pour le rôle de l'Esprit Saint voir : *Traité du baptême* : SC 35, Paris 1952 ; A. D'ALÈS, *La théologie de Tertullien*, p. 264-268 et 448-454.

¹¹⁶ *De la résurrection* XXVI dans *Œuvres de Tertullien*, t. 1, p. 475.

¹¹⁷ Cf. *Contre Marcion* III, 7, 3.7 : SC 399, 87-89.91-93.

¹¹⁸ Cf. *Ibid.*, II, 4, 4 : SC 368, 37-39.

2.1.3.2 Irénée de Lyon (140 ?-c. 202)¹¹⁹.

L'évêque de Lyon admet, et cela vaut pour toute sa théologie, que le salut commence en ce monde d'ici bas et qu'il s'achève après le jugement dernier :

« Parce qu'en ce monde les uns accourent à la lumière et s'unissent à Dieu par la foi, tandis que les autres s'éloignent de la lumière et se séparent de Dieu, le Verbe de Dieu viendra assigner à tous une demeure appropriée : aux uns, dans une lumière, pour qu'ils jouissent des biens qu'elle contient ; aux autres, dans les ténèbres, pour qu'ils aient en partage la peine qu'elles renferment, Et c'est pourquoi le Seigneur dit qu'il appellera ceux de la droite au royaume de cieux, tandis qu'il enverra ceux de la gauche au feu éternel : car ces derniers se seront eux-mêmes privés de tous les biens¹²⁰.

Sans aucun doute, saint Irénée voit dans la vie présente une préparation à la vie éternelle, une préparation non stable et interchangeable, mais plutôt dynamique et dépendante du libre arbitre de l'homme¹²¹. En effet, c'est lui qui choisit entre le bien et le mal, entre Dieu et son adversaire, entre la lumière et les ténèbres. Et par tous ces choix l'homme s'approche ou s'éloigne de Dieu. Il est à noter que ces deux possibilités restent ici liées à la foi, car Irénée ne dit rien et ne s'occupe pas de la nature de cette union entre l'homme et Dieu¹²². En outre, la récompense de ces choix de l'homme sera donnée par le Verbe de Dieu. Celui-ci est l'exécuteur du jugement qui, en respectant le libre arbitre de l'homme, accordera les lieux convenables aux saints et aux mauvais : aux premiers – le royaume de cieux, aux seconds – les

¹¹⁹ Nous avons consulté deux écrits de l'évêque de Lyon: *Contre les hérésies*: SC 263-264, 293-294, 210-211, 100, 152-153, Paris 1969-82 et *Démonstration de la prédication apostolique*: SC 406, Paris 1995. Pour connaître sa pensée voir : A. HOUSSIAU, *La christologie de saint Irénée*, Louvain - Gembloux 1955 ; F. VERNET, 'Irénée', DTC VII, 2394-2533 ; W. SPIKOWSKI, *La doctrine de l'Eglise dans saint Irénée*, Strasbourg 1928 ; L. ESCOULA, « Saint Irénée et la connaissance naturelle de Dieu », RSR 20/1940, p. 252-270 ; J. LEBRETON, « La connaissance de Dieu chez saint Irénée », RSR 16/1926, p. 385-406.

¹²⁰ *Contre les hérésies* V, 28, 1 : SC 153, 347-349. Pour la connaissance de Dieu à partir du monde voir : L. ESCOULA, *op. cit.* et J. LEBRETON, *op. cit.* Cette perspective générale de l'évêque de Lyon s'appuie sur sa théorie de récapitulation. Celle-ci est très vaste et englobe plusieurs motifs théologiques en partant du recommencement en sens inverse de toute l'histoire. Jésus, qui est la clé de cette théorie, avec toutes ses œuvres apparaît comme celui qui, envoyé par Dieu, restaure toute la création et la place dans une autre économie du salut. Le but est clair : purifier et sanctifier l'œuvre de Dieu, c'est-à-dire réparer les fautes d'Adam et, par lui, de toute l'humanité, sans pourtant oublier la création entière, en leur raccordant la sainteté d'origine ainsi que la divinisation découlant de leur union à Dieu. Cf. E. MERSCH, *Le corps mystique du Christ*, Paris - Bruxelles 1951, t. 1, p. 320-323.

¹²¹ Irénée partage le temps de l'Eglise en trois époques : le temps du martyre, le royaume du Messie et le règne de Dieu. Voir leur brève caractéristique dans : B. LANG, C. MCDANNELL, *Der Himmel. Eine Kulturgeschichte des ewigen Lebens*, Frankfurt am Main 1990, p. 78-83.

¹²² Voir aussi : *Ibid.*, V, 1, 3 : SC 153, 25. Cf. A. Houssiau dégage chez l'évêque de Lyon quelques modes de l'union entre l'homme et Dieu. Retenons-en deux fondamentales : l'union des personnes qui se produit par la foi et la vie morale ; l'union de deux substances, une divine et une humaine, dans le Verbe incarné. Cette union, étant l'œuvre de l'Esprit, fait de l'homme un être spirituel et se prolonge par l'union eucharistique, lorsque l'homme est pénétré physiquement par le Verbe. Ce contexte montre que l'union entre l'homme et Dieu est l'œuvre du Verbe et de l'Esprit, l'union qui engage l'homme et qui l'incline à donner une réponse à Dieu par la foi. *La christologie de saint Irénée*, p. 204-207 (voir aussi 210-215).

ténèbres¹²³. Voilà donc le sort des hommes : le royaume ou l'enfer, la présence salvifique et réjouissante de Dieu, source de tous les biens, ou son manque et la privation de tout.

La première question qui se pose ici est de savoir comment on peut comprendre ces biens ? Sont-ils matériels ou plutôt spirituels ? Evidemment, la réponse peut être déduite du millénarisme dont Irénée est le grand et fort protagoniste. A la fin du monde, après la première résurrection, les justes vont ressusciter pour prendre en possession le royaume du Christ sur la terre. Et cela n'est qu'une étape vers la plénitude céleste, une plénitude où ce qui est matériel ici-bas a aussi sa place. Irénée argumente son cheminement et sa conception par l'explication de la résurrection du Christ. Celui-ci est mort dans son corps sur la croix et cela est un fait incontestable. Ensuite, il est allé aux enfers pour délivrer des saints. Et c'est après cette libération qu'il est ressuscité dans sa chair et monté au ciel. Il y est avec sa chair et non sans elle. Ainsi la résurrection des justes pour régner sur la terre s'opérera corporellement, d'autant plus que le Seigneur est pour les hommes le modèle et sa résurrection est le gage de la nôtre¹²⁴. Les biens eschatologiques ne sont pas exclusivement spirituels, mais gardent une certaine dimension matérielle.

Pour comprendre cette dimension, il est nécessaire de rappeler ici les grandes lignes de l'anthropologie de saint Irénée. L'homme, selon l'auteur de *Contre les hérésies*, est un « animal doué de raison » qui est constitué de l'âme et du corps¹²⁵. Puisque la nature des hommes est une pour tous, il s'ensuit qu'il n'y a pas de différences entre les hommes¹²⁶. D'où alors la conclusion générale que tous les hommes sont destinés à se sauver ou à se perdre selon les choix personnels de chacun. Toutefois, si telle est la nature de l'homme, par quoi se

¹²³ Dans *Contre les hérésies* III, 4, 2 : SC 211, 49, Irénée dit ouvertement que ces ténèbres sont le feu éternel. Par là elles s'approchent de l'enfer des méchants, mais il est nécessaire de distinguer chez l'évêque de Lyon l'enfer – le lieu du séjour des morts et les enfers – le lieu du séjour des saints libérés par la descente du Christ entre sa mort et sa résurrection. Cf. *Démonstration de la prédication apostolique* 78 : SC 406, 193 ; *Contre les hérésies* V, 31, 1 : SC 153, 391. Pour le Christ - juge voir : A. HOUSIAU, *op.cit.*, p. 135-141.

¹²⁴ La conception millénaire d'Irénée est fondée sur l'analyse des événements de la vie du Christ, ou plus exactement, de sa Pâque. Car si Jésus est mort, ressuscité et enlevé au ciel, de même l'homme doit mourir, ressusciter et ensuite, et ensuite seulement, monter au ciel pour être avec Dieu. Entre la résurrection du Christ et son ascension il y a, aux yeux d'Irénée, un temps fixe qui permet à Dieu de réaliser ses promesses en faveur de la descendance d'Abraham, à savoir de tous les hommes. Cf. *Contre les hérésies* V, 31,1-32,1 : SC 153, 389-443.

¹²⁵ Cf. *Ibid.*, IV, pr. 4 : SC 100, 391 où Irénée écrit : « L'homme est un mélange d'âme et de chair, d'une chair formée selon la ressemblance de Dieu et modelée par ses Mains, c'est-à-dire par le Fils et l'Esprit ».

¹²⁶ Irénée rejette fortement la doctrine valentinienne selon laquelle toute l'humanité est divisée en trois sortes d'hommes : les pneumatiques, les psychiques et les terrestres. Cf. *Contre les hérésies* I, 7, 5 : SC 264, 111-113 ; I, 6, 1 : SC 264, 91-93 ; IV, 37, 6 : SC 100, 935.

caractérise le fait qu'elle a été créée par Dieu et qu'à présent elle choisit le bien ? Ce fait est marqué par l'élévation de cette nature, à savoir de tout l'être humain, à Dieu par l'Esprit. Celui-ci rend l'homme divin, spirituel¹²⁷, mais sans confusion ou mélange. En effet l'homme spirituel reste toujours composé d'une âme et d'une chair auxquelles s'attache la grâce de Dieu. Voici le mystère de la déification de l'homme qui est le résultat de l'action de l'Esprit Saint et de la soumission à ses inspirations. Ce qu'elles produisent n'est autre chose que l'« habitation » de Dieu en l'homme et de l'homme en Dieu. Et cela est un état de la perfection, l'état supérieur dont est composée la vie éternelle :

« (...) Trois choses (...) constituent l'homme parfait : la chair, l'âme et l'Esprit. L'une d'elles sauve et forme, à savoir l'Esprit ; une autre est sauvée et formée, à savoir la chair ; une autre enfin se trouve entre celles-ci, à savoir l'âme, qui tantôt suit l'Esprit et prend son envol grâce à lui (*elevatur ab eo*), tantôt se laisse persuader par la chair et tombe dans des convoitises terrestres »¹²⁸.

Si tel est l'état de l'homme parfait, on ne s'étonne pas que la résurrection soit considérée par Irénée comme une manifestation du corps, de l'âme et de l'Esprit¹²⁹. La fin merveilleuse, mais la fin qui correspond au commencement, car Adam, une fois créé a été élevé à cet état surnaturel. Les deux sont renfermés dans le cadre de la présence de Dieu. Au début, dans le paradis, l'homme vivait en présence de Dieu et se réjouissait de tous les biens ; il servait Dieu et observait ses commandements. Il est juste – écrit l'évêque de Lyon – qu'à la fin des temps, les hommes dans ce monde où « ils ont peiné et ont été éprouvés de toutes manières par la patience, recueillent le fruit de cette patience ; que, dans le monde où ils ont été mis à mort à cause de leur amour pour Dieu, ils retrouvent la vie ; que dans le monde où ils ont enduré la servitude, ils règnent. (...) Il convient donc que le monde lui-même, restauré en son état

¹²⁷ Cf. *Ibid.*, V, 8, 2 : SC 153, 97.

¹²⁸ *Ibid.*, V, 9, 1 : SC 153, 107-109. Ensuite Irénée continue, prouvant qu'il s'agit de l'homme parfait, que ceux à qui manquent l'Esprit reste « sang et chair », ce qui signifie : âme et chair. Retenons ici la remarque de F. Baumgärtel et de W. Bieder, (A. KLEINKNECHT, F. BAUMGÄRTEL, W. BIEDER, E. SJÖBERG, ED. SCHWEIZER, *Esprit*, Genève 1971) que la Septante traduit généralement *ruah* par *pneuma*, mais ce dernier peut aussi contenir le sens de deux autres mots hébreux : *nechamach*, 'ov ou *nèfèch* (p. 56 et 73-74). En l'homme *ruah* qui anime le corps est appelée *nechamah*. Dieu au moment de la création de l'homme insuffle dans ses narines un souffle (*nechamah*) et l'homme devient une âme (*nèfèche*) vivante Gn 2, 7 (voir aussi Gn 7, 22 ; Lm 4, 20 ; Jb 27, 3 ; Is 42, 5). Cf. P. VAN IMSCHOOT, « L'Esprit de Yahvé, source de vie dans l'Ancien Testament », RB 44/1935, p. 481-501. M. Lichtenstein estime que ce n'est pas l'esprit mais le sang qui est le symbole le plus primitif de la vie. Mais les deux ne sont pas contraires. *Das Wort Nephesh in der Bibel. Eine Untersuchung über die historischen Grundlagen der Anschauung von der Seele und die Entwicklung der Bedeutung des Wortes „Nephesh“*, Berlin 1920, p. 18s. Cf. F. RÜSCHE, *Blut, Leben und Seele. Ihr Verhältnis nach Auffassung der griechischen und hellenischen Antike, der Bibel und der alten alexandriaschen Theologen*, Paderborn 1930, p. 308-340.

¹²⁹ Cf. *Contre les hérésies* II, 33, 5 : SC 294, 353.

premier, soit, sans aucun obstacle, au service des justes »¹³⁰. De quel état s'agit-il ici ? Il est évident, à notre avis, qu'il s'agit du paradis. Entre le premier, génésiaque, et le dernier, eschatologique, il n'y a pas de différence essentielle. Et s'il en est ainsi, l'accomplissement de l'économie du salut doit inclure l'élément matériel, l'élément divinisé entièrement par l'Esprit. Tels sont les biens eschatologiques dont l'homme prendra possession dans le ciel.

Or, comment peut-on et doit-on comprendre ce ciel et ce royaume définitif ? Nous avons déjà remarqué que la conception millénariste est vive et présente dans les œuvres de l'évêque de Lyon, mais aussi qu'elle ne décrit pas l'état ultime de l'homme et de toute la création. Le règne de mille ans est intermédiaire entre ce monde d'ici-bas et le monde à venir. Que peut-on dire de ce monde là ? Sur ce point le cheminement d'Irénée n'est ni clair et ni déterminé. Certainement il est persuadé que le monde sera changé, non quant à sa matière ou sa substance, mais quant à sa figure par le feu du ciel¹³¹. Il y aura donc la recréation universelle et le ciel nouveau ainsi que la terre nouvelle apparaîtront pour l'homme nouveau. Dans le V livre de *Contres les hérésies* nous rencontrons trois « lieux » où s'achèvera le salut : la Jérusalem nouvelle, le paradis et le ciel¹³². Bien qu'ils soient distincts, ils ne sont pas séparés. Jérusalem touche le paradis et le paradis touche le ciel. Partout les hommes admireront le Christ et partout ils se réjouiront de la même béatitude. Les élus vont progresser vers le ciel, vers Dieu et cela suppose que la vie éternelle sera dynamique, en progrès¹³³. L'exemple du rapport entre le disciple et le maître semble l'illustrer parfaitement :

« Si donc, même dans ce monde créé, il est des choses qui sont réservées à Dieu et d'autres qui rentrent aussi dans le domaine de notre science, est-il surprenant que, parmi les questions soulevées par les Ecritures (...), il y en ait que nous résolvions avec la grâce de Dieu, mais il y en ait aussi que nous abandonnions à Dieu, et cela, non seulement dans le monde présent, mais même dans le monde futur, afin que toujours Dieu enseigne et que toujours l'homme soit le disciple de Dieu ?¹³⁴ »

Cet accroissement de l'homme caractérise toute l'économie du salut. Le Christ, dont Irénée reconnaît deux natures, celle de Dieu et celle de l'homme¹³⁵, a reçu de Dieu le devoir

¹³⁰ *Ibid.*, V, 32, 1 : SC 153, 397-399.

¹³¹ *Ibid.*, V, 36, 1a : SC 153, 453-457.

¹³² *Ibid.*, V, 36, 1b-2 : SC 153, 457-461. Le complément à ces descriptions, on doit le reconnaître dans l'achèvement de tout dans la Trinité, selon la règle : par l'Esprit au Fils et par le Fils au Père. Voir aussi *Ibid.*, IV, 20, 5 : SC 100, 639-641.

¹³³ *Ibid.*, IV, 28, 2 : SC 100, 759.

¹³⁴ *Ibid.*, II, 28, 3 : SC 294, 275.

¹³⁵ Voir tous les détails chez : F. VERNET, 'Irénée', DTC VII, 2461-2469.

de donner aux hommes la filiation divine. Pour cela, il devait se manifester petit à petit depuis les origines de l'homme¹³⁶. C'est le Verbe de Dieu qui dialogue avec Adam et Eve dans le paradis¹³⁷, qui parlait par les prophètes¹³⁸ et qui finalement s'est fait homme afin de réparer ce qu'Adam a perdu. « Le Verbe de Dieu qui a habité dans l'homme et s'est fait Fils de l'homme pour accoutumer l'homme à saisir Dieu et à accoutumer Dieu à habiter dans l'homme, selon le bon plaisir du Père »¹³⁹. L'expression « saisir Dieu » ne définit-elle pas l'essence du séjour du paradis ? Ne signifie-t-elle pas l'habitation de l'homme en Dieu et vice versa ? Sans aucun doute ! Et c'est de ce fait qu'Irénée considère l'incarnation du Christ comme inauguration des temps derniers, des temps dont le point culminant reste toujours à venir¹⁴⁰. En outre, cela explique aussi pourquoi il est persuadé que le paradis était meilleur que ce monde d'ici-bas : sa supériorité vient de la proximité de Dieu, de la proximité du Verbe de Dieu.

Or, entre deux phases du paradis merveilleux qui forme le cadre de toute l'histoire, se place cette période entre deux venues du Christ. Qu'est-ce que nous pouvons en dire ? Saint Irénée le dit tout de suite qu'il s'agit du temps de l'Eglise.

« En effet, de même que nous étions préfigurés et annoncés à l'avance dans les premiers [les justes de l'Ancien Testament], ils trouvent en retour leur forme achevée en nous, c'est-à-dire dans l'Eglise, et reçoivent le salaire de leurs labeurs »¹⁴¹.

Ce temps de l'Eglise était déjà préfiguré dans les époques où vivaient les gens dont la vie était irréprochable au niveau moral et qui suivaient partout la volonté de Dieu. Dans ce cas, le premier couple d'homme est aussi une figure de l'Eglise dont l'histoire remonte jusqu'au paradis génésiaque. Car si là-bas, le Verbe, au nom de Dieu, se promenait et parlait aux hommes, dans l'Eglise, Il fait pareillement ou même plus. Dans l'Eglise, en fait, le Verbe ne se promène pas, mais y habite ; dans l'Eglise le Verbe dialogue avec les hommes ; dans

¹³⁶ Cf. *Contre les hérésies* IV, 6, 7 : SC 100, 451-455.

¹³⁷ Cf. *Démonstration* 12 : SC 406, 101.

¹³⁸ Cf. *Ibid.*, 43-46 : SC 406, 145-151

¹³⁹ *Contre les hérésies* III, 20, 2 : SC 294, 393.

¹⁴⁰ Cette inauguration est considérée par saint Irénée comme la récapitulation de toute l'économie du salut. Cette récapitulation concerne toute la création. Elle n'est pas limitée aux hommes, mais englobe tous les êtres qui existent, parce que le Verbe de Dieu doit manifester son pouvoir tant sur les êtres spirituels et invisibles que sur les êtres matériels et visibles. Elle s'opère dans le Christ qui se constitue la tête de l'Eglise et établit par cela l'amitié entre l'homme et Dieu. En ce sens, l'œuvre du Christ rétablit l'état d'origine perdu par le péché de l'homme. Voir par exemple *Contre les hérésies* III, 16, 6 : SC 211, 311-315 ; V, 21, 2 : SC 153, 265-273 ; V, 14, 2 : SC 153, 187-189.

¹⁴¹ *Ibid.*, IV, 22, 2 : SC 100, 691.

l'Eglise le Verbe leur enseigne la justice¹⁴². Par le Verbe et dans l'Eglise, Dieu a ouvert la source d'où coulent les fleuves qui répandent l'Esprit Saint sur toute la terre¹⁴³. Ce que fait celui-ci est une continuation de l'œuvre du Christ et atteint son but dans la communication de la vie éternelle et divine à la fois à tous les hommes. Dans l'Eglise se trouve le salut qui est accessible à tous les hommes de toutes les époques, ceci, puisque Jésus passe par tous les âges de l'homme pour la sanctifier en lui d'une part¹⁴⁴ et les événements de sa propre vie s'étendent continuellement sur la vie de chaque homme d'une autre¹⁴⁵. Jésus, étant Dieu, est devenu par son incarnation et sa résurrection le chef et la tête de l'Eglise. L'avenir de toute la création doit donc tenir compte cette présence dans l'Eglise, d'autant plus que celle-ci est ce « lieu » où Jésus attire tout lui.

« Il n'y a donc qu'un seul Dieu, le Père, comme nous l'avons montré, et un seul Christ Jésus, notre Seigneur, qui est devenu à travers toute l'économie et qui a tout récapitulé en lui-même. Dans ce tout est aussi compris l'homme, cet ouvrage modelé par Dieu : il a donc récapitulé aussi l'homme en lui, d'invisible devenant visible, d'insaisissable, saisissable, d'impassible, passible, de Verbe, homme. Il a tout récapitulé en lui-même, afin que, tout comme le Verbe de Dieu a la primauté sur les êtres supracélestes, spirituels et invisibles, il l'ait aussi sur les êtres visibles et corporels, et que, en assumant en lui cette primauté et en se donnant lui-même comme tête à l'Eglise, il attire tout à lui au moment opportun »¹⁴⁶.

Les hommes baptisés dans le Christ et renouvelés par l'Esprit, ces hommes qui progressent dans la foi vers Dieu ressemblent aux plantes du jardin de Dieu¹⁴⁷. S'il en est ainsi, l'assemblée des baptisés ne pourrait-elle être nommée le paradis ? Evidemment qu'elle le peut, car Irénée ne s'abstient pas de dire : « L'Eglise a été plantée comme un paradis dans le monde »¹⁴⁸.

¹⁴² Cf. *Démonstration* 12 : SC 406, 101.

¹⁴³ Cf. *Ibid.*, 89 : SC 406, 205.

¹⁴⁴ Cf. *Contre les hérésies* II, 22, 4 : SC 294, 221-223.

¹⁴⁵ Cf. *Ibid.*, III, 4, 2 : SC 211, 47-49 ; 21, 10 : SC 211, 427-431 (naissance) ; V, 23, 2 : SC 153, 291-295 (passion) ; III, 16, 6 : SC 211, 311-315 (ascension). Voir aussi d'une façon accumulée III, 19, 3 : SC 211, 379.

¹⁴⁶ *Ibid.*, III, 16, 6 : SC 211, 315. Voir aussi : *Ibid.*, IV, 33, 15 : SC 100, 843-847. L'Eglise est la figure du royaume du Christ où les justes reçoivent leur récompense. Cf. *Ibid.*, IV, 22, 2 et 25, 3 : SC 100, 689-691 et 711.

¹⁴⁷ Cf. *Ibid.*, V, 10, 1 : SC 153, 125.

¹⁴⁸ *Ibid.*, V, 20, 2 : SC 153, 259. L'évêque de Lyon explique l'Eglise dans l'avenir en liaison avec l'expression « royaume du Christ ». Celle-ci exprime la réalisation totale de l'économie salutaire. Il s'agit donc de la réalisation eschatologique qui peut avoir plusieurs équivalents par exemple : le paradis, la gloire, le banquet, la nouvelle Jérusalem, l'assemblée des justes. Cf. W. SPIKOWSKI, *op. cit.*, p. 14-18.

2.1.3.3 Origène (c. 185-c. 254)¹⁴⁹.

Sur les pages des *Homélie sur Josué*, le dernier ouvrage composé probablement lors de la persécution de Dèce¹⁵⁰, Origène développe abondamment le thème de la terre promise en suivant la tradition la plus typique et caractéristique pour le judaïsme. En la gardant et respectant scrupuleusement, il estime que la possession de cette terre achève toutes les attentes juives. Toutefois, si jusque là il ne s'oppose point au judaïsme, par le rejet de l'identification de la Palestine et de la terre promise, il le dépasse largement et infiniment¹⁵¹. Pourquoi cela ?

Tout d'abord parce qu'il suit l'indication de saint Paul qui « classe » deux genres des hommes : le premier homme terrestre, le nouvel homme céleste et qui développe l'antithèse Adam – Christ, nouvel Adam. Comme toute la tradition antérieure, Origène interprète le nom du premier homme dans le sans d'*adamah*, la terre, et y rapporte la chair de l'homme¹⁵². Cette chair a été modelée par Dieu non des éléments uniquement corporels et humains, mais des éléments communs à toute la création. Et cela vaut tant pour Adam que pour tous les hommes ; ils étaient terrestres et au cours des siècles leur espoir s'est concentré sur le retour à la terre promise, à une terre meilleure, sainte, bonne et spacieuse où coule le lait et le miel. Si cette terre ne se trouve nulle part dans ce monde d'ici bas, c'est parce que le Christ qui n'est pas seulement homme, mais aussi Dieu, doit être composé d'une chair qui représente cette terre heureuse. Voici donc le Christ, nouvel Adam dont la chair apparaît comme une nouvelle terre,

¹⁴⁹ Voici les œuvres d'Origène: *Commentaire sur le Cantique des cantiques* : SC 375-376, Paris 1991-1992 ; *Commentaire sur saint Jean* : SC 120, Paris 1966-1992 ; *Commentaria in Evangelium secundum Mattheum* : PG 13, 829-1800 (GCS 40) ; *Contre Celse* : SC 132, 147, 150, 228, Paris 1967-1976 ; *Homélie sur Ezéchiel* : SC 352, Paris 1989 ; *Homélie sur Jérémie* : SC 232, 238, Paris 1976-1977 ; *Homélie sur Josué* : SC 71, Paris 1960 ; *Homélie sur la Genèse* : SC 7bis, Paris 1976 ; *Homélie sur le Lévitique* : SC 286, 287, Paris 1981 ; *Homélie sur les Nombres* : SC 415-442, Paris 1996-1999 ; *Homélie sur les psaumes 36-28* : SC 411, Paris 1995 ; *Traité des principes* : SC 252, 253, 268, 269, 312, Paris 1978-1984 et la bibliographie sélective : J. DUPUIS, *L'Esprit de l'homme. Etude sur l'anthropologie religieuse d'Origène*, Desclée de Brouwer 1967 ; J. CHÊNEVERT, *L'Eglise dans le commentaire d'Origène sur le « Cantique des cantiques »*, Bruxelles - Paris -Montréal 1969 ; H. CROUZEL, « *Quand le Fils transmet le royaume à Dieu son Père : interprétation d'Origène* », « *Studia Missionalia* » 33/1984, rééd. dans *Les fins dernières selon Origène*, Variorum 1990, p. 359-384 ; « *Le thème platonicien du 'véhicule de l'âme' chez Origène* », *Didaskalia* 7/1977, rééd. dans *Les fins dernières selon Origène*, p. 225-237 ; « *La doctrine origénienne du corps ressuscité* », *BLE* 81/1980 rééd. dans *Les fins dernières selon Origène*, p. 175-200, 241-266 et H. CROUZEL, *Origène et la 'connaissance mystique'*, Desclée de Brouwer 1961 ; H. CORNÉLIS, « *Les fondements cosmologiques de l'eschatologie d'Origène* », *RSPT* XLIII/1959/1-2, p. 32-80.201-247.

¹⁵⁰ Cf. A. JAUBERT, « Introduction » aux *Homélie sur Josué*, SC 71, p. 9.

¹⁵¹ Cf. *Contre Celse* VII, 28-29 : SC 150, 77-81.

¹⁵² Cf. *Homélie sur la Genèse* I, 11 : SC 7bis, 51-55. Voir aussi : J. DUPUIS, *op. cit.*, p. 38-42 ; J. CHÊNEVERT, *op. cit.*, p. 31-37.

comme une terre eschatologique¹⁵³. De ce fait, cette terre - chair comporte la terre - chair de toute l'humanité. Celle-là est plus grande ainsi que plus noble que celle-ci, non par la suppression mais par l'absorption.

De ce que nous venons d'établir ressort une nouvelle antithèse : s'il y a deux sortes d'hommes, il y a aussi deux mondes¹⁵⁴. L'un est bien connu, car c'est ce monde visible où on vit, l'autre est plus mystérieux et difficile à décrire et à caractériser. Malgré ces difficultés et l'insuffisance des mots, Origène rejette l'opinion que l'autre monde est incorporel et complètement intelligible (le monde des idées des Grecs). L'argument opposé est assez simple et biblique à la lettre : le Seigneur vient de ce monde et les saints y vont. Le monde à venir est plus splendide que ce monde présent et est l'objet des aspirations des chrétiens, mais il n'est pas séparé de ce monde quant au lieu. Le théologien alexandrin voit la distinction entre ces mondes seulement en qualité et en gloire et il est persuadé que tout ce qui existe, quels que soient son statut et sa position, forme un seul univers, un cosmos parfait. Or, cela n'indique pas que le monde invisible est perceptible dans ce monde visible¹⁵⁵, puisque celui-ci est l'image de celui-là¹⁵⁶.

¹⁵³ Cette assimilation de l'eschatologie et de la christologie trouve chez Origène une expression bien connue du Christ – *autobasileia*. Le Fils de l'homme est lui-même le royaume de Dieu et cette terre où le royaume se manifeste. Cf. *Commentaria. in Mt 18, 23* 14, 7 : PG 13, 1198 (GCS 40, p. 289). Il est possible qu'Origène ait puisé cette idée chez Tertullien (citée dans *Contre Marcion* IV, 33 dans *Œuvres de Tertullien*, t. 1, p. 264) qui constate contre Marcion : « (...) Jean est une sorte de limite placée entre le passé et le présent, à laquelle finit la loi mosaïque, et commence le christianisme, sans attribuer cependant à une autre puissance la cessation de la loi et des prophètes et l'initiation de l'Evangile, qui est le royaume de Dieu, c'est-à-dire le Christ ». Cf. H. CROUZEL, « *Quand le Fils transmet le royaume à Dieu son Père* : interprétation d'Origène », « *Studia Missionalia* » 33/1984, rééd. dans *Les fins dernières selon Origène*, Variorum 1990, p. 364-368. Il est encore à noter que la traduction de K. L. Schmidt n'est ni exacte ni correcte : « Dans l'évangile, le royaume de Dieu c'est le Christ lui-même ». « Royaume, Eglise, Etat et Peuple : relation et contraste », RHPR 18/1938/2, p. 51. Quant aux deux natures du Christ voir : J. DUPUIS, *op. cit.*, p. 76-89.

¹⁵⁴ Cf. *Traité des principes* II, 3, 6 : SC 252, 265-271. Evoquons ici la définition du monde selon Origène : « Maintenant nous appelons monde tout ce qui est soit au-dessus des cieux, soit dans les cieux, soit sur la terre, soit dans ce qu'on nomme l'Hadès, soit tous les lieux absolument qui existent et ceux qu'on dit habiter dans ces lieux : on appelle donc monde l'univers ». *Ibid.*, II, 9, 3 : SC 252, 357.

¹⁵⁵ Cf. *Ibid.*, II, 9, 3 : SC 252, 357-359 ; *Homélie sur le Lévitique* V, 1 : SC 286, 205-207 ; *Commentaire sur saint Jean* I, 15 : SC 120, 103 ; *Contre Celse* III, 80 : SC 136, 179-181 ; VI, 59 : SC 147, 325-327 ; VII, 44 : SC 150, 117-121 ; *Homélie sur Ezéchiel* I, 16 : SC 362, 93-97.

¹⁵⁶ Cf. *Commentaire sur saint Jean* XIX, 22 : SC 290, 135-139. A ce propos H. Cornélis écrit que le monde visible « ne constitue qu'une fraction infime de l'univers actuellement réalisé, qui, à son tour n'est qu'une petite partie de l'univers potentiel, tel qu'il existe dans la pensée divine, et sera réalisé intégralement au cours des éons successifs. (...) Chaque réalité visible renvoie en outre à des réalités invisibles dont elle n'est qu'une ombre. Le monde invisible comporte lui aussi des lieux habités, et la typologie du monde visible peut donner une faible idée de celle du monde invisible ». Bien qu'ils soient distincts, ils ne sont pas deux mondes séparés et ceci parce qu'ils

Voilà donc une base du cheminement d'Origène. D'une part deux mondes distincts et non séparés, deux mondes caractérisés par les qualités différentes et peuplés de deux sortes d'hommes : terrestres et célestes. D'autre part, une telle conception, à premier coup d'œil dualiste, n'introduit aucunement le partage entre ce monde visible et ce monde invisible. Ils sont liés l'un à l'autre de sorte que nous ne pouvons pas les isoler et séparer. Ce qui est plus grand et ce qui est céleste assume et contient ce qui est plus petit et terrestre. D'où la question qui se présente : si toute la création est composée de ces deux réalités, comment l'une trouve son accomplissement dans l'autre ? A ce propos Origène explique :

« Dieu, avec l'art ineffable de sa sagesse, transforme et restaure toutes choses, de quelque façon qu'elles se produisent, pour l'utilité et le profit commun de tout : ces créatures elles-mêmes [les créatures raisonnables], si éloignées les unes des autres par la diversité de leurs mentalités, il les ramène d'une certaine façon à un unique accord, dans leur activité et leurs intentions, pour consommer, malgré la diversité des mouvements des intelligences, l'accomplissement et la perfection d'un monde unique et diriger la variété des intelligences elles-mêmes vers une seule fin parfaite. Il est en effet l'unique puissance qui embrasse et maintient en lui toute la diversité du monde, ramène à l'unité ses mouvements variés, pour empêcher que son ouvrage si immense, le monde, ne soit brisé par les divisions des intelligences »¹⁵⁷.

La diversité du monde unique et l'existence même des deux éons d'un seul univers est gardée par Dieu lui-même. Il est celui par qui et en qui ces deux mondes forment un, car de même qu'un corps humain est formé de membres nombreux maintenus et consolidés par une âme, de même l'univers entier garde son unité grâce à Dieu, grâce à sa puissance et sa raison¹⁵⁸. Et puisque la puissance et la raison désignent le Logos divin, il s'ensuit que le monde est façonné sans cesse par Dieu, par celui qui est son modèle et l'instrument de son existence¹⁵⁹. Cependant la fonction du Verbe de Dieu ne se borne pas à créer et à maintenir. Il opère quelque chose de plus : Jésus attire tout vers lui et accorde à toutes les créatures son propre lieu de la béatitude. Il n'est pas seulement immanent à la création ! Il la transcende également¹⁶⁰.

sont gouvernés par une seule et même providence. « Les fondements cosmologiques de l'eschatologie d'Origène », RSPT XLIII/1959/1-2, p. 216-217.

¹⁵⁷ *Traité des principes* II, 1, 2: SC 252, 237.

¹⁵⁸ Cf. *Ibid.*, II, 1, 3 : SC 252, 239.

¹⁵⁹ Cf. *Ibid.*, II, 6, 1-3 : SC 252, 309-315.

¹⁶⁰ Cf. *Ibid.*, II, 11, 6 : SC 252, 409-411 ; *Commentaire sur saint Jean* VI, 30 : SC 157, 247-249 ; VI, 38 : SC 157, 269-271 ; *Homélies sur les psaumes* 36, II, 1 : SC 411, 93-97.

Ce dernier processus a pourtant une fin et cette fin désigne une restauration totale de toute la création¹⁶¹. La consommation aura lieu lorsque tous auront été soumis aux peines méritées par leurs péchés et lorsque tout sera rassemblé dans le Christ. En effet, le salut du Christ est universel et en tant que tel, il devrait toucher toutes les créatures, même celles qui sont les ennemies de Dieu. C'est à ce moment là que se place la fin. Les ennemis soumis au Christ, la mort détruite et la royauté transmise à Dieu le Père. Telle est la description de la fin qui, aux yeux d'Origène, ressemble au commencement¹⁶², vu certainement dans la perspective du Christ.

Ce sont les raisons pour lesquelles la doctrine qui accorde à la Palestine la signification de la terre eschatologique et du paradis devient un non-sens pour Origène. Le paradis ne peut pas être placé sur cette terre¹⁶³, car ce monde verra un jour sa fin et il disparaîtra. Ce changement pourtant ne concerne pas la substance du monde, mais sa forme. Etant donné que les deux « éons » de l'univers ne sont pas séparables, cette fin du monde définit une restauration générale de tout par la transformation de sa forme extérieure ainsi que par la mutation de ses qualités. La restauration n'est pas une perte, surtout de la matérialité¹⁶⁴. Le

¹⁶¹ Cf. *Traité des principes* I, 6, 1 : SC 252, 195.

¹⁶² *Ibid.*, I, 6, 2 : SC 252, 197. Origène précise que ce qui caractérise la fin et le début ce n'est que l'unité et qu'il ne faut pas y voir un simple retour au passé. Le lien qui existe entre eux est le même qui existe entre un grain et une plante qui en pousse. L'unité concerne l'essence. Cf. *Contre Celse* V, 22-23 : SC 147, 67-73.

¹⁶³ Pour comprendre l'opinion d'Origène, il semble utile de rappeler sa distinction entre la terre et l'aride. Au moment de la création Dieu a créé d'abord l'aride et ensuite la terre et pareillement le firmament et le ciel. Les réalités de la terre et du ciel viennent après celles de l'aride et du firmament. Cela peut s'expliquer par un progrès vers le meilleur, car tandis que l'aride et le firmament se caractérisent par une stérilité, à la terre et au ciel appartiennent la fécondité des vertus. Le paradis sur la terre ne signifie pas du tout qu'il soit sur l'aride et sur ce point la pensée d'Origène n'est pas constante. Parfois, il place le paradis quelque part en ce monde, et parfois il l'élève au-dessus du ciel des étoiles fixes et semble concevoir diverses sortes de paradis. En tout cas, la promesse de la terre promise et d'un royaume de Dieu sur la terre indique l'existence d'une terre féconde, une terre vertueuse, une terre remplie des êtres vivants. Voir : *Homélies sur les Nombres* 26, 5 : SC 29, 505-508 ; *Traité des principes* II, 11, 6 : SC 252, 409 avec la note 43 où on trouve tous les détails.

¹⁶⁴ Cf. *Traité des principes* I, 6, 4 : SC 252, 205-207. Comme le remarque J. Dupuis, l'eschatologique dépourvue de toute matière physique est une thèse souvent attribuée à Origène. Pourtant, celui-ci choisit toujours un chemin entre la négation de la résurrection de la chair et la compréhension trop simplifiée de la doctrine du corps ressuscité. Ce chemin tient compte de l'identité numérique du corps ressuscité avec les corps terrestres et la transformation des éléments de ceux-ci en corps pneumatiques. *L'Esprit de l'homme*, p. 200ss ainsi que Appendice A. De même H. Crouzel dit que « seule la Trinité est sans corps, toute créature, même incorporelle en elle-même comme l'âme raisonnable, est vêtue d'un corps ; le corps est en quelque sorte le signe de la condition de créature ». « Le thème platonicien du 'véhicule de l'âme' chez Origène » dans *Les fins dernières...*, p. 228 (voir aussi p. 236). Du même auteur : « La doctrine origénienne du corps ressuscité » dans *Les fins dernières...* VI. Le monde porte les conséquences du péché et c'est elles qui décident de son caractère de bassesse et non la matière. Cf. H. CORNÉLIS, *op. cit.*, p. 48. C'est surtout J. Daniélou qui attribue à Origène la doctrine de l'incorporalité des esprits, mais cette opinion est unique. Cf. *Message évangélique et culture hellénistique aux II^e*

monde invisible n'est pas privé de matière, car l'homme y logea déjà après la création. Dans cette perspective, il est évident que les processus eschatologiques ressemblent à la résurrection du Christ et, de ce fait, Origène n'hésite pas à dire que le monde subira une sorte de résurrection, quand le corruptible se revêtira de l'incorruptibilité pour qu'il puisse reprendre son état d'origine¹⁶⁵. Le but est encore éloigné, il a besoin du temps et s'opère progressivement¹⁶⁶, mais de tout cela découle une chose très importante : le monde est le moyen du salut¹⁶⁷.

Le statut de ce salut ainsi que son état ultime doivent être considérés comme une déification. Jésus, le Verbe de Dieu, qui a pris la vraie chair et qui s'est fait homme montre et est l'exemple et le modèle de cette déification¹⁶⁸. Dieu vient par le Christ. Et lorsque Origène essaie de désigner cette arrivée, il fait l'éloge de l'âme comme élément immatériel et noble et par là, plus proche de Dieu. Cependant, ce n'est pas l'âme qui sera déifiée, mais c'est son union avec le corps, à savoir l'homme. C'est lui qui participe à la vie de Dieu, c'est lui qui est déifié, c'est lui qui vivra éternellement dans la présence de Dieu :

« (...) Celui que nous croyons avec conviction être dès l'origine Dieu et Fils de Dieu est, par le fait, le Logos en personne, la Sagesse en personne, la Vérité en personne. Et nous affirmons que son corps mortel et

et III^e siècles, Tournai 1990, p. 385-386. C'est ici que se situe la conception du monde eschatologique exposée dans *Traité* II, 3, 7 : SC 252, 271-275 dont le tableau comparatif permet de connaître l'importance :

Avant ce monde-ci	Après ce monde-ci
- un monde identique à celui-ci, ou peut différent ou moins bon.	- un monde identique, peu différent, ou meilleur ou pire, terminant la série ou ne la terminant pas.
- pas de monde, mais un état de repos de la création en Dieu, venant à la suite d'une série de mondes, et s'achevant par une chute, origine de ce monde-ci	- avec finalement un terme dans un repos en Dieu sans aucun renouveau du monde ultérieur avec un tel renouveau

Trois hypothèses se posent alors et Origène en est conscient. Entre le monde incorporel et le monde où la substance corporelle sera changée dans un état éthéré selon ses qualités il y a assez de place pour admettre l'existence d'un monde supracéleste composé d'une terre et d'un ciel où tout ce qui existe arrivera à sa perfection et à son accomplissement. C'est cette hypothèse qu'il choisit, sans pourtant rejeter celle du monde éthéré. Les objections à chacune de ces trois solutions sont présentées par H. CORNÉLIS, *op. cit.*, p. 225-235 (de là nous avons également copié le tableau).

¹⁶⁵ Cf. *Contre Celse* V, 19-24 : SC 147, 59-75. La règle générale est construite autour de l'idée du retour : « Il semble en effet possible de rendre ce qui a été perdu, mais non de conférer ce que, dès le début, le créateur n'a point donné ». *Commentaire sur le Cantique des cantiques* II, 5, 26 d'après J. CHÈNEVERT, *op. cit.*, p. 24.

¹⁶⁶ Cf. *Traité des principes* III, 6, 6-9 : SC 286, 247-255.

¹⁶⁷ Cf. *Ibid.*, II, 1-2 : SC 252, 235-249.

¹⁶⁸ Cf. *Ibid.*, I, 2, 1ss : SC 252, 111ss ; *Contre Celse* III, 28 : SC 136, 69 et VII, 17 : SC 150, 53. Cette déification est en effet une pneumatisation, un état où tout sera soumis au pneuma. Tel était le début et telle sera la fin. Voir : J. Dupuis, *op. cit.*, p. 29-33.148-159, 171-218 ; H. CROUZEL, *Origène et la 'connaissance mystique'*, Desclée de Brouwer 1961, p. 78.

l'âme humaine qui l'habite, ont acquis la plus haute dignité non seulement par l'association, mais encore par l'union (*enosis*) et le mélange (*anakrasis*) avec Lui et que, participant à sa divinité, ils ont été transformés en Dieu »¹⁶⁹.

Pour résumer un peu notre analyse rappelons que la réalisation des promesses de Dieu est contenue dans l'accomplissement de la promesse de la terre promise et qu'elle s'opère par et dans le Christ pour toute l'humanité et pour toute la création¹⁷⁰. Puisque l'eschatologie commence déjà en ce monde, qui progresse successivement vers la plénitude de la déification, la transformation ultime n'entraîne pas l'anéantissement de la matière et l'élévation de l'esprit, mais leur participation commune dans le monde à venir. Ce monde-ci ne diffère pas en substance du monde d'ici-bas, mais exclusivement en qualité de ses composants¹⁷¹. La terre promise eschatologique et le paradis forment un et ne se trouvent point dans le monde visible, mais dans le monde invisible et supraterrrestre. C'est ce lieu où l'homme a été placé après la création et où il jouira de la béatitude éternelle. Le paradis caché dans « le ciel »¹⁷², hors de ce monde visible, est donc la destinée de toute la création qui arrivera à sa perfection. Or, puisqu'il y a une continuité entre le présent et le futur, au moins essentiellement, où peut-on la découvrir ? Sous cet aspect Origène est clair : l'Eglise est la figure du royaume à venir¹⁷³, donc la figure de la réalité attendue et désirée. Voici donc « deux » Eglises : une terrestre et une céleste¹⁷⁴ dont le rapport l'une à l'autre nous intéresse plus spécialement. Il semble que pour le théologien d'Alexandrie, l'Eglise céleste n'est pas seulement l'idéal de l'Eglise sur la terre, mais plutôt une Eglise réelle habitée par les anges et les saints qui est également le corps du Christ. Elles désignent une seule réalité par l'hypostase, mais diffèrent par la manière de sa

¹⁶⁹ *Contre Celse* III, 41 : SC 136, 97.

¹⁷⁰ Cf. *Traité des principes* I, 6, 2 : SC 252, 197-201 où le commencement et la fin sont unis par un seul principe – Logos divin. Voir aussi *Ibid.*, III, 6, 8 : SC 268, 251-253.

¹⁷¹ A ce propos H. Crouzel note que « la supériorité du monde intelligible ne tiendrait donc pas à ce que l'autre est matériel, mais à ce qu'il est participé du premier ». *Origène et la 'connaissance mystique'*, p. 59.

¹⁷² Origène suit ici saint Paul et place le paradis dans le troisième ciel. Mais pour y arriver il faut comprendre tout l'univers d'Origène. En effet, il a deux extrêmes de limite : le ciel ou plutôt un lieu supracéleste et l'enfer ou un lieu le plus bas. Entre eux il y a toutes sortes de lieux qui forment une hiérarchie de telle manière que ce qui est le ciel pour l'un peut être en même temps l'enfer pour l'autre, car, hors des extrêmes, chaque lieu est inférieur et supérieur. Ainsi Origène divise le monde en deux niveaux inférieurs (c'est la terre où on vit ainsi que l'enfer) et trois niveaux supérieurs : la zone sublunaire, la zone supralunaire jusqu'à la sphère des étoiles fixes, et le ciel exact s'étend en dehors de ce firmament. C'est ici qu'Origène place le paradis. Voir : H. CORNELIS, *op. cit.*, p. 222-225.

¹⁷³ Cf. *Traité des principes* I, 6, 2 : SC 252, 201. Cette position de l'Eglise ressort du fait qu'elle est le corps du Christ. Cf. J. CHÊNEVERT, *op.cit.*, 63-78.

¹⁷⁴ Cf. *Ibid.*, IV, 2, 2 : SC 268, 301.

perception chez les hommes. Tandis que dans l'Eglise terrestre l'eschatologie est vue à travers un miroir, en énigme, dans l'Eglise céleste elle est perçue face à face¹⁷⁵. Ainsi, l'Eglise dans son essence remplit « l'espace » entre le présent et le futur et devient elle-même cette réalité eschatologique, à savoir la terre promise et le paradis¹⁷⁶, d'autant plus qu'elle n'est pas privée de la matière. Dans le commentaire sur le quatrième évangile, Origène lie le mot cosmos à l'Eglise pour dire qu'elle contient le monde entier et l'illumine de la lumière du Christ lui-même¹⁷⁷.

2.1.3.4 Léon le Grand (c. 400-461)¹⁷⁸.

Le successeur de saint Pierre représente dans ses écrits les courants de la théologie déjà connus et développés et cela, parce qu'il est moins théologien que pasteur. La prédication de l'évangile ainsi que sa défense contre les hérésies et les fausses opinions exercent une influence forte et suggestive sur le cheminement de Léon. Mais c'est de ce fait que sa pensée semble être intéressante non seulement à cause de la présentation intégrale de l'orthodoxie catholique jusqu'au milieu du V^e siècle, mais avant tout du couronnement et de la cristallisation de cette l'orthodoxie. Dans les écrits de Léon on ne trouve pas de polémiques et d'hésitations¹⁷⁹ ; par contre, on y lit ce qui essentiel au christianisme.

Pour commencer, notons que, pour ce qui est du monde visible, Léon partage l'opinion commune de plusieurs théologiens. Le monde a été créé bon et il montre son Créateur :

« La terre est en tout temps remplie de la miséricorde de Dieu, bien-aimés, et tout fidèle trouve dans la nature même un enseignement qui lui apprend à honorer Dieu, puisque le ciel et la terre, la mer et tout ce qu'ils renferment proclament la bonté et la toute-puissance de leur Auteur et que l'admirable beauté des éléments mis à votre service réclame de la part de la créature intelligible une juste action de grâce »¹⁸⁰.

Il dit même que le monde a été créé pour l'homme afin qu'il loue son Créateur. Toutefois, l'homme n'a pas résisté à la tentation du diable et par la transgression du commandement de Dieu, il a introduit un désordre dans ce monde. Par l'homme et à cause de

¹⁷⁵ Cf. *Homélie sur le Lévitique* I, 3 : SC 286, 77-79 ; *Homélie sur Jérémie* V, 16 : SC 232, 323-325.

¹⁷⁶ Cf. *Commentaire sur le Cantique des cantiques* III, 8, 9-10 : SC 376, 573.

¹⁷⁷ *Commentaire sur saint Jean* VI, 59 : SC 157, 361-365.

¹⁷⁸ Le pape nous a laissé ses *Sermons* : SC 49bis, 74bis, 22bis, 200, Paris 1969-1976 (la collection des lettres pontificales traite des problèmes ecclésiastiques). Pour sa pensée voir : M.-J. NICOLAS, « La doctrine christologique de saint Léon le Grand », RT 51/1951/3, p. 609-660.

¹⁷⁹ Pour la caractéristique de l'attitude du pape voir : M.-J. NICOLAS, *op. cit.*, p. 629-631 et 634.

¹⁸⁰ LÉON LE GRAND, *Sermons* XLIV, 1 : SC 49bis, 129.

l'homme le monde est devenu hostile à Dieu. Pourtant de cette « terre » naît le Christ qui est venu réconcilier les éléments jusque là opposants¹⁸¹ et briser la chaîne du péché et de la mort. Cela est possible si on reconnaît que le Verbe divin s'est fait vraiment homme et qu'il nous a été semblable en tout sauf bien sûr le péché :

« Le Fils tout-puissant de Dieu a pris en lui une nature humaine, lui qui remplit tout, qui contient tout, qui est égal en tout au Père et lui est coéternel dans une essence unique qu'il reçoit de lui et partage avec lui ; c'est pour cela que le Créateur et Seigneur de toutes choses a daigné être l'un des mortels, après s'être choisi une mère qu'il avait faite, et qui, sans atteinte pour sa virginité, lui fournit seulement la substance de son corps : ainsi la souillure inhérente à la semence humaine cesserait de se transmettre, et dans un homme nouveau habiteraient et la pureté et la vérité. Dans le Christ né du sein d'une vierge, ce n'est pas parce que la naissance est admirable que la nature est pour autant de la nôtre dissemblable. Etant, en effet, vrai Dieu, il est aussi lui-même vrai homme, sans qu'il y ait mensonge en aucune des deux natures. *Le Verbe s'est fait chair* en élevant la chair, non en diminuant la divinité ; celle-ci a si bien allié la puissance à la bonté qu'elle a élevé notre nature en la prenant et n'a rien perdu de la sienne en la communiquant »¹⁸².

Tous les éléments christologiques sont ici présents : la divinité et l'humanité du Verbe, le statut des deux natures dans leurs existences en sa personne et les effets de l'incarnation¹⁸³. La réalité de l'incarnation est constamment présente sur la plume du pape et partout on peut la reconnaître non puisqu'elle est le moyen du salut, mais également puisqu'elle est la voie de la rédemption. Le pape situe sa christologie entre deux extrêmes et deux erreurs. D'un côté il souligne l'humanité du Christ contre le docétisme, mais de l'autre il défend sa divinité contre l'adoptianisme. Il veut donc à tout prix sauvegarder les deux natures, car autrement le Christ ne peut pas être véritablement le médiateur entre Dieu et l'homme. Le Verbe de Dieu s'est fait chair et était semblable aux hommes excepté le péché. Comme plusieurs avant et après lui, Léon suit ici la distinction de Paul de deux hommes : l'un terrestre et l'autre céleste pour dire que le Christ est né de la terre pour la renouveler¹⁸⁴. Cette terre, c'est la nature humaine qui de par l'appartenance au Christ devient une nouvelle création¹⁸⁵.

¹⁸¹ Cf. *Sermons* XV, 3 : SC 74bis, 189.

¹⁸² *Sermons* XXIV, 3 : SC 22bis, 113. La mission du Christ est concentrée sur l'homme et sa délivrance. Voir : *Sermons* XXI, 2 : SC 22bis, 71.

¹⁸³ Deux natures du Christ sont la conséquence de ses deux naissances. Et le pape n'expose pas seulement leur unité en une seule personne, mais met en évidence leur caractère sotériologique. Voir : M.-J. NICOLAS, *op.cit.*, p. 634-655.

¹⁸⁴ Cf. *Sermons* LXII, 6 : SC 74bis, 161 ; XC, 1 : SC 200, 111-113.

¹⁸⁵ Cf. *Sermons* XXI, 3 : SC 22bis, 73-75. La régénération de l'homme s'opère dans le baptême où le Christ nous laisse une nouvelle façon de naître par l'eau et l'Esprit. Voir : *Sermons* XXVII, 2 : SC 22bis, 153-155. Le Christ nous ramène de la captivité originelle et des erreurs du monde à la béatitude dont il est essentiel. Voir : *Sermons* XXIII, 3 : SC 22bis, 101-103.

Il est intéressant de mettre en relief ce trait de la pensée du pape, car il ne s'agit pas ici d'une terre dans le sens géographique. La terre nouvelle n'est pas un endroit bien qu'elle comporte certains éléments physiques et matériels de la chair humaine. La terre désigne les hommes et indique – du moins partiellement – la terre eschatologique : le nouvel homme et la nouvelle humanité. Léon ne s'occupe ni de la problématique du paradis ni de celle de la cosmologie ultime, puisque, étant le berger de l'Eglise universelle, il ne peut pas présenter les faits incertains et probables au lieu de donner un vrai enseignement de l'Evangile. Pour nous, une telle attention de la part du pontife romain dévoile jusqu'à quel point les concepts eschatologiques n'ont pas été communément acceptés et reconnus. Cela montre aussi où a été mis l'accent de la rédemption : sur l'homme et sur son péché¹⁸⁶.

Quelle que soit la motivation du pape, il faut encore s'arrêter sur les fins dernières. La venue du Christ a régénéré tout le genre humain, l'a purifié et l'a sanctifié. A présent, Il est assis à la droite du Père dans le ciel. Ce que fait le Christ, peut-il être considéré comme le retour à l'état originel ? D'une part une telle réponse est permise et adéquate, à condition que nous suivions les motifs du salut du pape. « Car Dieu tout-puissant et clément (...) détermina d'avance à l'origine même du monde, les remèdes que sa bonté mettrait en œuvre pour rendre aux mortels leur premier état »¹⁸⁷ et leur redonner plusieurs dons dont l'immortalité est le plus important. Néanmoins, cet état ultime à l'image de l'état paradisiaque n'est plus le même. En envisageant la destinée de l'homme, Léon emploie le mot paradis comme un endroit définitif (les justes entrent dans le paradis¹⁸⁸), mais il utilise en même temps et l'idée de la cité d'en haut et l'idée du royaume du ciel¹⁸⁹. Il semble donc que l'état eschatologie est incomparable à celui du paradis, mais non en essence. Le paradis peut être le royaume des cieux ! Mieux encore le royaume des cieux peut renfermer le paradis. Pourquoi ? Parce que le Christ s'offre pour tout non quelque part et non autrement que dans ce monde :

« S'offrant au Père en sacrifice nouveau et véritable de réconciliation, il a été crucifié non dans le temple, dont la dignité avait déjà pris fin, ni dans l'enceinte de la ville qui, en punition de son crime, allait être détruite, mais à l'extérieur, hors du camp, pour que, le mystère des anciennes victimes prenant fin, une nouvelle hostie fût placée sur une nouvelle autel et que la croix du Christ fût cet autel, non plus du temple, mais du monde »¹⁹⁰.

¹⁸⁶ Cf. Le dogme du concile de Nice : Jésus, pour nous et pour notre salut, est descendu du ciel (DS 125, 52).

¹⁸⁷ *Sermons* XXII, 1 : SC 22bis, 77 ; LXVI, 3 : SC 74bis, 189-191.

¹⁸⁸ Cf. *Ibid.*, LV, 3 : SC 74bis, 69 ; XXII, 5 : SC 22bis, 89-91.

¹⁸⁹ Cf. *Ibid.*, IX, 2 : SC 49bis, 41-43 ; XXXV, 4 : SC 22bis, 263-265.

¹⁹⁰ *Ibid.*, LIX, 5 : SC 74bis, 111-113.

Jésus « contient le monde »¹⁹¹ et s'offre pour lui : Il se fait pour lui le chemin vers la vie ; la vérité par l'espérance de cette vie et la vie elle-même qui n'est autre que la félicité éternelle¹⁹². Tout ce que Jésus veut donner aux hommes est maintenant déposé dans l'Eglise qui est son corps¹⁹³ et qui ne cesse de regarder et d'écouter son Chef¹⁹⁴. De ce fait, l'Eglise est ornée d'innombrables grâces de Dieu qui lui permet d'enfanter les hommes nouveaux¹⁹⁵. N'est-elle donc pas une ville sainte, une sorte de paradis eschatologique ainsi qu'un certain ciel pour chrétiens ?

2.1.3.5 Augustin d'Hippone (354-430)¹⁹⁶.

Saint Augustin connaît incontestablement la doctrine de deux mondes qui revient assez souvent. D'un côté il y a le monde visible et sensible et de l'autre le monde invisible et intelligible qui est en plus éternel et inchangeable¹⁹⁷. C'est ce monde qui dans la Bible est

¹⁹¹ Cf. *Ibid.*, LXIX, 3 : SC 74bis, 221.

¹⁹² *Ibid.*, SC 74bis, 223.

¹⁹³ Cf. *Ibid.*, XLVI, 3 : SC 49bis : 157-159: la foi en l'incarnation du Seigneur fait de l'Eglise entière le corps du Christ.

¹⁹⁴ Cf. *Ibid.*, LI, 8 : SC 74bis, 35.

¹⁹⁵ Cf. *Ibid.*, XLIX, 3 : SC 49bis, 187.

¹⁹⁶ Voici les œuvres utilisées: *A Orose, contre les priscillianistes et les origénistes* dans *Œuvres d'Augustin*, t. 26 ; *Explication de l'épître aux Galates* dans *Œuvres d'Augustin*, t. 11 ; *Discours sur les psaumes* dans *Œuvres d'Augustin*, t. 9 et 12 ; *Contre Julien* dans *Œuvres d'Augustin*, t. 31 ; *Contre Secundinus* : BA 17 ; *De la doctrine chrétienne* : BA 11/2 ; *De la foi et du symbole* : BA 9 ; *De la Genèse au sens littéral* : BA 49 ; *Du baptême* : BA 29 ; *Du mérite et de la rémission des péchés et du baptême des petits enfants* dans *Œuvres d'Augustin*, t. 15 ; *Du symbole* dans *Œuvres d'Augustin*, t. 22, *Homélies sur l'évangile de saint Jean* : BA 71-74B ; *La cité de Dieu* : BA 33-37 ; *La Trinité* : BA 15-16 ; *La vraie religion* : BA 8 ; *Les confessions* : BA 13-14 ; *Les mœurs de l'Eglise catholique* : BA 1 ; *Les soliloques* : BA 5 ; *Lettres* : BA 46A (lettres 1-29) ou *Œuvres d'Augustin*, t. 4-5 ou PL 33 ; *Manuel de la foi, de l'espérance et de la charité* : BA 9 ; *Nature et origine de l'âme* : BA 22 ; *Rétractations* : BA 12 ; *Sermons* dans *Œuvres de S. Augustin*, t. 6-7 et 11 ; *Sur la Genèse contre les manichéens* : BA 50. Quant à la littérature scientifique voir : J. DE BLIC, *Le péché originel selon saint Augustin*, RSR 16/1926, p. 97-119 ; J. CHENE, *La théologie de saint Augustin : grâce et prédestination*, Lyon 1962 ; E. GILSON, *Introduction à l'étude de saint Augustin*, Paris 1987 ; N. MERLIN, *Saint Augustin et les dogmes du péché originel et de la grâce*, Paris 1931 ; H. RONDET, « La liberté et la grâce dans la théologie augustinienne », dans *Saint Augustin parmi nous*, Le Puy - Paris 1954, p. 199-222 ; J. RIVIERE, *Le dogme de la rédemption chez saint Augustin*, Paris 1928 ; S. LANCEL, *Saint Augustin*, Paris 1999.

¹⁹⁷ Cf. *Rétractations* I, 3, 2 et 4, 2 : BA 12 ; *Lettre* 3, 3 : BA 46A ; *Les confessions* 12, 12 : BA 14 ; *Les soliloques* I, 1, 3 : BA 5. Pour Augustin, ce partage est fondé sur sa propre idée du ciel. En effet, le ciel par rapport à la terre est opposé comme l'homme à la femme, la tête de l'Eglise distinguée de son corps ou encore comme l'Eglise entière face à ses ennemis. Cf. J. PEPIN, « Recherches sur le sens et les origines de l'expression *caelum caeli* dans le livre XII des *Confessions* de S. Augustin », ALMA 23/1953, p. 185-274. L'interprétation de la création du ciel, d'après Gn 1, 1, varie et peut désigner : 1) le monde visible pris en bloc, l'ensemble du monde corporel considéré dans ses deux grandes parties et créé à partir d'une matière figurée par la terre invisible et les ténèbres

nommé d'une manière sommaire – *le ciel nouveau et la terre nouvelle*. Une telle opinion se justifie par le fait, que l'évêque d'Hippone n'a pas résisté, pendant une période de sa vie, au dualisme matière - esprit et il rejetait, non sans condamnation, la première en tant que telle¹⁹⁸. Cependant, revenant à la tradition orthodoxe, Augustin établit entre ces deux mondes et leurs deux composants une nouvelle liaison ainsi qu'une nouvelle dépendance. En effet, le monde visible est l'image du monde invisible. Celui-ci échappe à nos sens, car la corporéité de ce qui demeure invisiblement, ne peut pas être reconnue dans le monde visible, le monde qui change et qui cessera d'exister un jour. Le monde invisible est le vrai monde où les esprits dominent les corps. D'où on est en droit de dire que ce monde à venir sera sous l'emprise des esprits¹⁹⁹.

Pour clarifier encore l'opposition de ces deux mondes, Augustin se sert d'une comparaison de l'âge. Avec le temps tout passe et tout vieillit et il en est de même avec le monde. Depuis sa création jusqu'à nos jours, ce monde a progressé dans sa vieillesse et devient impuissant à cause de ses maux²⁰⁰ et petit à petit il s'éloignait de son Créateur. Et la

sur l'abîme; 2) la matière informe d'où sortiront les composants de l'univers ; 3) la nature invisible formée et extraite d'une matière spirituelle informe ; 4) la matière informe et confuse de la créature spirituelle. *Ibid.*, p. 202-204.

¹⁹⁸ Augustin estime que le monde n'est pas un domaine du diable, mais reste sans cesse en mains de Dieu, donc ce qui est matériel n'est pas mauvais en soi. Comme beaucoup d'autres, il admire la beauté de la création. Cf. *Homélies sur l'évangile de saint Jean* 79, 2 : BA 74A ; *Les confessions* 13, 36 : BA 14.

¹⁹⁹ Citons ici un extrait de l'anthropologie augustinienne : « Trois éléments constituent l'homme : à savoir l'esprit, l'âme et le corps. Ils se ramènent à deux : car souvent l'âme est comprise sous le nom d'esprit. En effet, la partie raisonnable de ce dernier, celle dont manquent les animaux, s'appelle [proprement] l'esprit, qui est en nous le principal. Puis le principe vital qui nous unit au corps s'appelle âme. Enfin le corps lui-même, parce qu'il est visible, est notre dernier élément. (...) Cet esprit s'appelle aussi l'intelligence (...). Au contraire, quand elle désire encore les biens charnels, l'âme s'appelle chair et elle résiste alors à l'esprit, non par sa nature [sans doute] mais par son habitude de pécheur. (...) Mais la nature de l'âme est parfaite, lorsqu'elle est soumise à son esprit et qu'elle le suit comme il suit Dieu, tandis que l'homme animal ne perçoit pas ce qui est de l'Esprit divin. Cependant l'âme ne se soumet pas aussi vite à l'esprit pour [en arriver à] la bonne action que l'esprit à Dieu, pour la vraie foi et la bonne volonté : c'est assez lentement parfois qu'est réfréné l'instinct qui l'emporte vers les liens charnels et temporaires. Mais, du moment qu'elle parvient à se purifier, elle aussi, et à se stabiliser sous la domination de l'esprit, parce que celui-là devient sa tête dont la tête est le Christ, il ne faut pas désespérer non plus que le corps lui-même soit [un jour] rendu à sa nature propre. Non pas sans doute aussi vite que l'âme, pas plus que l'âme [ne l'est] aussi vite que l'esprit, mais en temps voulu, au son de la trompette dernière, lorsque « les morts ressusciteront incorruptibles et que nous serons transformés ». Voilà pourquoi nous croyons aussi en la résurrection de la chair. Et cela non pas seulement par suite du renouvellement de l'âme qui, maintenant, en raison de ses appétits charnels, est appelée chair. C'est de notre chair visible elle-même, qui est naturellement chair, alors que l'âme n'en reçoit pas le nom en raison de sa nature mais de ses appétits charnels, c'est de la chair visible et proprement dite qu'il faut croire sans aucun doute à la résurrection ». *De la foi et du symbole* 23 : BA 9. Pour évolution de cette pensée voir : B. LANG, C. MCDANNELL, *op. cit.*, p. 84-100.

²⁰⁰ Il est indispensable de savoir que les maux du monde ne sont pas sa propre faute. Augustin n'accorde pas à la créature irraisonnable la possibilité d'offenser Dieu. Le mal vient par l'homme et c'est à cause de lui et de ses mauvaises actions que le monde devient aussi mauvais. Cf. *Sermon 13 Sur la naissance de Jésus-Christ* (1) dans *Œuvres de S. Augustin*, t. 11 ; *Homélies sur l'évangile de saint Jean*, 73, 1 : BA 74A.

solution vient justement de la part du Créateur. Il a décrété d'envoyer son propre Fils dans ce monde pour le guérir d'une part et pour amoindrir la distance entre le Créateur et les créatures d'autre part²⁰¹. C'est ainsi que l'auteur de la *Cité de Dieu* ramasse toute sa pensée eschatologique dans une règle suivante : ce qui est nouveau commence dans ce qui est ancien et cette nouveauté vient à travers le Christ.

Cette conviction de la liaison entre deux phases du monde se fortifie par la pensée augustinienne concernant le paradis. Le lieu où l'homme a été après sa création est nommé le paradis. C'était un jardin terrestre²⁰² plein de toutes sortes de délices²⁰³ où l'homme était innocent et n'avait aucun attachement au mal²⁰⁴. Le corps n'était pas le fardeau pour l'âme, mais il lui était entièrement soumis²⁰⁵. Toutes ces conditions expliquent pourquoi le paradis était une place pour les saints, d'autant plus que les premiers hommes, Adam et Eve, y pouvaient goûter les fruits de l'arbre de la vie. Or, étant saints et se nourrissant du fruit de l'immortalité, l'homme avait une obéissance parfaite à Dieu.

« Ainsi, on est en droit de penser qu'avant le succès des perfides conseils du démon, nos pères s'abstinrent du fruit défendu ; mais aussi, qu'ils usèrent de tous les fruits permis, et par suite et même surtout de ceux que leur offrait l'arbre de vie. Quoi de plus absurde, en effet, que de les supposer usant de tous les fruits pour se nourrir, et oubliant celui-là seul qui leur avait été permis à l'égal des autres, et dont la propriété utile et spéciale était d'empêcher que leur corps, même pendant sa période de vie animale et grossière, ne changeât tristement par l'injure des ans, et n'arrivât à la mort par la décrépitude ? En outre de ce bienfait que son fruit matériel conférait à l'homme matériel, l'arbre de vie rappelait, dans un sens mystique et sublime, le merveilleux effet que la sagesse, dont il était l'emblème, produirait sur l'âme raisonnable. Vivifiée par cet aliment sublime, l'âme humaine ne devait pas non plus se tourner vers le péché qui est sa souillure et sa mort. C'est de la sagesse, en effet, que l'Ecriture dit avec tant de vérité « qu'elle est l'arbre de vie pour ceux qui l'embrassent ». — Ainsi, ce qu'était l'arbre de vie dans le paradis corporel, la sagesse l'était dans le paradis spirituel ; l'une donnait aux facultés extérieures de l'homme, et l'autre procurait aux facultés de l'homme intérieur cette vigueur vitale qui ne devait pas souffrir des vicissitudes du temps. Et nos pères, en conséquence, servaient Dieu par l'obéissance, hommage tant recommandé à leur piété, seul culte qui honore Dieu²⁰⁶.

²⁰¹ Cf. *Homélies sur l'évangile de saint Jean* 21, 9 : BA 72.

²⁰² Cf. *Contre Julien* IV, 35, 54 ; V, 17, 22, 24, 29, 42, 62 dans *Œuvres d'Augustin*, t. 31.

²⁰³ Cf. *Contre Julien* V, 28. Il s'agit des délices intellectuelles et sensibles (*Sur la Genèse contre les manichéens* II, 9, 12 : BA 50) qui touchent le corps et l'âme de l'homme. Le paradis peut donc signifier la foi catholique et la vérité et le placement d'Adam à l'extérieur de ce jardin n'est que l'exemple de s'opposer à cette foi (*Ibid.* II, 27, 41).

²⁰⁴ Cf. *Ibid.*, IV, 56, 65 ; V, 48.

²⁰⁵ Cf. *Ibid.*, I, 17.

²⁰⁶ *Du mérite et de la rémission des péchés et du baptême des petits enfants* II, 21 dans *Œuvres d'Augustin*, t. 15. Le bonheur du paradis s'oppose aux conséquences du péché. Dans l'état du péché la vie n'est plus la même et l'effort de l'homme tend vers la possession de ce qui a été perdu. Voir : AUGUSTIN, *Contre Julien* VI, 17 dans *Œuvres d'Augustin*, t. 31 ; *La cité de Dieu* XIV, 23-24 : BA 35 ; *Sermon* CLVI, 12 dans *Œuvres de S. Augustin*, t. 7. Pour l'époque pré-augustinienne il faut consulter l'étude du père A. SŁOMKOWSKI, *op. cit.* Pour la notion du péché originel chez l'évêque d'Hyppone voir : J. DE BLIC, *op. cit.* ; J. CHENE, *op. cit.* ; E GILSON, *op. cit.*, p. 191-

L'homme avec ses facultés extérieures et intérieures n'est pas partagé en deux. Il est un être humain dans lequel ses deux capacités se rapportent l'une à l'autre et apportent à l'homme la nourriture. Cette fonction est fondamentale et vitale pour lui tant au niveau spirituel de son âme qu'au niveau corporel de sa chair. Pour celui-ci la nourriture vient de l'arbre de vie et est matérielle. Pour l'âme, l'aliment est plus sublime et correspond à sa nature, c'est-à-dire il est spirituel. Or, puisque l'âme exerce sa fonction au niveau de la connaissance, son activité tend vers la possession du savoir, vers la participation à la sagesse éternelle. De cette conception découlent deux conséquences pour l'eschatologie augustinienne. La première c'est le fait que la béatitude n'est pas nécessairement privée de l'élément matériel, car elle est destinée à un être humain et non à un de ses composants. Toutefois, la vie éternelle est décrite comme la participation à un monde intelligible, un monde borné à des êtres raisonnables. De ce fait, Augustin admet le retour au paradis à la fin des temps, mais ce n'est plus le paradis terrestre. Il suffit de contempler le Christ qui est monté aux cieux. Le ciel est sa patrie :

« Que la Pâque du Christ devienne le sujet de notre joie ! C'est pour nous, en effet, qu'il naît, qu'il meurt dans les souffrances et qu'il ressuscite ; c'est afin que, par lui, nous renaissions à la vie au milieu des tribulations, et qu'avec lui nous ressuscitions dans la pratique de la vertu. N'a-t-il pas, dans cette nuit, opéré la restauration de toutes choses ? Il y est ressuscité en qualité de prémices, afin que nous ressuscitions tous après lui: il y brise les chaînes de notre esclavage, il nous rend la vie que nous avons perdue en Adam. Celui qui nous a formés à l'origine des temps, revient, après son voyage sur cette terre, à sa patrie, au paradis, de la porte duquel il a écarté le chérubin. A partir de cette nuit où s'est opérée la résurrection du Seigneur, le paradis est ouvert. Il n'est fermé que pour ceux qui se le ferment, mais il n'est ouvert que par la puissance du Christ. Qu'il revienne donc au ciel, et nous devons le croire ; qu'il revienne au ciel Celui qui ne l'a jamais quitté ! Qu'il monte à côté du Père, Celui qui y est toujours resté. De fait, ne croyons-nous pas que la vie est morte pour nous ? Et comment la vie est-elle morte ? Nous croyons que le Christ, qui est mort, qui a été enseveli, qui est ressuscité et monté au ciel, n'a jamais, pour cela, quitté le Père et le Saint-Esprit »²⁰⁷.

204 ; N. MERLIN, *op. cit.* ; H. RONDET, *op. cit.* ; J. RIVIERE, *op. cit.*, p. 429-451 ; S. LANCEL, *op.cit.* et quelques articles dans *Doctrines of Human Nature, Sin and Salvation in the Early Church*, New York - London 1993.

²⁰⁷ *Sermon 53, 2 Pour la Veillée pascale dans Œuvres de S. Augustin*, t. 11.

Ce qui est frappant ici, c'est le rapprochement du paradis au ciel²⁰⁸. Augustin montre le salut en tant que restauration de l'état primitif d'Adam, de l'état de l'innocence et de l'immortalité. Mais en même temps, il le dépasse par l'ascension du Christ au ciel, à côté du Père. Si le Seigneur ressuscité entre dans le paradis et revient au ciel, deux possibilités se posent : ou bien le ciel et le paradis sont un seul lieu qui pour les hommes représente ce jardin de délices décrit par le livre de Genèse et qui pour Dieu reste le ciel, car la création du monde n'a rien changé en lui, ou bien le paradis et le ciel ne sont pas identiques. Le Christ passe par le paradis en l'ouvrant aux hommes, mais il monte au ciel vers son Père. Cette dernière possibilité n'est pas pourtant acceptable, car nous ne pourrions plus expliquer l'union de deux natures et l'élévation de l'humanité personnelle du Christ sans liaison et sans rapport à tout le genre humain. Il faut donc opter pour l'identification du ciel et du paradis, l'idée simple et non erronée, car le Docteur de grâce distingue en effet deux paradis. Le premier c'est le paradis génésiaque, le deuxième c'est le paradis eschatologique. Tous les deux sont différents, car tandis que le premier placé sur la terre a été offert à l'homme, le deuxième, aussi terrestre est accessible par la foi au Christ²⁰⁹. Ceux qui croient et qui vivent de la justice évangélique peuvent y entrer. Voici donc le nouveau paradis – être avec le Christ, être avec lui dans la maison du Père, participer au royaume des cieux. Le paradis devient dans le Christ le ciel, mais aussi, le ciel dans le Christ devient le paradis²¹⁰. Tel est le mystère du Christ qui ouvre de nouveau l'homme à Dieu et communique à celui-là l'amour de celui-ci.

²⁰⁸ Dans son étude détaillée des textes augustinien, J. Papin constate que le mot *caelum* utilisé par l'évêque d'Hippone n'a pas de sens univoque et doit être compris sur trois registres principaux : de la cosmologie, de l'eschatologie et de la vie spirituelle. *Op. cit.*, p. 228-229. Quant à la notion du paradis voir : R. R. GRIMM, *Paradisus coelestis, paradisus terrestris*, München 1977, p. 55-71. L'interprétation du paradis chez Augustin se fonde sur deux registres : historique d'une part et typologique et allégorique d'autre part (*Ibid.*, p. 58). Ils évoluent et s'entremêlent jusqu'à établir une analogie entre le ciel et le paradis en fonction de l'approfondissement de la vision de Dieu. Ainsi, conclut Grimm il y a :

primum caelum	–	visio corporalis	–	paradisus corporalis
secundum caelum	–	visio spiritualis	–	paradisus spiritualis (=sinus Abrahae)
tertium caelum	–	visio intellectualis	–	paradisus paradisorum

Le paradis au sens strict désigne seulement le paradis terrestre. Et entre le premier et le deuxième registre il faut situer la typologie paradis-âme et paradis-Eglise. *Ibid.*, p. 70.

²⁰⁹ Cf. *Sermon* 60, 5-7 *Pour le lendemain de Pâques* ; *Sermon* 24, 2 *Sur la fête de Pâques* (4) où Jésus est nommé « le jardinier du paradis » ; *Sermon* 13, 4 *Sur la naissance de Jésus-Christ* (7) ; *Sermon* 15, 1 *Sur la naissance de Jésus-Christ* (9) tous dans *Œuvres de S. Augustin*, t. 11.

²¹⁰ Cf. *Nature et origine de l'âme* 3, 19 : BA 22 où Augustin refuse vivement la distinction entre le paradis et le royaume de cieux contre ceux qui admettent le paradis en tant que séjour temporaire après la mort pour les non baptisés.

Evidemment, le Christ est au centre de toute la théologie augustinienne²¹¹ et c'est pour cette raison qu'Il est aussi considéré comme l'accomplissement eschatologique : bien qu'il soit unique voie vers Dieu, il en est aussi le terme en tant que patrie²¹². Si les temps nouveaux prennent leur début avec la naissance du Fils de Dieu et s'étendent jusqu'à la parousie et même dans l'au-delà où ils seront perfectionnés, il s'ensuit que la nouvelle création débute à présent, dans le monde d'ici-bas. Etre nouvelle créature signifie pour Augustin appartenir au Christ ainsi qu'être renouvelé par la foi en lui²¹³. Dans cette perspective apparaît la question de la vie éternelle. A qui est-elle réservée et à qui appartient-elle ? Ces deux questions sont évidemment complémentaires, pourtant elles concernent deux problèmes différents. D'un côté on demande qui peut avoir part à l'éternité et de l'autre on précise à quelle condition l'éternité est accessible à telle ou telle créature.

Le cheminement d'Augustin semble changer et varier sous cet aspect. On trouve dans ses écrits deux sortes d'éternités, une - réservée à toute la création et une autre - limitée aux êtres raisonnables, donc les hommes et les anges. Dans le premier cas, la création a sa place réelle dans le monde à venir, d'autant plus qu'elle se réjouit déjà de la victoire du Christ²¹⁴. Dans le second, les créatures raisonnables se contenteront de connaître éternellement Dieu, tandis que toutes les autres existeront en Dieu comme elles y étaient avant d'être créées²¹⁵. De toute façon l'éternité révèle et signifie la vie en Dieu²¹⁶ et dans l'un ou l'autre cas, elle est une

²¹¹ Voir : *Les confessions* 7, 18 : BA 13 ; le Christ – la vie, le chemin et la vérité dans : *La cité de Dieu* 9, 15 ; 10, 32, 2 : BA 34.

²¹² *Sermon* 92, 3 dans *Œuvres de S. Augustin*, t. 6 : « (...) on a une patrie et on est dans la voie qui y mène. On a une patrie, car au commencement était le Verbe ; on a une patrie, car étant de la nature de Dieu, il n'a pas cru usurper en se faisant égal à Dieu. On est dans la voie, car le Verbe s'est fait chair ; on est dans la voie, car Il s'est anéanti lui-même en prenant une nature d'esclave. Il est ainsi et la patrie où nous aspirons et la voie qui nous y mène. Avec lui donc allons à lui et nous ne nous égarerons pas ».

²¹³ « Le vieil homme est l'homme du péché, le nouveau, l'homme de la justice. Mais ces deux hommes, personne n'en doute, sont ainsi faits que le premier d'entre eux, le vieil homme, le terrestre, peut à lui seul emplir ici-bas toute une vie, tandis que le nouveau, le céleste, ne saurait se former au cours de cette vie qu'en compagnie de l'ancien, car il faut bien qu'il parte de lui et, l'un s'affaiblissant, l'autre se développant, ils resteront ensemble jusqu'à la mort visible ». *La vraie religion* 27 : BA 8.

²¹⁴ Cf. *Sermon* 55, 4 *Pour le jour de Pâques* (1) dans *Œuvres de S. Augustin*, t. 11.

²¹⁵ Cf. *A Orose, contre les priscillianistes et les origénistes* 10-11 dans *Œuvres d'Augustin*, t. 26.

²¹⁶ Il est notable que l'idée de la vie éternelle est fondée sur celle du sabbat. Augustin y voit une similitude, car de même que Dieu s'est reposé après avoir créé le monde, de même l'homme après la vie laborieuse sur la terre, se reposera en Dieu. Cf. *Homélie sur l'évangile de saint Jean* 20, 2 : BA 72 ; *Les confessions* 13, 36 : BA 14. Quant à l'éternité en Dieu voir : *La Trinité* 19 et 22, 1 : BA 37 ; *Les confessions* 2, 6 ; 4, 12 ; 5, 4 ; 10 : BA 13 ; *Les mœurs de l'Eglise catholique* I, 9-10 et 13 : BA 1 ; *Manuel de la foi, de l'espérance et de la charité* 63 : BA 9.

déification. Il semble que l'évêque d'Hippone préfère parler de l'éternité où se trouvent les hommes et les anges, les premiers dans l'intégralité de leur constitution naturelle²¹⁷. L'homme créé à l'image et la ressemblance de Dieu, a été constitué par lui comme maître de la création pour la gouverner, pour en prendre soin et pour en bénéficier. Or une telle position explique en même temps comment le monde, dans l'éternité humanisée, peut toucher à sa fin. Si, pour traverser la distance Dieu et la créature quelconque, il est nécessaire de passer par l'homme, le mouvement inverse, de la créature vers Dieu, ne s'opère point autrement. De ce fait, Augustin estime que l'accomplissement du monde s'achèvera dans la transformation de l'homme. Et puisque celui-ci n'est pas l'âme seule, mais corps et âme ensemble sans se mélanger, cette rénovation ultime décrit un passage des passions du corps (homme extérieur) aux passions de l'âme (homme intérieur), un passage de la matière seule à l'esprit dominant sur elle²¹⁸.

Cette conception de l'éternité dynamique, au moins dans sa phase introductive, permet aussi d'expliquer le but de cette vie éternelle et cela dans l'optique de la christologie. Augustin ne s'écarte pas beaucoup de sa pensée sur le Christ et il la présente selon les notions de l'orthodoxie. Le Christ est Dieu et homme à la fois en une seule personne ; c'est la thèse fondamentale de la célèbre *Lettre à Volusien*. L'union de Dieu à l'homme n'a rien modifié en premier, car il est resté ce qu'il était depuis toujours – Dieu immuable. Cet attribut divin explique le pourquoi d'un tel état. Etant esprit immatériel, Dieu n'occupe aucune place en ce monde ; étant transcendant à ce monde, Dieu lui est aussi immanent de sorte qu'Il est partout dans sa totalité²¹⁹. Deux manières d'être de Dieu se vérifient dans l'incarnation du Verbe qui, gardant sa divinité, a pris l'humanité « sans altérer son éternité, sans diminuer sa puissance, sans abandonner la direction et le gouvernement du monde, sans se séparer du sein de son Père,

²¹⁷ Ce point de vue n'a pas été d'emblée accepté par notre docteur. Entre 408 (composition de la *Lettre à Italica*) et 426 (la fin de *La cité de Dieu*) on peut observer un changement du concept de l'éternité corporelle : au début rejetée comme une idée fausse, puis il l'a condamnée moins sévèrement, enfin il l'accepte. Voici sa dernière explication : « Quand on me demande ce que feront les saints dans ce corps spirituel, je ne dis pas ce que je sais, mais je dis ce que je crois (...). Je dis donc : c'est en ce corps même qu'ils verront Dieu ».

²¹⁸ Cf. *A Orose* 11, dans *Œuvres d'Augustin*, t. 26 ; *Contre Secundinus* 8 : BA 17. Cette soumission n'admet pas la suppression de la matière, bien que maintes fois on lise chez Augustin que les corps ressuscités seront spirituels. Voir par exemple : *La Trinité* 14, 19, 25. « Que l'âme, régénérée par la grâce de Dieu, rétablie dans son intégrité et soumise à son seul créateur (avec le corps aussi rendu à sa stabilité première) commence à posséder le monde au lieu d'être possédée avec lui, et il n'y aura plus de mal pour elle, car cette beauté, inférieure et changeant, des choses temporelles, au lieu d'évoluer avec elle comme avant, évoluera sous elle. Ce sera, comme dit l'Écriture, un ciel nouveau et une terre nouvelle ». *La vraie religion* 23 : BA 8.

²¹⁹ *Lettre* 137, 4 dans *Œuvres d'Augustin*, t. 5.

c'est-à-dire de ce mystère (*secreto*) où il est avec lui et en lui ! »²²⁰ L'éternité, désignée ici par le terme « le sein du Père » apparaît en tant que communauté du Père avec son Fils. Le premier est celui qui engendre le Fils et qui reste le principe de son existence. Le Fils est pour le Père, à cause du Père et en le Père. Il n'est donc pas étonnant que le Verbe incarné introduit à cette communauté ce qu'il a pris en l'homme, à savoir l'âme et le corps. Sa venue sur terre est bonne et profitable pour l'homme qui devient, par le Verbe, meilleur et qui peut désormais participer à la communion divine²²¹. Il n'y a en le Christ aucun mélange ni confusion entre le divin et l'humain, puisque il les réunit en sa personne : alors que l'homme est composé du principe spirituel (l'âme) et du principe matériel (le corps), le Christ contient simultanément en lui le principe d'esprit (la divinité) et le principe de « matière » (l'humanité en l'âme et le corps)²²². Par le fait d'une telle union, le Christ opère un miracle de l'habitation de Dieu sur la terre et de l'élévation de la terre jusqu'au ciel. Il ne façonne pas un monde nouveau au-dessus ou au dehors du monde d'ici-bas, mais met des choses nouvelles dans ce monde où il est né, mort ainsi que ressuscité²²³ ; il commence l'ère eschatologique, l'ère des choses nouvelles avec les choses anciennes²²⁴. Toutefois, comment peut-on comprendre ces choses nouvelles ? Augustin les place sur la ligne de l'économie du salut où les annonce ainsi que les prédications du passé s'accomplissent dans les faits présents, mais ceux-ci renvoient, étant ultimes, aux faits originels²²⁵. L'état de l'homme et du monde à présent est semblable à leur état premier et fondamental, c'est-à-dire à leur état soit avant soit après la création. Il est probable qu'il s'agit ici de ce second état, car les disciples du Christ attendent le retour heureux à la cité céleste, à Jérusalem nouvelle, à la plénitude de connaissance et d'amour²²⁶.

²²⁰ *Ibid.*, 6 (avec une correction de la fin d'après PL 33, 518). Le mystère de la présence du Verbe, en et hors du monde, est décrit ainsi : « Il demeure ce qu'il est, il est tout entier partout. Il vient quand il se manifeste, il s'en va quand il se cache. Mais qu'il se cache ou qu'il se manifeste, il est toujours présent... » *Ibid.*, 7.

²²¹ Cf. *Ibid.*, 8.

²²² Cf. *Ibid.*, 9-12.

²²³ Cf. *Ibid.*, 14.

²²⁴ A ce propos il suffit de lire une belle description de la métaphore lumière – ténèbres dans *Homélies sur l'évangile de saint Jean* 34, 7 : BA 73A. Le monde d'ici-bas est plongé dans les ténèbres et il attend la lumière pour voir Dieu. Cependant déjà maintenant à la suite du Christ l'homme marche dans la lumière cachée devant le monde qui se manifestera pleinement dans l'avenir.

²²⁵ Cf. *Ibid.*, 15-16 ; *Explication de l'épître aux Galates* 63 dans *Œuvres d'Augustin*, t. 11.

²²⁶ Cf. *Lettre* 137, 20 dans *Œuvres d'Augustin*, t. 5 : [Les saints] « recevront une récompense éternelle dans la cité suprême et divine (*in civitate suprema atque divina* : PL 33, 525) où il n'y aura plus de maux à souffrir, ni de

Or tout cela n'est réservé qu'aux êtres raisonnables qui, sur la terre, forment le corps mystique du Christ. L'Eglise est cette cité eschatologique, la Jérusalem nouvelle ainsi que le royaume céleste dont les figures se trouvent dans le paradis et l'arche de Noé. Puisque le Christ est le fondateur de l'Eglise²²⁷, elle perpétue son œuvre²²⁸, non en solitude, mais avec l'assistance de son Chef. Bien que l'évêque d'Hippone définisse l'Eglise comme une société visible des baptisés qui obéissent à la hiérarchie et qu'il en exclue les catéchumènes (ils ne lui appartiennent pas encore) et les hérétiques (ils n'y sont plus)²²⁹, il veut mettre en relief – paraît-il – l'Eglise de l'accomplissement, l'Eglise de l'avenir. Dans le ciel eschatologique, elle sera rassemblée dans l'amour (*caritas*) et appelée « un paradis aux arbres chargés des fruits »²³⁰ ; elle sera sainte, délivrée de tout mélange entre le bien et le mal après la parousie du Seigneur²³¹. Il n'y a qu'un corps du Christ et qu'une seule Eglise, ici, dans ce monde, encore mêlée, là, dans le monde à venir, entièrement purifiée. Par conséquent, elle devient la voie du salut et se montre comme la mère des âmes qui nourrit celles-ci par l'eucharistie. Grâce à celle-ci le monde peut être sauvé, du moins dans sa matérialité :

« *Le ciel est mon trône, et la terre l'escabeau de mes pieds*. Est-ce donc la terre qu'il nous faut adorer, puisqu'il dit ailleurs que c'est l'escabeau de ses pieds? Comment adorer la terre, quand l'Ecriture nous dit clairement: *Tu adoreras le Seigneur ton Dieu* ? Cependant l'Ecriture nous dit : *Adorez l'escabeau de ses pieds* ; et comme pour nous expliquer ce qu'elle entend par cet escabeau, elle dit ailleurs : *La terre est l'escabeau de ses pieds*. Me voilà dans l'embarras : je crains d'adorer la terre, de peur d'être condamné par celui qui a créé le ciel et la terre ; et je crains encore de n'adorer point l'escabeau des pieds de mon Dieu, quand le Psalmiste me dit: *Adorez l'escabeau de ses pieds*. Je cherche quel est cet escabeau, et l'Ecriture me répond: *La terre est l'escabeau de ses pieds*. Dans mon anxiété, je me tourne vers le Christ, car c'est lui que je cherche ici, et je trouve comment l'on peut sans impiété adorer la terre, sans impiété adorer l'escabeau de ses pieds. Car c'est de la terre qu'il a reçu une terre, puisque la chair est une terre, et qu'il a pris sa chair de la chair de Marie. Et parce qu'il s'est montré sur la terre avec cette chair, que pour notre salut il nous a donné cette chair à manger, nul ne mange cette chair sans

mauvaises passions à réprimer, et où, sans peine et dans une parfaite liberté, nous n'aurons plus à aimer Dieu et le prochain ».

²²⁷ Dans la fondation de l'Eglise, Augustin voit aussi une typologie paradisiaque, car Adam et Eve symbolisent le Christ et l'Eglise. *Sur la Genèse contre les manichéens* II, 24, 37 : BA 50.

²²⁸ Cette continuation est évidente dans la disposition de l'eucharistie, sacrement par lequel « le monde a été vaincu » (Cf. *Lettre* 54, 4 dans *Œuvres d'Augustin*, t. 4). Pour l'évolution de la doctrine du corps mystique voir : E. MERSCH, *op. cit.*, t. 2, p. 35-83.

²²⁹ Cf. *De la foi et du symbole* 21: BA 9.

²³⁰ Cf. *La Genèse au sens littéral* XII, 28, 56 : BA 49 et la référence à Cant. 4, 12-13.

²³¹ Cf. *De la doctrine chrétienne* 3, 32 : BA 11/2. Voir aussi : *De la Genèse contre les manichéens* II, 27, 41 (dans *Œuvres d'Augustin*, t. 4) où cette fin est considérée comme la purification de soi-même et le retour à l'arbre de vie. La vie des saints dans la cité de Dieu ressemblera à la vie des premiers hommes. Cf. *La Genèse au sens littéral* IX, 9, 15 et 4, 8 : BA 49.

l'adorer d'abord. Et voilà que nous avons trouvé comment nous pouvons adorer cet escabeau de ses pieds, en sorte qu'on peut l'adorer sans pécher, et que ne point l'adorer au contraire, ce serait pécher »²³².

Le corps du Christ pris du sein de la Vierge Marie, le corps véritablement humain assure la possibilité de la transformation du monde. En plus, puisque l'incarnation est l'œuvre de l'Esprit, l'eucharistie ne l'est pas moins. Le renouvellement du monde est le résultat, d'une certaine manière, de la sanctification de la part de l'Esprit, car, agissant invisiblement, il transforme le fruit du travail de l'homme en le sacrement du corps et du sang du Christ²³³. De ce fait, l'achèvement du monde se produit successivement lorsque l'homme se nourrit de l'eucharistie et lorsqu'il appartient à l'Eglise. Il y demeure par le baptême par lequel l'homme devient le temple de l'Esprit²³⁴. Et finalement, demandons si l'Eglise peut être appelée paradis ? Augustin répond :

« Si en effet, au sens propre du terme, le paradis est un lieu rempli d'arbre, mais si, au sens métaphorique, tout ce qui est aussi comme une région spirituelle où l'âme est heureuse peut légitimement être appelé un paradis, non seulement le troisième ciel, quel qu'il soit, qui est assurément chose grande et sublimement belle, mais aussi la joie d'une bonne conscience dans l'homme lui-même est un paradis. Voilà pourquoi l'Eglise elle aussi pour les saints qui vivent avec tempérance et justice et piété, est légitimement appelée un paradis, rempli d'une affluence de grâces et de chastes délices, puisque, même dans la tribulation, elle se glorifie de sa patience et surabonde de joie : car les consolations de Dieu délectent son âme en proportion de la multitude des souffrances qui sont dans son cœur. Combien plus dès lors après cette vie le sein d'Abraham peut-il aussi être appelé un paradis, là où il n'y a plus de tentations, là où l'on goûte un si parfait repos après toutes les souffrances de cette vie !²³⁵ »

2.1.4 Quelques conclusions.

L'analyse des documents patristiques nous mène à quelques conclusions qui exerceront une influence sur l'avenir de la pensée théologique de l'Eglise. Il est vrai que les pères attendent la fin du monde, mais nous avons déjà indiqué que cette fin, bien qu'elle soit évidente, n'est pas claire et reste souvent dans le domaine d'attente du fait et non dans le domaine d'explications précises. Tout ce qui est dit ne dépasse pas le cadre de la foi et de la Bible, car celles-ci restent le fondement ainsi que la source principale de la doctrine des fins dernières. Et c'est là qu'on apprend que l'homme a été créé par Dieu, qu'il a été placé au

²³² *Discours sur le Psaume 98*, 9 dans *Œuvres d'Augustin*, t. 9. Signalons ici une métaphore entre l'arbre de vie au paradis et la croix du Christ. En effet, « (...) Dieu n'a pas voulu que l'homme vécût dans le paradis sans que lui fût présent le mystère de choses spirituelles sous le signe de choses corporelles. Les autres arbres étaient donc pour un aliment, mais cet arbre là était un signe sacré (*sacramentum*) ». *La Genèse au sens littéral* VIII, 4, 8 : BA 49.

²³³ Cf. *La Trinité* 3, 4, 10 : BA ; E. MERSCH, *op. cit.*, t. 2, p. 113-116.

²³⁴ Cf. *Du symbole* V dans *Œuvres d'Augustin*, t. 22.

²³⁵ *De la Genèse au sens littéral* XII, 34, 65 : BA 49.

paradis et qu'il a transgressé son commandement en se privant des dons divins. Ce drame d'origine n'était pas pourtant désespérant, car aussitôt que l'homme a péché, Dieu lui a donné la promesse du salut. Et ces deux événements forment désormais le cadre de toute l'histoire du monde renfermée entre l'acte de l'homme déjà accompli et l'acte de Dieu profondément et ardemment désiré et attendu. Tels sont le commencement et l'accomplissement de toute l'histoire de la création, de l'histoire générale et individuelle, car dépendant d'abord d'une nation et ensuite de chaque individu.

Cette dernière remarque est d'autant plus importante qu'elle montre également comme éventuelle l'avenir débutant dans l'individu et s'achevant dans l'assemblée de ceux-ci. Si le péché se propage à cause de la désobéissance individuelle du premier couple humain, le salut est son contraire : il est l'obéissance individuelle de chacun dans la grande famille du genre humain pour former une société des saints dont la récompense reste commune et personnelle à la fois.

Les pères forgent donc trois scénarios probables de l'accomplissement de cette histoire et de l'épanouissement du salut. Le premier est représenté par le retour à l'état paradisiaque originel ; le deuxième, un contrepoids au premier, est l'attente de l'arrivée au ciel. Entre eux on trouve une voie intermédiaire qui ne tend ni vers le haut (le ciel) ni vers le bas (la terre), mais qui espère une nouvelle création, donc une nouvelle terre et un nouveau ciel. Répétons ici la remarque préliminaire à ce chapitre. Ces scénarios de la fin du monde se réfèrent à une base linguistique de tel ou tel père et aux notions utilisées par préférence. Il y a entre eux une différence, nous allons la montrer tout de suite. Mais il y a en entre eux les points de convergences beaucoup plus importants pour notre sujet.

Il est intéressant que la première et la troisième conception s'opposent l'une à l'autre et elles semblent, chacune pour sa part, favoriser soit la transcendance absolue de Dieu qui reste insaisissable pour l'homme dans sa demeure céleste, soit l'union tellement forte avec Dieu que la frontière entre le Créateur et la créature disparaît de sorte que celle-ci « existe » en celui-là. Par conséquent, cette réalité qui était la scène de la vie terrestre, de la vie de mérites apparaît non nécessaire et périt elle aussi. Dans le cas des auteurs qui préfèrent parler du retour au paradis terrestre, leurs attentes sont vivantes seulement dans les premiers siècles de l'Eglise²³⁶.

²³⁶ Nous en avons présenté deux exemples, celui de Théophile d'Antioche et celui de Lactance. Ce dernier est mort vers 325. Leur ligne a été poursuivie encore par saint Ephrem qui est mort en 373. Donc le courant qui

Et cela, parce qu'ils étaient probablement sous l'influence de la pensée juive²³⁷. Nous avons déjà attiré l'attention sur le fait que les espoirs de la nation choisie oscillent autour des biens terrestres même si l'accomplissement de toutes les promesses était séparé de ce monde d'ici-bas par le feu. En suivant cette ligne, certains pères prévoient l'ère eschatologique achevée par le fait de la possession abondante des biens terrestres. Par contre, la béatitude placée au ciel était plus vivante dans l'Eglise ancienne et elle part de la conception biblique de l'anthropologie en s'appuyant sur des éléments du platonisme. L'homme sur les pages des livres saints est composé non seulement du corps et de l'âme, mais aussi de l'esprit. Celui-ci joue un rôle privilégié et principal à la fois, car tout en l'homme, y compris son existence, dépend de ce *pneuma*, rapprochant l'homme à Dieu.

Bien que la plupart des pères choisissent une autre voie, dite intermédiaire, le courant qui souhaite l'arrivée au ciel, était, sans aucune rupture très suggestif et très fort dans l'Eglise. Nous avons l'impression que le ciel eschatologique et la doctrine de la nouvelle création se recouvrent souvent et s'entremêlent l'un à l'autre. Pourquoi ? Parce que leur principe est le même, c'est-à-dire l'œuvre salvatrice du Christ. Il est difficile d'espérer le retour à la terre et à l'état paradisiaque, puisque l'œuvre du Christ dépasse incomparablement l'état de l'homme au paradis. C'est grâce au Christ qu'il a obtenu une nouvelle dignité et le titre d'enfant de Dieu et c'est pour cette raison que le retour au passé apparaît comme une dépréciation du salut opéré par le Verbe incarné. L'homme à l'aube de son histoire n'était qu'une créature de Dieu, mais en le Christ, il est devenu son familier, quelqu'un qui est invité à partager la vie éternelle des trois Personnes divines. D'autre part, il ne faut pas oublier que la création en tant que telle est bonne et ne devrait pas être anéantie (quel sens aurait-elle à ce moment-là ?). Il est impossible

attend le retour au paradis reste vivant jusqu'à la fin du IV^e siècle, où « l'eschatologie chrétienne se débarrassait peu à peu des idées judaïques ». J. TURMEL, « L'eschatologie à la fin du quatrième siècle », RHLR 5/1900, p. 97.

²³⁷ On peut se demander si la tradition juive est la seule source d'un tel cheminement. Peut-être faudrait-il y ajouter, en tant que sous-jacente, l'influence empreinte de la part de la cosmologie ainsi que la « théologie » babyloniennes. Les deux peuvent être retrouvées sur les pages des livres sacrés, et cela – pensons-nous – à cause de la situation historique d'Israël. Conquis par l'armée de Nabuchodonosor, Israël s'est trouvé face à face au danger de perdre sa propre tradition, culture et surtout sa révélation. Pour éviter ce risque, les chefs du peuple élu ordonnent de composer par écrit l'histoire sacrée. C'est dans ces circonstances qu'il voit la lumière la description des origines de la race humaine conservée dans le livre de la Genèse. Or, l'empire de Babylone est vaincu par les Perses et ceux-ci par les Grecs et puis par les Romains. Mais hors des changements politiques, y a-t-il des changements au niveau de la tradition ? Est-il possible qu'Ephrem, le meilleur représentant de l'école syrienne, transmette dans ses œuvres les traditions remontant jusqu'au VI^e siècle avant J. Ch. ? De toute façon il est « le témoin d'une Eglise toute proche de ses origines sémitiques, pure de toute influence occidentale ou méditerranéenne, même celle de la philosophie grecque ». F. GRAFFIN, « Introduction » dans EPHREM DE NISIBI, *Hymnes sur le paradis*, SC 137, Paris 1968, p. 7.

d'estimer, étant fidèle à la révélation biblique, qu'un jour le monde créé par Dieu disparaîtra et que toute la matière cessera d'exister. Ces deux postulats, à savoir la bonté de la création et son existence matérielle voulue par Dieu, nous conduisent à envisager une place pour elle dans l'au-delà et, au lieu de sa disparition, attendre sa transformation.

Que cette perspective soit juste et vraisemblable, c'est la christologie qui l'a montré. Malgré les divergences dans la doctrine eschatologique, le cheminement des pères concernant la personne du Verbe incarné reste invariable et ce fait, il faut le bien souligner. Dès les premiers apologistes Jésus de Nazareth est décrit en tant que Dieu et homme à la fois et c'est le point de départ pour toute la réflexion dogmatique. Comment en sa personne, en personne du Christ peuvent exister en même temps deux éléments tellement différents ? Comment en le Christ la divinité s'attache à l'humanité ou comment l'humanité reste telle vis-à-vis de la divinité ? Les premières solutions sont simples et ne se bornent qu'à constater le fait. Le Verbe était Dieu avant la création du monde, c'est par ce Verbe que le monde a été façonné, et c'est ce Verbe créateur qui s'est incarné et né historiquement à Bethléem pour être semblable aux hommes en leur humanité. Cette optique reste principale et la tradition la plus ancienne de l'Eglise ne dit rien de plus. Par conséquent, il nous semble que ce manque au niveau de la christologie, bien qu'il ne soit pas un défaut, mais plutôt un reflet de la situation du christianisme, ait exercé une influence sur les attentes eschatologiques. Sans poser la question sur le « comment » concernant l'union du divin et de l'humain en le Christ, le retour au paradis génésiaque peut se justifier, d'autant plus que l'œuvre du salut est la restauration de l'homme et par lui de toute la création.

En liaison avec l'incarnation du Christ, nous devons encore signaler que certains pères appliquent l'idée du paradis retrouvé à la Vierge Marie. Elle représente pour eux le paradis spirituel qui se caractérise par l'immortalité et les délices. C'est le paradis d'admiration et de clarté où fleurissent tous les dons divins, surtout la virginité. Marie, par sa dignité maternelle devient l'arbre de vie, la source de l'eau vive qui coule – comme les paroles de l'évangile – dans le monde entier. Pour les pères la Vierge Marie est le paradis - jardin où demeure le nouvel Adam²³⁸.

²³⁸ Voir les textes d'Ephrem, Jean Damascène, Hésychius de Jérusalem, Basile de Séleucie, André de Crète et d'autres rassemblés dans : D. CASAGRANDE, *Enchiridion Marianum Biblicum Patristicum*, Rome 1974.

Le retour au paradis peut être considéré comme le résultat d'une christologie mettant un trop fort accent sur l'humanité en Christ. Toutefois, dans le cas inverse, c'est-à-dire dans le cas des pères qui parlent de l'accomplissement ultime de tout dans l'arrivée au ciel, peut-on conclure que nous avons à faire ici avec la surestimation de la divinité ?

Cela nous paraît possible à condition qu'on n'y exclue pas l'humanité en tant que telle. Le Christ pour un certain Hippolyte de Rome ou un Grégoire de Nysse ne cesse pas d'être le Verbe incarné, l'ensemble du divin et de l'humain. Mais ce qui domine dans cette union, c'est bien sûr le divin comme élément plus noble et plus subtil. En dépassant en tout l'humain, la divinité assume l'humanité par le *pneuma* divin et accorde à celle-ci les dons qu'elle n'a jamais eus. Il est intéressant de remarquer que cette conception met en relief la résurrection du Christ comme le moment où la divinité se manifeste d'une manière non seulement visible, mais également plus éclatante, forte et splendide. Et ces nouvelles qualités ne viennent autrement à l'homme Jésus que par l'intermédiaire de l'Esprit de Dieu, par qui une fois mort et mis au tombeau, Il en sort tout victorieux²³⁹. Une telle conception apparaît entièrement liée à l'Ecriture sainte, surtout à la théologie de saint Paul, où l'homme est composé du corps, de l'âme et du *pneuma* parmi lesquels ce dernier joue un rôle principal. Il est ce qui vivifie l'homme et par qui il s'approche à Dieu. D'autre part, par le même esprit, Dieu peut exercer une influence sur l'homme et lui donner tous les dons. De ce fait, Paul ne se contente pas de dire que le Christ a été conçu par l'Esprit et qu'Il vivait dans lui. Il met en relief l'action de cet Esprit après la mort et décrit la résurrection comme son œuvre. En outre, et cela est une loi générale, les hommes qui possèdent le même Esprit, Esprit qui est répandu par le Christ sur toute l'humanité, peuvent être assurés qu'ils ressusciteront un jour. L'homme vit sous l'Esprit dans la mesure où il choisit le bien et rejette le mal et par là, s'approche de Dieu. Jusqu'à quel point ? Cela n'est pas clair. La pneumatisation qui est la déification et la déification considérée

²³⁹ La mort du Seigneur est toujours représentée comme la mort tout à fait humaine et désigne une séparation du corps et de l'âme. Mais en même temps elle est unique par le fait qu'en elle se produit la résurrection et cela grâce à la divinité qui y est présente et agissante. Comment la divinité opère la résurrection ? Grégoire de Nysse explique que la divinité restant attachée au corps et à l'âme est absolument indécomposable même dans la mort qui est une séparation. Mais celle-ci ne s'étend pas sur la divinité, d'autant plus que dans le Christ le péché est absent et rien ne peut le séparer de Dieu. Dans la mort du Christ la divinité ne se sépare pas de l'âme et du corps, et par son unicité, elle est le principe de leur réunion dans la résurrection. C'est ici qu'il faut placer ce après la résurrection qui n'est pas seulement destruction du péché, mais aussi l'apparition des nouvelles possibilités de la nature humaine. Cf. M. CANÉVET, « La mort du Christ et le mystère de sa personne humano-divine dans la théologie du IV^e siècle », « Les quatre fleuves » 15-16/1982, p. 71-90.

comme l'œuvre de l'Esprit comprises d'une façon trop simplifiée peuvent amener à conclure que dans l'au-delà la matière disparaîtra en devenant une sorte d'esprit. L'homme ressemblera aux anges, c'est vrai, mais il ne s'agit pas ici de sa composition ontologique. L'état angélique se rapporte plutôt à la manière de vivre et d'exister, car d'un côté l'homme aura constamment la possibilité de regarder Dieu face à face et de l'autre, il n'aura plus besoin de rien. C'est ainsi que l'arrivée au ciel ne pose pas de question du monde à venir, puisque Dieu seul suffit pour tout.

La troisième possibilité, récapitulative et respectant l'œuvre du Christ ainsi que la réalité de la création, c'est la voie des pères pour qui l'accomplissement eschatologique au moment de la parousie signifie une nouvelle création. L'apparition du ciel nouveau et de la terre nouvelle garantit l'avenir de la création en tant que telle et par le nouvel acte créateur honore son statut physique. La matérialité doit subsister dans le monde nouveau afin que l'homme puisse posséder la béatitude non seulement intelligible et donc spirituelle, mais aussi corporelle, donc matérielle. Ce postulat est fondamental si on veut comprendre l'essence de l'union des natures en le Christ. Dans son cas, il faut distinguer deux natures, divine et humaine, mais coexistantes en une seule personne, chacune avec ses propres qualités. Ni l'humanité de l'homme Jésus n'a en effet changé par son union avec le Verbe de Dieu, ni non plus la divinité du Verbe par son incarnation. La formule la plus fréquente chez les pères c'est celle qui explique cette liaison des natures par « assumer » : la divinité assume l'humanité. Assumer ne veut pas dire supprimer ni déformer, bien que, en réalité, il s'agisse d'une « modification ». Etant donné que la nature humaine par son union au Verbe de Dieu a été élevée, tout ce qui compose cette nature a été changé en meilleur, c'est-à-dire perfectionné. Arriver à sa perfection grâce au Christ et dans le Christ est la fin d'une évolution de ce monde des créatures. Cette perfection ne semble pas être réservée uniquement aux hommes, mais également à toutes les créatures. Ceci, parce que l'homme est un microcosme placé dans un macrocosme et lié avec ce dernier par son corps. Le salut opéré par le Christ concerne alors toute la création²⁴⁰.

²⁴⁰ C'est ainsi que J. Daniélou formule une conclusion dans son article concernant le paradis, conclusion qui nous semble valide pour l'eschatologie des pères et le statut de la création : « L'enquête que nous venons de faire sur les diverses réalités désignées comme Paradis chez les Pères nous montre d'une part de façon certaine la distinction de plusieurs Paradis. Mais nous avons aussi constaté sans cesse que ces Paradis avaient entre eux une certaine unité. Nous avons le sentiment d'être en présence de pièces séparées qui constituent un ensemble, mais aussi que les auteurs que nous avons cités ont perdu le sens de cet ensemble; et c'est ce qui explique les

Il est évident que l'équilibre entre l'humain et le divin en la personne du Christ est la meilleure possibilité de développer la doctrine des fins dernières. Ces deux-là peuvent exister ensemble en gardant tous leurs traits dit naturels et en les respectant l'un après l'autre. Le Christ en est la preuve, l'exemple et le modèle.

Or, si l'eschatologie dépend d'une certaine manière de l'humanité du Christ, ou plus encore de son corps, il s'ensuit qu'elle dépend également de son corps mystique, à savoir de l'Eglise. Nous avons vu qu'elle est considérée comme la réalisation de toutes les promesses divines, les promesses qui s'appuient sur les images du paradis génésiaque. Dans l'Eglise l'homme peut déjà connaître Dieu, peut déjà se réjouir de la possession de toutes sortes de biens et peut déjà former une nouvelle société des hommes, une communauté des saints. Ce « déjà » est une réalité ultime, une réalité dont l'accomplissement est encore éloigné, non par le manque des choses eschatologiques, mais par leur intensité. La béatitude eschatologique nous est déjà proposée, elle est réelle, mais pour le moment seulement partielle.

Comment alors l'Eglise devient et est cette réalité eschatologique ? Ou mieux encore, comment elle est celle qui englobe à la fois le commencement et la fin ? Il est important de constater d'abord que tout ce que les pères disent de l'Eglise, ils le disent dans la perspective de son Fondateur. Etant Dieu et homme, Il unit en lui-même deux éléments différents de leurs natures. L'Eglise qui est son corps, est composée, elle aussi, de deux éléments : un visible et l'autre invisible, et ils se caractérisent surtout par leur rapport au temps. Tandis que l'élément visible est temporaire, celui qui demeure invisible est éternel. L'un et l'autre sont liés et bien que ce second soit plus noble et plus grand que le premier, le but de cette liaison ne consiste en la suppression d'aucun de ses composants. C'est l'inverse, car l'élément temporel ainsi que – ajoutons-le d'emblée – matériel ne trouve pas sa raison d'être en soi-même et son existence

flottements de leur pensée. Il nous reste à chercher s'il est possible de retrouver les lignes de cet ensemble dans lequel les divers aspects du Paradis prennent leur signification et se hiérarchisent. Or, ceci n'est rien moins qu'une vision du cosmos tout entier qui, envisagé dans la perspective d'une géographie sacrale, a une structure paradisiaque. Ce n'est pas le Paradis qui est une région de notre terre, c'est notre terre qui est à situer par rapport au Paradis. Cette conception d'ensemble avait été perdue dans le monde occidental. La pensée des Pères se mouvait plus à l'aise dans la perspective hellénistique de la hiérarchie des sphères célestes. Le paradis y apparaît comme une notion conservée parce qu'elle est traditionnelle, mais qui a perdu ses attaches avec des images concrètes et qui est devenu une simple dénomination. Si nous voulons trouver une véritable structure paradisiaque du cosmos, en continuité avec celle de l'Ancien Testament et de l'Apocalypse, il nous faut chercher ailleurs. (...) Il s'agit ici d'une structure proprement sacrale du monde, constitué de sphères d'existences différentes, dont ce que nous appelons l'univers, celui dans lequel nous sommes, représente seulement un niveau. On peut remarquer que cette structure garde sa valeur quelle que soit l'évolution des représentations qui ne sont jamais que des analogies empruntées au monde de notre expérience ». « Terre et paradis chez les pères de l'Eglise », *ErJh* 23/1953, p. 450-451. La même conclusion est déjà signalée dans son *Sacramentum futuri*, p. 15.

s'explique par rapport à l'élément éternel ainsi que divin. La fin de cette union se dévoile en tant que leur coexistence commune grâce à l'achèvement du long processus du perfectionnement de ce qui est temporaire. Mais l'arrivée à la perfection eschatologique ne signifie-elle pas le retour à un état d'avant l'apparition du mal ? D'une certaine manière oui, et c'est pour cette raison que les pères nomment volontiers l'Eglise le nouveau paradis.

Toutefois, ce nouveau paradis ne doit pas être compris selon la ligne de l'histoire et du temps, et, par conséquent, être considéré comme le retour ou la découverte de quelque chose déjà connu. Autrement dit, le nouveau paradis n'est pas une simple réapparition de la réalité déjà existante. La nouveauté est ici basée sur la qualité de ce qui se présente et devient réel, non par l'opposition à ce qui était, mais bien en fonction de ce qui arrive. L'expression « nouveau paradis » exprime donc ce qui était vis-à-vis de ce qui sera. La création entière redeviendra telle qu'elle fut au paradis, mais en même temps, elle obtiendra ce qu'elle n'a jamais été auparavant. Ainsi, le concept du nouveau paradis ne contient pas la question de savoir où se trouve ce paradis eschatologique et ne supprime pas non plus la matérialité des réalités eschatologiques. Toutes les deux sont ramenées au problème de l'Eglise participant déjà à la fois dans ce monde d'ici-bas et dans le monde à venir, à l'Eglise qui devient le nouveau paradis.

Pour expliquer cette nouvelle appellation du corps mystique du Christ les pères choisissent deux possibilités. La première, dite mystique ou typologique, met en évidence les similitudes entre le paradis génésiaque et la structure et le fonctionnement de l'Eglise.

La deuxième est plus complexe et nous pourrions la nommer structurelle. L'Eglise devient le nouveau paradis non symboliquement, mais à cause des effets qu'elle produit et donne à chacun de ses membres. De même que dans le paradis génésiaque l'homme vivait dans la présence du Créateur, de même dans l'Eglise cette présence se renouvelle grâce à la proximité du Verbe incarné. Dieu demeurant dans l'Eglise se fait de nouveau accessible et saisissable à l'homme. Or, sous un aspect cette présence se particularise par rapport à la présence génésiaque. Celle-là est une présence intérieure, présence qui n'appartient pas au domaine de voir et écouter, mais au domaine d'écouter pour voir. Dans le premier cas, Dieu s'est manifesté sans aucun effort de la part de l'homme ; dans le second pour Le voir, il faut entendre ses paroles et y croire. Il en découle que la présence de Dieu dans le paradis était un don immédiat qui a apparu simultanément avec la création de l'homme. Celui-ci pouvait tout

de suite dialoguer avec son Créateur. A présent, la forme de ce dialogue n'est plus la même, car elle dépend de la foi et, dans ce sens, la présence de Dieu est plus intérieure qu'extérieure. Certes, cet état n'est pas définitif ! L'Eglise est en marche vers l'avenir, vers l'accomplissement du salut ainsi que l'épanouissement des fruits de ce salut. Elle tend vers la réalisation ultime de l'union avec son Fondateur ; par Lui et en Lui, elle verra Dieu face à face, est cette fois-ci la présence de Dieu redeviendra extérieure, à savoir la même que dans le paradis génésiaque.

Avec la problématique de la présence de Dieu, un autre problème se pose : comment cette présence se réalise en l'homme ? Nous avons indiqué qu'elle est extérieure dans ce monde d'ici-bas. Cela ne veut pas pourtant dire qu'elle est morale. Il y a quelque chose de plus : une véritable présence de Dieu lui-même grâce aux sacrements. Les pères remarquent assez vite cet échange qui s'opère notamment par l'eucharistie. Dieu vient à l'homme, entre en lui et devient pour lui une nourriture. Communier à l'eucharistie signifie en effet recevoir sous le mode sacramentel Dieu lui-même. De ce fait, on peut nouer une coïncidence entre l'Eglise et le paradis. Dans le jardin divin, l'homme pouvait manger les fruits de tous les arbres et par là, il pouvait se réjouir de la bienveillance ainsi que de la bonté de son Créateur. A présent, dans l'Eglise, l'homme peut connaître ces deux attributs de Dieu dans les sacrements qui l'accompagnent tout au long de son existence. Dans toutes les circonstances, Dieu est avec l'homme et lui révèle sa tendresse.

Mais allons encore plus loin. Dans Eden l'homme prolongeait sa vie en mangeant le fruit de l'arbre de vie. Il « devenait » petit à petit immortel. Dans l'Eglise le baptême et l'eucharistie font de même. Ils communiquent à l'homme l'immortalité non pour qu'il ne puisse plus mourir, mais pour qu'il puisse ressusciter. La mort physique n'a plus le pouvoir sur l'homme qui appartient à Dieu, qui est son enfant et qui se nourrit de Lui-même. Aujourd'hui même l'immortalité et l'éternité s'ouvrent devant l'homme.

Pour ces trois raisons l'Eglise peut être et est appelée le nouveau paradis. Néanmoins, cette conception de l'eschatologie fondée sur la théologie de l'Eglise en tant que corps mystique contient des limites qui seront développées dans les époques suivantes. Il s'agit de la position de l'homme. Le corps mystique est composé des hommes et sa fin se borne à la formation d'un nouveau peuple. Ainsi, on ne s'interrogera plus sur l'avenir du monde en tant que tel et souvent l'au-delà sera désigné comme une société humaine suspendue quelque part

« en l'air » ou « en l'espace » de Dieu lui-même. Si on voulait tenir compte de la révélation vétérotestamentaire et de sa notion du paradis – jardin de délices, il faudrait attendre dans ce nouveau paradis du moins une possibilité de garder – d'une manière objective – la création entière dans l'au-delà. Certes, puisque l'histoire de l'Ancien Testament converge vers le Nouveau, car tout tend vers l'arrivée du Messie, cet au-delà sera montré comme la béatitude pour les hommes. L'éternité de la création disparaîtra quoique la matérialité en tant que telle ne soit pas supprimée. Dans l'Eglise de l'accomplissement les pères voient une assemblée des hommes dont les besoins seront soumis et remplis par Dieu lui-même dans un nouveau monde. Plus tard, de la nouvelle création eschatologique présentée par les visions apocalyptiques restera peu, très peu de chose à dire et c'est ainsi que la conception du ciel eschatologique et humain se propagera dans les siècles postérieurs. Le thème de l'Eglise – nouveau paradis sera modifié et mis à part. On mettra en évidence la plénitude de l'amour et de la connaissance, deux dons suprêmes réservés aux hommes et aux anges, sans chercher la réponse à la question concernant la fin de toute la création.

2.2 Les fins dernières dans la théologie médiévale.

2.2.1 Saint Thomas d'Aquin (c. 1225-1274).

Nous n'avons pas une étude précise de l'eschatologie de saint Thomas. Il n'a pas achevé sa *Somme* qui – dans la dernière partie – traiterait des questions de la vie éternelle, de l'état du monde et de l'accomplissement de tout le dessein de Dieu. Cette fin nous manque, encore que cela ne signifie pas que l'eschatologie en tant que telle n'apparaît pas dans les écrits du Docteur angélique. Pour la connaître, il suffit de se tourner vers l'œuvre de sa jeunesse, vers le commentaire des *Sentences*. Nous y trouvons probablement tout ce qui aurait pu contenir la fin de la *Somme*. Or, ce n'est pas tout, car la doctrine eschatologique se révèle avec sa profondeur et son ampleur si nous découvrons le sens et la portée de l'économie salutaire, à savoir de toute l'histoire du salut.

2.2.1.1 Le concept de l'histoire du salut.

Thomas reste fidèle à la révélation biblique et c'est en elle qu'il puise l'inspiration ainsi que l'explication de l'histoire du salut. Elle forme un tout dont chaque élément a non seulement sa place et sa signification propre pour ce tout, mais aussi et d'abord pour ce qui le précède et en procède. C'est ainsi que le salut étendu dans le temps se montre en tant que continuité historique dans laquelle rien n'est séparé ni détaché et, en conséquence, supplémentaire et peu important. Chaque chose, chaque événement qui appartient à l'histoire du salut possède son importance et son sens, tous les deux à découvrir, à lier l'un à l'autre et à contempler.

Comme point de repère de sa doctrine, saint Thomas choisit la conception présentée par la *Lettre aux Hébreux* dont l'auteur montre l'histoire dans la perspective de l'alliance, de la loi et du sacerdoce. Ces trois étapes sont constituées par la montée vers Dieu grâce au culte, au sacrifice et l'approche de Dieu. Il s'agit donc de voir dans l'histoire un progrès vers Dieu, ou plus exactement, vers la plénitude de connaissance et d'amour qu'une créature doit à son Créateur. Le retour à Dieu est, d'après Thomas, le but ultime de toute la création, notamment de l'homme, qui au fur et à mesure de ce retour subit une rénovation ainsi qu'une transformation. Cela est possible, puisque ce *reditus* contient deux passages importants : de la nature à la grâce et de la grâce à la gloire²⁴¹. Tout s'achève dans la gloire et c'est elle qui est la fin de tout, fin qui signifie le retour au commencement.

²⁴¹ Le schéma *exitus-reditus* est essentiel dans la pensée de saint Thomas d'Aquin et montre l'histoire du salut comme une manifestation de l'action, et donc de l'amour, de Dieu qui, en Jésus, s'incarne pour les hommes (*exitus*) en les unissant et en les amenant de nouveau à leur Créateur (*reditus*). C'est M.-D. Chenu qui a présenté, pour la première fois, une telle construction de l'œuvre de Thomas (cf. « Le plan de la Somme théologique de S. Thomas », RT 1939, p. 93-107 ; *Introduction à l'étude de S. Thomas d'Aquin*, Montréal-Paris 1950, p. 258s.), construction qui n'a pas été acceptée librement par tous. D'abord A. Hayen constate que les mots *exitus-reditus* ne figurent pas dans le Prologue (ce qui serait peu probable s'il s'agissait des mots-clefs) et que la Somme devrait être lue dans la perspective de la conception de Dieu comme cause efficiente et cause finale (cf. *Saint Thomas d'Aquin et la vie de l'Eglise*, Louvain - Paris 1952). Les recherches d'Erik Persson montrent une autre perspective (« Le plan de la *Somme théologique* et le rapport *ratio-revelatio* » RPL 1958, p. 545-572). D'après lui ce qui détermine le plan de la Somme est une relation de toutes les créatures à Dieu (*ordo ad Deum* STh I, 1, 7). Pour voir cela : G. LAFONT, *Structures et méthodes dans la Somme théologique de saint Thomas d'Aquin*, Paris 1961, p. 16-34 ; M. SECKLER, *Le salut et l'histoire. La pensée de saint Thomas d'Aquin sur la théologie de l'histoire*, Paris 1967, p. 28-42. J. A. Weisheipl remarque d'ailleurs que le couple des mots *exitus-reditus* coïncide avec la structure du Credo ainsi que des commentaires des sentences médiévales en décrivant la relation de toutes les choses avec Dieu. *Frère Thomas d'Aquin. Sa vie, sa pensée, ses œuvres*, Paris 1993, p. 245-246. Selon les opinions du XII^e siècle – comme le constate Y. M. Congar – cette *renovatio* et *restauratio* s'opèrent par la suite de la loi naturelle par la grâce, ce qui justifie le plan général des sommes. « Le sens de l' 'économie' salutaire dans la 'théologie' de saint Thomas d'Aquin » dans *Festgabe Joseph Lortz*, Baden-Baden 1958, t. 2, p. 78.

2.2.1.2 La société des bienheureux.

L'eschatologie apparaît chez saint Thomas comme l'accomplissement de tout en Dieu et cet état de terme désigne une communauté des êtres raisonnables avec Dieu²⁴². Thomas nomme cette nouvelle société l'Eglise et par là il semble limiter le salut aux hommes et aux anges. Il s'ensuit que l'achèvement de l'histoire se trouve dans l'Eglise qui, par ce qu'elle sera, rappelle, sinon s'identifie à, son état primordial. L'Eglise de la gloire eschatologique est en même temps l'Eglise de la grâce originelle et forme ainsi le cadre de toute l'histoire du salut. Cependant, un problème se pose ici. Si, en effet, l'Eglise est la fin des hommes et des anges, des êtres aptes à connaître et à aimer, quelle est la fin des autres créatures ? Si la communauté eschatologique de ceux-là est essentiellement cette communauté d'origine, à quel commencement il faut se référer : au début précis de l'histoire jusqu'à la chute des anges, autrement dit au début de la création en tant que telle qui précède le péché, ou plutôt à ce « moment » qui est en soi ultérieur à l'action créatrice et indique la phase entre l'apparition de la volonté créatrice de Dieu en son Verbe et la réalisation de cette volonté *ad extra*. Dans le second cas l'Eglise pourrait être reconnue dans l'harmonie de la création présentée par l'Ecriture sainte sous les images du paradis génésiaque. Dans le premier, elle serait préexistante à toute l'œuvre de Dieu. Il semble donc nécessaire de montrer où Thomas pose les origines de l'Eglise pour savoir si, comment et jusqu'à quel point elle peut être l'accomplissement de toute la création.

2.2.1.3 L'origine de l'Eglise et de toute la création.

Pour commencer, disons tout de suite que l'option de la préexistence a été rejetée par saint Thomas. L'Eglise, bien qu'elle soit considérée comme une société des anges et des hommes n'est pas antérieure à la création en tant que telle, puisque elle est composée des créatures de Dieu. Aucune d'elles n'a pas pu exister avant qu'elle ne soit voulue par Dieu²⁴³, car en dehors de lui, rien n'a existé de toute éternité²⁴⁴.

²⁴² Cf. STh I, 117, 2 odj. 1 ; III, 8, 4 ad 2. Pour la notion de l'Eglise voir : Y.-M. CONGAR, *Esquisses du mystère de l'Eglise*, Paris 1941, p. 59-91.

²⁴³ Cf. STh I, 19, 4 où Thomas montre la volonté de Dieu (s'identifiant à son être) non seulement comme agissant dans toute la liberté, mais aussi comme la cause et la fin de toute action créatrice.

²⁴⁴ Cf. STh I, 46, 1 resp.

Il reste donc à scruter l'état de l'Eglise dans le temps entre la création et la chute²⁴⁵. Pour le docteur angélique l'œuvre de la création se caractérise par une ordination, car si Dieu crée, il le fait pour le bien qu'il est Lui-même :

« Il n'appartient pas au premier agent, qui est pur agent, d'agir pour acquérir une fin ; il veut seulement communiquer sa perfection, qui est sa bonté²⁴⁶.

En effet, Dieu produit les choses dans l'être pour communiquer sa bonté aux créatures, bonté qu'elles doivent représenter »²⁴⁷.

Ainsi la création a son commencement en Dieu qui a tout en soi-même. Dieu est suffisant pour soi-même et en tant que tel il est sa béatitude et son existence²⁴⁸, et la production des êtres les plus parfaits qu'ils puissent exister, n'apporte rien à Dieu. Elle permet à sa bonté de se répandre sur toute la création qui – toute dépendante de Dieu – a pour but de refléter cette bonté. Chaque créature le fait à sa propre manière et elle tend vers la possession de ce bien. Mais puisque ce bien est Dieu lui-même, il en découle que le commencement et la fin de chaque créature sont identiques et s'identifient à Dieu. C'est lui seul qui peut créer, car son être est son essence et tous les deux sont communs aux trois personnes de la Trinité. Celle-ci s'engage dans l'œuvre de la création, encore que chaque Personne possède une causalité spécifique à l'égard de la création.

« Dieu est cause des choses par son intelligence et sa volonté, comme il en est de l'artisan pour les produits de son art. Or l'artisan opère d'après le verbe conçu dans son intelligence, et par l'amour que sa volonté

²⁴⁵ La chute dont il s'agit au début de la création pourrait connoter deux événements distincts. Ou bien elle se rapporte à la chute des anges et par là même il raccourcit le temps de félicité première, ou bien elle n'est liée qu'au péché des premiers hommes. En ce cas la période du bonheur primitif serait non seulement plus étendue dans le temps, mais aussi plus générale, car elle arriverait après l'achèvement de toute l'œuvre de la création (c'est-à-dire après l'ornementation selon la distinction médiévale). Toutefois cette voie de la séparation de deux chutes dans la perspective temporaire ne semble pas suffisante et ceci, parce que Thomas ne se prononce pas définitivement sur l'apparition des anges. Leur création peut être antérieure à la création des autres êtres, pourtant, il ne faut pas oublier qu'ils font partie de tout l'univers créé. Sans pouvoir expliquer cette question par le temps, Thomas propose une autre solution. Puisque les anges sont plus parfaits que toutes les autres créatures, à cause de leur nature, leur perfection naturelle peut être atteinte par eux-mêmes dès qu'ils sont créés. Quant à la béatitude ultime et à la vision de Dieu, l'ange a besoin de grâce. Mais une fois possédé cet état, il ne peut plus se détourner. Il est affermi dans son choix, il est entièrement pour Dieu. Pour les hommes, il n'en est rien ainsi. Puisque ses facultés naturelles n'arrivent pas facilement à atteindre leurs fins, l'homme doit constamment s'efforcer d'y parvenir (ce que Thomas appelle « mouvement discursif »). Par conséquent, son état n'est pas définitif et il l'atteint dans la mesure où il choisit le bien. C'est de cette comparaison de deux états que ressort l'importance de la chute : pour les anges elle est ultime et inchangeable, pour les hommes, ce dont ils se privent, bien qu'elle soit la perte, devient également le but.

²⁴⁶ STh I, 44, 4 resp.

²⁴⁷ STh, I, 47, 1 resp.

²⁴⁸ Cf. STh I, 62, 4 resp.

porte à son œuvre. Aussi Dieu le Père a-t-il produit la créature par son Verbe, qui est son Fils ; et par son Amour, qui est l'Esprit Saint »²⁴⁹.

La création est le résultat d'une action divine du Verbe et du Saint-Esprit. Toutefois la distinction des Personnes n'est pas d'ordre ontologique, car toutes les trois forment une seule divinité, un seul être divin qui est la bonté suprême. Le principe d'activité de chaque personne doit être vu dans le principe de sa procession, parce qu'elle reçoit son essence divine de l'essence de la personne qui est son principe. C'est ainsi que le Père engendre le Fils et tous les deux spirent le Saint-Esprit, et c'est ainsi que le Fils et le Saint-Esprit créent en vue de leur principe, à savoir de Dieu le Père. Il est, celui de qui tout vient et à qui tout retourne, et c'est ainsi que l'ordre de la création dévoile l'ordre du salut²⁵⁰. Nous y reviendrons plus tard. Pour l'instant retenons ceci : appelant à exister, Dieu se montre comme créateur, mais il est également la fin de toute créature, son accomplissement. Or entre l'un et l'autre, il ne reste pas loin de son œuvre, car il est aussi celui qui maintient chaque créature dans son existence. Par là Dieu se révèle comme celui qui gouverne et qui accompagne toute la création pendant qu'elle est en route vers son état de terme :

« En effet, tout ce qui est bon dans les choses a été créé par Dieu... Or ce qui est bon dans les choses, c'est non seulement ce qui se rapporte à leur substance, mais aussi quant à leur ordination à leur fin, et surtout à la fin ultime qui est (...) la bonté divine »²⁵¹.

Créer et maintenir dans l'existence est complété ici par l'ordination à la fin ultime et tous les trois expriment la bonté de Dieu. Remarquons ici que cette bonté n'est pas limitée à des êtres raisonnables, mais elle touche toutes les créatures. Parmi celles-ci aucune n'est exclue ni omise de la participation de la bonté de Dieu, bien que chacune la réalise à sa propre manière²⁵². L'univers entier du fait d'exister se montre en tant que bon. Et s'il est bon

²⁴⁹ STh I, 45, 6 resp.

²⁵⁰ Cf. G. EMERY, *La Trinité créatrice*, Paris 1995, p. 302-308. L'auteur en analysant le commentaire des Sentences remarque que « Thomas propose également une structure trinitaire de la création et de l'économie du salut qui associe chacune des œuvres divines à telle personne en particulier, en fonction de l'ordre dans la Trinité. Il faut alors attribuer la création (première œuvre) au Père (première personne, principe sans principe), la récréation (œuvre médiane) au Fils (personne 'médiane' dans la Trinité), et la glorification ('dernière' œuvre, fin ultime) au Saint-Esprit (troisième personne, à qui l'on approprie la bonté) ». *Ibid.*, p. 288.

²⁵¹ STh I, 22, 1 resp.

²⁵² Cf. STh I, 44, 1; 45, 1-2. Dans la philosophie la théorie de la participation était déjà connue et développée par Platon et Plotin, mais à travers les siècles elle fut plusieurs fois réinterprétée surtout sur le point de la présence d'un absolu dans les êtres contingents (voir par exemple : S. SWIEZAWSKI, *Dzieje filozofie europejskiej XV wieku*, Warszawa 1974-1983, t. 3, p. 278, t. 4, p. 363-367). Saint Thomas utilisait cette conception dans son système mais dans le cadre de la philosophie d'Aristote, à savoir par l'usage des notions acte - possibilité, essence - existence. Puisque l'acte décrit le fait de l'existence, la participation ne concerne pas l'essence de l'être (il

globalement, il l'est également dans chacun de ses composants, car le monde dans sa diversité – voulue absolument par Dieu – est bon :

« (...) La distinction entre les choses ainsi que leur multiplicité proviennent de l'intention du premier agent, qui est Dieu. En effet, Dieu produit les choses dans l'être pour communiquer sa bonté aux créatures, bonté qu'elles doivent représenter. Et parce qu'une seule créature ne saurait suffire à la représenter comme il convient, il a produit des créatures multiples et diverses, afin que ce qui manque à l'une pour représenter la bonté divine soit suppléé par une autre. Ainsi la bonté qui est en Dieu sous le mode de la simplicité et de l'uniformité est-elle sous le mode de la multiplicité et de la division dans les créatures. Par conséquent l'univers entier participe de la bonté divine et la représente plus parfaitement que toute créature quelle qu'elle soit »²⁵³.

La bonté de l'univers, qui est le principe de son être, se réalise différemment dans son unité. Le monde est un, d'une unité d'ordre, puisque certains êtres sont ordonnés à d'autres. Ainsi tout ce qui existe est ordonné l'un à l'autre et en tant que tel à Dieu²⁵⁴. Mais cette ordination ne se montre que par l'inégalité des choses qui forment une hiérarchie : « les corps mixtes sont plus parfaits que les éléments simples, les plantes que les minéraux, les animaux que les plantes, les hommes que les autres animaux »²⁵⁵. Cette vision du monde hiérarchisé conduit à distinguer les êtres non seulement du point de vue de leurs structures ontologiques, mais aussi du point de vue de leurs consciences et de leurs actes. Dans les deux cas, la position

participe dans un autre être comme celui qui est maintenant, mais aussi comme celui qui se transforme et qui, dans un moment, deviendra un autre), mais son existence. C'est par cette existence qui en soi ne s'explique pas, que l'être existe dans l'Absolu, en Dieu. Cf. L. B. GEIGER, *La participation dans la philosophie de saint Thomas d'Aquin*, Paris 1942 ; C. FABRO, *Participation et causalité selon saint Thomas*, Louvain - Paris 1967 ; B. MONTAGNE, *La doctrine de l'analogie de l'être d'après saint Thomas d'Aquin*, Louvain - Paris 1963 ; Z. ZDYBICKA, *Partycypacja bytu*, Lublin 1973. Remarquons encore que Geiger différencie deux participations chez saint Thomas : participation par la similitude et participation par son composé. Il estime que Thomas a préféré cette première participation, car elle explique des relations transcendantales entre l'être et l'absolu (il y a une unité analogique de l'essence dans tous les êtres ; ce qui est le fondement de ces relations est la similitude entre l'unité de la totalité de l'être (*ens commune*, *esse commune*) et l'unité de l'être divin (*ens divinum*, *esse divinum*) ; tandis que la deuxième participation explique la structure intérieure de l'être et le lien entre toutes ses parties. D'où l'opinion de Fabro qui maintient que, d'après saint Thomas, c'est l'existence et non l'essence qui est le trait constitutif de l'être et qui se rapporte dans sa composition à l'être qui existe de par son essence, à savoir à Dieu. Ces explications éclairent aussi bien la structure intérieure de l'être que la façon de sa création. Ce point de vue est présenté aussi par B. Montagne, sauf que sa conviction de l'évolution des opinions chez saint Thomas est un peu artificielle (est-il possible que la conception de l'être évolue sans tenir compte qu'elle est le fondement le plus stable de toute la philosophie et – dans le cas du Docteur angélique – aussi de la théologie ?). Saint Thomas dès le début a utilisé la participation *esse*.

²⁵³ STh I, 47, 1 resp.

²⁵⁴ Cf. STh I, 47, 3 resp. ; 11, 3 resp. ; 21, 1, ad 3.

²⁵⁵ STh I, 47, 2 resp. Il est intéressant que saint Thomas exclue de cet ordre les anges, d'autant plus que la priorité accordée aux corps mixtes peut donner l'impression que les hommes sont plus parfaits que les anges. Etant purement spirituels et dégagés de toute corporéité, les anges seraient moins parfaits que les hommes. Pourtant leur supériorité s'explique par l'acte de connaissance qui se produit sans aucun obstacle de la part de la matière et en tant que tel, il les place entre Dieu et les hommes. En plus, il semble que les corps mixtes et les éléments sont ici une réminiscence de l'ancienne doctrine de quatre principes du monde (cf. STh I, 65-74). Quant à l'ange voir plusieurs articles dans STh, I, 50-60 ; 93, 3 resp.

de l'homme est spéciale. De par sa composition de l'âme et du corps, de l'élément immatériel et matériel, l'homme est placé entre des étants purement spirituels (Dieu et anges) et matériels (animaux, plantes et minéraux). D'autre côté, du fait qu'il connaît et qu'il aime, du fait qu'il opère des actions dont les objets peuvent être immatériels, l'homme remplit aussi l'espace entre Dieu et les anges d'une part et les autres créatures d'une autre.

S'il en est ainsi, on peut se demander si la hiérarchie des créatures se traduit par l'ordre de leur création. Autrement dit, le fait que les anges et les hommes occupent une place spéciale sur l'échelle des créatures est-il suffisant pour constater qu'ils ont été créés avant ces autres créatures ? Sur ce point saint Thomas n'est pas ferme. Dans le corps du troisième article de la question 61²⁵⁶ il rappelle deux opinions de la tradition selon lesquelles les anges ou bien auraient été créés simultanément à la nature corporelle ou bien avant elle. Mais puisqu'il a déjà établi l'ordre et des liens entre les créatures, il opte pour la première possibilité. Les anges font partie de l'univers dont la perfection est plus grande que celle de chacune de ses parties. Le monde des créatures angéliques, aussi parfait qu'il soit, n'est pas plus parfait que l'ensemble des créatures, y compris celles les plus basses dans l'échelle des êtres²⁵⁷. Les anges apparaissent donc avec la création du monde. Est-ce que cela signifie qu'ils apparaissent avec les hommes et les autres créatures ? Thomas admet en effet que toutes les créatures ont été créées simultanément pour ce qui est de leurs substances en état d'informité. Le point de départ est unique pour tout ce qui n'est pas Dieu. Pourtant la formation de ces substances, c'est-à-dire leur distinction et leur ornementation, peut avoir besoin de temps²⁵⁸. Par conséquent, il est probable que la formation des anges soit antérieure à la formation de l'univers et de l'homme, d'autant plus que la chute des premiers n'est pas identique à celle des hommes. Et si cette optique est vraie, il faudrait conclure que l'état premier, l'état d'origine contient non seulement les anges et les hommes, mais également l'univers entier²⁵⁹.

Dans cette perspective on peut essayer de préciser l'état de l'Eglise d'origine. Le « monde » primitif se caractérise par l'unique félicité, à savoir par la vision de Dieu. D'où

²⁵⁶ Cf. *Questions disputées sur la puissance* 14 dans *Œuvres*.

²⁵⁷ Mais cela n'empêche pas de dire que les anges occupent la partie suprême de cet univers. Cf. STh I, 61, 4 resp.

²⁵⁸ Cf. STh I, 74, 2 ad 2 ; SG II, 19. Quant au temps l'opinion de saint Thomas est plus attentive, car il est impossible de prouver si le temps a été créé avec ou après la création. Cf. STh I, 46, 3

²⁵⁹ Ce qui semble indiquer la distinction entre la nature intègre d'Adam avant le péché et la nature de l'homme postlapsaire. Cf. STh I, 95, 1 ; 109, 2.

Thomas estime que le dessein des anges et des hommes est un – la formation d'une société et la béatitude provenant du regard de Dieu²⁶⁰. Cette société c'est l'Eglise qui ne se partage pas en deux parties, bien qu'elles soient à distinguer. Une seule communauté des anges et des hommes la forment, encore que l'état de cette réalité n'est pas la même pour eux. Tandis que du côté des anges elle est déjà parfaitement réalisée, du côté des hommes c'est une réalité présente d'une manière inchoative, une réalité à atteindre. Il n'y a qu'une seule fin, qu'une seule réalité ultime, qu'une seule société qui, pour le moment, se manifeste de deux façons différentes. Connaître Dieu et puis L'aimer est, au dire de saint Thomas, l'essence de la béatitude qui est « la perfection dernière de la nature rationnelle ou intellectuelle »²⁶¹. Puisque parmi les créatures, seuls l'homme et l'ange sont aptes à poser les actes intellectuels et de volonté, la béatitude se montre comme leur bien ultime qui satisfait leurs facultés les plus hautes²⁶². Ainsi le Docteur angélique accorde la béatitude aux hommes et aux anges. Cela est vrai, mais il faut d'emblée ajouter qu'une telle béatitude est une activité d'intellect et de volonté et qu'elle est pleine lorsqu'on est conscient de sa possession:

« Les êtres doués de raison se meuvent eux-mêmes vers la fin parce qu'ils gouvernent leurs actes par le libre arbitre, 'faculté de volonté et de raison'. Au contraire, les êtres privés de raison tendent à leur fin par leur inclination naturelle, mus ainsi par un autre, non par eux-mêmes puisqu'ils n'ont pas l'idée de fin et qu'ils ne peuvent donc rien diriger vers une fin, mais seulement être dirigés par un autre vers leur fin. En effet, toute la nature sans raison est à l'égard de Dieu dans le rapport d'un instrument à l'agent principal (...). Il est donc propre à la nature raisonnable de tendre vers une fin comme agent autonome et comme se portant d'elle-même vers cette fin, tandis qu'il appartient aux êtres sans raison d'être mus et dirigés par autrui vers une fin qu'ils perçoivent comme les animaux, ou qu'ils ne perçoivent pas comme les êtres entièrement démunis de connaissance.

Quand l'homme agit de lui-même pour une fin, il connaît cette fin; mais quand il est mis en action ou dirigé par autrui, comme lorsqu'il agit par ordre ou sous une impulsion étrangère, il n'est pas nécessaire qu'il connaisse la fin. Et c'est le cas des créatures sans raison »²⁶³.

C'est pour cette raison qu'on peut estimer que l'univers entier était présent dans cet état d'origine, qu'il participait à la béatitude des êtres intelligibles et qu'il était aussi doté d'une perfection naturelle. L'Eglise de la grâce et de la gloire originelle n'a pas été suspendue dans l'air, mais elle a bien contenu toute la création qui formait, de son côté, le cadre général, une sorte de *Sitz im Leben*, pour les anges et pour les hommes.

²⁶⁰ Cf. F. DAGUET, *Théologie du dessein divin chez Thomas d'Aquin. Finis omnium Ecclesia*, Paris 2003, p. 94-100.

²⁶¹ STh I, 62, 1 resp. ; I-II, 3, 8 resp.

²⁶² Cf. STh I-II, 3, 4 resp.

²⁶³ STh I-II. 2 resp. et ad 1. Voir aussi: STh I, 65, 2, resp.

2.2.1.4 L'Eglise de l'accomplissement. La gloire de toute la création.

Une telle constatation se justifie, à notre avis, par le scénario du retour de toute la création à Dieu. Nous avons déjà remarqué que la création, étant l'œuvre du Fils et de l'Esprit Saint, indique en un sens la recréation et la glorification. La première ne se sépare pas de la seconde quant à l'essence, mais plutôt par le mode de sa réalisation, car l'œuvre de l'Esprit prolonge l'œuvre du Fils. Il nous faut donc la décrire.

Dans le prologue de la troisième partie de la *Somme* Thomas écrit :

« Notre Sauveur, le Seigneur Jésus Christ, 'en sauvant son peuple du péché', au témoignage de l'ange, s'est montré à nous comme le chemin de la vérité, par lequel il nous est désormais possible de parvenir à la résurrection, et à la béatitude de la vie immortelle »²⁶⁴.

Un tel point de départ semble indiquer deux idées majeures dans la venue du Fils de Dieu. D'une part, il faut y reconnaître l'incomparabilité : le Fils vient pour faire ce qui était absolument impossible pour tout homme. Il ouvre les portes de la vie éternelle qui n'est accessible que par Lui. Il est, lui, le chemin qui conduit jusqu'à cette réalité ultime. D'autre part, cette réalité ultime n'est donnée qu'à ceux qui ont péché, c'est-à-dire à ceux qui ont la possibilité de commettre le mal et se détourner de Dieu. « Le peuple du péché » désigne donc toute l'humanité. Ainsi le salut du Christ serait limité aux hommes et n'aurait aucun effet sur la création entière. Est-ce la pensée de saint Thomas ?

Rappelons d'abord la position de l'homme dans l'univers créé :

« Puisque toutes choses sont ordonnées à la bonté divine comme vers leur fin et que, parmi celles qui sont ordonnées à la fin, certaines sont plus proches de cette fin en ce qu'elles participent plus pleinement de la bonté divine, il s'ensuit que ce qui est inférieur parmi les choses créées et qui participe moins de la bonté divine ait en quelque sorte comme fin les êtres supérieurs. En effet dans l'ordre des fins ce qui est plus proche de la fin dernière est aussi fin pour ce qui est plus éloigné de la fin, comme par exemple une potion médicinale sert à purger, la purge fait maigrir; et maigrir, donne la santé: et ainsi la maigreur est la fin de la purge, et celle-ci de la potion. Ce qui est bien compréhensible. De même en effet que dans l'ordre des causes agissantes la vertu du premier agissant parvient aux derniers effets par les causes intermédiaires, ainsi dans l'ordre des fins ce qui en est le plus éloigné atteint la dernière fin par ce qui en est le plus proche, comme la potion médicinale n'est ordonnée à la santé que par la purge. Ainsi dans l'ordre universel des choses inférieures atteignent principalement la fin ultime parce qu'elles sont ordonnées aux supérieures.

Cela devient évident à qui considère l'ordre même des choses. Puisqu'en effet ces choses, qui se font naturellement, agissent d'après ce qu'elles sont, nous voyons les plus imparfaites servir les plus nobles, comme les plantes que la terre nourrit; comme les animaux que les plantes nourrissent, et ces choses sont au profit de l'homme. En conséquence les choses inanimées sont pour les choses animées, et les plantes pour les animaux et ceux-ci pour l'homme. Puisqu'on a montré que la nature intellectuelle est supérieure et la nature corporelle, il s'ensuit que celle-ci toute entière est ordonnée au bien de la première. Parmi les natures intellectuelles celle qui est la plus proche du corps est l'âme rationnelle qui est la forme de l'homme. C'est donc en quelque sorte à cause

²⁶⁴ STh III, Prologue.

de l'homme, en tant qu'animal rationnel, que toute la créature corporelle existe. C'est donc dans la perfection de l'homme que toute la nature corporelle trouve en quelque sorte sa perfection »²⁶⁵.

L'homme occupe la position centrale dans toute la création. Il est plus noble que toutes les créatures grâce à la faculté d'intellect²⁶⁶. Par elle l'homme s'approche de Dieu qui est sa fin. Et puisque les créatures inférieures trouvent leurs fins dans les créatures supérieures, l'homme étant parmi elles le plus proche de Dieu, est pour toute la création le modèle de la perfection. Il en découle que l'incarnation du Christ, qui est vrai Dieu et vrai homme, comporte des conséquences premièrement pour l'humanité et secondairement pour tout l'univers créé.

Lorsque Thomas montre le mystère de l'incarnation il commence par dire qu'elle « était nécessaire au salut des hommes »²⁶⁷. Ensuite il explique que l'incarnation est la façon la meilleure et la plus adaptée pour parvenir à la fin qui est Dieu lui-même, car celle-là donne à l'homme non seulement un modèle de vie, mais aussi la pleine participation de la divinité²⁶⁸. Par là la venue du Christ apparaît vraiment en tant qu'événement unique de toute l'histoire du salut, l'événement qui est orienté vers les hommes et par eux vers toute la création. De cette manière Thomas met en relief une liaison qui existe entre le Verbe et la création :

« La personne du Fils, qui est le Verbe de Dieu, possède une relation commune avec toute créature. Le verbe ou la conception de l'artiste, en effet, est l'image exemplaire de ses oeuvres. Aussi le Verbe de Dieu, qui est son concept éternel, est aussi l'image exemplaire de toute la création. Puisque, en participant de cette image, les créatures sont constituées dans leurs espèces propres, tout en étant changeantes et corruptibles, il était normal que, par l'union personnelle au Verbe, et non plus seulement par simple participation, la créature déchue soit restaurée dans sa relation à la perfection éternelle et immuable. En effet, c'est par le moyen de la forme idéale qui lui a fait réaliser son oeuvre que l'artisan restaure celle-ci, si elle s'est effondrée »²⁶⁹.

²⁶⁵ *Compendium theologiae* 148, Paris 1985.

²⁶⁶ Une précision doit être posée ici. Le fait que l'homme est considéré comme un centre de toute la création ne se justifie pas par sa constitution ontologique. Etant à la fois corps et âme, il est inférieur à l'ange dont la nature est purement spirituelle. Sous cet aspect l'homme n'est pas plus noble que l'ange. C'est au niveau secondaire qu'on peut admirer la supériorité de l'homme, car de même que Dieu est le principe de toutes choses, de même l'humanité entière vient d'un seul homme ; de même que Dieu domine tout, de même l'homme domine les créatures inférieures ; de même que Dieu est partout, de même l'âme humaine est dans chaque partie du corps. Toutefois, l'ange dans l'échelle des créatures est classé plus haut que l'homme. Voir : STh I, 93, 3 resp. ; II *Sent.*, 16, 1, 3 resp.

²⁶⁷ STh III, 2 sed contra. Citons encore un extrait de *Les raisons de la foi* V, Paris 1999 : « Parmi les créatures que Dieu a faites par son Verbe, la créature rationnelle occupe le premier rang en sorte que toutes les autres créatures la servent et lui apparaissent ordonnées. Et cela est raisonnable, puisque seule la créature rationnelle possède la maîtrise de son agir par la liberté du libre arbitre, tandis que les autres créatures n'agissent pas grâce à un jugement libre mais sont poussées à agir par un certain élan de la nature. Or, dans tous les domaines, ce qui est libre l'emporte sur ce qui est servile, les esclaves sont ordonnés au service des êtres libres et ils sont gouvernés par des êtres libres ».

²⁶⁸ *Ibid.*, resp.

²⁶⁹ STh III, 3, 8 resp.

La liaison ontologique est fortifiée par la liaison cogitative, car du Verbe qui est la sagesse du Père, découle la sagesse humaine. Et l'homme qui est l'être raisonnable tend vers le perfectionnement de son savoir et par là vers la perfection de son être. Participer au Verbe correspond donc à participer à la perfection, d'autant plus que la vraie science apportée par le Verbe s'oppose à la fausseté donnée à l'humanité par Adam²⁷⁰. Tout ce que le Verbe opère possède son effet dans la vie de l'homme, parce que le salut est un remède au péché originel²⁷¹. Pourtant la recreation concernant en premier lieu l'homme, s'étend, à travers lui, à tout l'univers, car l'incarnation n'est pas seulement une descente de Dieu dans ce monde, mais elle est également le premier pas du retour²⁷². Celui-ci, inauguré par le Verbe incarné, est prolongé par l'Esprit et ce processus n'est pas exclusivement limité aux étants raisonnables.

Chaque créature tend vers sa fin qui est d'abord l'accomplissement de sa forme naturelle. Mais puisqu'elle est ordonnée à la multitude des formes dans un seul univers, sa perfection est soumise à la perfection de cet ensemble et par là même on comprend que sa fin est le terme total de tout. Autrement dit, la finalité de l'univers attire et fait agir tous les êtres dans la construction de sa propre perfection. Or, puisque la perfection est liée à la hiérarchie des êtres de telle sorte que les étants supérieurs dépassent les étants inférieurs non seulement au niveau ontologique, mais également au niveau de la réalisation de la bonté, il s'ensuit que la perfection atteinte par les êtres les plus éminents, à savoir l'homme et l'ange, est simultanément la perfection des êtres dépendants. Par ces deux créatures l'univers entier trouve sa perfection, sa fin et son principe, tous les trois étant transcendants :

« Puisque le principe des choses, qui est Dieu, est extérieur à tout l'ensemble de l'univers (...), il en résulte nécessairement que la fin des choses est aussi un bien extrinsèque. (...) Il est manifeste en effet que le bien a valeur de fin. D'où il suit que la fin particulière d'une chose est un bien particulier, tandis que la fin générale de tous les êtres est un bon universel. Or, le bien universel, c'est ce qui est bon pour soi et par son essence ; c'est ce qui, en d'autres termes, réalise l'essence même de la bonté. Le bien particulier au contraire n'est bon que par participation. Or, il est évident que, dans tout l'ensemble des créatures, aucun être n'est bon que par participation. Dès lors le bien qui est la fin de tout l'univers doit nécessairement être extérieur à tout l'univers »²⁷³.

On doit pourtant se demander comment l'univers peut arriver à la possession de sa fin. Thomas l'explique par l'identification de la fin au principe. Si la fin est le bien ultime vers

²⁷⁰ *Ibid.*

²⁷¹ Cf. STh III, 1, 4.

²⁷² Voir : G. EMERY, *op. cit.*, p. 289-298.

²⁷³ STh I, 103, 2 resp. Voir aussi : J.-H. NICOLAS, « L'univers ordonné à Dieu par Dieu », RT 91/1991/3, p. 374-375.

lequel l'être se tourne pour le posséder, s'il est transcendant à ce que cet être est, et, en même temps, il l'est à tout ce qui existe et qui n'exprime pas suffisamment son existence, le principe se montre aussi tel. Extérieur et supérieur à toutes les créatures, ce principe-fin est atteignable par les êtres incorruptibles au moins partiellement, parce que ceux-ci sont aptes à s'assimiler à leur fin et à leur principe, à savoir à Dieu. Pour les autres, pour les êtres corruptibles, Dieu reste un objectif, un horizon²⁷⁴. Cette assimilation n'est qu'une série d'actes d'intellect et de volonté afin que la connaissance et l'amour de l'homme et de l'ange soient parfaits.

Que cette idée soit vraie, il suffit de suivre la doctrine thomasienne de la similitude. Toute créature, puisqu'elle forme une réalité totalement créée, manifeste la similitude de vestige à la Trinité. Celle-ci est la cause d'existence de celle-là dans la mesure où la substance de chaque créature a une forme propre à son espèce et qui l'ordonne aux autres créatures²⁷⁵. Par contre la similitude d'image est une ressemblance plus spécifique et se caractérise par l'intellectualité. Celle-ci est propre à Dieu et implique amour et volonté. C'est pour cette raison qu'elle est réservée aux hommes et aux anges d'autant plus que la fin peut être considérée « comme objet et comme acte, c'est-à-dire quant à la chose en laquelle se réalise la raison de bien, et quant à l'acquisition ou l'usage qu'on en fait »²⁷⁶. Ainsi la fin ultime de l'homme est la même réalité pour toute la création, puisque c'est Dieu lui-même. Mais sous l'aspect de l'obtention et de la jouissance de cette fin, elle reste soustraite aux hommes et aux anges qui connaissent et aiment. Les autres créatures « parviennent à leur fin ultime en participant, chacune à sa manière, d'une certaine ressemblance avec Dieu, pour autant qu'elles existent, qu'elles vivent, ou même sont douées de connaissance »²⁷⁷. Remarquons alors que la distinction de la similitude est en un sens complémentaire. La similitude de vestige est plus large que celle d'image et n'exclut pas cette dernière. Bien au contraire, la similitude d'image ne peut pas exister sans la similitude de vestige, car tous les êtres ont d'abord été créés, et du fait qu'ils existent, ils reçoivent la forme qui les détermine dans une espèce en tant qu'homme ou ange.

²⁷⁴ Cf. J.-H. NICOLAS, *op. cit.*, p. 361-363.

²⁷⁵ Cf. STh I, 45, 7 resp.

²⁷⁶ STh I-II, 1, 8 resp. Cf. STh I, 93, 2 resp.

²⁷⁷ STh I-II, 1, 8 resp. ; III, 6, 1 ad 1 ; I, 96, 1-2.

La possession de la plénitude d'amour et de connaissance se montre donc comme une fin commune de l'homme et de l'ange. Cette unité de fin conduit – nous l'avons déjà vu – à l'apparition plénière de l'Eglise jusque là distincte dans ses deux états : celui de la gloire et celui *in via*. D'autre part cette fin signifie un retour au principe. Pour saint Thomas il n'en y a qu'un seul et c'est le Fils de Dieu, par qui le monde a été fait²⁷⁸. En conséquence, la fin eschatologique de tout s'opère à travers le Christ. D'un côté son corps mystique se manifestera pleinement en une seule société et de l'autre, elle unira tout à Dieu, puisque la fin est la divinisation, la sanctification de tout de par l'Esprit Saint²⁷⁹.

Dans ce contexte l'eschatologie thomasiennne met en valeur l'achèvement trinitaire de toute la création. Le retour au principe signifie le retour au Père par le Fils grâce à l'Esprit Saint. Et bien qu'il soit compris non seulement comme participation à la divinité, mais aussi comme accomplissement de possibilités naturelles de chaque créature, cette fin n'est pas réservée exclusivement aux êtres raisonnables. Le Fils, étant « la matrice » de la création, ne l'est pas pour les anges et les hommes, mais absolument et nécessairement pour toutes les créatures. Si donc le commencement contient le tout de l'œuvre créatrice, la fin le possède aussi. Mais par cela, on ne veut pas introduire une égalité de tout en vue de leur participation à Dieu. La différence est ici à souligner et à retenir : les êtres raisonnables sauront qu'ils auront obtenu la vraie plénitude, qu'ils aiment et qu'ils connaissent ce qui est le plus haut, le plus universel et le plus réel. Tous les autres y arriveront sans en être conscients. En outre, ce retour se prolonge par l'individualité de chaque créature raisonnable. Puisque une fois créée avec sa propre forme, dont le trait principal est l'incorruption, cette créature devient numériquement immortelle, et au moment de l'achèvement, elle sera conservée en tant que telle et non pas autre. Cela veut dire que les anges et les hommes formeront une société des individus, une société des saints, tandis que les autres créatures n'existeront qu'en vue de garder leur espèce, donc non individuellement, mais par solidarité du genre. L'accomplissement n'est pas alors un anéantissement, mais une élévation, non exclusive, mais globale.

« Passé le jugement dernier, la nature humaine, en son entier, sera fixée dans sa fin. Et comme tous les êtres corporels, nous l'avons vu au Livre III^e, sont d'une certaine manière ordonnés à l'homme, c'est la condition de toute la création corporelle qui sera, à juste titre, transformée et adaptée à l'état de l'homme d'alors. Parce que les hommes seront alors dans un état d'incorruptibilité, la création corporelle toute entière verra supprimer l'état de génération et de corruption. C'est ce que dit l'Apôtre dans *l'Épître aux Romains*: *La création elle-même sera*

²⁷⁸ Cf. STh I, 39, 8 resp. ; 45, 6 resp. ; 46, 3 resp.; 74, 3 resp.

²⁷⁹ Cf. STh I, 43, 7 resp. ; 45, 6 resp.

libérée de la servitude de la corruption, pour entrer dans la liberté de la gloire des enfants de Dieu. (...) Finies la génération et la corruption à partir des éléments, la substance de ceux-ci demeurera pourtant, de par l'immuable bonté de Dieu *qui a créé toutes choses pour la vie*. Aussi les choses qui sont aptes à durer perpétuellement, demeureront-elles pour toujours dans l'être. Or ont une nature faite pour durer perpétuellement: les corps célestes, selon le tout et selon la partie; les éléments, selon le tout, non selon la partie, car ils sont en partie corruptibles; les hommes, selon la partie, non selon le tout, puisque l'âme raisonnable est incorruptible, et que le composé est corruptible. Tous ces êtres, qui de quelque manière sont aptes à la perpétuité, demeureront donc, selon leur substance, dans le dernier état du monde, Dieu suppléant par sa puissance à leur propre faiblesse. Quant aux autres animaux, aux plantes, aux corps mixtes, totalement corruptibles selon le tout comme selon la partie, ils n'auront place d'aucune manière dans cet état d'incorruption. C'est en ce sens qu'il faut comprendre la parole de l'Apôtre dans la Ire *Epître aux Corinthiens*: *Elle passe, la figure de ce monde*. L'actuel aspect du monde disparaîtra: la substance demeurera. C'est ainsi encore qu'il faut entendre la parole du *Livre de Job*: *L'homme, lorsqu'il se sera endormi, ne se relèvera pas avant que le ciel ne soit usé*, c'est-à-dire avant que ne cesse cette ordonnance du ciel qui le met en mouvement et lui donne de communiquer ce mouvement aux autres êtres. Étant donné d'autre part que le feu est le plus actif de tous les éléments et qu'il détruit tout ce qui est corruptible, il est éminemment convenable que la destruction de tout ce qui ne doit pas avoir place dans le futur état du monde soit réservée au feu. Aussi bien la foi enseigne-t-elle que le monde sera finalement purifié par le feu, non seulement des corps corruptibles, mais aussi de cette corruption encourue par notre terre du fait que les pécheurs l'ont habitée. C'est ce que dit la IIe *Epître de Pierre*: *Les cieux et la terre d'à présent, la même parole les a mis de côté et en réserve pour le feu en vue du jour du jugement*. Par *cieux* il faut entendre, non point le firmament lui-même qui est la demeure des astres, fixes ou errants, mais ces cieux aériens qui sont proches de la terre. Et parce que la condition de la création corporelle sera mise finalement en accord avec l'état de l'homme, et que les hommes ne seront pas seulement libérés de la corruption mais encore revêtus de la gloire, la création corporelle devra elle aussi avoir part, à sa manière, à cette gloire lumineuse. Telle est la raison de cette parole de l'*Apocalypse*: *Je vis un ciel nouveau et une terre nouvelle*; et de celle d'*Isaïe*: *Je vais créer des cieux nouveaux et une terre nouvelle et on ne se souviendra plus du passé qui ne montera plus au cœur. Qu'on soit dans la jubilation et qu'on se réjouisse pour l'éternité. Amen* »²⁸⁰.

Le cheminement du docteur angélique se montre fondé sur la doctrine cosmologique de l'époque²⁸¹. Mais si on l'omet pour chercher l'opinion théologique, on découvre facilement

²⁸⁰ CG IV, 97.

²⁸¹ Par les pères de l'Eglise, les médiévaux on reçu une conception précise cosmologique du monde qui vient directement de la pensée des philosophes grecs. Ceux-ci considèrent le monde comme une totalité harmonieuse, arrangée en forme sphérique où circulent les planètes dans leur mouvement céleste. En général, l'univers se distingue en deux parties. La première s'étend de la terre jusqu'à l'orbite de la Lune, tandis que la deuxième commence par la sphère de la Lune et englobe toutes les autres planètes, à savoir : Mercure, Vénus, le Soleil, Mars, Jupiter et Saturne (on les observe dans le ciel sans lunette). La zone planétaire est limitée d'en haut par la sphère des étoiles fixes, c'est-à-dire par le zodiac. Le mouvement de cette sphère, parfait, uniforme, régulier et constant provoque le mouvement de la sphère inférieure; celle-ci meut une sphère qui lui est inférieure et cet enchaînement du mouvement remplit tout l'univers, y compris le monde sublunaire. Cette conception commune à Platon, aux pythagoriciens, à Ptolémée et à Eudoxe de Cnide, Aristote, lui, l'a développée en disant que les sphères planétaires sont matérielles, car constituées d'éther. Celui-ci est le cinquième élément du monde, l'élément solide, cristallin et parfaitement transparent. Par conséquent, cette zone de l'univers est parfaite et incorruptible, d'autant plus qu'elle se meut en un mouvement circulaire, donc mouvement parfait, durant sans changement (la fin devient toujours le commencement). Aristote ajoute encore que la sphère des étoiles fixes est mue par une cause immatérielle, donc extérieure à ce monde, qui s'appelle le premier moteur.

A cette conception du monde, l'Eglise opposait une vision du monde en forme de tabernacle qui a été conçue par PHILONE D'ALEXANDRIE (*Questiones et solutiones in Exodum* II, 91, *Les œuvres...* 34c) et christianisée plus tard par COSME INDICOPLEUSTÈS (*Topographie chrétienne*, Paris 1968-1973, t. I : SC 141, t. II : SC 159 et t. III : SC 197 où l'on trouve l'index, p. 407s. L'auteur, comme tous les pères de l'Eglise, voit dans un bâtiment terrestre un modèle de l'édifice céleste révélé soit par les prophètes soit par les événements de l'histoire sainte. D'où alors, l'arche de Noé ou la tente de la rencontre sont utilisées comme le modèle exemplaire de l'Eglise). C'est le pape Sylvestre II qui donne aux savants médiévaux l'impulsion de passer du monde-tabernacle

une dépendance entre l'état de l'homme et celui de la création. Puisque la fin de l'homme consiste en la connaissance et l'amour de Dieu, qu'ils s'opèrent dans son âme qui est la forme du corps, ce corps sera transformé par la résurrection. Ainsi il ne sera plus l'obstacle dans l'activité de l'âme lui étant totalement soumis. L'âme pour pouvoir exercer ses activités a besoin du corps, non qu'elle ne soit pas apte à connaître et à aimer sans corps, mais parce qu'avec le corps ses activités sont plénières²⁸². Et cela reste vrai aussi pour le mode de la vie éternelle. L'âme étant forme du corps s'unira de nouveau avec lui, mais ce corps sera transformé par la puissance divine, à savoir par l'Esprit Saint. Ce qui change ce sont les qualités de ce corps et non le corps lui-même :

« Quant aux quatre éléments c'est-à-dire le feu, l'air, l'eau et la terre, ils ne sont pas destinés seulement à l'usage de la vie corporelle mais aussi à la constitution du corps; car le corps humain est fait de ces éléments. Ainsi donc ils ont un rapport essentiel avec le corps humain. L'homme une fois achevé en son corps et en son âme il est juste que ces éléments subsistent, mais changés en une disposition meilleure »²⁸³.

Or puisque l'homme restera matériel, son état exigera également un nouveau milieu de vie, et c'est pour cette raison que Thomas croit à une nouvelle création adaptée à la condition de l'homme nouveau. Tout ce que Dieu a créé sera renouvelé en vue de l'homme qui sera revêtu de gloire et c'est cette idée que Thomas semble partager dans le *Compendium theologiae* :

« Il est manifeste que les choses qui sont pour une fin sont disposées selon l'exigence de cette fin; d'où si la fin est plus ou moins parfaite, ce qui y est ordonné l'est aussi, par exemple la nourriture et le vêtement ne sont pas les mêmes pour un enfant ou pour un adulte. Or on a vu plus haut que la créature corporelle est faite pour la nature raisonnable comme vers sa fin. Il faut donc que l'homme recevant son ultime perfection par la résurrection, la créature corporelle reçoive un statut différent; et c'est ainsi que le monde est dit renouvelé lors de

au monde sphérique de Ptolémée (la réception de sa conception dans le monde occidental est présentée par P. KUNITZSCH, *Der Almagest, die Syntaxis mathematica des Claudius Ptolemäus in arabisch-lateinischen Ueberlieferung*, Wiesbaden 1974 et – d'une façon plus commode – par : E. POULLE, « L'astronomie latine au XII^e siècle » dans *Cieli e terre nei secoli XI-XII. Orizzonti, percezioni, rapporti*, Milano 1998, p. 85-86 ; H. HUGONNARD-ROCHE, « Contribution arabe à la cosmologie occidentale latine », *Ibid.*, p. 90, 103-104 ; O. PEDERSEN, *A survey of the Almagest*, Odense 1974, p. 16-17). En somme, la conception antique rend assez bien les exigences bibliques et théologiques du christianisme. Les deux parties du monde lui permettent de trouver une place pour Dieu. Le ciel cristallin et empyrée, le ciel des astres fixes ainsi que le *primum mobile* forment le trône pour le Créateur. Et bien que le monde ne soit plus éternel, car il a été créé par Dieu, à présent, il est marqué par cette éternité, car il est gouverné par des esprits. Chaque sphère planétaire a reçu en effet un gardien spirituel qui – pour leur part – forment une hiérarchie dionysienne (par exemple à la lune on attribue l'ange ; à Mercure – l'archange, à Vénus – la principauté jusqu'aux séraphins qui se trouvent tout près du ciel empyrée). Cf. J.-P. VERDET, *op. cit.* ; F. BARTOLA, *Imago mundi. La représentation de l'univers à travers les siècles*, Bruxelles 1996 ; E. Grant, *Planets, stars and orbs. The medieval cosmos, 1200-1687*, Cambridge 1994 (avec une biographie majorement anglaise) ; J. DE TONQUÉDEC, *Questions de cosmologie et de physique chez Aristote et saint Thomas*, Paris 1950 ; T. LITT, *Les corps célestes dans l'univers de saint Thomas d'Aquin*, Louvain-Paris 1963 ; P. DUHEM, *Le système du monde*, Paris 1913, t. 1-10 ; J. HANI, *Le symbolisme du temple chrétien*, Paris 1962.

²⁸² Cf. STh I, 89, 1 resp.

²⁸³ *Compendium theologiae* 170.

la résurrection de l'homme, selon ce que dit l'Apocalypse *Je vis un ciel nouveau et une terre nouvelle* et Isaïe: *Voici que je crée des cieux nouveaux et une terre nouvelle* »²⁸⁴.

La vie éternelle sera une nouvelle manifestation, un épanouissement de l'œuvre de la création où l'homme jouera un rôle exceptionnel pour autant qu'il est le maître de cette création. Sans pénibilité de travail, sans besoin de chercher la nourriture ou les vêtements, sans fatigue²⁸⁵, ces conditions rappellent l'état paradisiaque. D'où alors l'Eglise, qui est la fin de tout, apparaît comme un nouveau paradis, à la fois possible et probable.

2.2.1.5 L'Eglise – nouveau paradis.

Lorsque Thomas montre la nécessité du baptême et le ministère de l'Eglise il rappelle l'autorité de saint Augustin qui dit : "Comparer l'Eglise au paradis nous apprend que les hommes peuvent, même en dehors d'elle, recevoir son baptême, mais que sans elle nul ne peut recevoir ni garder le salut de la béatitude" »²⁸⁶. La comparaison de l'évêque d'Hippone, puisée en saint Cyprien dans la lettre qu'il commente ici, vient de l'image des quatre fleuves qui coulent hors du paradis et qui ravivent la terre là où ils arrivent. Pourtant bien qu'ils vitalisent le désert, ils ne peuvent pas en faire le paradis, puisque en celui-ci seul existe la vraie fertilité. De même le rite du baptême peut être célébré valablement hors de l'Eglise, mais ses fruits ne sont atteignables qu'à l'intérieur d'elle. C'est ainsi que Thomas reprend l'idée de l'antiquité chrétienne qui compare l'Eglise au paradis en fonction des effets qu'elle donne aux hommes²⁸⁷. Pour ceux-ci, l'Eglise est le paradis en premier lieu, mais la création en tant que telle n'en est

²⁸⁴ *Compendium* 169. La rénovation de la création sera peut-être un nouvel acte de la volonté de Dieu, car de même qu'au commencement il a permis particulièrement que les créatures soient à disposition de l'homme (STh I, 102, 2 ad 2), à la consommation du monde, il permettra de nouveau qu'elles soient, mais d'un mode différent. En ce sens il faudrait lire le passage du *Commentaire de l'Epître aux Romains* où Thomas explique d'abord la gloire future de l'homme qui est la contemplation intérieure de Dieu et passe ensuite à la gloire de toute la création. Celle-ci possède une triple signification : a) elle désigne l'ensemble des hommes justes, à savoir des fils de Dieu ; b) elle désigne toute la nature humaine ; c) elle définit toutes les créatures sensibles qui forment le monde. L'achèvement de ces créatures est envisagé comme « être ordonné à une fin » qui s'opère en tant que tendance soit vers une fin naturelle et voulue par Dieu, soit vers une fin qui dépasse la forme naturelle. « Car de même que le corps humain sera revêtu d'une forme glorieuse et surnaturelle, ainsi, dans cette gloire des fils de Dieu, toute la création sensible recevra comme une nouveauté de gloire ». Comment peut-on considérer cette gloire future ? Thomas répond, invoquant l'autorité de saint Augustin et d'Aristote, qu'elle consistera en la libération du changement. L'état du monde nouveau correspondra à l'état de l'homme renouvelé par la résurrection de son corps. *Commentaire*, Leçon 4, tr. par J.-E. Stroobant de Saint-Esprit, Paris 1999, p. 307-313.

²⁸⁵ Cf. *Ibid.* 170.

²⁸⁶ STh III, 68, 8 ad 2. Quant à Augustin: *Du baptême* 4, 1 : BA 29, 235.

²⁸⁷ Voir aussi cette identification dans *Commentaire de l'évangile de saint Matthieu* 5, 13 : 723 dans *Œuvres*.

pas exclue. C'est par l'Eglise en effet que le Christ étend sur l'univers entier l'effet de son incarnation et de sa passion ; la création atteindra sa perfection de par la communauté de l'Eglise, parce qu'à celle-ci appartiendra la perfection réalisée par des créatures qui atteignent leur fin :

« En effet, c'est lorsqu'il fait retour à son principe qu'un effet est souverainement parfait. Ainsi le cercle, parmi toutes les figures, et le mouvement circulaire, parmi tous les mouvements, sont souverainement parfaits parce qu'en eux se vérifie le retour au principe. Et donc, pour que l'univers créé obtienne son ultime perfection, il faut que les créatures reviennent à leur principe. Or les créatures reviennent toutes et chacune à leur principe en tant qu'elles en portent la ressemblance dans leur être et dans leur nature, qui constituent pour elles une certaine perfection »²⁸⁸.

Il reste encore à se demander comment Thomas envisage le « lieu » de la béatitude. En théologien il admettait – nous paraît-il – la rénovation de toute la création en vue de la béatitude de l'homme. Toutefois en philosophe qui suit les indications de la cosmologie médiévale, il croit que la fin de l'homme consiste en l'arrivée au ciel, la partie suprême de l'univers²⁸⁹. Cette conséquence intrinsèque est visible partout et il suffit, pensons-nous, de citer un texte d'un article de la *Somme* : « L'homme devait-il être créé dans le paradis »²⁹⁰. Dans le corpus de cet article le saint établit d'abord que le paradis était un lieu convenable à l'homme en raison de son incorruption. Celle-ci étant le don de grâce divine et non l'effet de la nature humaine, doit se montrer dans le paradis. D'où alors « Dieu créa l'homme en dehors du paradis pour qu'il y habitât pendant tout le temps de sa vie animale, pour être transféré après cela au ciel, lorsqu'il aurait obtenu la vie spirituelle »²⁹¹. Le ciel devient alors le symbole du bonheur éternel, de l'accomplissement, le lieu de rencontre et du regard de Dieu face à face. Le ciel est le but de tout, car il symbolise la présence ainsi que la jouissance de Dieu.

Cette perspective est enrichie par quelques éléments qui constituent la notion « paradis » et qui servent à Thomas à identifier le paradis et le ciel. En effet le ciel le plus parfait qui existe, à savoir le ciel empyrée est le paradis céleste corporel, car dans les deux cas la matière n'est pas supprimée, mais perfectionnée de telle façon qu'elle devienne

²⁸⁸ CG II, 46, 1.

²⁸⁹ Cf. STh I, 62, 4 resp. Il est intéressant de noter que Thomas, avec toute la réserve qu'il garde, utilise le mot ciel pour désigner la demeure de Dieu. Dans I, 61, 4 il emploie par exemple l'expression « le ciel de la Trinité » (ad 3). Toutefois il nous semble que cette appellation est tout à fait métaphorique. Voir aussi CG IV, 92. Dans la question 92, 1 ad 1, Thomas poursuit son cheminement en disant que dans le paradis l'homme n'a pas eu la béatitude parfaite, telle qu'il la posséderait dans le ciel. Quant à la vie animale il s'agit probablement d'un état où l'âme n'exerce pas tout son pouvoir sur le corps. Cf. STh I, 98, 2, ad 1.

²⁹⁰ STh I, 102, 4.

²⁹¹ *Ibid.*, resp. Quant aux différents sens du mot ciel voir : STh I, 68.

incorrupible. Néanmoins, à ce concept il faut opposer celui de la distinction entre le paradis terrestre corporel et le paradis spirituel qui désigne la gloire de la vision de Dieu²⁹². Il y a donc chez saint Thomas trois différentes notions du paradis qui forment un tout complémentaire. D'abord le paradis terrestre, le lieu de la félicité ainsi que du drame originels, ensuite le paradis, à localiser, du renouvellement et de la victoire sur le mal et finalement le paradis de la gloire de Dieu. Ce dernier, n'indiquant pas le lieu mais l'état, est la réalité ultime pour toute la création. Or si la fin est une fois localisable et une autre fois non, ne devrions-nous pas conclure que la fin eschatologique est double et signifie prendre place au ciel empyrée (mouvement physique) et y connaître l'essence de Dieu (mouvement intellectuel) ? A notre avis, envisager une telle fin est juste pour autant que Thomas soit considéré dans la totalité de son enseignement philosophique et théologique. Etant donné qu'il attend la nouvelle création, le nouveau ciel et la nouvelle terre, le ciel comme paradis céleste corporel est la fin de toute la création en général. Mais dans ce paradis – monde renouvelé, certains êtres se réjouiront de la vision de Dieu. Par là s'explique le fait qu'ils ne posséderont pas une autre réalité, mais que dans cette réalité eschatologique ils obtiendront quelque chose de plus. Les hommes et les anges, car c'est d'eux qu'il s'agit ici, formellement n'existeront pas hors de la création, mais en elle. Pourtant essentiellement, ils la dépasseront afin de pouvoir connaître et aimer éternellement le Principe et la Fin de tout.

Revenons pour le moment à l'identification du ciel au paradis. L'identification du ciel et du paradis, situé à l'Orient, est fondée sur deux motifs. Premièrement, le paradis était un lieu de délice et qu'au ciel, à la vision de Dieu dans l'éternité ne doit pas manquer une certaine délectation²⁹³. Celle-ci est nommée paradis dans la Bible, d'où, par une comparaison, on peut dire que le ciel contient les délices du paradis. Deuxièmement, le paradis est l'image du ciel. Ce qui était dans le paradis d'origine de la façon matérielle renvoie aux choses du paradis ultime où elles existeront d'une autre façon. C'est ainsi que le paradis prend une forme d'enseignement et d'instruction :

²⁹² Cf. III *Sent.* 22, 2, 1, sol. 3 ad tertium ; II *Sent.* 14, 1, 4.

²⁹³ « Et parce que la vision de Dieu ne peut exister sans délectation, l'Apôtre dit avoir été ravi non seulement " au troisième ciel " en raison de la contemplation, mais encore " au paradis " à cause de la délectation qui en a découlé ». STh II-II 175, 3 ad 4. Le *Commentaire de la deuxième Lettre aux Corinthiens* (12, 3-6 : 460 dans *Œuvres*) met en évidence l'identification de ces deux places.

« Ce lieu du paradis terrestre, bien qu'il ne serve pas à l'homme pour son usage, lui sert pour son enseignement: l'homme apprend en effet qu'il a été privé d'un tel lieu par le péché; et, par les choses qui existent de façon matérielle dans ce paradis, il est instruit de celles qui appartiennent au paradis céleste, dont l'accès est préparé à l'homme par le Christ »²⁹⁴.

Ce qui nous frappe ici c'est la distinction de deux paradis dont les localisations sont tout à fait différentes comme le ciel n'est pas la terre. En suivant cette diversification physique on pourrait arriver à la séparation des réalités qui se cachent derrière cette nomination de même que le ciel joue un rôle dominant dans la pensée de Thomas. Mais par là même ne serait-on pas trop éloigné de sa vision du monde, du monde bon, voulu et créé par Dieu, car la priorité et la valeur données au paradis céleste conduisent incontestablement au platonisme. Ce n'est donc pas là qu'il faut chercher à comprendre l'apparition du concept de deux paradis. Peut-être l'un et l'autre doivent être considérés du point de vue de l'histoire du salut, c'est-à-dire uniquement dans la perspective de la temporalité. Le paradis terrestre serait évidemment le nom du monde harmonieux prélapsaire, tandis que le paradis céleste désignerait la fin de toute la création, son élévation et sa glorification.

C'est en ce sens qu'il faudrait comprendre l'expression biblique *le paradis placé à l'Orient*, l'expression qui possède, aux yeux de saint Thomas, sa propre signification. On la découvre au « milieu de la *Somme* » dans la question consacrée à l'adoration. Le chrétien dont la prière est intérieure, exprime cette prière par la position de son corps lorsqu'il est tourné vers l'Orient. Ceci, parce que celui-ci symbolise la majesté de Dieu, rappelle la localisation du paradis ainsi que la gloire du Christ lui-même, Lumière du monde. Or, parmi ces trois motifs on trouve une constatation très significative qui doit être citée là où elle est placée:

« (...) Nous adorons tournés vers l'orient. C'est d'abord à cause de la majesté divine que symbolise l'orient, où le mouvement du ciel prend son origine. Ensuite c'est là qu'était établi le paradis terrestre selon le texte des Septante : nous semblons ainsi vouloir y retourner. C'est enfin à cause du Christ lumière du monde qui porte le nom d'Orient et qui *est monté au-dessus de tous les cieux à l'Orient* d'où l'on attend sa venue suprême, selon S. Matthieu : *Comme l'éclair part de l'orient et brille jusqu'à l'occident, ainsi sera l'avènement du Fils de l'Homme* »²⁹⁵.

L'homme par sa position exprime le désir du retour au paradis ! Au paradis terrestre ! Au paradis de la création pas encore souillée du péché et du mal. Une fois de plus, nous

²⁹⁴ STh II-II 164, 2 ad 4.

²⁹⁵ STh II-II, 84, 3 ad 3.

semble-il, Thomas ne rejette pas, au niveau théologique, une recreation de tout, car le paradis céleste reste le jardin d'Eden, le jardin de Dieu²⁹⁶.

Finalement nous pouvons conclure que pour le docteur angélique trois notions du paradis ne sont pas séparables, mais qu'ils forment une réalité totale de même que la création ne peut pas être dissociée de son Créateur. Le paradis spirituel n'est pas une étape ultime du retour de la création, puisque celui-là désigne la gloire de Dieu reconnaissable et atteignable seulement par des êtres raisonnables. Eux seuls peuvent saisir cette fin grâce à leurs facultés de l'intellect et de la volonté. Or, puisque dans le cas de l'homme, il faut aussi tenir compte de la matérialité de son corps qui est commune à toute la création, la rénovation du corps par la résurrection signifiait la rénovation de toute la création. D'où alors le paradis spirituel, à savoir Dieu lui-même, devient une réalité qui se présente à toute la création de deux manières différentes. Tout d'abord et avant tout en tant que principe (et également fin) de son existence et ensuite en tant que plénitude de la vérité et de bonté, la plénitude qui est réservée à quelques créatures aptes à la recevoir et à la pénétrer. En outre, l'arrivée à cet accomplissement pour toutes les créatures est possible grâce au Christ et, de ce fait, Thomas reprend ses idées de base : les effets salutaires touchent toute la création, particulièrement l'homme en qui elle atteint sa perfection. Par le Christ l'homme peut achever sa marche du paradis au ciel, du paradis perdu au paradis retrouvé²⁹⁷.

2.2.2 Saint Bonaventure (c.1217-1274).

Pour connaître l'eschatologie de saint Bonaventure il suffit de lire son abrégé de la foi qui contient la doctrine exposée plus largement dans le *Commentaire des Sentences*. Toutefois une telle lecture pourrait être trompeuse, car elle ne se limitera qu'au dernier, septième, livre du *Breviloquium* où le saint traite « de l'état du jugement dernier »²⁹⁸. On y trouve un schéma de l'eschatologie établi par l'Eglise médiévale qui explique les fins dernières à partir de

²⁹⁶ Cette idée est encore renforcée par le parallèle entre le jardin du péché d'Adam et de la mort du Christ : « Le Christ est enseveli " dans un jardin " afin de symboliser que par sa mort et sa sépulture nous sommes libérés de la mort que nous avons encourue par le péché d'Adam commis dans le jardin du paradis ». STh III, 51, 2 ad 4. Quant au paradis céleste, et donc spirituel, voir : STh III, 49, 5 ad 2 ; 52, 4 ad 3 où il apparaît en tant que lieu du séjour des justes.

²⁹⁷ Cf. *Catena aurea in Ioannem* III, 4-8 ; *Catena aurea in Marcum* II, 1-12 avec l'accent mis sur le retour au paradis ; *Commentaire de l'évangile de saint Matthieu* 2, 12 : 227 tous dans *Œuvres*.

²⁹⁸ *Breviloquium* VII, 1.

l'événement de la parousie et du jugement universel jusqu'à la rétribution accordée aux saints et aux méchants dans leur état soit de la gloire soit de la peine. Or, de même que chez saint Thomas, l'eschatologie chez le docteur séraphique ne se restreint pas à décrire l'avenir, mais forme le cadre de toute l'histoire. De la sorte elle permet de comprendre Dieu non seulement *ab intra*, mais aussi *ad extra*.

2.2.2.1 Le concept de l'économie du salut.

Le dernier écrit de Bonaventure, c'est-à-dire les *Conférences sur les six jours de la création*, comporte sans doute la meilleure présentation de la conception de l'histoire du salut. Et ce qui est intéressant, c'est le fait qu'elle se fonde sur l'interprétation de l'Ecriture sainte. Les six jours de la création se rapportent à six degrés de la connaissance qui s'élèvent l'un après l'autre vers la plénitude divine jusqu'à la contemplation plénière de Dieu dans l'au-delà. Davantage encore, ces six jours de l'histoire des origines indiquent en même temps six âges de l'histoire du salut, et par là – comme le remarque J. Ratzinger – ouvrent une perspective fondamentale « de la croissance graduelle de la connaissance selon des étapes historiques »²⁹⁹.

L'histoire devient ainsi nécessaire pour pouvoir atteindre la fin. Avec l'écoulement du temps et avec tous les changements qui s'opèrent en ce monde, l'homme aboutit, pour autant que cela soit possible, à sa perfection. Mais de quelle perfection et de quelle fin s'agit-il ici ? D'une perfection naturelle et une fin placée en ce monde ou plutôt d'une perfection surnaturelle et une fin transcendante ? Pour y répondre, Bonaventure développe sa propre doctrine des âges du monde :

« La sainte Ecriture (...) [décrit] des temps et des âges, depuis l'origine du monde jusqu'au jour du jugement. Elle décrit en effet le cours du monde en trois temps: celui de la loi de nature, celui de la loi écrite et celui de la loi de grâce ; dans ces trois temps, la sainte Ecriture distingue sept âges. Le premier va d'Adam à Noé, le deuxième de Noé à Abraham, le troisième d'Abraham à David, le quatrième de David jusqu'à l'exil de Babylone, le cinquième de l'exil au Christ, le sixième du Christ à la fin du monde, le septième court en même temps que le sixième et va du repos du Christ dans le sépulcre à la résurrection universelle. Alors commencera le huitième âge, celui de la résurrection.

Ainsi, l'Ecriture est d'une grande longueur, car son exposé commence à l'origine du monde et du temps, au début de la Genèse, et se termine à la fin du monde et du temps, à la fin de l'Apocalypse »³⁰⁰.

²⁹⁹ J. RATZINGER, *La théologie de l'histoire de saint Bonaventure*, Paris 1988, p. 10.

³⁰⁰ *Breviloquium* I, 2, 1. Cf. *Les six jours de la création* 15, 18, tr., introd. et notes de M. Ozilou, Paris 1991.

On y remarque d'abord le classement traditionnel de l'histoire en trois étapes du point de vue de la loi et de sa révélation. Mais cette répartition est très générale, car c'est à elle qu'il faut rapporter les sept âges augustinien³⁰¹ comparés à l'œuvre de la création :

La création	L'histoire du monde
premier jour	d'Adam et Eve à Noé
deuxième jour	De Noé à Abraham
troisième jour	d'Abraham à David
quatrième jour	de David à l'exil en Babylone
cinquième jour	de l'exil à l'avènement du Christ
sixième jour	de la venue du Christ

Jusqu'ici Bonaventure suit le docteur de grâce. La divergence apparaît lorsqu'il s'agit du septième jour, car tandis que pour Augustin il est à venir et est considéré soit comme le jour du repos, soit comme le règne millénaire du Christ, pour le général franciscain ce jour-là est déjà inauguré et s'achèvera avec le sixième au moment de la consommation finale. Evidemment l'espoir eschatologique est renforcé par cette vision pour autant que les biens futurs peuvent être reconnus et disposés, d'une manière incomplète, mais réelle, déjà en ce monde. Ce qui fait la distinction entre cette réalité d'ici-bas et celle de l'accomplissement, ce n'est pas l'essence de ces réalités, mais le mode d'en jouir et de les posséder. Les biens promis et attendus ainsi que les biens acquis par le Christ et présents sont identiques, puisque la fin de l'histoire n'est pas située hors du monde, mais bien en ce monde.

De tout cela, c'est l'Ecriture qui enseigne l'homme grâce à sa portée historique. En effet le docteur séraphique attache à chaque fait biblique un triple sens : spirituel (*intelligentia spritualis*), exemplaire (*figurae sacramentales*) et « de théorie » (*theoriae*). Le premier explique, par l'interprétation allégorique, tropologique etc., ce qui est caché derrière le sens littéraire. Le second dévoile le mystère du Christ et de son adversaire. Tous les deux ont une signification de passé. Le troisième est leur contraire, car les « théories » se rapportent à l'avenir. La Bible révèle, de la sorte, le futur qui est lisible uniquement pour celui qui connaît le passé et qui évite l'interruption de l'histoire de ce monde. Or ce passé n'est pas homogène. Il est composé de deux testaments qui correspondent l'un à l'autre :

« On compare le Nouveau Testament à l'Ancien comme l'arbre à l'arbre, comme la lettre à la lettre et comme la semence à la semence, et comme l'arbre vient de l'arbre, la semence de la semence et la lettre de la lettre, ainsi le Testament vient du Testament »³⁰².

³⁰¹ AUGUSTIN, *Sur la Genèse contre les manichéens* I, 23, 35-40 : BA 50.

³⁰² *Les six jours* 15, 22.

Le docteur séraphique établit entre deux testaments une double communication. Une dynamique qui se fonde sur la provenance: le Nouveau vient de l'Ancien, et une autre, cette fois – statique, qui met face à face deux périodes achevées. Une telle dépendance conduit à estimer que l'accomplissement du salut doit se manifester de nouveau à l'intérieur de l'histoire et en ce monde. Et puisqu'il s'agit d'une communauté des hommes avec Dieu, Bonaventure dit que l'Eglise présente, dite active, attend sa consommation en l'Eglise à venir, dite contemplative³⁰³. Cela devient une indication fondamentale : l'accomplissement eschatologie est situé essentiellement dans l'Eglise et dans ce monde en ce sens qu'il ne peut pas être envisagé en tant qu'extérieur à ce qui forme l'histoire de ces deux-là, mais bien en tant que procédant de cette histoire.

2.2.2.2 Le commencement de l'histoire.

Dans la doctrine sur la création Bonaventure résume toute la foi catholique de l'Eglise en disant que le monde a été souverainement créé de rien dans le temps par le premier Principe³⁰⁴. Ainsi en ce qui est créé, on aperçoit un ordre qui manifeste la beauté et l'harmonie de l'univers : « L'univers est un très beau chant qui se développe selon les sonorités les meilleures, les parties se succèdent les unes aux autres jusqu'à ce que les choses soient, à la fin, parfaitement ordonnées »³⁰⁵. Mais ces traits caractéristiques s'expliquent par la provenance des choses de l'unique principe, puisqu'il est et le premier dans l'ordre d'existence et le plus parfait dans l'ordre de perfection. Ce principe qui est Dieu et plus exactement Dieu le Père, devient par là la source d'où viennent les créatures et vers qui elles vont. L'achèvement de la création est ordonné à la perfection du premier principe qui agit « pour lui-même, selon lui-même et pour lui-même »³⁰⁶. Tout ce qui existe, la nature spirituelle, corporelle ou mixte (composée de corps et d'esprit) est ordonné à ce principe en tant que fin, car c'est en toutes les trois que la toute-puissance, la sagesse et la bonté de Dieu se manifestent. Chacun de ces attributs coïncide avec une autre action créatrice : avec le premier – la création en tant que telle, avec le deuxième – la distinction, et avec le troisième – l'ornementation. Toutefois, bien

³⁰³ *Ibid.*, 15, 26. Pour la division de l'histoire voir : J. RATZINGER, *op. cit.*, p. 13-61.

³⁰⁴ *Breviloquium* II, 1. 1.

³⁰⁵ *I Sent.* 44, 1, 3 c. cité d'après J. RATZINGER, *op. cit.*, p. 22 note 14.

³⁰⁶ *Breviloquium* II, 1, 4. Cf. *L'itinéraire de l'esprit vers Dieu*, Prologue 1, tr. par H. Duméry, Paris 2001.

que les deux dernières correspondent l'une à l'autre, elles sont séparées non seulement du point de vue noétique, mais également du point de vue spatio-temporel. En effet Bonaventure avoue la création successive qui s'est produite en six jours au cours desquels ses attributs peuvent être connus, pour établir une liaison entre les jours et les opérations et ensuite pour préfigurer les temps futurs. Le commencement explique la suite et éclaire même la fin, puisque « l'Écriture ne dit pas que ce jour [septième] ait eu un soir. Ce n'est pas que ce jour n'ait pas été suivi d'une nuit, mais c'est pour préfigurer le repos des âmes qui n'aura jamais de fin »³⁰⁷.

Au début du monde, Dieu crée toutes choses « soit dans leur prototype, ainsi les choses qui se propagent par génération, soit dans leur raison séminale, ainsi les choses qui viennent à l'être autrement »³⁰⁸. En outre, Il les a soumis les unes aux autres afin qu'elles constituent une hiérarchie en laquelle l'on dévoile facilement les liens nécessaires, la concorde et les correspondances³⁰⁹. Parmi toutes les formes de liaison qui existent dans la nature créée il y en a une qui est spéciale. Il s'agit de l'âme raisonnable. C'est à elle en effet que toute la nature est soumise, car étant libre, elle cumule en soi les perfections des êtres inférieurs. D'autre part, lorsqu'elle arrive à son principe, c'est toute la nature sensible et corporelle qui atteint sa perfection et sa beauté. Evidemment Bonaventure fait de l'âme humaine un intermédiaire entre Dieu – principe et la création et introduit dans sa doctrine le thème de l'homme microcosme. Tandis que tout est soumis à l'homme, il est, lui, soumis à Dieu et cette ordonnance devient finale pour toutes créatures corporelles :

« ...Il est indubitablement vrai que nous sommes la fin de toutes choses qui existent. Toutes les choses corporelles sont faites pour le service de l'homme, de sorte que par toutes ces choses, l'homme est poussé à aimer et à louer l'auteur des mondes, dont la providence a disposé toutes choses.

Cet univers sensible des choses corporelles est donc une maison édifiée pour l'homme par le souverain artisan jusqu'à ce qu'il rejoigne la demeure qui n'est pas faite par des mains d'homme et qui est dans les cieux. De la sorte, comme l'âme, en raison du corps et de l'état de mérite, se trouve maintenant sur terre, ainsi plus tard, le corps, en raison de l'âme et de l'état de récompense, sera dans les cieux »³¹⁰.

³⁰⁷ *Ibid.*, II, 2, 5.

³⁰⁸ *Ibid.*, II, 2, 1.

³⁰⁹ Cf. *Ibid.*, II, 3, 5. Les explications du chapitre 4 qui montrent l'influence des corps célestes sur les étants inférieurs, doivent évidemment leur *ratio* à la cosmologie médiévale. A ce propos voir par exemple : *Soliloque* 1, 7 dans V.-M. BRETON, *Saint Bonaventure*, Paris 1943. Cf. L. MATHIEU, *La Trinité créatrice d'après saint Bonaventure*, Paris 1992, p. 202-212.

³¹⁰ *Breviloquium* II, 4, 5.

Ce qui étonne ici, c'est ce passage brusque du monde visible dont la beauté est incontestable, à un autre 'univers' qui n'est pas semblable à celui qui est connu et qui demeure – en plus – au ciel. On a vu que pour le docteur séraphique l'achèvement du monde n'est pas placé hors de lui, mais en lui. Y a-t-il une contradiction dans le cheminement du saint ? Ce qui est de toute façon sûr dans cet achèvement, c'est la matérialité du monde à venir. Bonaventure est loin du platonisme et de l'anéantissement de la matière en tant que telle. Puisque l'homme est constitué à la fois de l'élément corporel et matériel, et spirituel et immatériel, leur union dans un être n'est pas mauvaise. Bien au contraire – elle est voulue par Dieu et exigée par la perfection de l'univers³¹¹. Davantage encore, car de même que par le corps et en raison du corps, l'âme demeure en ce monde, de même dans le monde à venir le corps existera par l'âme et en raison d'elle. La première étape, antérieure directement à la seconde, est celle du mérite, la deuxième, postérieure directement au premier, est celle de la récompense. Dans l'une et l'autre il s'agit de l'aboutissement de la même fin qui est Dieu lui-même, ici encore partiellement, dans l'au-delà déjà pleinement. Par là, on peut constater que la « maison céleste » ne désigne pas une demeure privée de matière et qu'elle tend vers la participation au premier principe.

Le ciel où le docteur séraphique situe la béatitude est probablement, comme chez saint Thomas, un ciel physique, le ciel empyrée qui est exempt de tous les changements. Etant inchangeable, il est plus parfait que toutes les créatures et zones inférieures et par là il est proche de Dieu. Ce qui est essentiel pour cet état, c'est la proximité avec Dieu et non l'emplacement au sommet cosmologique du monde.

Or, si on se dégage de l'influence de la cosmologie médiévale, il nous reste encore à préciser le sens de « ne pas fait par des mains d'homme ». On y découvre facilement une réminiscence d'un extrait paulinien de la deuxième Epître aux Corinthiennes : *Nous savons en effet que si cette tente – notre maison terrestre – vient à être détruite, nous avons un édifice, qui est l'oeuvre de Dieu, une maison éternelle qui n'est pas faite de main d'homme, dans les cieux* (2 Co 5, 1). Dans le texte l'apôtre développe sa doctrine eschatologique concernant le corps ressuscité et il considère « la demeure qui n'est pas faite des mains d'homme » comme une sorte de définition de ce corps eschatologique. Ainsi, le texte bonaventurien peut être rapporté au corps glorieux. Cependant, un problème se pose tout de suite : s'il s'agissait du

³¹¹ *Ibid.*, II, 11, 2.

corps humain dans son état glorieux, pourquoi alors Bonaventure parlerait au début de l'univers des choses corporelles qui est la maison de l'homme ? Le corps glorieux, à l'inverse du contexte de saint Paul, ne serait pas une seule réponse possible ?

Rappelons, une fois de plus, que l'exégèse du docteur séraphique est littéralement basée sur l'Ecriture sainte. Celle-ci est le point de départ pour celle-là. De la sorte les origines de l'humanité sont lues à la lettre de telle manière qu'entre la création et la chute il y avait un laps de temps. Ce temps s'identifie, dans le cas de l'homme, avec le séjour au paradis³¹². C'est là où Adam et Eve vivaient dans l'harmonie avec toute la création³¹³ ; c'est là où ils se soumettaient à l'ordre de Dieu et c'est là où ils jouissaient des grâces divines. Dans le paradis, a été posé le commencement de l'Eglise³¹⁴, puisque l'homme aimait comme il était aimé et il connaissait comme il était connu³¹⁵. De cette manière, le paradis devient l'image, sinon le synonyme, de la béatitude eschatologique dans laquelle l'univers créé – paradis a sa place. Or, cet état a été rompu par le péché.

« L'homme et la femme, aussitôt après leur faute, sentirent le châtiment de la rébellion et de la honte dans leur chair et pour couvrir leurs parties sexuelles, ils se firent des pagnes.

Après le jugement divin, l'homme encourut le châtiment du travail et de la pauvreté, le châtiment de la faim et de l'indigence, le châtiment de la mort et du retour à la poussière, comme le dit l'Ecriture: "Maudit soit le sol à cause de toi, etc."

A la femme un double châtiment fut infligé, celui des multiples afflictions dans la conception et des douleurs dans l'enfantement et celui de la sujétion à l'homme dans la communauté. Ainsi ce péché qu'ils avaient commis en mangeant de l'arbre défendu, fut assez gravement puni, bien qu'il ait été inconsidérément perpétré.

Le premier principe est providence souveraine dans le gouvernement et rectitude parfaite dans la présidence. Il ne laisse absolument rien de désordonné dans l'univers. Parce que la faute conduit justement au châtiment, le déshonneur du péché fut immédiatement suivi, chez nos premiers parents, de l'honneur du jugement, afin que ce qui fut désordonné en tombant de l'ordre de la nature retombe aussitôt dans l'ordre de la justice. Car cet ordre double enlace à ce point toutes choses que ce qui tombe de l'un retombe dans l'autre »³¹⁶.

Les conséquences du péché ne se limitent pas aux hommes, mais ont été également encourues par toute la création. Citons encore un autre texte :

³¹² Cf. *Breviloquium* III, 2, 2.

³¹³ Cf. II *Sent.* 11, 1, 1 fund. 3 où cet échange entre l'homme et les créatures signifie une communication de tous avec tous, à l'image de la vie trinitaire en Dieu.

³¹⁴ L'Eglise « paradisique » se caractérise par la perfection d'amour et de foi ainsi que par le détachement de toute propriété privée. L'Eglise s'étend ensuite sur les Juifs qui se convertissent et devient par là « l'arbre de vie » identifié à la foi et « l'arbre de science » identifié à la loi. Cette loi peut être lue, mais non mise en pratique. Et cela puisque le salut du Christ a dépassé largement la lettre de la loi. Cf. *Les six jours* 16, 22.

³¹⁵ Quant à l'état de l'homme au paradis voir : E. GILSON, *La philosophie de saint Bonaventure*, Paris 1924, p. 415-417

³¹⁶ *Breviloquium* III, 4, 1-2.

« Il faut noter que le monde, bien qu'il serve à l'homme quant au corps, le sert cependant principalement à l'âme ; et s'il le sert quant à la vie, il le sert principalement quant à la sagesse. Il est certain qu'en l'état d'innocence, l'homme avait la connaissance des choses créées qu'il était porté par leurs représentations à louer Dieu, à l'honorer et à l'aimer. Les créatures sont ordonnées à cela et sont reconduites à Dieu de cette façon.

Mais, lorsque l'homme fut tombé et eut perdu la connaissance, il n'y avait personne pour le reconduire à Dieu. Ce livre, c'est-à-dire le monde, était alors comme mort et effacé, c'est pourquoi un autre livre fut nécessaire, par lequel l'homme fut éclairé pour interpréter les métaphores des choses. Ce livre est celui de l'Ecriture qui expose les ressemblances, les propriétés et les métaphores des choses écrites dans le livre du monde, et réordonne le monde entier à la connaissance, à la louange et à l'amour de Dieu »³¹⁷.

Ces deux exemples montrent bien que la chute de l'homme a entraîné une modification dans le milieu de sa vie. L'univers entier, à cause de l'homme, a été soumis au pouvoir du mal de telle manière que sa fonction fondamentale a été déformée. Toute la création subit évidemment les conséquences de la désobéissance humaine. D'où le salut opéré par le Christ est considéré comme réparation totale de la création, puisque la doctrine bonaventurienne est fondée sur la production des choses par le Verbe. En effet, puisque par lui, en tant que Verbe increé, tout a été fait, par lui aussi, en tant que Verbe incarné, tout a dû être reformé en vue de l'homme³¹⁸. Ce tout contient le ciel et la terre, car c'est seulement avec la totalité de la création que l'homme pouvait être reconduit à sa perfection³¹⁹. Or, puisque ce salut est l'œuvre de l'homme et de Dieu en la personne du Verbe incarné, qui seul pouvait l'accomplir, il s'ensuit que le monde subit, à travers le salut, une sorte de recreation faite non seulement des mains d'homme, mais aussi des mains de Dieu. De ce fait, l'attente d'une nouvelle demeure peut signifier l'épanouissement et l'accomplissement du salut qui se manifestera en ce monde.

2.2.2.3 L'accomplissement de l'histoire dans l'Eglise.

Saint Bonaventure distingue deux sortes de fins : ultime et partielle ou transitoire. La première est la seule qu'on puisse en toute vérité nommer fin, car elle est un achèvement, un « status » des choses qui lui sont ordonnées. La seconde n'est qu'un « finis sub fine » et elle doit être appelée « terminus »³²⁰. Ayant établi ce principe, le docteur séraphique attache la fin véritable à la notion de bien. Le bien suprême et la fin ultime désignent Dieu, mais non au sens

³¹⁷ *Les six jours* 13, 12. A propos du péché et de ses conséquences voir : E. GILSON, *op. cit.*, p. 420-425.

³¹⁸ Cf. *Breviloquium* IV, 10, 2.

³¹⁹ Cf. *Ibid.* 3. Bonaventure étend le salut aussi aux enfers, mais on ne doit pas y voir une sorte d'apocatastase. Les enfers semblent indiquer les hommes qui sont morts dans les péchés et qui, par la descente du Christ, ont été ramenés au ciel.

³²⁰ Cf. I *Sent.* 1, dub. 15 ; II *Sent.* 15, 2, 1 concl.

métaphysique, car Dieu est l'être³²¹ qui est la cause de toute la création. Les deux appellations se rapportent au mystère de la vie trinitaire. Dieu est bon en considération au Verbe et à l'Esprit saint et Il est bon en la création des êtres imparfaits et contingents.

Ainsi la bonté de Dieu est à l'origine de toute la création en tant que telle. Et ce qui vaut pour la totalité, vaut aussi pour chaque partie. Cet attribut divin se rapporte à chaque créature, puisqu'il est son principe et sa fin. Ce qui est créé et ce qui existe est bon et par là ordonné au bien. A la mesure où la créature participe à ce bien d'origine, elle devient, elle aussi, bonne. La diffusion de bien dans la création conduit donc à constater que la bonté est essentielle à tout ce qui existe. Plus on est bon, plus on est proche du Bien suprême, et cela se révèle par l'unité et la vérité dans l'être créé.

Comment et qui peut posséder ce bien ? Bonaventure, par l'identification du bien à Dieu, suit le cheminement de la pensée de son époque.

« Le premier principe créateur, dans sa souveraine bienveillance, a fait l'esprit raisonnable capable de la béatitude éternelle. Le principe réparateur a réparé pour le salut cette capacité rendue caduque par le péché. Or, la béatitude éternelle consiste dans la possession du souverain Bien. Ce bien est Dieu, bien infiniment supérieur au service humain le plus éminent. Nul homme n'est digne d'accéder à ce bien souverain qui transcende toutes les limites de la nature, à moins que Dieu, dans sa condescendance, ne l'élève au-dessus de lui-même »³²².

La béatitude est réservée aux êtres raisonnables qui sont capables de jouir de la possession de la première Bonté. Cette participation est une déification qui vient de Dieu lui-même et qui restitue l'image de la Trinité en la créature. Et il ne faut pas la voir seulement en la formation du vestige de la Trinité manifesté dans la création, mais également en le choix du libre arbitre et la paix qui suit ces choix. L'être qui possède ces trois qualités, est ramené à Dieu, car il lui devient semblable. Cette nouvelle similitude est l'image de recreation formée par l'Esprit Saint³²³.

L'insistance sur l'action de l'Esprit Saint dans le processus du retour à Dieu n'est pas seulement une action extérieure par rapport à Dieu. Nous avons déjà mentionné que le principe désigne chez Bonaventure avant tout le Père de qui vient le Verbe par la génération et

³²¹ « Le premier nom de Dieu est l'être, qui est le plus manifeste et le plus parfait, et pour cette raison le premier. C'est pourquoi rien n'est plus manifeste, car tout ce qui est dit de Dieu se rapporte à l'être. Tel est proprement le nom propre de Dieu ». *Les six jours* 10, 10. Cf. *Itinéraire*, chapitres 5-6. Voir aussi : L. MATHIEU, *op. cit.*, p. 195-202.

³²² *Breviloquium* V, 1, 3.

³²³ Cf. *Ibid.*, 4-6 ; II, 12 ; 'Imago' et 'Similitudo' dans *Lexique saint Bonaventure*, sous la dir. de J.-G. Bougerol, Paris 1969, p. 84-86 et 119 ; L. MATHIEU, *op. cit.*, p. 229-259.

qui spirent ensemble l'Esprit. Le Père est l'origine des deux autres Personnes divines qui agissent pour le salut par le don de la connaissance et de l'amour. L'Esprit en effet lie l'homme au Verbe et avec le Verbe, il le présente au Père. De ce fait, l'homme sous l'influence de l'Esprit peut revenir à son principe : au Père – principe d'efficience, au Verbe – principe d'exemplarité, en participant également au principe de finalité qui est l'Esprit³²⁴. L'universalité de cette action s'exprime en l'édification de la Jérusalem terrestre³²⁵ qui symbolise l'Eglise militante sur la terre et qui est liée à la Jérusalem céleste³²⁶.

Or, l'Eglise, conduite par l'Esprit³²⁷, est pour le docteur séraphique une société d'êtres raisonnables qui observent d'une manière unanime et uniforme la loi divine, qui vivent dans la paix divine selon l'amour mutuel et qui s'unissent pour louer Dieu unique³²⁸. Voici donc « trois choses relatives et ordonnées : parce que la louange ne peut exister où la paix est absente, ni la paix divine sans l'observance de la loi divine »³²⁹. Ces opérations s'opèrent déjà sur la terre dans l'Eglise terrestre, mais leur accomplissement n'est réservé que pour l'Eglise de la gloire. Lorsque Bonaventure explique la vision d'Isaïe 6, il attache aux six ailes du séraphin une riche symbolique selon deux ordres : un descendant qui dévoile les mystères salutaires du Christ (l'incarnation, la crucifixion, la descente aux enfers), et l'autre montant qui se rapporte à la glorification de tout (la résurrection, l'ascension, et le jugement pour recevoir la récompense). A ce propos, le saint écrit que tous ces mystères ont pour but « l'ascension de l'Eglise militante dans l'Eglise triomphante »³³⁰. A ce moment précis de l'histoire la communauté de l'Eglise atteindra non seulement la connaissance de Dieu, mais

³²⁴ Cf. *Breviloquium* I, 5, 4.

³²⁵ Cf. *Ibid.*, IV, 10, 3.

³²⁶ Comment peut-on se figurer cette cité ? Bien sûr, seulement avec les images bibliques. D'où alors une description qui – trois siècles plus tard – inspirera Bellarmin : « Si vous voulez méditer les félicités du ciel, représentez-vous ce lieu en empruntant les images que nous en trouvons dans les saintes Ecritures, et qui sont proportionnées à notre capacité. Le ciel est une cité admirablement construite de l'or le plus pur et de pierres précieuses. Chacune de ses portes est brillante de perles d'une espèce particulière, et la vaste et magnifique étendue de son enceinte est ornée de la beauté des fleurs les plus variées ». *Le bouquet du chrétien* 5 dans *Œuvres spirituelles de saint Bonaventure*, Paris 1854, vol. 2, p. 504, mais l'authenticité de cet écrit est douteuse. Cf. B. DISTELBRINK, *Bonaventurae scripta*, Roma 1975, p. 144.

³²⁷ Cf. *Les six jours* 8, 19.

³²⁸ Cf. *Ibid.*, 1, 2-5.

³²⁹ *Ibid.*, 1, 2.

³³⁰ *Ibid.*, 8, 16. L'identité de deux étapes de l'Eglise est garantie par la proximité de Dieu. La contemplation est en effet « nourriture vitale de l'Eglise militante et de l'Eglise triomphante ». *Ibid.*, 10, 9.

également la perfection de l'amour, puisque la béatitude « n'est pas toute dans la puissance intellectuelle »³³¹. Dans ces deux modes d'être, l'Eglise se révèle à la fois en tant qu'active (sur la terre) et contemplative (dans le ciel)³³², puisque son achèvement a déjà commencé avec l'ascension du son Chef. :

« Il y a six temps, parmi lesquels le sixième comporte six périodes entraînant la paix. Et comme le Christ vint au sixième temps, de même faut-il qu'à la fin naisse l'Eglise contemplative, car l'Eglise contemplative et l'âme ne diffèrent pas, si ce n'est que l'âme a en soi tout ce que l'Eglise a en plusieurs »³³³.

L'approche entre l'Eglise et l'âme souligne l'ouverture à la réalité eschatologique. Celle-ci n'est pas fermée jusqu'au retour du Christ, mais elle est déjà atteignable grâce à la vie remplie de foi et à la soumission aux inspirations de l'Esprit. La résurrection du Christ et sa glorification à la droite du Père appartiennent au sixième âge. Mais en même temps cette clôture est une inauguration du sabbat du monde qui dure jusqu'à la parousie. C'est là que commencera le huitième jour. Toutefois ce qu'on y espère et ce qu'on en attend est déjà possible à connaître, à contempler et à aimer parce que le Christ a ouvert la porte du ciel³³⁴. Evidemment, la fin de tout est placée dans l'Eglise selon l'axiome principal que le septième âge se recouvre avec le sixième³³⁵. Le terme de ces âges est marqué par la réparation du culte divin et la reconstruction de la cité pour que soit « accomplie la prophétie d'Ezéchiel, quand la cité descendra du ciel, non certes 'celle qui est d'en haut', mais celle qui est d'en bas, c'est-à-dire l'Eglise militante, quand elle sera conforme à l'Eglise triomphante, autant qu'il est possible en cette vie »³³⁶.

Pour clarifier ainsi que pour fortifier la liaison entre deux étapes de l'Eglise, Bonaventure emploie une comparaison connue déjà dans l'antiquité chrétienne. Il s'agit de la métaphore de la lune, telle qu'on la trouve par exemple chez saint Méthode d'Olympe³³⁷. Tous les deux comparent l'Eglise à la lune, mais tandis que Méthode explique sa lumière venant du

³³¹ *Ibid.*, 2, 29 ; *I Sent.* 1, 2, q. 1 ad. 2-3. Voir aussi: E. GILSON, *op. cit.*, p. 450-451.

³³² Cf. *Les six jours* 13, 7 et 28 ; 23, 9 ; 20, 28.

³³³ *Ibid.*, 23, 4.

³³⁴ Cf. H. U. VON BALTHASAR, *La gloire et la croix*, Paris 1968, t. 2-1, p. 249. Dans la préface de *Arbre de vie* (dans *Œuvres spirituelles*, vol. 1, p. 533) Bonaventure emploie une expression que « le Christ a été placé dans le jardin du Paradis céleste c'est-à-dire dans l'Eglise de Dieu ». Voici la nouveauté qui sera bientôt étendue dans l'enseignement de l'Eglise universelle.

³³⁵ Cf. *Les six jours* 15, 12.

³³⁶ *Ibid.*, 16, 30.

³³⁷ Pour le thème de la lune dans l'Eglise de l'antiquité, on peut consulter : H. RAHNER, *Symbole der Kirche*, Salzburg 1964, p. 90-173.

Christ-soleil, Bonaventure lie la clarté de l'Eglise à la position glorieuse de l'Eglise triomphante³³⁸.

« Le quatrième jour, Dieu fit le soleil, la lune et les étoiles et cette vision porte principalement sur trois points : la splendide considération de la hiérarchie céleste, la splendide considération de l'Eglise militante et la splendide considération de l'âme humaine hiérarchisée. (...). La première considération est comparée à la lumière solaire, la deuxième à la lumière lunaire et la troisième à la lumière stellaire »³³⁹.

La beauté et la clarté du soleil se manifestent dans l'Eglise d'en bas sous la forme de sacrements, car elle n'est pas encore à l'abri de toute obscurité du mal. Cependant, ici et là, c'est la même réalité de la lumière qui luit en ce monde :

« De même, en effet, que le rayon du soleil illumine la nuit par la lune, ainsi le rayon divin illumine l'âme contemplative par l'Eglise. Le rayon divin, en effet, n'a aucune ombre dans la hiérarchie céleste, de même que la lumière solaire n'a aucune ténèbre en soi ou en sa source, mais dans la lune qui comporte quelque obscurité, ce rayon n'est plus absolument clair. Ainsi en est-il dans l'Eglise militante, en laquelle le rayon divin se manifeste en figures et en énigmes »³⁴⁰.

Les réalités eschatologiques sont donc présentes dans l'Eglise et c'est en elle que tout touchera à sa fin. Or, cette fin peut être considérée sous deux angles : soit en tant qu'augmentation de la vérité, soit en tant qu'affermissement des structures lesquelles servent à cette vérité. Ces processus sont liés l'un à l'autre de telle façon que l'éclatement de la vérité entraîne nécessairement la diminution de l'apparence extérieure à cette vérité, mais non inutile ou secondaire. L'image que Bonaventure utilise pour l'expliquer provient de l'observation physique du ciel et du cycle lunaire. En effet, lorsque la lune croît jusqu'à la pleine lune, elle est le plus éloignée du soleil ; par contre lorsque la lune décroît, elle s'approche du soleil. Dans le premier cas, elle est moins illuminée quant à la vérité et plus quant à l'apparence ; dans le deuxième, c'est l'inverse, jusqu'à ce qu'elle devienne invisible. Ces deux cycles se rapportent à la fin et signifient soit l'opposition soit la conjonction. Les deux sont indispensables, puisqu'ils montrent la vie de l'Eglise. Lorsqu'elle vaque à contempler, la lumière de vérité augmente ; lorsqu'elle est vaque à agir, c'est surtout l'apparence qui brille en elle. Contempler et agir ne sont pas séparables en cette réalité d'ici bas. Dans l'achèvement ce qui restera, ce n'est que la contemplation, car ce qui est extérieur perd son importance face au

³³⁸ La différence consiste non pas en fait que Bonaventure ne reconnaît pas l'idée Dieu - soleil, mais qu'il y ajoute celle de l'Eglise triomphante - soleil. Cf. *Les six jours* 13, 22-25 où le soleil possède la quadruple symbolique de Dieu Trine, du Christ, de la hiérarchie angélique et de l'Eglise triomphante.

³³⁹ *Les six jours* 20, 3.

³⁴⁰ *Ibid.*, 20, 13.

désir de s'unir parfaitement³⁴¹. Ainsi le décroissement de l'apparence extérieure indique l'approchement du terme et de l'épanouissement de la Vérité éternelle. La lune brillera comme le soleil, selon la prophétie d'Isaïe (cf. Is 30, 26 ; 60, 19-20), et c'est à ce moment-là qu'elle sera absorbée en Dieu³⁴². D'où alors la constatation qui exercera une influence directe sur la doctrine eschatologique : la fin de l'histoire est un changement de la forme extérieure³⁴³.

2.2.2.4 Le lieu de la béatitude : le paradis ou le ciel ?

L'emplacement de l'accomplissement dans l'histoire en ce monde d'une part et l'attente du changement de sa forme extérieure d'autre part deviennent le canevas de l'eschatologique bonaventurienne. La fin du monde est sûre et ce n'est pas seulement une donnée biblique, mais aussi la conséquence de ce qui est le premier principe.

« Le premier Principe, parce que le premier est par soi, selon soi, pour soi; ainsi, il est effcience, forme et fin, il produit, il gouverne et il achève l'univers. Il produit selon la sublimité de sa puissance, il gouverne selon la rectitude de la vérité, il consomme l'univers selon la plénitude de sa bonté »³⁴⁴.

La bonté, qui est l'attribut suprême de Dieu, réalise la consommation du monde et elle est, avant tout, indispensable pour la rétribution des mérites et le jugement des péchés des êtres doués du libre arbitre. Aucune autre créature ne peut obtenir la béatitude³⁴⁵. Celle-ci se manifestera après la conflagration finale, lorsque le feu brûlera la face de la terre³⁴⁶. Toutefois ce nouveau déluge ne signifie pas la destruction totale de l'univers, car restent les hommes et

³⁴¹ *Ibid.*, 20, 18-19.

³⁴² *Les six jours* 20, 26.

³⁴³ J. Ratzinger remarque que dans la question concernant cet ordre dernier, il est nécessaire de distinguer deux problèmes. Le premier explique l'essence et la forme de cette nouvelle réalité et le second - moins important à notre sujet - se rapporte à l'ordre des frères mineurs. Ce qui est fondamental pour cet avenir, c'est l'affirmation que la forme nouvelle doit servir à ce qui est le sommet de l'existence, à savoir à la contemplation. Celle-ci est la pleine révélation des vérités encore cachées dans l'Écriture, révélation qui se produira au sein d'une communauté. C'est ainsi que la comparaison entre le temps final et le temps primitif se dévoile à mesure qu'on reconnaît que la fin achèvera parfaitement ce qui a été donné en gage dans le paradis. *Op. cit.*, p. 48-61.

³⁴⁴ *Breviloquium* VII, 1, 2.

³⁴⁵ Cf. *Ibid.*, VII, 1, 2; IV *Sent.* 48, 2, 4 concl. Les plantes et les animaux ne servent qu'à l'homme durant cette vie, donc ils n'auront pas de place dans le monde à venir. Ils ne servent ni à la louange de Dieu ni non plus à la perfection de l'univers qu'en ce statut *in via*.

³⁴⁶ Cf. *Breviloquium* VII, 4, 1.

les éléments fondamentaux³⁴⁷. On pourrait s'arrêter ici et dire que l'image de la réalité eschatologique ne dépasse pas les opinions communes de l'époque.

Certes, ce n'est pas là tout l'espoir du docteur séraphique. Il écrit :

« Le principe de l'ordre universel est infiniment sage. En toutes ses actions il observe l'ordre de la sagesse, mais il doit par-dessus tout respecter cet ordre dans le domaine de la consommation finale. Il n'y aura pas discordance entre le commencement et le milieu, entre le milieu et la fin. Dans l'univers tout entier harmonieusement ordonné, apparaîtra la sagesse ordinatrice, la bonté et la grandeur du principe premier.

Conformément à l'ordre de la sagesse, Dieu a créé le monde sensible, le macrocosme en vue du microcosme, c'est-à-dire l'homme situé au milieu entre le monde inférieur et Dieu. Toutes les parties de l'univers doivent s'harmoniser, et l'habitation doit s'accorder à l'habitant: à l'homme créé bon correspondait un monde bon et en repos; lorsque l'homme chute, le monde se détériore; la perturbation profonde de l'homme retentit dans le monde; leur purification, leur rénovation correspondent; et lorsque l'homme enfin est consommé, l'univers doit rentrer dans le repos.

La perturbation de l'univers doit répondre à celle de l'homme, comme la stabilité et l'effondrement correspondaient à l'état d'innocence de l'homme et à sa chute. Or, le jugement futur manifestera la sévérité du juge; tous les cœurs seront terrifiés mais cette terreur touchera surtout les pécheurs qui ont méprisé le Seigneur de l'univers. Ainsi toute la création subira l'ardeur jalouse de Dieu, elle se conformera à son auteur mais aussi à celui qui l'habite, dans un horrible ébranlement des pôles terrestres »³⁴⁸.

Le monde a été créé pour l'homme. Leur destin est d'une manière ou d'une autre lié l'un à l'autre. La création de l'homme n'éclaire pas uniquement la création du monde. Leur solidarité est visible en même temps dans la chute de l'homme qui entraîne la perturbation dans tout le cosmos. De la sorte l'origine commune apparaît tout au long du chemin et de cet état *in via* de l'homme qui tend vers la perfection. Davantage encore, puisque même au cours du jugement le monde devrait subir de la part de Dieu les peines imméritées³⁴⁹.

Le monde nouveau doit correspondre à l'état de l'homme. Et puisque l'homme ne peut pas ne pas vivre quelque part, il s'ensuit que le feu aussitôt qu'il aura détruit la forme de la terre, la recréera d'autant plus que le juge doit apparaître sur la terre pour juger l'humanité³⁵⁰. Toute la nature participera donc dans la rénovation de l'homme et c'est en lui qu'elle sera renouvelée et glorifiée³⁵¹. Bien que Bonaventure insiste sur le bonheur de l'âme, il n'en exclut

³⁴⁷ Cf. *Ibid.* Il faut encore compléter cette image finale par la conviction de l'arrêt du mouvement des corps célestes, mais, de même que chez saint Thomas, cette opinion provient de la physique aristotélicienne.

³⁴⁸ *Ibid.*, VII, 4, 2-4. Voir aussi VII, 7, 2.

³⁴⁹ Il est à noter l'analogie entre la conflagration et le déluge : « Le monde au commencement fut détruit et comme purifié de l'ardeur et la fange de la luxure par la fraîcheur de l'eau; à la fin des temps, le refroidissement de la charité, le froid de la malice et de l'avarice envahiront le monde vieilli; il faudra donc le détruire et le purifier par le feu. A raison de la profondeur extrême des adhérences, l'action purifiante devra être intime, violente et rapide. Seul parmi les éléments, le feu comporte ces qualités d'action. La face du monde consumée par le feu correspondra ainsi à l'inondation du déluge ». *Breviloquium* VII, 4, 5. Ces deux sinistres se montrent comme le résultat des péchés de l'homme !

³⁵⁰ *Ibid.*, VII, 4, 6.

³⁵¹ *Ibid.*, VII, 4, 7.

pas le corps. L'âme avec le corps peut donner la plénitude de la béatitude à l'homme, d'autant plus que le corps ne sera plus un empêchement pour l'activité spirituelle de l'âme. Le corps sera soumis à l'âme, et elle-même à Dieu. C'est ainsi que le cercle de l'histoire de l'univers se fermera et révélera le « retour » à la gloire du paradis. La fin de *Breviloquium* est intitulée : la gloire du paradis et cela ne peut pas être un simple hasard ? Evidemment, le problème qui se pose ici concerne l'immortalité des animaux et des végétaux. Pris individuellement, ils n'en sont pas capables et leur génération doit s'arrêter à la fin des temps. Or, la génération ne signifie pas l'existence.

« Déjà dans l'état paradisiaque... les animaux ont contribué par leur mort, en vertu de la succession des générations, à l'embellissement du tout... En se chassant les uns les autres, et en se nourrissant de la chair les uns des autres... ils contribuent à faire du tout un poème merveilleux, dans lequel une syllabe suit l'autre »³⁵².

Ainsi les animaux et les végétaux ne disparaîtront pas à la fin des temps, mais c'est leur façon d'exister qui va être changée. « ... La durée perpétuelle caractérise l'état de noblesse finale, végétaux et animaux seront donc consumés dans leur nature propre, ils seront pourtant préservés dans leurs principes et, pour ainsi dire, dans leur semblable, l'homme, qui possède une ressemblance avec toute créature »³⁵³. La réconciliation opérée par le Christ rénove et perfectionne le monde entier, puisque lui-même est « l'arbre de vie planté au milieu du paradis »³⁵⁴.

L'image et la notion du paradis apparaissent donc très vastes. Mais est-ce là-bas que s'achève l'histoire du monde ? Il est vrai qu'à maintes reprises on lit chez Bonaventure de sommaires constatations comme celles-ci : « l'âme tend plus parfaitement vers « le ciel suprême »³⁵⁵, ou « il [le Christ] monta vers la gloire céleste que nous espérons »³⁵⁶. La gloire

³⁵² II Sent. 2, 15, 2, q. 3 cité d'après H. U. VON BALTHASAR, *op. cit.*, p. 282.

³⁵³ *Breviloquium* VII, 4, 7.

³⁵⁴ *Itinéraire* 4, 2. Cf. *Lignum vitae* 44 dans V.-M. BRETON, *op. cit.*

³⁵⁵ *Breviloquium* VII, 7, 1.

³⁵⁶ *Ibid.* IV, 10, 6. Citons encore un texte de *Soliloque*, où d'ailleurs le désir du ciel revient très souvent : « O mon âme, que l'amour de cette vie s'éloigne de ton cœur, et ne sois accessible qu'au désir de la vie future là aucune adversité ne vient te troubler, aucun besoin ne se fait sentir, aucun chagrin ne cause de tourment: une joie perpétuelle règne sans interruption. Considère donc combien grande sera cette félicité où tout mal sera inconnu et tout bien en notre possession, où l'on ne se livrera plus qu'aux louanges de Dieu, qui sera tout en tous, où l'on sera à l'abri des langueurs de l'oisiveté et des angoisses de l'indigence, où notre être n'aura plus à craindre les coups de la mort, notre intelligence les écarts de l'erreur, notre cœur les déceptions de chaque jour. Là, toute pesanteur, toute corruption, toute difformité, toute infirmité auront disparu. Là un ciel nouveau, une terre nouvelle. Là nous serons semblables aux anges de Dieu, sinon par l'âge, du moins par la jouissance d'une même félicité », *Soliloque* 4, 20 cité d'après *Œuvres spirituelles*, vol. 3.

céleste est l'enjeu pour toute la vie humaine. Celui qui y arrive, arrive aussi à la proximité de Dieu, car le ciel est un lieu stable et proche du Créateur. Il désigne la plénitude ainsi que la perfection absolue de l'amour, de la connaissance et par là, il s'approche de l'image biblique du paradis. Le ciel est le terme du salut, mais paradoxalement selon ce qui appartenait essentiellement aux hommes dans le paradis. Si on lit les textes du docteur séraphique cette tension apparaît tout de suite. L'homme tend vers le ciel pour recevoir la gloire du paradis, pour pouvoir vivre en un lieu de *sublimitatis*, de *puritatis*, de *claritatis*, de *amoenitatis*, de *temperiei*, de *suavitatis*, de *sanctitatis*, de *securitatis*, de *incorruptibilitatis* et de *tranquillitatis*³⁵⁷. Et qu'est-ce que nous reste si l'on se dégage de la cosmologie médiévale ? Au moins l'espérance que le monde ne disparaîtra pas et que ce que Dieu a créé une fois ne sera pas non plus anéanti. La sagesse de Dieu est stable et tout ce qu'elle fait aussi. D'où alors elle ne peut pas faire quelque chose sans le vouloir, vouloir sans le soutenir, soutenir sans le perfectionner, finalement perfectionner pour le supprimer ! Dans le ciel il faut absolument trouver une place pour l'univers entier et intégral, sinon c'est ce paradis qui est élevé jusqu'au ciel.

Et c'est ce que fait Bonaventure grâce à sa conception de l'Eglise du fait qu'elle est le corps mystique du Christ. Avec sa tête, ce corps est là d'où jaillissent la vérité, la charité et la vie comme c'était autrefois dans le paradis :

« En cet immense et admirable banquet des cieus, tu entendras les jubilations des anges, les chœurs des vierges, les chants des apôtres, les concerts embrasés des martyrs, les louanges des confesseurs, les accents pleins de joie des patriarches et des prophètes ; tu entendras tous les saints, tous les élus célébrer d'un accord unanime le Père, le Fils et le Saint-Esprit, et s'écrier d'une seule voix : *Saint, saint, saint est le Seigneur, le Dieu des armées; toute la terre est remplie de sa gloire*. Oh ! que ce royaume est glorieux, où tous les saints règnent avec Jésus-Christ, où, revêtus de robes d'une blancheur éclatante, ils suivent l'agneau partout où il va ! O mon âme, comment en ce lieu pourrait se faire sentir la privation de quelque bien, lorsque tout se réunit pour combler de félicité ? Alors seront ouverts ces trésors éternels de Dieu où sont renfermées toutes les richesses, où sont cachées toutes les délices, et le Père donnera à chacun selon ses mérites les récompenses les plus variées, les biens les plus précieux.

Et si ce n'est pas assez pour toi, considère maintenant l'assemblée des saints (*omnium sanctorum collegium*) que le Seigneur a réunie pour être le comble de ta béatitude, parce que nul bien ne saurait rendre heureux s'il n'est partagé par un ami. Vois donc quelle langue pourra exprimer, quelle intelligence pourra comprendre la joie inénarrable d'être, en cette cité divine, mêlé aux chœurs des anges, de contempler en tout temps avec les esprits bienheureux la gloire du Créateur, de ne jamais se séparer de leur auguste société, de se réjouir éternellement avec eux de leur bonheur ? Là, chacun est connu de tous, et tous sont connus de chacun ; la patrie, la race, la famille, rien n'est ignoré. Là, règne une charité parfaite et bienheureuse ; chacun aime son prochain comme soi-même, et de cet amour découle une félicité inestimable ; tous se réjouissent du bonheur de chacun comme s'il leur était propre à eux-mêmes. Et comme le nombre des élus est inénarrable, qui donc pourra raconter la joie des élus ! Sors un peu, ô mon âme, de l'enveloppe de ton corps ; tiens-toi à la porte de cette vie ; vois passer la gloire de Dieu, et représente à tes regards la récompense des peines du temps présent. Quel jour que

³⁵⁷ *Sermones de tempore VI dans Opera omnia*, t. 9, p. 114-115.

celui où Marie, la Mère du Seigneur, viendra à ta rencontre, environnée du chœur des vierges, où l'Epoux lui-même s'avancera au-devant de toi avec tous ses saints et te dira : « *Lève-toi et viens; hâte-toi, ma bien-aimée, ma colombe, mon unique beauté, car l'hiver est déjà passé, les pluies se sont dissipées et ont entièrement cessé. Alors les anges seront dans l'admiration au spectacle de ta gloire, et ils se diront : Quelle est celle qui monte du désert remplie de délices, appuyée sur son Bien-aimé ? Les filles de Sion te verront et célébreront tes louanges. Les cent quarante-quatre mille bienheureux qui sont toujours en présence du trône et des vieillards prendront leurs harpes et chanteront un cantique nouveau. Alors tu t'élanceras sans crainte dans les bras de l'Epoux, tu t'écrieras dans ta joie : J'ai trouvé celui que mon cœur aime, je le possède et ne le laisserai point aller. Alors les sept fils de ce Job, qui est grand entre tous les habitants illustres de cette heureuse région de l'Orient, feront chacun à son tour un festin splendide, et toi leur soeur, leur compagne, tu seras invitée à y prendre part. Ils te diront : Bois maintenant et mange avec joie, car tu as trouvé grâce en présence du Roi suprême ; et tu répondras : Je boirai et je m'enivrerai d'allégresse, parce que mon âme aujourd'hui a été comblée d'une gloire qui surpasse celle de tous les jours de ma vie. O magnificence vraiment inouïe ! O splendeur vraiment ravissante et pleine de félicité ! Non, jamais rien de semblable ne s'est vu. Toute la pompe du monde me semble à peine une faible étincelle en comparaison d'une telle gloire »³⁵⁸.*

En théologien il parle de la création du monde, mais il s'occupe davantage de sa réconciliation. Il demande d'où ce monde vient, mais également il veut expliquer comment ce monde est reconduit à Dieu³⁵⁹.

2.2.3 Conclusion.

Après avoir étudié le cheminement théologique de deux grands représentants de la scholastique médiévale, on doit maintenant mettre en relief certains résultats de cette analyse. A notre avis ils se répartissent en trois domaines.

Tout d'abord, la théologie de cette époque met l'accent sur la position de l'homme. Nous avons déjà mentionné que cette insistance marque l'antiquité chrétienne et qu'elle se fortifie jusqu'à saint Augustin. L'homme devient la figure principale de toute l'histoire du salut puisque c'est pour son salut que le Christ s'est incarné. Une telle opinion est communément admise et acceptée d'autant plus qu'elle est assez vite reconnue comme officielle et unique de toute l'Eglise. Évidemment, les médiévaux ne changent rien dans cette

³⁵⁸ *Soliloque* 4, 12-14 cité d'après *Œuvres spirituelles*, vol. 3. Cf. *Les six jours* 1, 10-39. Citons encore un extrait de *Miroir de la Vierge Marie* qui, bien qu'il ne soit pas authentique, provient de la même époque et semble bien réunir l'idée de la vie éternelle et du paradis dans la conception de l'Eglise : « De même que l'arbre de vie placé au milieu du paradis terrestre avait la vertu de conserver la vie à l'homme, ainsi le fruit du sein de Marie, qui est l'arbre de vie, le fruit de vie, conserve la vie de la grâce au milieu du paradis de l'Eglise, et la vie de la gloire au milieu du paradis de la céleste patrie. Il conserve la vie de la grâce contre la corruption du péché, et la vie de la gloire contre l'atteinte de toute misère, en sorte que nous recouvrons en ce fruit de Marie ce que nous avons perdu dans le fruit d'Adam et d'Eve ». *Miroir de la Vierge Marie*, Leçon XVI dans *Œuvres spirituelles*, vol. 2, p. 202. Un peu plus loin (Leçon XVIII, p. 232) on rencontre la même comparaison sauf que cette fois-ci le Christ donne la vie éternelle dans les cieux. Pour la question d'auteur, voir : B. DISTELBRINK, *op. cit.*, p. 191-192 qui attribue cet écrit à Conrad de Saxe.

³⁵⁹ Cf. *Breviloquium* I, 1, 1.

doctrine. Ils la développent encore par un approfondissement de telle sorte que l'homme devient le terme final de toute la création. Sur ce point la théologie médiévale n'est pas seulement claire, mais aussi unanime.

L'homme a été créé par Dieu et il est son œuvre la plus remarquable. Composé de deux éléments opposés, de corps et d'âme, il devient un intermédiaire entre deux mondes différents. D'un côté, grâce au corps, l'homme est lié au monde sensible et visible, et de l'autre côté, grâce à son âme, il appartient au monde spirituel, au monde des esprits. Toutefois son rôle ne se limite pas seulement à une position médiane au niveau métaphysique. Puisque l'âme, sans aucun doute plus noble que le corps, est d'une nature spirituelle, elle est la forme d'un corps matériel. Il s'ensuit que l'âme est unie inséparablement au corps, mais aussi que le corps est - normalement - indissociable de l'âme. Le corps existe en vue de l'âme, tandis qu'elle a besoin du corps pour pouvoir développer progressivement ses propres facultés par le contact avec ce monde. Ainsi le monde sensible a, aux yeux des médiévaux, une certaine valeur qui ne doit jamais être oubliée ou omise. Il est bon, puisqu'il est composé des éléments communs au corps humain. On peut nouer entre ces deux une analogie et dire que l'homme - microcosme représente le monde - macrocosme. Ils sont pareils non exclusivement dans la composition actuelle, c'est-à-dire dans leur existence *hic et nunc*, mais aussi dans l'origine et la fin. Le corps humain avec le monde ont été créés par Dieu, c'est en Dieu qu'ils trouvent leur cause et c'est en lui qu'ils s'accomplissent. Cette liaison introduit donc dans la position de l'homme par rapport au monde extérieur un élément dynamique qui est l'âme. Elle progresse en connaissance et en charité, elle s'approche de Dieu pour lui devenir semblable, mais en même temps elle le fait avec son corps et par lui avec toutes les créatures inférieures. L'âme humaine et en général l'homme devient une voie de communication entre deux extrêmes, entre Dieu et la créature matérielle.

Ce qui est intéressant dans cette vision, c'est le fait, souligné avec une grande ferveur, que la perfection de l'homme est le terme de la perfection du monde. Le renouvellement de l'homme qui apparaît successivement dans ce monde, entraîne également la restauration de toute la création. Mais ce point exige une précision importante, et nous y reviendrons plus tard.

Pour le moment, ce qui découle de la position spéciale de l'homme et du rôle qu'il joue dans ce monde exerce une influence sur la christologie. Les médiévaux ne se posent plus la

question de savoir comment, en Christ, peuvent être unies la divinité et l'humanité. La doctrine établie par le concile de Chalcédoine est suffisante et ils constatent que le Christ est vraiment Dieu et vraiment homme. Si cette conviction est regardée dans la perspective anthropologique présentée plus haut, nous concevons la christologie comme incroyablement vaste. La portée de la doctrine christologique se dévoile en effet dans la présentation des effets de l'incarnation. Le premier et en même temps fondamental, se rapporte à l'homme, parce que Jésus vient sauver les fils d'Adam. Le second, toujours sous-jacent au premier, montre les répercussions dans la création entière, car, d'une manière ou d'une autre, le monde sensible est touché par la venue du Christ. Le raisonnement de cette conception se fonde sur le mode de la création. De même qu'au début Dieu a produit toutes les choses à travers son Verbe incréé, de même, *lorsque les temps furent accomplis*, Dieu sauve l'œuvre de ses mains par le Verbe incarné. Ainsi, afin que la position du Verbe soit véritable et - en quelque manière - vérifiable, il est nécessaire que l'incarnation, la mort, la résurrection et l'ascension du Christ se manifestent dans toute la création.

« Chante, ô ma langue, le mystère
Du corps sacré, corps glorieux,
Livré pour nous sur le Calvaire,
Et celui du sang précieux,
Versé pour racheter la terre (*mundus*)
Par le fruit d'un sein merveilleux »³⁶⁰.

L'univers entier est sauvé, l'univers entier se réjouit de la victoire du Christ!

Pourtant, une telle dimension de l'œuvre salutaire est rayée par l'influence du système cosmologique qui domine le moyen âge. Tout ce qui a de la valeur, ce qui est vrai ainsi que ce qui est stable en ce système se trouve dans le ciel. Arriver au ciel est proposé à l'unanimité comme le devoir et le but de toute la vie chrétienne et cela afin de se trouver dans la proximité de Dieu. Il est clair que le ciel physique n'était pas simplement considéré comme le ciel théologique, mais il faut absolument admettre que c'est derrière ce premier qu'on plaçait ce deuxième. Le ciel empyrée, le ciel inchangeable, le ciel étoilé et par là même visible, ouvrait le domaine du Créateur où l'homme doit obtenir la béatitude éternelle. Pour les médiévaux elle se trouvait dans l'au-delà de cet univers visible, de l'autre côté du ciel visible qui était sa frontière. Evidemment une telle conception eschatologique entraîne un mouvement local et global, car tout ce qui est capable de Dieu dans ce monde sensible, à savoir l'homme seul, de

³⁶⁰ THOMAS D'AQUIN, *Pange lingua*, tr. de M. Le Bas.

même que ce qui est essentiellement interchangeable, à savoir les quatre éléments principaux, tout cela tend vers le haut. Le reste sera brûlé par le feu qui descendra du ciel!

A un tel point de vue s'oppose généralement la conception biblique de la création et la description de la fin du monde. Celles-ci parlent de la création bonne et créée par Dieu, du ciel qui est la demeure de Celui-ci et du feu qui purifiera la face de la terre. Mais en même temps la Bible espère une nouvelle création, une restauration universelle, lorsque la création entière sera libérée de l'influence du mal et du péché. La fin n'est donc pas un anéantissement! Elle est plutôt le désir ardent d'une nouvelle terre et d'un nouveau ciel. Tenant compte du langage biblique, les théologiens médiévaux introduisent deux solutions qui ne sont pas tellement éloignées l'une de l'autre comme cela paraît au premier coup d'œil.

D'après la première solution l'étape finale de l'histoire de la création désigne le retour à Dieu en tant que principe. Puisque le commencement s'identifie toujours à la fin, la cause efficiente à celle finale, la création reviendra à sa cause première et touchera à sa fin dans ce monde, mais non dans la pensée éternelle de Dieu. Celui-ci étant immuable ne peut changer sa volonté. Dès qu'il pense à quelque chose, il l'appelle à exister dans son Verbe. Une fois apparue, cette chose ne peut plus disparaître, car cela signifierait que Dieu prévoyait quelque chose sans le vouloir pour autant que cela puisse être ou que ce quelque chose serait apparu sans être vraiment voulu par Dieu. Les deux cas, quant à Dieu, sont impossibles, puisqu'il pense ce qu'il veut et il veut ce qu'il fait. Dieu reste tel qu'il est éternellement, c'est-à-dire interchangeable.

Selon la seconde solution, le ciel, parce qu'il est le ciel, à savoir le domaine de Dieu, signifie la plénitude de tout. Rien n'y manque et tout y est. De ce fait, dans le ciel l'homme n'aurait plus besoin de quoi que ce soit, puisque Dieu suffit pour tout. L'homme dont le corps sera soumis entièrement à l'âme, ne se nourrira plus, ni ne se vêtira plus. Le monde donc inférieur à l'homme perdra sa raison d'être et existera, si jamais, en tant que souvenir. La perfection de connaissance (et d'amour), donc la perfection des facultés spirituelles de l'homme remplacera ses besoins corporels. Le monde devient spirituel, premièrement en Dieu et secondairement en l'homme.

Il est à remarquer que ces deux options se fondent sur la conception de Dieu premier principe et cause finale. Parce que la création vient de lui, elle revient à lui et ces deux processus d'un seul mouvement de la bonté divine indiquent non la création temporaire à

travers le Verbe, mais la création « éternelle » dans le Verbe. Autrement dit, le retour de la création ne doit pas être considéré en tant que retour réellement physique, mais en tant qu'essentiellement possible et par là non moins réel. Rien ne sera perdu ni anéanti et c'est l'homme avec le corps glorieux qui le garantit.

D'où, l'identification du paradis et du ciel se montre comme possible. Mais pour distinguer le commencement de l'achèvement, les médiévaux commencent à employer deux notions de paradis. *Le paradis terrestre* pour indiquer le début de l'histoire et *le paradis céleste* pour décrire la fin de cette histoire³⁶¹. Les deux se caractérisent par la proximité de Dieu, par la communion entre les hommes, par la plénitude de la connaissance, de l'amour et par l'immortalité. Le pape Benoît XII dans sa constitution *Benedictus Deus* approuve cette distinction et lui ajoute la dimension christologique:

« Par cette constitution qui restera à jamais en vigueur, et en vertu de l'autorité apostolique nous définissons:

- que selon la disposition générale de Dieu, les âmes de tous les saints qui ont quitté ce monde avant la Passion de notre Seigneur Jésus Christ, ainsi que celles des saints apôtres, martyrs, confesseurs, vierges et autres fidèles morts après avoir reçu le saint baptême du Christ, en qui il n'y avait rien à purifier lorsqu'ils sont morts, et en qui il n'y aura rien à purifier lorsqu'ils mourront à l'avenir, ou s'il y a eu ou s'il y aura quelque chose à purifier, lorsque, après leur mort, elles auront été purifiées,

- et que les âmes des enfants régénérés par ce même baptême du Christ ou encore à baptiser, une fois qu'ils l'auront été, s'ils viennent à mourir avant d'user de leur libre arbitre,

aussitôt après leur mort et la purification dont nous avons parlé pour celles qui en auraient besoin, avant même de reprendre leurs corps et avant même le jugement et cela depuis l'Ascension de notre Seigneur et Sauveur Jésus Christ au ciel, ont été, sont et seront au ciel, au Royaume des cieux et au paradis céleste avec le Christ, réunis dans la compagnie des saints anges, et que depuis la Passion et la mort du Seigneur Jésus Christ elles ont vu et voient l'essence divine d'une vision intuitive et même face à face - dans la médiation d'aucune créature qui serait un objet de vision ; au contraire l'essence divine se manifeste à eux immédiatement à nu, clairement et à découvert -, et que par cette vision elles jouissent de cette même essence divine ; et qu'en outre, en raison de cette vision et de cette jouissance, les âmes de ceux qui sont déjà morts sont vraiment bienheureuses et possèdent la vie et le repos éternel, et que de même les âmes de ceux qui mourront dans la suite verront cette même essence divine et en jouiront avant le jugement général »³⁶².

Les éléments réunis dans la deuxième partie de cet énoncé pontifical expliquent le contenu de la béatitude, c'est-à-dire la vision de Dieu dans son essence qui engendre dans les âmes la jouissance du bien. Cette *visio beata* n'est pas réservée pour l'accomplissement de l'histoire, mais elle est déjà possible à présent grâce au Christ glorifié, parce que celui qui meurt avec lui, a la vie ainsi que le repos éternel. Ces deux notions contiennent en elles une certaine dimension génésiaque, puisque elles font écho à l'idée de Dieu créateur qui donne la vie et qui

³⁶¹ Voir par exemple BONAVENTURE, *Tractatus de plantatione Paradisi*, éd. Quaracchi, t. 5, p. 574-579 où le paradis céleste désigne une âme parfaite, dans la contemplation, tandis que le paradis terrestre une âme en état *in via*.

³⁶² *Benedictus Deus*, DS 1000.

se repose après avoir œuvré. En outre, le thème du repos est lié au thème du huitième jour qui servait tout au long de l'antiquité à décrire l'avenir eschatologique.

Dans ce contexte, il faut remarquer et souligner l'identification des notions de ciel, de royaume des cieux et du paradis céleste. Tous les trois désignent « le lieu » de la béatitude et tous les trois portent l'idée du ciel divin. Or, tandis que le ciel propre reste une notion de la demeure uniquement pour Dieu, les deux autres, à savoir le royaume des cieux et le paradis céleste, renferment non seulement une conception de la béatitude en vue de l'homme en tant qu'être matériel, mais également en vue de tout l'univers en tant que celui qui est composé de la même matière³⁶³. Essayons de classer ces trois expressions. Le pape en fait des

³⁶³ L'idée biblique du royaume de Dieu ainsi que celle qui exprime la royauté de Jahvé n'est pas facile à saisir et à expliquer, puisque toutes les deux appartiennent à la tradition la plus ancienne de la Bible. Normalement et généralement, la conception du royaume naît face à la politique et l'attitude du roi. Cependant Israël avant la conquête de Canaan possédait déjà une idée de Dieu souverain, et entrant dans la Terre promise il a dû connaître le culte local où existait aussi la notion de dieu-roi. Il est donc probable qu'Israël a repris certains éléments du concept du dieu-roi des autres peuples sémites ; mais il est possible également qu'Israël ait créé la conception du royaume de Dieu sans l'idée claire du dieu-roi.

En regardant l'histoire et la géographie du Proche-Orient on peut remarquer trois types de royauté. Le premier est le groupe des rois palestiniens qui dans la majorité des cas étaient des étrangers, et qui exerçaient leurs pouvoirs sur les villes-pays en gouvernant avec l'aide de l'aristocratie militaire et sans aucune liaison avec la population de leurs pays. Au deuxième appartiennent les rois de l'Égypte et de la Mésopotamie dont la royauté était comprise comme ordre politique et religieux. Ici, le roi était considéré comme le fils de dieu ou dieu lui-même. Et enfin le troisième type a été créé par les peuples de Transjordanie où le roi était à la tête de l'armée nationale. Par conséquent leur royauté avait toujours un caractère national.

Sans nul doute, toutes les cultures et les civilisations de l'ancien Orient connaissent une conception mystique de la royauté divine. De ce fait, la monarchie était une institution sacrée, religieuse et liée à la sphère mystique. En Égypte, par exemple, le pharaon était tenu pour l'incarnation soit du grand Horus, soit de Seth soit encore d'Osiris. En Babylone, le roi était l' élu de Mardouk, délégué à gouverner (à la régence) toute la terre. Ainsi, il concentrait dans ses mains non pas seulement le pouvoir civil, mais aussi la fonction du grand prêtre de la cité. Dans les deux cas la fonction royale faisait du roi un médiateur-né entre les dieux et les hommes garantissant au peuple la paix, la justice, la victoire et la bénédiction des dieux (surtout la fertilité de la terre et la fécondité des hommes et des animaux).

Israël, qui comme le peuple des nomades est venu à Canaan, a dû connaître ces conceptions et les assimiler à ses propres croyances. Il est très possible que le peuple élu ait pris des Cananéens le nom de dieu El qui joue un rôle principal dans toute la Bible (notamment dans les textes poétiques) et dont le nom existe dans toutes les langues sémites, sauf l'éthiopienne. Aujourd'hui, grâce à deux tablettes de Râs Shamra, nous savons qu'El était considéré comme chef du panthéon, le dieu créateur et gouverneur de la terre. Les Sémites de l'Ouest ont même développé l'idée d'El en tant que dieu personnel, ce qui n'est pas du tout loin de la foi israélienne. La tradition biblique lie assez souvent ce nom avec un substantif et forme ainsi l'expression El (Dieu) 'de ton père' ou 'de vos pères'. Nous retrouvons cela particulièrement dans l'histoire des patriarches où El choisit Abraham pour conclure une alliance avec lui et ses descendants. Dès cet événement la personne de Dieu unique réunit tout ce qui est divin. « Cette assimilation du dieu du père à El ne signifie pas un abandon de la religion du dieu du père, mais un enrichissement de cette religion. D'après les récits patriarcaux et la suite de l'histoire religieuse d'Israël, on n'emprunta aucun trait mythologique ni les caractéristiques d'El, dieu des sédentaires, en particulier son rôle de dieu-roi ; peut-être prit-on surtout son aspect de puissance... Mais c'était considérable, car cette puissance qualifiait El comme dieu cosmique : c'était l'élargissement de l'idée de Dieu, conçu à l'échelle du monde et non plus à la dimension de la famille ou du clan ». Cf. R. DE VAUX, *Histoire ancienne d'Israël*, Paris 1971, t. 1, p. 268-269. Cf. *Dictionnaire encyclopédique de la Bible*, Turnhout - Paris 1960, col. 1606-1608 ; I. ENGNELL, *Studies in divine Kingship in the Ancien Near East*, Oxford 1967 ; *The Interpreter's Dictionary of the*

synonymes et les égalise, mais elles ont un accent différent:

ciel	=	royaume des cieux	=	paradis (céleste)
Dieu		présence divine (pouvoir et souveraineté) à travers le Messie		univers (glorifié)

Ce simple schéma montre bien la portée de la conception de l'au-delà de l'Eglise. L'« objet » principal d'où vient absolument tout et vers qui revient tout est Dieu. C'est lui l'auteur et l'exécuteur de son dessein qui se dévoile dans l'univers créé par la personne de son Envoyé. En tant que Dieu, le créateur reste injoignable, parce qu'il domine la terre sans pourtant y épuiser sa présence et son être. On peut la contempler dans ce monde qui est invité à manifester sa gloire et révéler sans cesse les merveilles qu'il fait pour les hommes, les maîtres de la création. Toutefois, puisque son libre arbitre souille cette création et provoque un éloignement métaphysique, le Messie répare l'homme et noue de nouveau des liens entre l'homme et la création d'une part et Dieu d'autre part que rien et nul ne peut ni rompre ni déchirer. L'intermédiation du Messie apparaît non seulement importante, mais aussi essentielle. Ce Messie, c'est le Christ, le Verbe engendré et incarné qui donne l'accès au ciel, au royaume et au paradis. Etant Dieu il est céleste, étant homme il est terrestre. Deux éléments opposés sont amenés à l'union de sorte que le ciel devient présent sur la terre et la terre dans le ciel. La béatitude devient alors christique et englobe toute la création tant au niveau de sa matérialité qu'au niveau de sa totalité. C'est ainsi aussi que la question du corps du Messie reçoit une place spéciale.

Nous avons vu que le thème de l'Eglise - paradis n'est pas absent dans la théologie médiévale. Les deux courants de l'antiquité sont présents sur les pages des œuvres médiévales

Bible, Nashville - New York, vol. 3, p. 11-15; R. DE LANGHE, « La Bible et la littérature ugaritique », dans *L'Ancien Testament et l'Orient. Etudes présentées aux VI^{es} Journées Bibliques de Louvain (11-13 septembre 1954)*, Louvain 1957, p. 65-87; quant à la royauté mésopotamienne voir notamment : J. DE FRAINE, *op. cit.* ; quant au nom d'El voir: E. JACOB, *Les thèmes essentiels d'une théologie de l'Ancien Testament*, Neuchâtel 1955, p. 33-37; quant aux rois cananéens voir : A. LODS, *Israël. Des origines au milieu du VIII^e siècle*, Paris 1930, p. 135-137. Cette introduction historique nous mène à la constatation suivante: la royauté divine désigne la proximité de Dieu et prend trois dimensions: historique (Dieu sauve à travers les événements de l'histoire, notamment à travers le miracle de la sortie d'Egypte) cosmique (Dieu est proclamé le Seigneur de l'univers et bien qu'il habite les cieux, sa gloire remplit la terre entière) éthique (Dieu exige la fidélité à sa loi). A travers ces trois dimensions qui s'enrichissent encore par la personne et le royaume du Messie, il faut dire que la conception de *basileia tou ouranon* exprime d'une certaine manière la présence de Dieu en ce monde sinon maintenant à travers du Messie, du moins espérée dans l'avenir selon l'exemple donné par Is 11, 6-8. Puisque toute la Bible distingue l'histoire du salut de l'histoire humaine, il en découle que Dieu, comme le souverain du temps, intervient dans le courant de l'histoire du monde pour sauver les hommes et de ce fait, chaque histoire humaine appartient au mystère du salut qui est donné à notre connaissance par la révélation. Dieu entre dans cette histoire de sorte que le monde et les hommes puissent parvenir au bonheur primitif. C'est ainsi que la notion de règne de Dieu rencontre la notion de paradis.

mais ce qui est à noter, c'est le fait que l'interprétation allégorique est moins forte et moins importante. L'Eglise est le paradis en raison de ses origines lesquelles dévoilent sa nature.

Dieu a créé les hommes et les anges et c'est à eux seuls qu'il a donné le don du libre arbitre ainsi que de l'intelligence. L'homme et l'ange sont, dès le début, les seuls êtres aptes à connaître et à aimer. Et ce qu'ils font aussitôt qu'ils sont créés: ils aiment et ils connaissent. Ils aiment et connaissent leur Créateur. D'où - concluent les médiévaux - ils participent à la même béatitude qui est l'objet de l'espérance dans ce temps présent. Il y a pourtant une différence considérable: la volonté de l'ange (ou des anges) est affermie une fois le choix fait. Si l'ange choisit Dieu et le bien, il ne peut plus changer son choix. Quant à l'homme, il n'en est rien ainsi, parce qu'il peut diriger son libre arbitre, le stimuler grâce aux raisons proposées par la raison illuminée de la révélation divine. Les choix de l'homme sont étendus dans le temps de telle manière qu'il puisse choisir les biens partiels et finalement le Bien suprême jusqu'à la mort. Par ces choix, il s'approche ou s'éloigne de Dieu, à savoir de son principe et de sa fin ultime.

Or, puisque les anges et les hommes forment une seule communauté, l'Eglise apparaît comme un seul corps qui peut être considéré dans une double optique « d'en haut » et « d'en bas ». Tandis que « d'en haut », du point de vue des anges, elle se réjouit déjà de la béatitude, sur la terre d'ici bas, pour les hommes, elle tend toujours vers son achèvement. Il s'ensuit que pour les anges, et pour eux seuls, la béatitude est déjà accomplie. Les hommes vivants ne l'ont pas d'une manière constante, pourtant - par l'effort de la foi - ils peuvent voir Dieu dans la contemplation. Celle-ci est une expression mystique de la foi, de l'intelligence et de la volonté à la fois, en laquelle l'homme s'unit parfaitement à Dieu. Et bien que ce don se limite à un certain nombre d'hommes, il est réel et eschatologique, et devient universel pour ceux qui sont morts. Comme le dit le pape Benoît XII dans sa constitution, la *visio beata* est possible pour tous ceux qui s'en sont allés de ce monde. Il faut donc que tous soient morts afin que l'Eglise apparaisse dans toute sa splendeur, en rassemblant les hommes et les anges en une seule communauté dont les conditions sont exactement les mêmes et dont les éléments matériels seront soumis à ce qui est esprit.

Tout au long de l'histoire de ce monde on aperçoit donc une tension entre deux états de l'Eglise. Formant une société des hommes encore pécheurs, elle tend vers cette communauté des saints qui demeure à présent en face de Dieu et qui se manifesterà à la fin des temps.

L'établissement et l'usage de la doctrine des causes est un davantage de cette époque qui permet d'insister sur l'identification du commencement avec la fin. Pour l'ecclésiologie cela signifie que l'Eglise doit être considérée non exclusivement en tant qu'accomplissement de tout, mais aussi en tant que raison d'exister de ce tout. Déjà l'antiquité chrétienne signalait cette possibilité en disant que Dieu a créé pour l'Eglise, pour la gloire de l'Eglise³⁶⁴. Ce point de vue obtient donc tout au long du moyen âge une explication plus profonde qui ressortira dans le cheminement théologique des siècles à venir³⁶⁵. On pourrait conclure que l'Eglise, étant véritablement le corps mystique du Christ, et comme son Chef possédant « deux faces » : visible et invisible, est ce principe avec lequel Dieu forme l'univers et par lequel Il l'amène à son achèvement.

2.3 Au seuil des temps nouveaux.

Le début des temps modernes est marqué dans l'histoire de l'Eglise par deux grands événements qui restent entre eux dans une relation étroite et qui ont, indiscutablement, exercé une influence sur les étapes du développement de la théologie catholique et, par là, sur l'enseignement de l'Eglise. Il s'agit d'abord de la Réforme et de la réaction, de la part de l'Eglise romaine, contre les postulats de Luther – les décrets du concile de Trente. Ceux-ci ont été longtemps la base de la doctrine officielle de l'Eglise, bien que l'on y découvre quelques signes de l'apologétique contre le protestantisme. Le concile avait pour but la systématisation de la foi afin de pouvoir rejeter les opinions erronées des Réformateurs, mais en même temps, il a exprimé le besoin de la réforme à l'intérieur de l'Eglise. A une telle situation de l'Eglise s'ajoute encore une révolution dans le domaine des sciences mathématique et physique. Et il nous semble que ces deux mouvements apportent plusieurs inspirations théologiques qui décideront de la forme de l'eschatologie catholique d'un côté et des attentes envers ce monde de l'autre par le dialogue plus ou moins fructueux qui commence au XVI^e siècle.

³⁶⁴ Cf. HERMAS, *Pasteur, Vision* II, 4, 1: SC : 53, 95-97 ; *Homélie du II siècle* II,1 et XIV, 1-3.

³⁶⁵ Cf. N. MALEBRANCHE, *Traité de la nature et de la grâce* I, 1 et 6 ; III Ecl 20 dans *Œuvre*, Paris 1958, t. V ; *Entretiens sur la métaphysique et sur la religion* dans *Œuvres*, Paris 1965, t. XII-XIII, p. 199-204 et 268 ; J. B. BOSSUET, *Méditations sur l'Evangile*, Paris 1966, p. 569-572 et 577-579 ; *L'Apocalypse avec une explication*, dans *Œuvres complètes*, Paris 1840, t. 2, p. 221 ; R. BELLARMIN, *Le catéchisme grand art*, 12, (tr. pol. *Katechizm większy, czyli wykład nauki chrześcijańskiej ułożony z rozkazu Klemensa VIII*, Berlin 1850).

Nous n'allons donc pas présenter toute la doctrine théologique de l'Eglise, mais montrer la liaison entre l'ecclésiologie et l'eschatologie vue du côté de l'Eglise et de la science.

2.3.1 Robert Bellarmin (1542-1621).

L'activité du saint cardinal italien se recouvre avec la réaction de l'Eglise romaine aux postulats des réformateurs. Ce qui est tellement intéressant dans la pensée de Bellarmin c'est le fait que sa conception de l'histoire se rapproche de la conception protestante en ce sens que toutes deux s'accordent sur un point essentiel: il y a une continuité de l'Eglise dans l'histoire³⁶⁶. La divergence commence à partir de cette constatation: quelle Eglise? Ou autrement: comment l'Eglise réalise aujourd'hui le message évangélique du Christ?

Le concept général de l'histoire, le conseiller pontifical l'expose dans son écrit *Chronologiae brevis* qui - contrairement à ce qu'indique son titre - n'est pas une œuvre courte. Elle est composée de deux parties dont la première traite du temps entre la création jusqu'à l'incarnation du Christ et la seconde depuis l'arrivée du Christ jusqu'à l'époque contemporaine de Bellarmin. De ce fait, la première partie raconte l'histoire biblique d'Israël, et la seconde devient la chronique des papes placés, chacun à son tour, dans les circonstances des changements des rois et des empereurs en Orient ainsi qu'en Occident. Un tel regard exerce une forte influence sur le rapport entre l'histoire biblique et l'histoire humaine.

D'après le saint jésuite, la Bible narre toute l'histoire du monde, tandis que l'histoire humaine n'en fait qu'une partie, puisqu'elle transmet les faits ponctuels et se concentre sur les changements des rois et des royaumes les uns après les autres:

« Historia humana narrat initia et eversione civitatum et regnorum: haec (Biblia) narrat creationem et destructionem totius mundi »³⁶⁷.

Ce dualisme dans la conception de l'histoire n'est pas nouveau dans l'Eglise, d'autant plus qu'il renvoie directement à saint Augustin. Comme le défenseur de l'Eglise du V^e siècle, Bellarmin estime que toute l'histoire est composée de deux histoires partielles, fermées et précises dont les buts et les structures sont absolument différents. Il y a donc d'un côté *civitas coelestis* et *civitas terrena* de l'autre côté. Les deux sont nées lorsque Adam et Eve ont

³⁶⁶ Pour ce qui suit voir: C. NAPOLITANO, « La concezione della storia di Roberto Bellarmino » dans '*Bellarmino e la Controriforma*'. *Atti del simposio internazionale di studi, Sora 15-18 ottobre 1986*, Sora 1990, p. 251-275.

³⁶⁷ *Opera oratorio postuma S. Roberti Card. Bellarmini S.I. adiunctis documentis variis ad gubernum animarum spectantibus*, éd. S. Tromp, Rome 1942, vol. 4, p. 26 cité d'après C. NAPOLITANO, *op. cit.*, p. 256, note 17.

transgressé le commandement de Dieu et par là ont ruiné le plan divin. Etant appelé l'ami de Dieu, l'homme est devenu hostile à son Créateur, son ennemi et en tant que tel, en tant que pécheur, l'homme a introduit en ce monde deux sociétés dont les membres sont soit les fils d'Abel soit les fils de Caïn. A ce propos, notons encore que ce partage entre deux a été dépassé par la foi du nouvel Adam - le Christ qui couronne ainsi la foi de tous les justes à partir d'Abel.

La venue du Christ devient ce moment décisif dans le plan de Dieu en lequel Dieu rétablit l'ordre dans le monde. Or, Bellarmin n'insiste pas seulement sur le fait de l'incarnation du Verbe éternel comme le point focal de l'histoire, mais souligne la nécessité et l'importance de la fondation de l'Eglise. C'est à elle qu'il attribue l'accomplissement de l'œuvre du Christ, parce que celui-ci soulève *civitas Dei* jusqu'à l'éternité de Dieu lui-même.

Cette conception de l'histoire du salut dévoile les accents posés dans le cheminement théologique de Bellarmin. L'Eglise, préfigurée sous maintes images chez les patriarches et chez les prophètes et représentée par *civitas coelestis* a son commencement historique et son développement jusqu'à ce qu'elle atteigne sa perfection dans les temps apostoliques³⁶⁸.

La perfection de l'Eglise n'est pas future, mais présente - telle est la conviction du cardinal jésuite. Or cela ne signifie pas que l'Eglise ne doit rien attendre à la fin du monde. Il est plutôt ainsi que l'Eglise est déjà parfaite d'une certaine manière, en germe, et que la plénitude de cette perfection se manifestera à la fin de ce monde. En plus, l'histoire de l'Eglise ne se recouvre pas avec l'histoire du monde qui, quant à lui, a été créé et sera un jour détruit. Cette fin du monde n'a rien à avoir avec l'Eglise qui continuera à demeurer auprès du Père céleste. Il est clair que Bellarmin distingue le monde et l'Eglise tant du point de vue de leurs commencements que du point de vue de leurs fins et leur rapport est le suivant: de même que l'Eglise avait son commencement dans le monde, de même le monde aura sa fin dans l'Eglise. A vrai dire une telle thèse est logique et tout à fait correcte, car elle prolonge et exprime la thèse de la théologie scolastique. Or, pendant que chez les médiévaux cette règle ouvrait la possibilité de nommer l'Eglise paradis en se fondant sur le fait que l'Eglise naît avec la création en tant que telle, dans la pensée de Bellarmin, cette nomination semblerait absolument impossible, puisque l'Eglise a été fondée par le Christ seul de son vivant. Si

³⁶⁸ Cf. *In Psalmos explanatio*, Salmo II, 2; XVII, XCVII dans *Opera omnia, Neapoli apud Josephum Giuliano editorem, editio prima neapolitana iuxta Venetam anni MDCCCXXI*, vol. V-1 (1860).

Bellarmin emploie le mot paradis en l'appliquant à l'Eglise, il ne pense jamais à une liaison plus profonde qu'une comparaison ou qu'une image. Les réalités d'ici bas n'ont pas, à ses yeux, de valeur, car l'Evangile annonce *ce que l'oeil n'a pas vu, ce que l'oreille n'a pas entendu, ce qui n'est pas monté au coeur de l'homme, tout ce que Dieu a préparé pour ceux qui l'aiment*³⁶⁹.

2.3.1.1 Les images de l'Eglise.

Bellarmin conçoit plusieurs images de l'Eglise qui lui servent comme métaphores et qui révèlent chaque fois un aspect de la nature de l'Eglise³⁷⁰. Certes, aucun d'eux n'épuise tout le mystère de l'Eglise. Il est plutôt ainsi que chaque aspect manifeste une nouvelle dimension de l'Eglise et qu'ils se complètent réciproquement. Le tableau de l'appellation se présente d'une manière extraordinaire, car l'Eglise est le champ (*ager*), le figuier (*arbor*), la cité, la réunion de table (*convivium*), le corps, la maison, la nouvelle Eve, celle qui mise à part et séparée (*excercitus*) sous le Christ, le fleuve, le grain de moutarde (*granum sinapis*), le troupeau (*grex*), la lune, le bateau du Père, l'aire d'un aigle (*nidus aquilae*), la bergerie (*ovile*), celle qui pêche constamment (*piscatoria gestio*), le peuple élu, l'épouse, la vierge, la bien-aimée (*uxor*), la mère, le royaume, le temple, la vigne (*vinea, vitis*) et la nouvelle Jérusalem qui décrit l'Eglise triomphante³⁷¹. Or, parmi tous ces noms, aucun n'explique ce qu'est l'Eglise. Il semble pourtant que pour Bellarmin elle est d'abord une société des saints dont les origines ne remontent qu'à Abel. S'il s'agit du banquet ou de la maison, de la nouvelle Jérusalem ou du temple, chaque fois notre auteur ajoute que l'Eglise est formée des saints qui seuls peuvent se réjouir de la bonté de Dieu dans l'au-delà. Voici donc sa définition de l'Eglise qui deviendra classique dans les siècles suivants:

« Ecclesia est coetus hominum viatorum ejusdem fidei christianae professionis et eorundem sacramentorum communione colligatum sub regimine legitimorum pastorum ac praecipue unius Christi in terris vicarii Romani Pontificis »³⁷².

³⁶⁹ 1 Co 2, 9.

³⁷⁰ Pour ce propos voir: S. TROMP, « De Ecclesiae imaginibus in operibus pastoralibus S. Bellarmino », dans *'Ecclesia Spiritu Sancto edocta'. Mélanges théologiques. Hommage à Mgr G. Philips*, Gembloux 1970, p. 259-268. Voir aussi: R. BELLARMIN, *De controversiis christianae fidei* I-3: De Ecclesia militante, c. 1, dans *Opera omnia*, Venetiis 1721, t. 2, p. 52. Quant au but, à la méthode et à la structure de cet ouvrage voir: L. RENARD, « Saint Robert Bellarmin, apologiste de l'Eglise », NRT 58/1931/5, p. 397-412.

³⁷¹ Pour tous les détails voir: S. TROMP, *op.cit.*, p. 260-263.

³⁷² *De controversiis* I-3: De Ecclesia militante, c. 2 dans *Opera*, t. 2, p. 53.

Le jésuite souligne que l'Eglise est formée des hommes unis non tant par les biens spirituels, mais par les aspects extérieurs de leur foi. Bien sûr qu'ils partagent aussi toutes les grâces demeurées à l'intérieur de l'Eglise³⁷³, mais ce n'est pas par elles qu'on appartient à l'Eglise. Celle-ci est une société juridique fondée sur les pouvoirs des pasteurs hiérarchisés et soumis au pontife romain. Ainsi, l'Eglise est seulement envisagée sous l'angle de son statut présent et on est loin d'exprimer son essence.

Avec ce principe d'appartenance juridique à l'Eglise, Bellarmin répète les thèses ecclésiologiques de la tradition antérieure. Jésus est le Chef de l'Eglise qui l'aime en tant que son Epouse. Elle, de sa part, reste soumise à son Fondateur afin de lui permettre de la purifier et la sanctifier. Par cette soumission, qui est fondamentale, l'Eglise se confronte sans cesse au don de son Chef qui s'est livré pour elle. De ce fait, elle est déjà sanctifiée et purifiée, encore que ce processus s'achève lorsque le Christ reviendra dans la gloire.

Il semble être assez évident que l'Eglise apparaît dans le cheminement de Bellarmin en tant qu'eschatologique. Elle est entièrement orientée vers l'avenir où elle atteindra sa perfection. Celle-ci désigne, comme chez les médiévaux, la plénitude de la connaissance et de l'amour. Les saints dans leur communauté avec le Christ posséderont tous les biens, parce qu'ils posséderont Dieu lui-même. L'Eglise est l'accomplissement et la fin de l'histoire de ce monde, de même que le Christ est le sauveur de tout. Il est, le Christ, le principe du salut qui à travers l'histoire est présent grâce à l'Eglise, à la fois sur la terre, au purgatoire et dans le ciel³⁷⁴. Comment alors le saint cardinal décrit-il cette fin?

³⁷³ Voir par exemple : « J'ai dit cependant que ce glorieux nom est commun à tous les fidèles, qui non seulement sont vrais membres de l'Eglise sainte, mais membres vivants; parce que ceux d'entre les chrétiens, qui ont la foi sans la charité, qui se vantent de connaître Dieu, mais qui le renonçant par les œuvres, n'estiment ni la pureté de cœur, ni l'exercice des bonnes œuvres, ni le gémissement de la colombe; ceux-là ne sont dans le corps de l'Eglise que comme des membres secs, sans mouvement et sans vie; ou pour user des termes de saint Augustin, ils ne sont capables que d'augmenter le nombre des fidèles, sans rien ajouter à leur mérite ». *Le gémissement de la colombe* IV, tr. par J. Brignon, Avignon 1835.

³⁷⁴ Pour la perspective christologique de l'Eglise voir : TH. DIETRICH, *Die Theologie der Kirche bei Robert Bellarmin*, Paderborn 1999, p. 191-231.

2.3.1.2 L'itinéraire vers la gloire des saints.

Outre des œuvres consacrées aux hérésies et à l'Écriture sainte, Bellarmin a écrit quelques ouvrages spirituels qui, à notre avis, dévoilent plus son intérieur et sa foi. La préface au *Bonheur éternel des saints* l'atteste remarquablement. A l'automne de sa vie, il compose un ouvrage où il parle de sa foi à la vie éternelle, au monde de l'au-delà. Mais avant que l'homme n'y arrive, il est nécessaire qu'il passe dignement et en chrétien par ce monde qui montre le Créateur:

« La sainte Écriture nous avertit fréquemment de chercher Dieu avec soin. Car quoique Dieu ne soit pas loin de nous, puisque c'est en lui que nous avons l'être, le mouvement et la vie (Act. 17), nous sommes cependant nous-mêmes loin de Dieu : et à moins de préparer dans notre cœur des degrés pour former en quelque sorte une échelle qui nous élève au ciel; à moins de chercher Dieu avec une grande sollicitude, nous ne pouvons; comme l'enfant prodigue, que paître les pourceaux dans une région lointaine, loin de notre patrie et de notre Père céleste »³⁷⁵.

A la suite de saint Bonaventure, Bellarmin écrit son propre itinéraire de l'esprit à Dieu où il explique le devoir de l'homme et les moyens pour atteindre la patrie céleste. Le but est net - s'élever jusqu'au ciel pour être près de Dieu et par là même se former à son image par l'intelligence et la volonté³⁷⁶. Et ce qui est intéressant ici, c'est le fait que ce « demeurer à l'ombre de Dieu », cette proximité entre l'homme et son Créateur est appelé le paradis³⁷⁷. L'homme doué de raison peut, en regardant l'ordre et la beauté de ce monde, découvrir son Créateur et le contempler sans cesse. Cette voie dite normale, est donnée à tous. Cependant, il y en a certains qui, par d'autres voies, arrivent à Dieu. Les uns et les autres se trouvent dans le paradis divin:

« Or une échelle, pour arriver jusqu'à Dieu, ne peut se former ici-bas que par les œuvres de Dieu. Quant à ceux qui, par un privilège particulier, ont été introduits dans le paradis par une autre voie et ont été admis aux secrets de Dieu, à ces secrets dont il n'est pas permis à l'homme de parler, on peut dire qu'ils y ont été ravis, et non pas qu'ils y sont montés »³⁷⁸.

Et encore:

« Le mot paradis ne marque que du plaisir et de la joie : car il signifie un beau jardin, un agréable verger,

³⁷⁵ *Echelle du ciel ou moyens efficaces de parvenir au vrai bonheur*, tr. par M. Condèze, Lyon 1836, Préface, p. V.

³⁷⁶ Une remarque doit être posée ici. Bellarmin souligne que bien que toute la création soit une œuvre de Dieu, seulement l'homme et l'ange sont l'image de Dieu. Si donc il décrit la fin ultime en tant que la ressemblance à Dieu, il ne l'accorde qu'à l'homme et à l'ange. *Ibid.*, p. X.

³⁷⁷ Bellarmin distingue entre paradis et Eden. *De controversiis*, De gratia primi hominis, c. 13 dans *Opera*, t. 4, p. 21.

³⁷⁸ *Echelle*, Préface, p. IX.

un lieu fait pour la récréation et le divertissement. De là vient que le paradis terrestre s'appelle dans la Genèse *jardin délicieux* (paradisus voluptatis) ; et que le prophète Ezéchiel dit au premier ange, qui est tombé du plus haut des cieux (paradiso celesti) dans l'abîme : *Tu as été dans les délices du paradis*. Comme donc il paraît, dans la description, que l'Ecriture ne fait du paradis qu'une agréable diversité d'arbres toujours verts, et des fontaines d'eau vive, nous prendrons de là occasion d'expliquer les joies des bienheureux ; et ce que nous en dirons ne servira pas peu aux fidèles pour les exciter à penser souvent aux choses célestes, à aimer les biens éternels, à mener une vie sainte, qu'à la mort ils ne passent pas de ce monde dans un lieu (locum) de ténèbres et de larmes, mais dans le séjour de la lumière et de la joie. (...)

Sous le nom du Paradis on ne peut se figurer qu'un lieu ou un état délicieux. [Que le paradis est dans le ciel, c'est Ezéchiel qui l'atteste en disant de l'ange tombé : *Tu as été dans le paradis de Dieu*] ; c'est le Seigneur dans l'évangile qui le confirme lorsqu'il promet au bon larron, attaché à son côté : *Aujourd'hui tu seras avec moi dans le paradis*. Sans doute qu'il parlait alors de la béatitude essentielle, pour répondre à ce pécheur pénitent, qui l'avait prié de se souvenir de lui dans son royaume, quand il y serait arrivé. Saint Paul disait dans le même sens qu'il avait été ravi jusqu'au troisième ciel, et jusque dans le paradis. Saint Jean dit aussi, qu'il eut ordre d'assurer toutes les Eglises, que quiconque serait victorieux, on lui donnerait à manger du fruit de l'arbre de vie planté dans le paradis de Dieu.

Toutes ces autorités montrent clairement que le séjour (regio) des bienheureux est un lieu des délices et de la joie (locum deliciarum et voluptatis). Ensuite, quand le Seigneur dit au bon et fidèle serviteur : *Entrez dans la joie de votre Seigneur*, n'affirme-t-il pas évidemment que la maison de Dieu, à savoir la cité de Dieu, de laquelle ne s'approchent que des bons et fidèles serveurs, lorsqu'ils quittent ce monde, est un lieu de joie ? »³⁷⁹

Évidemment le ciel et le paradis représentent pour le jésuite une et même béatitude. En outre, elle s'identifie avec Dieu qui, pour l'homme, est lui-même non seulement le créateur, mais également l'auteur de sa vie, son père, son modèle, sa béatitude et son tout³⁸⁰. Aucune autre créature ne peut dire cela ! D'où il importe de considérer l'homme comme une créature privilégiée en le salut de laquelle tout atteint son sommet ainsi que son achèvement. Cette constatation, Bellarmin la met en évidence lorsqu'il revient à la très vieille idée de l'homme microcosme par laquelle il ouvre aussi son échelle vers Dieu³⁸¹. L'homme qui se regarde attentivement découvre les liens qui existent entre lui et l'univers entier et par là il peut sans peine s'élever à leur Créateur commun. Tel est le point de départ qui se renforce par quatre causes aussi communes à l'homme et à l'univers. Quel est leur créateur ? De quelle matière il les a formés ? Quelle forme il leur a donnée et pour quelle fin il les a créés ? A une telle série de questions, Bellarmin répond en suivant la tradition de l'Eglise. Dieu seul est le créateur qui crée à partir du néant, et toutes les créatures sont ses œuvres et appartiennent entièrement à lui seul. Elles sont marquées par Dieu de ses propres vestiges et elles n'existent que pour Lui.

³⁷⁹ *Du bonheur éternel des saints sous le nom de royaume de Dieu*, tr. par J. Brignon, Avignon 1835, p. 151-153. Cette traduction n'est pas exacte, car elle omet ou ajoute parfois certains fragments. Nous l'avons donc consultée avec *De aeterna felicitate sanctorum*, Molshemii 1718 et ce qui ne se trouve pas dans le texte français, nous l'avons indiqué par des crochets. Le dernier alinéa a été traduit par nous-même.

³⁸⁰ *Echelle*, p. 2.

³⁸¹ Le cardinal, pour garder peut-être la simplicité de son ouvrage, n'emploie pas les termes microcosme et macrocosme en les remplaçant par deux expressions équivoques : petit monde et grand monde.

Dieu est la fin de tout ce qui est l'œuvre de ses mains.

La répétition des dogmes concernant la création convainc que le monde, aux yeux de notre cardinal, n'est pas mauvais de soi et qu'il a une certaine valeur³⁸². Pourtant, si cela est vrai, on s'étonne quelques fois lorsqu'il appelle le monde d'ici bas la terre et le lieu d'exil. Est-il possible d'être bon et mauvais en même temps? Est-ce la conviction de Bellarmin? Il semble que non, car il n'a jamais attaché au monde une dimension péjorative. Et bien qu'il revienne souvent à cette nomination d'exil, il ne le fait que dans un seul but: tourner le cœur de l'homme vers Dieu, l'encourager à tout laisser pour Lui et Lui confier toute sa vie sans exception. Ce n'est pas le monde qui est mauvais, mais c'est la manière dont l'homme en use devenant de plus en plus charnel et mondain³⁸³.

Dans une telle optique il faut probablement situer son concept du paradis génésiaque. Pour Bellarmin il n'a été donné qu'aux hommes, êtres raisonnables, tandis que toute la terre a été habitée par les animaux, êtres non raisonnables. Il semble que Bellarmin ne situe pas le paradis sur la terre, car comme effet de la chute d'Adam, il énumère son bannissement sur la terre³⁸⁴. Le paradis était meilleur que notre habitation sur la terre³⁸⁵, d'autant plus qu'il y avait un printemps et un automne éternels. Le premier, puisque tout était beau comme la fraîcheur des fleurs de printemps; le second, car l'homme avait en abondance des fruits d'été. Ni Adam ni Eve n'avaient besoin de chercher la nourriture, parce que dans le jardin de Dieu il en y avait assez. Ils se réjouissaient donc du repos éternel et des innombrables délices tant intellectuelles que charnelles³⁸⁶.

Etant donné que sur la terre rien ne ressemble à cet état paradisiaque, Bellarmin croit

³⁸² « La règle de la vraie charité, c'est d'aimer Dieu, qui est le but de tous nos désirs, et de l'aimer sans fin et sans mesure ; et pour les autres choses, qui sont des moyens pour parvenir à notre fin dernière, de les aimer avec poids et mesure, c'est-à-dire, autant qu'elles nous sont nécessaires pour atteindre cette fin qui est la béatitude ». *Echelle*, p. 128. Voir aussi : *Ibid.*, p. 79.

³⁸³ Il est vrai que dans son *Du bonheur* Bellarmin écrit une chose terrible: « J'ajoute pour conclusion ces paroles que le Fils de Dieu dit à son Père en faveur de ses chers disciples. Je prie pour eux, je ne prie pas pour le monde, mais pour ceux que vous m'avez donnés. Le monde les a eus en haine, parce qu'ils ne sont pas du monde, non plus que moi. Certainement il faut qu'il ait une extrême haine pour le monde, puisqu'il le traite en excommunié et reprouvé, et qu'il ne daigne seulement pas prier pour lui ». Toutefois le monde ici désigne les hommes qui rejettent l'évangile. Cf. *Du bonheur*, p. 99-100.

³⁸⁴ Cf. *Du bonheur*, p. 78, 179, 179-180.

³⁸⁵ Cf. *Ibid.*, p. 179; *De controversiis* IV-1: De Ecclesia triumpante, c. 3, dans *Opera*, t. 2, p. 344.-345; *De gratia primi hominis*, t. 4, p. 19-21.

³⁸⁶ Ces délices concernent l'intelligence, la volonté, la mémoire et les sens. Cf. *Du bonheur*, p. 154-175.

que le monde a besoin d'une purification. Elle est une conflagration, car c'est le feu seul qui possède le pouvoir de purifier³⁸⁷. Pourtant, le monde nouveau qui apparaîtra ne sera pas du tout identique au paradis d'origine. La gloire, la beauté, les délices et la justice du ciel eschatologique qui est en même temps le paradis céleste dépassent toutes les jouissances du paradis d'Adam³⁸⁸.

Essayons à présent de résumer les traits de cette gloire future.

2.3.1.3 La gloire des saints dans le ciel.

L'identification du ciel et du paradis permet à Bellarmin de montrer l'état de la gloire eschatologique sous différentes images. Chacune d'elles met en relief un aspect spécial de cet accomplissement et toutes ensemble constituent l'avenir plein de jouissance, de biens, de justice et de paix, de liberté et d'égalité.

Ce qui est essentiel dans cette communauté ultime, c'est la vision de Dieu qui comblera pleinement les besoins de deux facultés les plus hautes dans les êtres raisonnables, à savoir la raison et la volonté. Et quoique la béatitude soit avant tout intellectuelle, dans le cas de l'homme, elle ne peut pas être privée d'un élément matériel. L'homme verra Dieu avec son corps, son corps céleste et glorieux:

« On pourra donc dire que l'homme a atteint cette fin sublime pour laquelle il a été créé, lorsque son âme verra Dieu tel qu'il est; la connaissance de toutes choses sera l'effet de cette vision, et la volonté jouira du souverain bien qu'elle a si ardemment aimé et désiré, et le corps, doué de l'immortalité, de l'impassibilité et des autres glorieux avantages, jouira d'une paix et d'une joie éternelles. Et parce que l'essence de cette béatitude finale est la vision de Dieu, qui doit nous conduire, nous qui sommes les images de Dieu, à l'état parfait et à la parfaite ressemblance avec notre divin modèle»³⁸⁹.

Tous les hommes ainsi que tous les anges seront heureux d'être ensemble et de partager la même sagesse et la même bonté. Ainsi, le bonheur individuel qui provient de la vision de Dieu n'est pas plus grand que celui qui provient de la communauté. Tous les deux sont liés l'un à l'autre de sorte que l'un n'existe pas sans l'autre. Autrement dit, la vision de Dieu, pour qu'elle soit authentique et eschatologique s'opère à travers la communauté des

³⁸⁷ Cf. *Echelle*, p. 203 ; *Le catéchisme grand* art. 7.

³⁸⁸ Cf. *Ibid.*, p. 249-250. Il semble que la gloire future non seulement surpasse la gloire du paradis terrestre, mais qu'elle ne serait jamais obtenue si Adam n'avait pas péché.

³⁸⁹ *Ibid.*, p. 15-16. Cf. *Du bonheur*, p. 12-16, *Echelle*, p. 19-20, 45 et 295-296 ; *Le catéchisme grand*, p. 49. Dans la corporéité des hommes Bellarmin voit aussi un argument en faveur de la visibilité de l'Eglise. *De controversiis* I-3: De Ecclesia militante, c. 12 dans *Opera*, t. 2, p. 71.

saints. Puisque l'homme - purifié déjà - voit son Créateur face à face, sa propre louange personnelle la plus parfaite qu'elle soit, fait partie de la gloire éternelle chantée par les anges et les autres saints. En même temps, cette voix individuelle ne sonne jamais en solitude, mais contribue à augmenter les louanges de toute l'Eglise triomphante³⁹⁰. Les sauvés dans le ciel possèdent dès lors une double béatitude: l'une qui vient de la vision de Dieu et l'autre qui se fonde sur le fait de partager cette vision avec les autres. Ceci semble très important pour Bellarmin, car lorsqu'il explique la « topographie » de la cité céleste, il dit que ses routes seront parées d'or pur. Et puisque l'or est synonyme de la charité, il s'ensuit que la communauté des saints se formera par cet amour les uns pour les autres.

« Voyons maintenant le dedans de la sainte cité, je veux dire, l'espace immense qui est contenu dans son enceinte. C'est le séjour commun des bienheureux, où l'on ne voit qu'or partout; où la charité, qui embrasse tous les cœurs, les unit étroitement, qu'on peut dire en quelque manière qu'ils ne sont plus qu'une même chose et entre eux et avec Dieu: car qui conserve charité, demeure en Dieu et Dieu réciproquement demeure en lui»³⁹¹.

Ailleurs, Bellarmin revient à cette charité et il l'applique à chaque homme:

« (...) Car c'est lui [Dieu] qui fait germer dans vous, comme dans son champ spirituel, la plus noble charité; cette charité qui ne vient pas du monde, mais de Dieu, comme l'enseigne le disciple bien-aimé ; de cette charité d'où procèdent, comme d'un arbre divin et céleste, les fleurs éclatantes et odoriférantes des saintes pensées, les feuilles verdoyantes des paroles utiles au salut des nations, et les fruits des bonnes oeuvres par lesquelles Dieu est glorifié, le prochain secouru, les mérites accumulés et conservés pour la vie éternelle»³⁹².

Grâce à l'amour, l'homme peut demeurer en Dieu. Cet amour est l'œuvre de l'Esprit Saint qui rassemble tous les hommes jusqu'à ce qu'ils deviennent un seul cœur et une seule âme. Le corps de l'Eglise se forme sous l'action de l'Esprit qui vient du Père par le Christ et qui conduit au Père par le Christ³⁹³. Ainsi tout provient de Dieu et tout retourne à Dieu, parce qu'il sera, Dieu, le mur de la cité sainte ainsi que son sanctuaire³⁹⁴ et sa lumière sans déclin³⁹⁵. Dieu

³⁹⁰ C'est ainsi aussi que Bellarmin expliquera l'intercession des saints. Voir: *De controversiis* IV-1: De Ecclesia triumpante, c. 18 dans *Opera*, t. 2, p. 365-367. Voir aussi la comparaison du ciel physique et eschatologique : « Pour vous, ô mon âme, élevez plus haut vos pensées si vous pouvez ; et après avoir considéré la splendeur du soleil, l'éclat de la lune, la beauté et la variété des étoiles, l'admirable concert des cieux, l'agréable cadence des étoiles, pensez ce que ce sera de voir, dans le ciel, Dieu, soleil de justice, qui habite une lumière inaccessible ; cette Vierge, reine du ciel, belle comme la lune, qui réjouit toute la maison de Dieu ; ces chœurs et ces ordres de plusieurs millions d'anges, qui plus nombreux et plus brillants que les étoiles, ornent et embellissent ce ciel des cieux ; ces âmes bienheureuses, associées aux chœurs des anges, et mêlées comme des planètes aux étoiles du firmament. Et quel plaisir d'entendre ces cantiques de louanges, et cet alléluia éternel : qu'un concert mélodieux fait retentir agréablement sur les places de la cité bienheureuse ! ». *Echelle*, p. 138-139.

³⁹¹ *Du bonheur*, p. 73.

³⁹² *Echelle*, p. 50-51.

³⁹³ Cf. *Ibid.*, p. 63-67.

³⁹⁴ Cf. *Du bonheur*, p 72, 74-77.

seul remplira tout espace.

Il est intéressant de remarquer le concept de la présence de Dieu qui domine chez Bellarmin. En effet, toute la nature manifeste le Créateur et c'est à travers elle que l'homme peut Le connaître. Dieu remplit toute la création, le ciel et la terre, quelle que soit sa grandeur³⁹⁶. Il est, lui, toujours plus grand, car il contient tout. En plus, la grandeur et la magnificence de l'univers révèlent la grandeur et la splendeur de son Créateur. A ce propos, la conception de Bellarmin, qu'elle soit un énoncé pieux ou non, fait écho à des changements dans l'astronomie. Il ne s'agit plus du monde stable et visible où notre système planétaire est unique. Qu'il existe « un autre monde, et plusieurs mondes et même une infinité de mondes, il

³⁹⁵ Cf. *Ibid.*, p. 72. La lumière divine sera si forte et si condensée que les saints seront nus, mais ils n'auront pas honte. Cf. *Ibid.* : « Si enim Adam et Eve in paradiso terrestri vestibis non indigebant, multo minus egebunt sancti in paradiso caelesti, ubi amicti erunt omnes lumine, sicut vestimento » (texte latin selon l'édition de la note 436, p. 106).

³⁹⁶ Voir par exemple: *Le gémississement de la colombe* XII; *Echelle*, p. 21-22. La structure de l'univers, nous la découvrons au début du livre *Du bonheur*, p. 2-4. En esquisant le royaume des cieux Bellarmin dit qu'il est plus grand que le monde entier et qu'il renferme tout en soi. Ce royaume a trois dimensions : la première se fonde sur la nature et révèle Dieu qui gouverne les créatures ; la deuxième – royaume de la grâce – montre Dieu qui gouverne les âmes des bons chrétiens ; la troisième enfin, qui est future et à laquelle on aspire par la prière, apparaîtra après le jugement lorsque Dieu gouvernera tout sans résistance. Ce sera le royaume de la gloire. Cf. *Le catéchisme grand*, p. 57. Or, outre ces considérations théologiques, Bellarmin esquisse un concept cosmologique du royaume. Voici le schéma de toutes les parties du royaume céleste, de ses habitants ou de ses attributs:

royaume des cieux ou ciel propre	= les fils de Dieu et les anges
ciel empyrée	= les étoiles
sphère de l'air	= les vents, les nuages, la pluie, la neige etc.
sphère de l'eau	= les sources des fleuves, les mers, les lacs
sphère de la terre	= pour les hommes, les animaux, les plantes
province souterraine	= enfer pour les anges tombés et les pécheurs

La première remarque qui s'impose ici est la suivante: le cardinal jésuite ne garde pas fidèlement le partage traditionnel du cosmos en sept zones différentes. Il n'en y a que six, peut-être parce que la septième appartient à Dieu seul et ne peut pas être considérée en tant que faisant partie du monde visible. Deuxième: qu'il n'y a pas dans ce système une sphère explicite du feu. Elle a été probablement remplacée par le ciel propre, car dans les êtres les plus proches de Dieu, le feu d'amour est le plus fort (Cf. *Echelle*, p. 96, 116-118, 195-198). Troisième: la demeure des saints est le contrepoids à la demeure des pécheurs. D'où ceux-ci sont plus éloignés de Dieu que ceux-là. Être dans le ciel signifie être avec Dieu, plus proche de Dieu, tandis que dans l'enfer on est le plus loin de Lui. Au surplus, Bellarmin distingue neuf catégories parmi les habitants du ciel: il y a neuf chœurs des anges et neuf groupes de saints: patriarches, prophètes, apôtres, martyrs, confesseurs, pasteurs et docteurs de l'Eglise, prêtres et lévites moines et ermites ainsi que finalement les saintes femmes. *Du bonheur*, p. 6-12. Il vaut la peine de citer ici encore un autre extrait : « A la vérité Dieu créa dans le principe les êtres sublunaires, mais ces êtres peuvent par l'action des créatures se reproduire, se transformer et se corrompre : car les éléments se transforment dans leurs parties; la terre produit les plantes et les arbres ; les animaux se propagent ; les poissons se reproduisent dans l'eau; dans l'air se forment les nuages et la pluie; le feu produit les comètes. Mais Dieu seul a créé, Dieu seul conserve le ciel et les astres, qui sont les corps les plus élevés, et la créature n'a aucune action pour les former, ni pour les transformer, ni pour les dissoudre, ni pour les conserver ». *Echelle*, p. 206. Notons encore que dans ce système Bellarmin accorde un rôle privilégié au soleil qui est considéré comme le tabernacle de Dieu. *Echelle* VII.

[Dieu] les remplirait tous. Et ne pensez pas, ô mon âme, que Dieu remplisse le monde de manière qu'une partie de Dieu soit dans une partie du monde; et qu'il soit tout entier dans la totalité des êtres créés ; car Dieu n'a point de parties, et il est tout dans le monde et tout entier dans chaque partie du monde »³⁹⁷. La multitude des êtres et, par la suite, la multitude des mondes possibles mettent en évidence la bonté de Dieu. Cet univers multiforme et riche en créatures doit manifester à l'homme le Créateur dont la perfection est si grande que ni un simple monde ni quelques simples créatures ne puissent jamais l'égaliser³⁹⁸.

Dieu échappe ainsi à ce monde visible et laisse un espace au mystère de son existence. Il est visible, mais en même temps, il n'est pas insaisissable. Il est proche, mais en même temps il est loin, caché derrière toute la création. Il vient à l'homme, mais en même temps il l'invite à dépasser ce cercle visible et à s'attacher à ce qui reste pour lui invisible.

Tout conduit à Dieu et ce tout multiforme existe en Dieu quant à sa forme. Il s'ensuit que l'homme qui arrivera à atteindre Dieu, possédera toutes les choses qui se trouvent en Lui. Et par là, Dieu lui-même deviendra

« votre vie, votre nourriture, votre vêlement, votre habitation, votre gloire, vos richesses, votre joie, votre tout ; ajoutez encore que ce Dieu plein de bonté et de douceur ne veut pas vous priver de la consolation des créatures pendant votre pèlerinage, puisqu'au contraire, il les a toutes créées pour vous servir ; mais il veut, que vous en usiez avec modération, sobriété et tempérance ; que vous en fassiez volontiers part aux pauvres ; que vous dominiez sur elles au lieu de vous en laisser dominer ; et que vous n'en usiez que pour vous élever jusqu'à lui »³⁹⁹.

La conséquence d'une telle conviction est très facile à deviner. Les saints qui forment un seul corps et une seule communauté dans le ciel, auront aussi l'accès au ciel et à la terre. Autrement dit, le ciel et la terre appartiennent à l'héritage promis par Dieu à ses élus. Et il ne s'agit pas seulement d'un cadre général d'un ciel qui est immuable et d'une terre formée des quatre éléments principaux. Bellarmin accorde aux saints le contenu de ces deux réalités et ceci parce qu'ils seront cohéritiers du Christ⁴⁰⁰. Par conséquent, les saints dans leur béatitude habiteront en Dieu⁴⁰¹ et ils se réjouiront de la possession de tout en lui. Et puisque Dieu est l'auteur de toute la création avant qu'elle soit soumise à la chute d'Adam, ce qui attend les

³⁹⁷ *Echelle*, p. 23. Voir aussi : *Ibid.*, p. 68, 182-183.

³⁹⁸ Cf. *Ibid.*, p. 25 et 28.

³⁹⁹ *Ibid.*, p. 30.

⁴⁰⁰ *Du bonheur*, p. 30-31.

⁴⁰¹ Cf. *Ibid.*, p. 86.

saints dépasse infiniment les réalités connues ici bas :

« Je crains que ceux qui liront ceci, ne s'étonnent de l'excessive frugalité des bienheureux, et qu'ils ne croient que leur table est moins magnifique que celle des rois de la terre. Car on ne leur donne pour nourriture que des fruits, et pour breuvage que de l'eau. Mais qu'ils se souviennent que dans le paradis terrestre, où la nourriture était sans doute meilleure que celle dont nous usons dans ce lieu de bannissement, Adam ne vivait que de fruits et d'herbes, et d'eau toute pure. Cependant ces fruits, ces herbes, cette eau valaient mieux que nos viandes les plus délicates, et que nos vins les plus excellents⁴⁰².

(...) On ne promet pas seulement aux justes qu'ils verront Dieu, on leur assure que dans Dieu ils verront tout. Ici-bas, nous voyons des yeux du corps le soleil, la lune, les terres, les mers, les rivières, les arbres, les animaux ; mais des yeux de l'âme nous ne voyons rien, c'est-à-dire, nous ne connaissons parfaitement aucune substance créée ... Quelle joie aurions-nous donc, lorsque nous verrons toutes choses à découvert, et qu'elles nous paraîtront telles qu'elles sont en elles-mêmes (naturas omnium rerum, differentias, proprietates, vires) »⁴⁰³.

Toute la création a la possibilité de participer à la béatitude, parce que Dieu aime ce qu'il a créé⁴⁰⁴. Dès le début Dieu ordonne tout à une fin qu'il est lui-même et il veille ensuite afin que les créatures arrivent à l'atteindre⁴⁰⁵. Tout ce qui existe loue son Créateur⁴⁰⁶ et il serait impossible de maintenir que cette louange cesse un jour. C'est plutôt l'inverse: même dans l'au-delà ce chant de louange durera. Voici donc une nouvelle création, un jardin de délices d'où les anges et les hommes ne sortiront pas pendant toute l'éternité⁴⁰⁷.

Finalement, nous pouvons dire que pour Bellarmin le paradis eschatologique est d'abord le symbole des biens spirituels qui s'applique à l'âme humaine⁴⁰⁸, ensuite qu'il est le symbole de la gloire de l'Eglise triomphante remplie également de toutes sortes de délices et enfin qu'il est le symbole de toute la création libérée du mal et admise à la louange de Dieu. Or, il ne faut pas comprendre cette nouvelle création en tant qu'une réalité objective. Il semble plutôt que l'idée du cardinal jésuite est fondée sur la doctrine des principes scholastiques⁴⁰⁹. Les bienheureux dans leur communauté ecclésiale n'auront pas des choses individuelles, mais ils s'en réjouiront du fait de les retrouver en Dieu, le principe des principes, l'auteur et la fin de tout.

⁴⁰² *Ibid.*, p. 78.

⁴⁰³ *Ibid.*, p. 157 (texte latin selon la note 436, p. 106).

⁴⁰⁴ Cf. *Echelle*, p. 155 et 287.

⁴⁰⁵ Cf. *Ibid.*, p. 240, 255.

⁴⁰⁶ Cf. *Ibid.*, p. 50.

⁴⁰⁷ Cf. *Ibid.*, p. 37-38.

⁴⁰⁸ Cf. *Ibid.*, p. 52.

⁴⁰⁹ Cela n'est pas tellement surprenant, puisque il est considéré comme l'un des plus brillants défenseurs de la pensée scholastique de la Contre-Réforme. Cf. A. HAYEN, « Saint Robert Bellarmin et les principaux courants théologiques de son temps », NRT 58/1931/5, p. 390-394.

2.3.2 Galileo Galilée.

Né à Pise, l'astronome italien dont la renommée était incontestable au début du XVII^e siècle, n'est pas *sensu stricto* théologien. Il est vain de chercher dans ses écrits un exposé complet voire même partiel de la foi catholique⁴¹⁰. Pourtant, s'il touche quelquefois à des questions théologiques, il ne le fait que pour prouver son cheminement astronomique ou, plus précisément, pour prouver un nouveau système du monde fondé sur les découvertes en astronomie. A ce propos, il est obligé d'affronter les opinions scripturaires concernant la structure de l'univers et par là donner son interprétation de tous ses extraits⁴¹¹ qui correspondent à la doctrine selon laquelle le monde créé est divisé en deux parties différentes qui se meuvent autour d'un centre immuable entendu communément comme la terre.

C'est ici que notre auteur croise les cardinaux de la Curie romaine, surtout le cardinal Bellarmin qui travaille au Saint-Office et qui, dans sa pensée, garde soigneusement la tradition scholastique⁴¹².

Quelle est l'importance de Galilée pour notre propos? A notre avis, il est l'un de ceux qui invite ou force l'Eglise à vérifier sa doctrine, non parce qu'elle est erronée, mais parce qu'elle s'est liée trop fortement à des opinions enracinées dans telle ou telle époque sans vouloir découvrir et maintenir ce qui est essentiel pour elle en tant que théologie⁴¹³. Ayant établi ce principe, Galilée lui-même provoque une vérification nécessaire, voire même urgente, de l'eschatologie catholique au moins en ce qui concerne les lieux ultimes, à savoir le ciel (et le paradis) ainsi que l'enfer.

Les thèses de Galilée ne sont pas donc dirigées contre l'Eglise et contre sa tradition,

⁴¹⁰ Les œuvres de jeunesse montrent sans doute son savoir sur l'école thomiste, mais c'est surtout à partir de 1612 qu'on observe apparaître chez lui un intérêt plus profond des problèmes théologiques notamment par rapport à la Bible. Cf. W. A. WALLACE, *Prélude to Galileo*, Boston 1981, p. 160-191; O. PEDERSEN, *Galileo and the Council of Trent*, Rome 1983, vol. 1, p. 7; F. RUSSO, « Galilée et la culture théologique de son temps » dans *Galileo Galilei, 350 ans d'histoire 1633-1983*, Tournai 1963, p. 152 ; P. DE VREGILLE, 'Galilée', DAFC II, 169-174.

⁴¹¹ Divers versets cosmologiques de l'Ecriture sainte ont été groupées par P.-N. MAYAUD, *Le conflit entre l'astronomie nouvelle et l'Ecriture Sainte aux XVI^e et XVII^e siècles*, Paris 2005, vol. 1, p. 59-63. (Pour la critique textuelle voir *Ibid.*, vol. VI, partie A).

⁴¹² Voir une remarque de F. Russo qui note, en présentant la théologie du temps de Galilée, qu'elle « se réfère toujours à la théologie du passé, surtout à celle des Pères de l'Eglise ». F. RUSSO, *op. cit.*, p. 152.

⁴¹³ Cf. *Lettre à Madame Christine de Lorraine, grande-duchesse de Toscane*, tr. par F. Russo dans *Galilée. Aspects de sa vie et de son œuvre*, Paris 1968, p. 342-344. L'excellente analyse de la lettre et de ses conséquences a été donnée par A. M. DUBARLE, *Les principes exégétiques et théologiques de Galilée concernant la science de la nature*, RSPT 50/1966/1, p. 70-84.

mais contre ce que cette Eglise a pris, modifié et affirmé comme sien. Il s'agit de la cosmologie antique de Ptolémée et d'Aristote qui, tout au long de l'histoire, est devenue officielle et dont la valeur et la correction étaient prouvées grâce aux citations bibliques. Voici sa tâche principale, tâche pas du tout facile, tâche dont la réussite dépend de la ruine d'un autre système de pensée: présenter une autre cosmologie sans rejeter l'autorité de l'Ecriture sainte. Autrement dit, Galilée veut amener tout et tous à la doctrine de Copernic qui semble être seule juste et possible pour un observateur moderne. « Les œuvres de Galilée (...) sont tout d'abord des œuvres coperniciennes et la physique de Galilée est une physique copernicienne, physique qui doit défendre l'œuvre du grand astronome - le mouvement de la terre - contre les objections anciennes et les attaques nouvelles. Or, cette physique nouvelle, cela Galilée le voit mieux que quiconque, doit être *toto coelo* différente de l'ancienne; aussi pour construire celle-ci faut-il tout d'abord démolir celle-là, c'est-à-dire, démolir les bases mêmes, les fondements *philosophiques* qui la supportent; quant à la nouvelle physique, mathématique, archimédienne, Galilée comprend bien que pour l'établir il lui faut refondre et refonder tous ses concepts; et qu'il faut l'appuyer, aussi solidement que possible, à une *philosophie* »⁴¹⁴.

Il nous reste alors à examiner cette nouvelle philosophie et à montrer ses conséquences pour l'eschatologie.

2.3.2.1 Les thèses principales: l'univers est homogène et possède un centre qui est le soleil.

Dans le *Dialogue sur les deux grands systèmes du monde*⁴¹⁵ Galilée prononce, à partir des observations astronomiques ou des calculs mathématiques, ses opinions sur la structure de l'univers. La « Première journée » du *Dialogue* est concentrée autour de l'ordre dans l'univers. Cet ordre n'est pas un hasard, mais provient du Créateur qui se révèle à travers le livre de la nature⁴¹⁶. Il se manifeste en totalité de son œuvre créée, et non en sa partie: « J'accorde que le

⁴¹⁴ A. KOYRÉ, *Etudes galiléennes*, Paris 1966, p. 211.

⁴¹⁵ Nous avons consulté deux traductions du texte italien: l'une française de F. de Grandt publiée à Paris en 1992 et l'autre polonaise d'E. Ligocki publiée à Warszawa en 1962. En général toutes les citations proviennent de la traduction française.

⁴¹⁶ Cf. *Lettre à Christine de Lorraine*, p. 345. L'expression « livre de la nature » était très populaire à l'aube des temps nouveaux. Toutefois, elle n'est pas tirée de la Bible, mais plutôt des ouvrages patristiques et médiévaux où elle reçoit divers sens. « (...) Elle vise toujours plus ou moins directement les phénomènes naturels, et ils ne le font nullement en opposition au Livre de Dieu ; bien au contraire, il s'agit soit de louer la Providence soit d'atteindre ainsi les réalités invisibles ». P.-N. MAYAUD, *op. cit.*, vol. 1, p. 81.

monde est un corps doté de toutes les dimensions, et donc parfait; de ce fait il faut qu'il soit très bien ordonné, qu'autrement dit ses parties soient disposées en un ordre souverain et parfait »⁴¹⁷. Dans l'univers créé il n'y a pas deux parties différentes dont la caractéristique peut être liée au mouvement qui y demeure. En effet, Aristote distinguait deux mouvements généraux parmi lesquels le mouvement circulaire concernait le monde céleste tandis que le mouvement rectiligne n'existait que dans le monde sublunaire⁴¹⁸. D'après Galilée il n'y a pas deux mouvements, puisque dans le monde ordonné, le mouvement en ligne droite est impossible. C'est seulement le mouvement circulaire (et le repos) qui conserve l'ordre du cosmos⁴¹⁹. Ainsi le premier postulat des péripatéticiens est rejeté entièrement: le monde entier change sans cesse, il n'est pas immuable, pourtant - il reste parfait.

« SAGREDO: (...) Aux corps naturels, ceux qui composent l'univers, on attribue l'impassibilité, l'immuabilité, l'inaltérabilité etc., comme autant de titres de noblesse et de perfection, et on tiendrait pour une grande imperfection d'être altérable, générable, capable de changement, etc.: je considère, moi, qu'il est tout à fait noble et admirable pour la terre qu'il s'y produise sans cesse des changements, altérations, générations, etc., nombreux et divers; si elle n'était sujette à aucun changement, si ce n'était qu'une immense solitude de sable ou une masse de jaspe, ou si, au temps du déluge, les eaux qui la recouvraient l'avaient en gelant transformée en un immense globe de cristal sur lequel jamais rien ne naîtrait, ne s'altérerait ou ne changerait, j'estimerai que c'est une masse énorme, inutile pour le monde, inactive, superflue en un mot et comme inexistante en la nature; c'est la même différence qu'on fait entre un animal vivant et un animal mort; j'en dirais autant de la lune, de Jupiter et de tous les autres globes du monde (...).

SIMPLICIO: Sans aucun doute la terre est bien plus parfaite telle qu'elle est, altérable, capable de changer, etc., que si c'était une masse de pierre, fût-elle tout entière un diamant très dur et impassible. Mais autant ces qualités attestent la noblesse de la terre, autant elles rendraient imparfaits les corps célestes pour lesquels elles seraient superflues; car les corps célestes, tels que le soleil, la lune et les autres étoiles, qui ne sont pas ordonnés à un autre usage que le service de la terre, n'ont besoin que du mouvement et de la lumière pour atteindre leur fin.

SAGREDO: La nature a-t-elle donc produit et dirigé tant d'immenses corps célestes, si parfaits et si nobles, impassibles, immortels, divins, sans autre utilité que le service de la terre, qui, elle, est passible, éphémère et mortelle? Pour le service de ce que vous appelez le rebut du monde et le cloaque de tous les immondices? Dans quel dessein faire ces corps célestes immortels, etc., si c'est pour qu'ils soient au service de quelque chose d'éphémère, etc.? Si on refuse que leur fin soit le service de la terre, la troupe innombrable des corps célestes devient totalement inutile et superflue puisque, étant inaltérables, immuables, impassibles, ils n'ont et ne peuvent avoir d'opération réciproque les uns sur les autres; si, par exemple, la lune est impassible, comment voulez-vous que le soleil ou une autre étoile opère sur elle? Cela aurait à coup sûr moins d'effet que si l'on voulait liquéfier une grande masse d'or simplement par la vue ou la pensée. Il me semble d'ailleurs que, si les corps célestes jouent un rôle dans les générations et altérations de la terre, eux aussi doivent être altérables; sinon je ne comprendrais pas en quoi l'action de la lune ou du soleil sur la terre dans la production des générations ne reviendrait pas à placer au côté de la mariée une statue de marbre en espérant une descendance d'une telle union.

SIMPLICIO: La corruptibilité, le changement, etc., n'appartiennent pas au globe terrestre considéré

⁴¹⁷ *Dialogue*, p. 55. Voir aussi p. 363.

⁴¹⁸ Cf. *Ibid.*, p. 54-55. Quant à la théorie du mouvement voir : A. KOYRÉ, *op. cit.*, p. 205-276.

⁴¹⁹ Cf. *Dialogue*, p. 67. Comme le remarque A. Koyré dans sa longue analyse de la première journée du *Dialogue*, c'est « le mouvement en tant que tel qui se conserve et non le mouvement circulaire. En principe ». De toute façon, selon Galilée, le mouvement rectiligne ne peut pas être conservé éternellement, parce qu'un tel mouvement des corps *non-graves* signifierait qu'ils cesseraient d'être des corps et qu'ils ne pourraient pas du tout se mouvoir. *Op. cit.* p. 238.

comme un tout: pris en sa totalité, il n'est pas moins éternel que le soleil et la lune; il n'est générable et corruptible que dans ses parties externes; ce qui est vrai, c'est qu'en elles, il y a perpétuellement des générations et des corruptions et, si elles sont perpétuelles, elles exigent des opérations célestes éternelles: il faut donc que les corps célestes soient éternels.

SAGREDO: Tout cela se suit bien; mais la corruptibilité de ses parties superficielles ne porte point préjudice à l'éternité du globe terrestre en son entier, si plus encore, leur caractère générable, corruptible, altérable, etc., contribue à son ornement et fait sa perfection, pourquoi ne pourriez-vous et même ne devriez-vous pas admettre aussi des altérations, des générations, etc., dans les parties externes des globes célestes? Voilà qui ajouterait à leur ornement sans en diminuer la perfection, sans en supprimer l'action, leur permettrait d'opérer non seulement sur la terre, mais réciproquement les uns sur les autres, et permettrait aussi à la terre d'opérer sur eux »⁴²⁰.

La réponse de Simplicio n'est pas spécialement originale ni nouvelle. Il répète ce qui forme le noyau de toute la tradition de l'Eglise et fait partie du message biblique. Le monde a été fait pour l'homme, toute la terre a été créée pour l'homme. Si donc les corps célestes exercent une influence sur la terre, ils ne le font que pour le besoin, l'utilité, la commodité et le plaisir des hommes⁴²¹. Et parce que l'on admet communément que les hommes vivent uniquement sur la terre, l'influence de celle-ci sur les autres astres ou plantes n'est ni nécessaire ni utile. Toutefois, en arrivant jusqu'ici, Salviati, celui qui introduit les nouveaux courants scientifiques dans la discussion, constate qu'il est tout à fait possible que sur les corps célestes il y ait d'autres créatures qui, « autrement que nous peut-être, voient et admirent la grandeur et la beauté du monde, ainsi que de son Auteur et Gouverneur, chantant continuellement des louanges à sa gloire »⁴²². L'univers entier participe à la louange de son Créateur indépendamment de la connaissance humaine qui est limitée par notre possibilité humaine⁴²³. Et puisque le génie de l'homme arrive à construire des outils de plus en plus

⁴²⁰ *Ibid.*, p. 90-92.

⁴²¹ Cf. *Ibid.*, p. 92-93 ainsi que l'éloge de l'homme à la fin de cette journée, p. 130. Citons encore un extrait: SIMPLICIO: « (...) Il ne s'agit pas de nier que la grandeur du ciel puisse dépasser notre imagination, ni que Dieu ait pu créer un ciel mille fois plus grand que celui qui existe: mais nous devons admettre que rien n'a été créé en vain, que rien n'est inutile dans l'univers. Or quand on voit le bel ordre des planètes disposées autour de la terre à certaines distances proportionnées à la production sur la terre d'effets qui nous sont bénéfiques, à quelle fin faudrait-il interposer ensuite entre l'orbe suprême de Saturne et la sphère étoilée un immense espace sans aucune étoile, un espace superflu et vain? Pour la commodité et l'utilité de qui?

SALVIATI: Il me semble qu'on fait preuve de trop d'arrogance, signor Simplicio quand on veut que l'action divine soit appropriée et limitée à notre seul profit et que la sagesse et la puissance divines ne fassent et ne décident rien d'autre; je serais très content d'avoir la certitude que Dieu et la nature s'intéressent tant au gouvernement des choses humaines qu'ils ne s'y appliqueraient pas davantage si le genre humain était leur seul souci ». *Dialogue*, p. 363.

⁴²² *Ibid.*, p. 93. Voir aussi : p.126-127.

⁴²³ Galilée mentionne souvent dans son *Dialogue* des découvertes et des observations faites grâce à la lunette dont il était l'auteur. A ce propos voir aussi différents extraits de *Siderus Nuncius* cités chez A. KOYRÉ, *Du monde clos à l'univers infini*, Paris 1962, p. 90-96. Son enthousiasme à cause de cet instrument d'observation est exprimé par exemple dans la Lettre à B. Landucci du 29 août 1609 et Lettre à Julien de Médicis citées dans : E.

parfaits et puissants, il faut accepter que les possibilités humaines de connaître augmentent également et qu'elles contribuent à découvrir des choses jusqu'à présent inconnues⁴²⁴. Peut-être, un jour, l'homme possédera des moyens qui lui permettront de vérifier toutes ses théories, mais cela ne signifie pas qu'on doit attendre ce jour-là sans rien faire, sans penser et sans se questionner. Tandis que la nature vérifie toute la théorie, et celle-ci doit essayer de décrire des lois et des règles de celle-là. Galilée, dans la bouche de Salviati, énonce alors les arguments qui montrent les ressemblances entre la terre d'une part et la lune et les corps célestes d'autre part:

- et la terre et la lune sont, chacune en sa forme, sphériques.
- toutes les deux sont obscures et opaques et par là elles reflètent la lumière du soleil.
- leur matière est pareille: très dense et très solide. En plus, la surface de la lune est sans doute montagneuse.
- la surface de la terre et de la lune se divise en deux grandes parties qui reflètent différemment la lumière.
- les changements de formes de la lune vus sur la terre sont semblables aux changements de la terre observés sur la lune.
- la terre et la lune s'éclairent l'une l'autre.
- les deux aussi s'éclipsent l'une l'autre⁴²⁵.

Voici sept arguments qui, selon Galilée, suffisent pour dire que le globe terrestre n'est pas différent de la lune et que tous les deux sont semblables aux autres corps terrestres. L'univers est homogène, puisqu'on trouve partout les mêmes qualités et les mêmes dépendances:

« (...) Concluons que la réflexion de la terre sur la lune est très puissante; tirez-en une autre très belle convergence dont vous reconnaîtrez l'importance: s'il est vrai que les planètes agissent sur la terre par le mouvement et la lumière, la terre n'a sans doute pas moins de pouvoir pour agir sur elles à son tour par la lumière, peut-être même par le mouvement; et quand elle ne se mouvrait pas, elle pourrait conserver la même action: en effet, on l'a vu, l'action de sa lumière, c'est-à-dire de la lumière réfléchie du soleil, serait alors exactement la même le mouvement ne produit que des variations d'aspect: ce seraient les mêmes, que la terre se meuve, le soleil étant immobile, ou le contraire⁴²⁶».

NAMER, *L'affaire de Galilée*, Paris 1975, p. 53-54 et 67-68. Pour l'histoire des découvertes à l'aide de la lunette voir : P.-N. MAYAUD, *op. cit.*, vol. 1, p. 246-254.

⁴²⁴ Cf. *Dialogue*, p. 98.

⁴²⁵ Cf. *Ibid.*, p. 94-99.

⁴²⁶ *Ibid.*, p. 123.

Les explications de Galilée arrivent au point culminant: ce n'est pas la terre qui est au centre du monde⁴²⁷. Elle fait, avec d'autres planètes, un mouvement annuel autour d'un centre qu'est le soleil.

« Si le monde a vraiment un centre que les orbes des corps du monde, c'est-à-dire des planètes, ce n'est certainement pas la terre mais plutôt le soleil qui se trouve au centre du monde »⁴²⁸.

Admettant cette hypothèse, on peut expliquer différentes variations dans le mouvement des planètes et établir l'ordre suivant de l'univers: soleil, Mercure, Vénus, la terre avec la lune⁴²⁹, Mars, Jupiter, Saturne⁴³⁰. En outre, on doit supposer que les dimensions de cet univers sont très grandes de sorte qu'entre la dernière planète, à savoir Saturne, et les étoiles, la distance est immense. Ce qu'on appelle communément la sphère d'étoiles fixes, n'est pas homogène en ce sens que les astres sont près l'un de l'autre, mais ils sont probablement éloignés l'un de l'autre⁴³¹. La simplicité et la clarté de ce système permettent d'embrasser tous les changements présents dans le cosmos et d'éviter beaucoup de problèmes et de complications posés par l'ancien système⁴³².

2.3.2.2 Les répercussions en théologie.

La nouvelle vision du monde proposée par Galilée secouait les fondements de l'enseignement de l'Eglise. Le modèle traditionnel du l'univers obtenu en héritage des époques précédentes ne suffisait plus. La division du monde en deux parties, parmi lesquelles la zone des étoiles fixes considérée comme l'accès à la demeure de Dieu s'est éloignée

⁴²⁷ Il est intéressant de remarquer que Galilée ne se prononce pas sur la question de la finitude ou de l'infinitude de l'univers. La première option entraîne obligatoirement l'existence d'un centre. Voir: *Dialogue*, p. 324-326. En outre, il faut peut-être distinguer le centre de l'univers du centre autour duquel se meuvent les planètes, y compris la terre.

⁴²⁸ *Dialogue*, p. 326. Voir aussi : p. 341.

⁴²⁹ Nous abrégons ici la pensée de Galilée qui prouve d'abord la position centrale du soleil et, une fois fait, revient à la position de la terre. Dans le cas de celle-ci, Galilée prouve son mouvement autour du soleil ainsi que sa position dans le ciel. C'est ce point - nous le verrons plus tard - qui est devenu le plus controversé dans la discussion avec les opposants du système de Copernic. Cf. *Dialogue*, p. 327 ; 330-341. Pour les détails de ce processus voir : E. VACANDARD, 'Galilée', DTC VI, 1059-1063, Paris 1920 ; P. DE VREGILLE, *op. cit.*, col. 162-169.

⁴³⁰ « (...) Ce n'est pas la terre mais le soleil qui est au centre des rotations des planètes; et puisque la terre fait partie des corps du monde qui indubitablement tournent autour du soleil et se trouve située au-dessus de Saturne, Jupiter et Mars ». *Dialogue*, p. 341. Voir aussi : p. 326-331.

⁴³¹ Cf. *Ibid.*, p. 375-378.

⁴³² Cf. *Ibid.*, 386-387.

épouvantablement, a renouvelé la question concernant l'avenir du reste du monde. Etant donné que le monde supralunaire, inchangeable et noble, appartenait au domaine de Dieu et était le lieu de la félicité éternelle, que devient-il avec le reste du cosmos? La réponse fondée sur la conception biblique de la transformation eschatologique du monde conduisait à dire que cette partie du cosmos doit - avec tout ce qu'elle contient - disparaître. Cependant, si le cosmos est homogène, si on ne doit plus le considérer en tant que divisé, mais comme un tout formant un organisme parfaitement hominisé et bien arrangé, la transformation du monde concerne ce tout et non sa partie. Ce tout ne peut pas être anéanti et périr, parce que l'œuvre du Christ, l'œuvre du salut, s'opère en lui. Le Christ est mort pour tout et ce tout, comme l'explique saint Paul, s'étend sur toute la création, sur tout ce qui n'est pas naturellement divin. Cet univers possède les prémisses du salut, encore qu'il n'y a en lui aucune partie qui soit déjà sauvée, car toute la création attend la révélation des fils de Dieu. Où sont-ils? Où vivent-ils?

La conception traditionnelle répondrait tout de suite qu'ils sont sur la terre et que celle-ci est au centre de l'univers. Tenant compte des opinions de Galilée, on doit proposer une réponse plus complexe. L'expression « les fils de Dieu » indique les hommes qui vivent sur la terre. C'est le fait indubitable dont l'expérience quotidienne apporte les preuves: l'homme pénètre le milieu de sa vie et le découvre sans cesse. C'est sur la terre qu'il a connu la puissance du bras étendu de Dieu unique, qu'il a vu des miracles opérés par Lui, qu'il a vécu la manifestation du Verbe éternel, l'auteur du salut. L'histoire religieuse montre alors l'homme comme une créature privilégiée et la terre comme un globe choisi. Par là, et l'homme et la terre ont une place spéciale et centrale dans toute la création, puisque tout tend vers eux, tout tourne autour d'eux et tout existe pour eux. Or, si la terre n'est pas le centre de l'univers, comment doit-on expliquer le salut opéré sur elle? Bien plus, si la terre fait partie du ciel, comment comprendre certains dogmes comme celui de la descente du Christ aux enfers ou de son ascension au ciel à la droite du Père. L'« ironie » de la foi de l'Eglise est évidente:

« En écrivant que cette constitution fantastique [copernicienne] du monde mène nécessairement à dire de très solennelles bêtises: le soleil, Vénus et Mercure seraient au-dessous de la terre, les matières lourdes iraient naturellement vers le haut et les légères vers le bas, le Christ Notre Seigneur et Rédempteur serait monté aux enfers et descendu au ciel en s'approchant du Soleil (...)»⁴³³.

Et comment peut-on comprendre saint Paul qui a été ravi au troisième ciel si ce ciel est occupé par la terre? Il faudrait admettre que le paradis se trouve sur la terre et que l'homme y arrive

⁴³³ *Ibid.*, p. 354.

aussi sur la terre et non au ciel! La communauté des saints, la communauté de l'Eglise en gloire appartient-elle à ce monde visible bien qu'elle soit invisible jusqu'à la parousie? Le paradis eschatologique n'est pas au ciel mais sur la terre.

Toutes ces questions conduisent à une révolution en théologie à la mesure de celle vécue en astronomie: le ciel astronomique, le ciel visible n'est pas le même que le ciel théologique⁴³⁴. Et on comprend mieux la réserve envers ces nouveaux courants de la part de l'Eglise et des théologiens. L'attitude du cardinal Bellarmin est sur ce point représentative. Dans sa lettre au carme Paolo Antonio Foscarini, il écrit :

« (...) Je dis, qu'il me semble, que vous-même et le seigneur Galilée, vous agiriez prudemment en vous contentant de parler *ex suppositione* et non pas de manière absolue, comme j'ai toujours cru qu'avait parlé Copernic. Car, dire qu'en supposant que la terre se meut et que le soleil est immobile, toutes les apparences sont mieux sauvées qu'en posant les excentriques et les épicycles, c'est très bien dit et ne présente aucun danger, et suffit au mathématicien ; mais vouloir affirmer que, réellement, le soleil se tient au centre du monde et tourne seulement sur lui-même sans courir d'orient en occident, et que la terre se tient dans le troisième ciel et tourne avec une très grande vitesse autour du soleil, est une chose grandement dangereuse, [qui risque] d'irriter non seulement tous les philosophes et les théologiens scolastiques, mais encore de nuire à la sainte foi, en rendant fausses les saintes Ecritures ».

Ensuite, le membre du Saint-Office rappelle la règle générale dans l'interprétation de l'Ecriture : ce qui est accepté communément par les pères, ceci est vrai. D'après eux et selon même les commentaires modernes sur les livres de la Genèse, des Psaumes, de l'Ecclésiaste et de Job, on s'accorde à donner au soleil une place dans le ciel pour tourner autour de la terre. Celle-ci se trouve au centre du monde et est sans doute très éloignée du soleil. Ces sont les vérités dont parle la Bible sinon quant au sujet discuté (*ex parte objecti*) du moins quant à celui qui parle (*ex parte dicentis*) en tant que provenant de l'inspiration de l'Esprit Saint. Bellarmin continue :

« Je dis que, s'il y avait une vraie démonstration que le soleil se tient au centre du monde et la terre dans le troisième ciel, et que le soleil ne tourne pas autour de la terre, mais que la terre tourne autour du soleil, alors il faudrait procéder avec beaucoup d'attention pour expliquer les Ecritures qui semblent contraires [à cette démonstration], et il faudrait plutôt dire que nous ne les comprenons pas plutôt que dire que serait faux ce qui est démontré. Mais je ne croirai pas qu'une telle démonstration existe aussi longtemps qu'elle ne me sera pas montrée. Ce n'est pas la même chose de démontrer que sont sauvées les apparences en supposant que le soleil se tient au centre, et la terre dans le ciel, et de démontrer que, vraiment, le soleil se tient au centre et la terre dans le ciel. Car, la première démonstration, je crois qu'elle peut exister mais, quant à la seconde, j'ai un doute très grand ; et, en cas de doute, on ne doit pas abandonner l'Ecriture sainte exposée par les saints pères »⁴³⁵.

⁴³⁴ Notons ici une curiosité. Au début de la Renaissance on voit apparaître une allégorie-explication théologique du ciel astronomique. Il s'agit du zodiaque eucharistique. Cette conception est fondée sur l'harmonie de l'univers où toutes les parties sont liées l'une à l'autre. Si le ciel raconte la gloire du son Créateur et annonce la venue du Messie, les constellations zodiacales symbolisent l'histoire du Christ. Cf. J. DAUPHINE, « Une lecture allégorique privilégiée au XVI siècle : le zodiaque eucharistique », « Bulletin de l'Association Guillaume Budé », 1982/2, p. 206-216.

⁴³⁵ Lettre citée d'après : P.-N. MAYAUD, *op. cit.*, vol. 3, p. 377-378.

Placer la terre au ciel ! Une besogne aussi grave et courageuse que sacrilège. L'affirmer c'est faire descendre le ciel sur la terre, en bas, et élever la terre vers le ciel, en haut. Tous les deux perdent leurs attributs en ce sens que la nature céleste peut être exprimée par les propriétés de la nature terrestre. Et il est moins important d'assimiler les astres à la terre que de la transformer en un astre dont le mouvement naturel est circulaire. D'abord on aperçoit l'élévation de la terre, mais bientôt – apparaîtra une sorte de « mise à la terre » des astres et plusieurs mondes, semblables au nôtre, deviendront possibles.

2.4 La question des fins dernières dans la théologie moderne.

L'affaire Galilée qui marque le début du XVII^e siècle d'une manière extraordinaire et exerce une forte influence sur les sciences naturelles ne reste pas indifférente pour l'enseignement de l'Eglise. Mais contrairement à ce qu'on pourrait attendre, la nouvelle cosmologie proposée par l'astronome de Florence ne pousse pas les théologiens à chercher d'autres voies pour l'eschatologie. Ils s'affermissent dans les conceptions traditionnelles de la patristique et de la scolastique. De ce fait nous proposons d'arrêter ici notre étude historique et cela pour deux raisons.

Premièrement, parce que les siècles suivants ne s'occuperont pas davantage de l'eschatologie que la théologie du XVI^e siècle. L'intérêt des théologiens se tournait de plus en plus soit vers l'apologie contre la théologie de la Réforme soit vers la théologie de la grâce face au problème de la prédestination. Etant donné que le traité des fins dernières n'a jamais joué un rôle principal dans l'enseignement de l'Eglise, à présent il est encore poussé en marge. Il y a peu de théologiens qui s'en occupent et y cherchent des nouvelles solutions. L'eschatologie devient marginale par rapport aux autres domaines théologiques.

Il faut aussi noter que, deuxièmement, aux époques suivantes manquent de fortes autorités théologiques, des théologiens à la mesure d'un certain Augustin ou d'un certain Thomas d'Aquin. On célèbre le passé, on garde scrupuleusement la tradition et on répète les thèses classiques. Les œuvres de Malebranche, de Bossuet ou encore de Scheeben, sans parler des gros catéchismes post-tridentins dévoilent la doctrine des fins dernières selon la méthode médiévale.

Cependant, il est opportun de noter ici deux choses. D'abord le changement dans la nomenclature eschatologique. Les catéchismes remplacent l'alternative finale de la vie de

l'homme ciel - enfer par une autre, c'est-à-dire paradis - enfer. Ce n'est pas pourtant un simple changement de langage! Nous croyons que cette nouvelle option apparaît sous l'influence des changements cosmologiques et de la nouvelle astronomie. Le ciel visible, le ciel étoilé, n'est plus le ciel théologique et, par conséquent, on ne doit plus le considérer comme le but de la vie chrétienne. Le paradis, le lieu (ou l'état) du bonheur primitif est opposé au lieu (ou état) de la damnation. Tandis que l'enfer signifie la privation absolue de tout bien et de toute grâce, le paradis devient le synonyme de Dieu lui-même⁴³⁶. De cette manière, l'homme comme toute la création, est placé entre deux pôles radicaux qui sont à atteindre par le travail persévérant sur soi-même. Pour les théologiens, il est possible d'avoir part à la vie de Dieu déjà en ce monde, à condition que l'homme essaie de collaborer avec la grâce, de mépriser le corps ainsi que de faire le bien⁴³⁷. L'homme devient ainsi non pas seulement un bon chrétien qui après la mort – comme le voulait Pascal – reste dans la mémoire des hommes, mais prend en possession le paradis promis.

Or, le paradis eschatologique diffère du paradis où Adam et Eve ont été placés après la création⁴³⁸. Celui-ci était le paradis terrestre libéré de souffrances et de la mort où l'homme pouvait regarder Dieu. Dans l'avenir l'homme arrivera au paradis céleste avec lequel rien ne peut être comparé⁴³⁹. De ce paradis-ci on ne peut pas non plus dire quelque chose de sûr sauf qu'il sera plus parfait que ce qu'on connaît dans ce monde. Là-bas on verra Dieu directement et avec Lui on connaîtra tout ce qu'on doit connaître. Les liens avec Dieu dans l'éternité ainsi que notre approche de Lui possèdent une dimension absolue de telle manière que rien ne peut nous en séparer ; ce qu'on aura dans l'au-delà, sera venu de lui. Ainsi, celui qui a Dieu, a tout et par là, il est heureux⁴⁴⁰. *Deus meus et omnia*⁴⁴¹. Une telle façon de penser s'écarte de la

⁴³⁶ Cf. SAVONAROLE, *Sermons, écrits politiques et pièces du procès*, Paris 1993, p. 51; N. MALEBRANCHE, *Méditations chrétiennes et métaphysiques* dans *Œuvres*, Paris 1967, t. X, p. 138 ; A. M. LIGUORI, *Préparation à la mort ou considérations sur les vérités éternelles*, Versailles 2001, p. 289 ; *La voie du salut*, Paris - Fribourg 1993, p. 51-3.

⁴³⁷ Cf. SAVONAROLE, *Sermons...*, p. 51 ; A. M. LIGUORI, *La voie du salut*, p. 92-95. Cette participation dans l'au-delà est possible par l'Eucharistie. Cf. J. B. BOSSUET, *Méditations sur l'Evangile*, p. 274. 368-397 et 419-443.

⁴³⁸ On trouve des belles métaphores entre deux chez L.-M. GRIGNON DE MONTFORT, *Traité de la vraie dévotion à la Sainte Vierge*, Montréal 1987, p. 25-26, 33, 54, 62, 264-267.

⁴³⁹ Cf. J. B. BOSSUET, *Sermons choisis*, Paris 1901, p. 288 ; *Catéchisme catholique du diocèse de Bâle* 50, 1-2 pub. et ord. par Mgr L'évêque de Bâle, éd. A. Frossard 1920.

⁴⁴⁰ Cf. J. B. BOSSUET, *Elévations à Dieu sur tous les mystères de la religion chrétienne*, Paris 1727, p. 57-8. Le bonheur vient non pas de son désir, mais de sa possession et est lié à la supériorité de ce bonheur. Comme Dieu est la chose la plus parfaite, sa possession mène aussi à la plénitude de sa connaissance. En effet, Dieu a soi-

question du salut du monde et, ce qui est de plus, de la cosmologie, déplace l'accent sur la foi. Il suffit de savoir que le monde sera renouvelé, les raisons de cet événement ont été bien présentées par la scolastique, mais, par contre, il n'est pas nécessaire de demander de quel genre de transformation il s'agit dans ce processus, puisque son savoir dépasse les possibilités de notre raison⁴⁴².

De même que la théologie médiévale, la théologie moderne insiste – peut être sous l'influence de la Réforme – sur l'Eglise dans sa dimension eschatologique. Tout ce qui, jusqu'à présent, était utilisé par la Bible comme une description de l'avenir du peuple élu, est appliqué à l'Eglise comme une annonce et une figure⁴⁴³. Quoique sur la terre, dans l'Eglise d'ici-bas, le Christ soit déjà présent et connu, l'accomplissement de toutes ses paroles s'opérera dans l'au-delà lorsque l'Eglise deviendra pleinement le royaume céleste⁴⁴⁴.

La vie éternelle a comme objet la contemplation de Dieu et l'amour pour lui, mais ceci n'est pas une affaire individuelle. Nous vivons en communion avec d'autres baptisés pour former une communauté parfaite des bienheureux qui – avec les anges – glorifieront à jamais leur Créateur et leur Sauveur⁴⁴⁵.

Il est curieux de remarquer un enrichissement dans la pensée ecclésiologique par le fait

même en se connaissant soi-même et si l'homme participe partiellement ici, sur la terre, et pleinement dans l'au-delà, dans cette connaissance, il doit aussi aimer son Créateur.

⁴⁴¹ Cf. *Catéchisme du concile de Trente*, trad. et avec des notes par M. l'Abbé Doney, Liège 1847, t. 1-2, t. 1, p. 249. Dans le ciel l'homme n'aura plus besoin de nourriture, de vêtements, de maisons et de décorations. *Ibid.*, p. 250-1 et t. 2, p. 318-320 ; A. M. LIGUORI, *Préparation...*, p. 207s et 284s ; *La voie du salut*, p. 52-53 et 58 (C'est ici que le fondateur des rédemptoristes décrit le ciel comme notre être « avec Dieu dans un océan de délices ».) ; J. B. BOSSUET, *Elévations à Dieu...*, p. 59 et 61 ; R. BELLARMIN, *Echelle I et III*, 1 ; P. CANISIUS, *Le grand catéchisme*, Paris 1859-1862, t. 1-7, t. 1, p. 140.

⁴⁴² Cf. H. HURTER, *Theologiae dogmaticae compendium*, Oeniponte 1896, t. III, p. 640 ; M. J. SCHEEBEN, *Les mystères du christianisme*, tr. par. A. Kerkvoorde, Paris 1947, p. 684-686 ; *Handbuch des katholischen Dogmatik*, Freiburg im Breisgau 1933, t. IV, p. 940-943 ; TH. M. J. GOUSSET, *Théologie dogmatique ou exposition des preuves et des dogmes de la religion catholique*, Bruxelles 1850², t. 2, p. 121-123 ; TH. RAST, « L'eschatologie » dans *Bilan de la théologie du XX^e siècle* sous la dir. de R. Vander Gucht et H. Vorgrimler, Tournai 1971, t. 2, p. 501-504. Pour la théologie du XIX^e siècle voir : *Histoire du christianisme des origines à nos jours*, sous la dir. de J.-M. Mayeur, Ch. et L. Pietri, A. Vauchez, M. Venaud, Paris 1995, t. XI, p. 113-121, 349-366 (surtout 362-366).

⁴⁴³ Il s'agit plus spécialement de la promesse de la terre promise. Cf. J. B. BOSSUET, *Méditations...*, p. 69 et 98 ; *Elévation sur les mystères VII*, 10, Paris 1962, p. 224 ; *Elévations à Dieu...*, p. 202-4.

⁴⁴⁴ Cf. N. MALEBRANCHE, *Entretiens sur la mort* dans *Œuvres*, Paris 1965, t. XII-XIII, p. 431 ; R. BELLARMIN, *Le gémissement de la colombe IX* ; *Echelle Préface et III*, 4 ; *Catéchisme ou abrégé...*, p. 75.

⁴⁴⁵ Cf. J. B. BOSSUET, *Elévation sur les mystères IV*, 3 et 4, p. 141 et 144 ; *Catéchisme ou abrégé...*, p. 73-74 ; *Catéchisme du concile de Trente*, t. 1, p. 240.

de placer l'Eglise comme élément nécessaire de la gloire de Dieu⁴⁴⁶. Les théologiens modernes estiment que Dieu a créé le monde pour sa gloire. Et si la tradition patristique l'explique par la position de l'homme comme un point commun entre le monde spirituel et matériel, la théologie moderne la voit dans la communauté des saints. Ce qui compte c'est une société et non pas un individu, donc, il est logique de constater que Dieu a créé le monde pour sa gloire et pour l'Eglise. La clef de l'explication de cette dernière constatation se trouve peut-être dans la plus grande conscience de liaison entre le Christ et l'Eglise. Car si on est d'accord que le Fils de l'homme est Dieu et qu'à lui se rapportent les mêmes traits qu'aux deux autres personnes de la Trinité, et si, selon le cheminement de la pensée de ce temps, on accepte que seul Dieu est notre paradis attendu, l'union entre l'Eglise et son Fondateur doit être placée entre les Personnes du Dieu trine. Pour cette raison il est normal d'estimer que la gloire de Dieu par l'intermédiaire du Christ appartient aussi à l'Eglise qui n'existe pas sans sa Tête de même que le Corps mystique non plus n'existe pas sans sa Tête. L'Eglise des saints est donc et la gloire de Dieu et le signe de l'humanité assemblée, et avec elle, du monde entier, dans le Christ et par Lui-même, purifiée et renouvelée⁴⁴⁷:

« Il y a plus de mers que de terres habitables ; mais il y a assez de terres pour les hommes dont j'ai [le Christ] besoin pour former mon Eglise. Car, mon fils, je te dirai quelque jour que tout a été fait et par moi et pour moi ; et que tous les hommes qui viennent au monde ne sont pas des matériaux que mon Père me fournit, afin que je les sanctifie par ma grâce, et que j'en élève ce temple spirituel dans lequel Dieu habitera éternellement, et qui a été l'objet de son amour avant même la création du monde »⁴⁴⁸.

Comment pourtant peut-on lier les deux thèses que voici: « le monde subira une transformation à la fin des temps » et « l'Eglise est le noyau, l'achèvement du monde »? En général, les théologiens ne se posent pas ce problème, puisqu'ils s'arrêtent, dans leurs manuels, aux problèmes du jugement dernier et de la résurrection des morts⁴⁴⁹.

Exceptionnelle sous ce point sont les œuvres de Pierre Galatini et de Lancelot Politi plus connu comme Ambroise Catharin. Le premier dans son livre *De arcanis catholicae veritatis* montre la vérité du christianisme grâce aux différentes traditions rabbiniques. L'une

⁴⁴⁶ Cf. N. MALEBRANCHE, *Traité de la nature et de la grâce* I, 1 et 6 dans *Œuvre*, Paris 1958, t. V ; *Entretiens sur la métaphysique et sur la religion*, p. 199-204 et 268.

⁴⁴⁷ *Ibid.*, I, 3 et 6 ; III Ecl 20. Cf. J. B. BOSSUET, *Méditations...*, p. 569-572 et 577-579 ; *L'Apocalypse avec une explication*, *Œuvres complètes*, t. 2, p. 559-560 ; R. BELLARMIN, *Le catéchisme grand*, art. 12.

⁴⁴⁸ N. MALEBRANCHE, *Méditations...*, p. 72. Cf. P. GASPARRI, *Catéchisme catholique*, Juvisy 1932, q. 240, p. 107 ; q. 174, p. 181 et de même q. 593, p. 333s.

⁴⁴⁹ Cf. *Catéchisme catholique du diocèse de Bâle* ; *Catéchisme de saint Pie X*, V, 7 ; P. GASPARRI, *op. cit.*, q. 233, p. 105 ; q. 181 et 184, p. 185-6 ; q. 581, p. 331.

parmi elles explique que le Père en prévoyant la chute de l'homme aurait renoncé à créer le monde. Mais puisque le Fils, par son incarnation, serait intervenu pour la restauration de ce monde, Dieu aurait créé toutes les choses. Elles ont été faites pour le Christ et, par lui, elles appartiennent nécessairement au corps mystique. Le deuxième théologien formule les mêmes conclusions en partant de sa propre conception de la prédestination. Elle est si excellente, puisqu'elle concerne le Fils de Dieu, qu'elle contient tout le plan de Dieu sur l'univers. Ce Fils incarné est voulu par le Père de toute éternité, avant même de créer le monde. Celui-ci a été fait par le Christ et lui est ordonné d'une telle manière que tout ce qui existe n'a qu'un seul but et qu'une seule raison d'être: le Fils de Dieu et la récapitulation de tout en lui⁴⁵⁰.

Ces deux exemples montrent, à notre avis, une nécessité du renouvellement de la théologie qui ne commence pas en l'eschatologie, mais plutôt en la christologie. Renouveler celle-ci ouvre celle-là à des perspectives toutes neuves. Géniale sur ce point est l'opinion de Pascal qui compare ces deux mondes en question aux deux natures du Christ:

« L'Eglise a toujours été combattue par des erreurs contraires, mais peut-être jamais en même temps, comme à présent. Et si elle en souffre plus, à cause de la multiplicité d'erreurs, elle en reçoit cet avantage qu'elles se détruisent.

Elle se plaint des deux, mais bien plus des calvinistes, à cause du schisme.

Il est certain que plusieurs des deux contraires sont trompés, il faut les désabuser.

La foi embrasse plusieurs vérités qui semblent se contredire :

- 'Temps de rire, de pleurer', etc. (...)

La source en est l'union des deux natures en Jésus-Christ; et aussi les deux mondes (la création d'un nouveau ciel et nouvelle terre; nouvelle vie, nouvelle mort; toutes choses doublées, et les mêmes noms demeurant), et enfin les deux hommes qui sont dans les justes (car ils sont les deux mondes, et un membre et image de Jésus-Christ ; et ainsi tous les noms leur conviennent : de justes, pécheurs; mort, vivant; élu, réprouvé, etc.).

Il y a donc un grand nombre de vérités, et de foi et de morale, qui semblent répugnantes, et qui subsistent toutes dans un ordre admirable »⁴⁵¹.

C'est de l'union hypostatique du Fils de Dieu que Pascal voit provenir tous les paradoxes de la foi chrétienne sans les valoriser pourtant. En la personne du Christ il n'est pas possible de dire que la nature divine a assumé quelque chose de mauvais – la nature humaine – au moins au sens ontologique. Car l'homme a été créé par Dieu à sa ressemblance et à son image, tandis que le mal a déformé le premier état de la nature humaine. Pourtant, le Christ – par son incarnation – nous a purifiés de tout mal et nous a rétablis tels que nous avons été au début, dans le dessein de Dieu. Si on traduit cela pour la doctrine de la nature créée en général, il

⁴⁵⁰ Nous n'avons pas pu consulter les livres de ces deux auteurs et nous renvoyons ici à l'étude de E. MERSCH, *Le corps mystique du Christ*, Paris - Bruxelles 1951, t. 2, p. 243-244.

⁴⁵¹ *Pensées* 862 (éd. par F. Kaplan), Paris 1982.

s'avère qu'on peut, non pas seulement parler de deux mondes, un ici-bas et l'autre dans l'au-delà, mais aussi qu'ils ne sont pas opposés l'un à l'autre. Le concept de Pascal est évidemment un grand pas en avant par rapport à la théologie médiévale, mais – malheureusement – c'est un pas solitaire et unique.

2.4.1 Charles Journet 1891-1975).

Le théologien fribourgeois peut, sous un aspect, être considéré comme le gardien de la théologie dite traditionnelle et c'est justement pour cette raison qu'il nous servira à esquisser la situation de l'enseignement de l'Eglise au XX^e siècle. Pourtant, il faut également noter que le cheminement de Journet est marqué par le renouveau théologique: l'Eglise est pour lui le corps mystique du Christ, le temple du Verbe incarné, mais aussi et non pas moins - l'univers de la rédemption qui remplace l'univers de la création déchiré par la chute de l'homme. C'est justement cette vision globale de l'Eglise qui dépasse – nous le verrons plus loin – le cadre de la théologie. Pour le moment, retenons quelques éléments de sa conception de l'histoire.

2.4.1.1 L'histoire du salut.

Parler de l'Eglise est, au dire de Journet, enraciné dans le temps, parce qu'on peut tracer dans ce temps les moments importants pour l'Eglise, tels que la préparation, la fondation et l'accomplissement. Tous les trois forment l'histoire de cette Eglise, son passé, son présent ainsi que son avenir. La découverte de la profondeur du passé explique le présent et jette une lumière sur l'avenir. Or, puisque l'avenir est l'accomplissement de ce qui est déjà présent en gage, le mystère de l'Eglise ne possède que deux dimensions: celle du passé et celle de l'avenir. Plus exactement on doit dire que l'Eglise, unique corps du Christ et unique cité de Dieu, peut être regardée uniquement dans sa préparation dans le temps et dans sa consommation dans l'éternité. C'est ainsi que la préparation de l'Eglise et son développement successif dans le temps deviennent l'histoire du salut, l'histoire de la rédemption qui débouche sur l'épanouissement ultime de cette Eglise et englobe en soi les fins dernières de toute l'humanité⁴⁵².

Le concept de histoire de l'Eglise se distingue des autres conceptions de l'histoire,

⁴⁵² Cf. *L'Eglise du Verbe incarné*, Paris 1969, vol. 3, p. 13-15.

surtout celles archaïques et antiques, puisqu'elle n'est pas cyclique. La révélation reçue par le judaïsme et transmise au christianisme, montre l'histoire comme étendue dans le temps comme une ligne sur laquelle rien ne se répète. Autrement dit, l'idée de l'histoire telle qu'elle se trouve dans la Bible, est une continuité des événements irréversibles qui, enchaînés tels qu'ils se suivent, ont ensemble un commencement et une fin. Par là, tous les événements de l'histoire progressent vers un but en devenant le lieu et le temps de son progrès continu. L'histoire ne doit pas être rejetée, mais acceptée et valorisée⁴⁵³. Elle est, au dire de Journet, « le passage irréversible dans le temps d'une réalité permanente, voire spirituelle, en vue d'une croissance, d'un enrichissement dont le bienfait pourra lui être conservé définitivement »⁴⁵⁴. Or, ce passage peut être considéré sous une double perspective en fonction de la réalité concernée. Premièrement, celle-ci peut être matérielle et, en tant que telle, elle forme seule l'histoire du monde. Ce qui existe visiblement appartient, de telle ou telle manière, au changement et au progrès du monde et rien n'en est exclu⁴⁵⁵. Deuxièmement, la réalité permanente peut être spirituelle soit d'une personne individuelle (de l'homme ou de l'ange) soit d'une personne collective, à savoir l'Eglise. Tous ceux qui attendaient la venue du Messie et qui ont profité de son œuvre, ont été transformés par le rachat et le rassemblement autour du Christ pour former une nouvelle humanité. Par conséquent, seulement dans l'Eglise l'univers entier trouve son sens ainsi que son unité suprême et possède son histoire, l'histoire qui devient sainte, du fait que ce passage temporaire aboutit à l'entrée dans l'éternité⁴⁵⁶.

Il est important de noter qu'une telle vision de l'histoire n'est pas une négation de la liberté de l'individu. Celui-ci garde toujours le pouvoir de choisir et de s'opposer à l'appel de l'Eternité. Par les choix de son libre arbitre, l'être individuel et libre n'arrive plus à atteindre sa fin dernière. En plus, il est nécessaire d'accepter l'idée qu'il y ait et qu'il y ait plus qu'un seul être tel et que leur assemblée formant une cité du mal, s'oppose sans cesse à la cité de Dieu. Le cardinal Journet introduit donc dans son concept de l'histoire l'idée augustinienne de deux cités. Tandis que la cité de Dieu est l'Eglise, la cité du mal est le royaume de l'ange rebelle. Toutes les deux se définissent du point de vue des fins dernières unies dans l'Eglise et

⁴⁵³ Cf. *Ibid.*, p. 21-46.

⁴⁵⁴ *Ibid.*, p. 47.

⁴⁵⁵ Journet cite ici textes de Ap 21, 1 et Rm 8, 19-22.

⁴⁵⁶ Cf. *L'Eglise du Verbe incarné*, p. 47-48.

manquées dans la cité du mal.

« L'une et l'autre de ces deux cités traversent toute la longueur du temps pour entrer dans l'éternité. L'une et l'autre ont une histoire, et c'est une histoire sainte, ici vécue dans l'amour, là ravagée par la révolte »⁴⁵⁷.

L'histoire de l'Eglise restera jusqu'à la fin des temps confrontée avec l'existence du mal et la grâce agira là où le péché avait apparu. Bien que celui-ci puisse accroître en force et s'intensifier de plus en plus, l'Eglise demeurera fidèlement ce qu'elle est de sa nature: le Corps mystique du Christ et son Epouse. C'est grâce à cette fidélité qu'elle peut révéler constamment le but et le terme de toute créature: l'éternité et la vie auprès du Créateur. Aller toujours plus loin et diminuer les frontières du mal sont deux devoirs et effets du progrès de l'Eglise. Il est alors irréversible et rien ne se répète dans l'histoire sainte. Tout ce qui arrive, n'apparaît qu'une seule fois et ne reviendra plus. Ainsi, la fin est décrite comme une rénovation totale de toute la création qui, à son tour, deviendra neuve⁴⁵⁸. Or, cet état de terme n'est pas une nouveauté au sens absolu. Les créatures ne deviendront pas quelque chose d'autre, mais seront recomposées selon leurs possibilités naturelles, connues et développées ou non durant cette vie d'ici-bas. L'éternité n'est pas seulement à chercher dans l'au-delà. Elle est accessible en ce monde, parce que le Verbe éternel s'est fait homme pour prévenir les hommes. Ceux-ci choisissent avec ce Verbe pour son éternité qui est également la leur. Ils choisissent déjà, puisqu'à présent ils sont déjà les fils de Dieu. Tout ce qui advient plus tard et en définitif, ne sera qu'une prolongation mystérieuse de ce qu'ils sont maintenant sauf que les conditions ne seront plus les mêmes. Les fils de Dieu verront Dieu tel qu'il est et lui seront semblables.

Ayant établi ces principes, Journet montre son concept de l'histoire qui prend, elle, une double dimension en tant que historique et en tant que métahistorique. La première décrit, pour les hommes et pour les anges, le temps de leur pèlerinage lorsque ils peuvent s'acheminer vers leur union ou non à Dieu dans l'amour et la connaissance pléniers et ultimes. La seconde, c'est

⁴⁵⁷ *Ibid.*, p. 49. Les deux cités subissent, chacune à sa manière, un développement et un progrès. De même que le statut de l'Eglise s'opère dans le passage de la loi naturelle, par la loi mosaïque jusqu'à la loi de la grâce, de même dans la cité du mal ce passage est à la fois son aggravement et son progrès. Au surplus, les progrès de cette seconde cité sont, d'une manière ou d'une autre, l'occasion des progrès de la cité de Dieu, car - d'après la logique paulinienne - là où accroît le péché, là aussi la grâce est abondante. *Ibid.*, p. 51-52.

⁴⁵⁸ La nouveauté de la création consiste en le renouvellement de tout ainsi que de chaque partie de ce tout. Cela est clair surtout lorsque nous pensons à l'homme. Tous les événements de sa vie sont uniques et chacun de ses gestes reste inscrit dans l'éternité soit pour le bien soit pour le mal. Au moment du jugement, cette vie sera vérifiée et l'homme qui, durant la vie terrestre, a suivi le bon pasteur, recevra un nom nouveau. Cf. *Ibid.*, p. 53-56.

le temps de la possession ou non de Dieu, c'est le temps qui se caractérise par l'achèvement de tous les choix⁴⁵⁹. Comme toute la tradition antérieure, notre cardinal accorde le temps historique aux anges et aux hommes en distinguant pour ceux-ci le temps de l'innocence originelle au paradis terrestre et le temps de l'état actuel, à savoir le temps de l'univers de rédemption. La félicité du premier homme a cessé à l'instant de sa désobéissance au commandement de Dieu et c'est à cet instant-là que l'univers de la création a disparu. L'univers d'aujourd'hui c'est le monde déjà racheté par le Christ qui a commencé avec la chute des premiers parents et durera jusqu'à la parousie.

Une telle conception de l'histoire du salut peut surprendre ; la place de l'incarnation du Verbe éternel semble moins importante que la transgression du commandement divin au paradis. Est-il vrai que le point central de cette histoire a été déplacé par Journet de la venue du Christ sur les conséquences du péché originel ? Certainement pas, puisque les deux univers en question correspondent au décret unique et invariable de la volonté de Dieu qui est renfermé dans le Christ. Toutes les choses sont finalement ordonnées à la gloire du Verbe incarné qui sauve par sa passion, sa mort ainsi que sa résurrection. Tout, absolument tout, sera un jour pleinement récapitulé dans le Christ, car pour Lui et par Lui tout a été fait :

« Puisque la gloire du Christ rédempteur est première dans l'ordre de la causalité suprême, étant la fin en raison de quoi tout est disposé, *finis cujus gratia*, on devra dire que toute chose : transgression d'Adam, permission de cette transgression, constitution de l'état de l'innocence, création de l'homme et même de l'univers, sont préordonnées au Christ, non pas certes comme des moyens, mais à des titres divers ; la permission du péché, comme permission du mal qui serait réparé ; la grâce transfiguratrice de l'innocence, comme don détruit par le péché, la première humanité, comme sujet de ce don auquel succédera la grâce rédemptrice ; l'univers de la nature, comme lieu de séjour de l'homme ; l'univers même des anges et de leur grâce, comme capable d'être incorporé au Christ, Chef du corps mystique de Rédempteur non pas des anges, mais des hommes »⁴⁶⁰.

L'état de l'innocence, si beau qu'il soit, était ordonné à l'état de la rédemption. Tel était le plan de Dieu dans lequel le péché humain n'a rien changé. Permis et prévu par la providence divine, la transgression d'Adam doit être considérée comme appartenant au plan de Dieu qui lui permet d'entrer en scène. C'est là qu'on peut découvrir la volonté salvatrice de Dieu. Elle a été intérieure, intentionnelle jusqu'à ce moment-là, mais avec lui, elle apparaît d'une manière visible et commence à s'exécuter. Il y a donc dans l'histoire du salut deux ordres qui se dévoilent paradoxalement. Ce qui advient d'une manière visible sert à ce qui existe depuis

⁴⁵⁹ Cf. *Ibid.*, p. 59.

⁴⁶⁰ *Ibid.*, p. 271. Voir aussi p. 269-270 et des remarques à la page 272.

toujours d'une manière invisible. L'ordre d'exécution manifeste et entraîne l'ordre d'intention, parce que celui-ci précède celui-là et non à l'inverse⁴⁶¹.

Ainsi l'idée de l'histoire du salut devient christique et elle était telle depuis que Dieu a entrepris l'œuvre de la création. Journet ne change rien dans le cheminement traditionnel de saint Augustin ou de saint Thomas. C'est le Christ qui garde sa position centrale de l'histoire, mais son histoire à lui a été déclenchée bien avant sa venue réelle⁴⁶² : ce qui avec l'incarnation est devenu actuel « sur la terre », y était déjà présent d'une façon virtuelle. La présence du Christ et son entrée personnelle dans l'histoire ne sont pas pourtant des actes solitaires d'une Personne de la Trinité. En effet, toute l'histoire qui se déroule avec ses propres changements, progrès et développements, révèle deux autres Personnes divines. Le salut opéré par le Christ sur la croix, avait sa préparation qui est l'œuvre du Père et, à présent, est sans interruption continué par l'Esprit Saint. En ce monde, on peut observer la manifestation de toute la vie trinitaire, puisque c'est au Père, puissance et origine, qu'appartient la création, au Fils – la rédemption, et à l'Esprit Saint – la sanctification⁴⁶³. Journet divise donc l'histoire du salut en trois périodes qui se succèdent l'une à l'autre et qui restent liées l'une à l'autre. Trois personnes et trois âges. « La parousie finale, n'inaugurera pas un quatrième âge du monde et de la grâce : elle manifestera la vertu transfiguratrice et la splendeur de la grâce déposées dans le monde au jour de la Pentecôte »⁴⁶⁴.

En vertu de cette liaison entre trois étapes d'une seule histoire du salut, nous pouvons non seulement mettre en évidence le rôle du Christ, mais également nous demander quelles sont les relations entre l'âge du Père d'une part et l'âge du Christ prolongé dans l'âge de l'Esprit d'autre part. Autrement dit, comment l'univers créé arrive à son but et achèvement dans l'univers de la rédemption qui n'est autre que l'univers de l'Eglise⁴⁶⁵.

⁴⁶¹ Cf. *Ibid.*, p. 279.

⁴⁶² Voir par exemple : *Ibid.*, p. 233, 265, 349.

⁴⁶³ Cf. *Ibid.*, p. 263-269.

⁴⁶⁴ *Ibid.*, p. 265.

⁴⁶⁵ C'est ainsi que le cardinal Journet définit le traité de l'Eglise dans son état de terme. Cf. *Les fins dernières*, p. 1.

2.4.1.2 L'univers de la création et de la rédemption.

Les thèses concernant la création du monde, le cardinal Journet les répète en accord parfait avec la tradition thomiste. Dieu seul est le créateur de l'univers. C'est lui qui par un acte de sa volonté forme deux réalités majeures du monde, c'est-à-dire celle visible et celle invisible⁴⁶⁶. Dans le désir divin elles ne sont ni opposées l'une à l'autre ni valorisées l'une par rapport à l'autre. Elles forment un seul monde qui est à la fois matériel et spirituel et qui trouve sa jonction dans l'homme. Il est, lui, l'horizon et la frontière de ces deux réalités grâce à son corps et à son âme. Ainsi « l'homme, l'ange et la matière sont faits ensemble, en ce sens qu'ils sont les trois parties intégrantes d'un seul tout, les trois parties structurelles d'un même univers »⁴⁶⁷.

L'univers créé n'est pas un organisme passif et immuable. Au contraire, il est plein de dynamisme et d'activité, en subissant constamment, dans le monde d'ici-bas, un développement⁴⁶⁸. A la fin des temps ce progrès cessera. Et puisque ce monde actuel est en train de croître et de changer, la connaissance de Dieu augmente ou diminue également. Il est déjà présent dans le monde, mais sa présence est cachée sous les différentes apparences d'un bien particulier qui exige le choix parmi d'autres biens particuliers. L'activité des êtres libres est donc confrontée au renoncement et au choix entre Dieu d'un côté et le prince de ce monde de l'autre. De ce fait, les hommes et les anges doivent parcourir un chemin vers des fins dernières non autrement que par leurs libres choix et l'amour sincère et profond. Un tel univers est l'univers voulu par Dieu, car il est l'univers non déterminé, mais ordonné, univers non esclave, mais libre. L'univers créé, cet univers qui est le nôtre, a été fait par Dieu afin de

⁴⁶⁶ Le problème de la primauté dans la création, Journet l'explique à la lumière des décrets du Concile du Vatican I et du Latran. Puisque les deux textes parlent de la simultanéité qualitative de la création des créatures spirituelles et corporelles et non de celle chronologique, il s'ensuit que Dieu aurait d'abord créé les anges et le monde matériel, et les hommes après. Le cardinal précise certes que ce point de vue ne vise pas à montrer la formation successive des créatures, mais seulement à montrer la simultanéité du plan divin qui donne à trois sortes de créatures, chacune séparément, sa place et sa valeur dans l'univers créé. Cf. *L'Eglise du Verbe incarné*, p. 250-258.

⁴⁶⁷ *Ibid.*, p. 258. Cf. *Les fins dernières*, p. 3-8. La totalité du dynamisme de l'univers possède pourtant la discontinuité irréductible dans la ligne des essences et des natures. L'ange et l'homme ne sont pas égaux à la matière inanimée bien que tous les trois sont bons et bénis par Dieu. Cf. *L'Eglise du Verbe incarné*, p. 234.

⁴⁶⁸ Cette activité ne cessera jamais, même dans l'au-delà. Toutefois, Journet admettant cette activité, rejette entièrement la thèse de saint Grégoire de Nysse pour qui la vision béatifique est une ascension vers l'essence de Dieu qui demeure cachée à l'homme. L'état de terme est plein d'activité, mais sans itinéraire, car les hommes et les anges voient Dieu tel qu'Il est face à face. Cf. *Ibid.*, p. 114-125.

pouvoir y manifester sa grâce⁴⁶⁹, grâce qui l'entretiendra pour toujours :

« Cet univers, avec sa triple structure, ne sera pas anéanti. Mais il subsiste, avec les anges et les hommes, sous des états divers. Il passe de l'état de voie à l'état de terme, où les fins dernières sont éternellement jointes ou manquées. Et dans l'état de voie, il est d'abord un univers de création, puis un univers de rédemption, et enfin dans l'univers des fins dernières éternellement jointes ou manquées, se retrouveront les trois parties structurelles permanentes de l'univers : la créature angélique, la créature matérielle, la créature humaine »⁴⁷⁰.

Le terme de l'univers se révèle essentiellement comme l'œuvre de la grâce divine. Cependant, reste le libre arbitre des anges et des hommes qui coopèrent ou non avec le dessein de Dieu. Tous les deux, anges et hommes, peuvent donc choisir et Dieu doit respecter leur choix. Les premiers choisissent dès qu'ils sont créés, et leur « pour ou contre » Dieu reste immédiatement affermi dans l'éternité⁴⁷¹. Les seconds, doués du libre arbitre, choisissent tout au long de leur vie. Or, l'homme a été créé par Dieu dans l'état de grâce ou ce choix était plus facile à condition de garder soigneusement le commandement divin. Au paradis originel, l'homme a possédé la grâce de Dieu de sorte qu'il participait à sa nature divine. Par conséquent, il ne connaissait ni la mort ni la maladie, ni l'ignorance, ni non plus le conflit avec le monde extérieur. Ce monde, représenté comme un jardin, n'était pas autre que le nôtre. Ce qui était différent, ce sont des relations marquées aujourd'hui par le péché⁴⁷², car c'est lui qui introduit le désordre dans l'univers créé et entraîne la catastrophe de l'humanité.

Pourquoi Dieu a permis cette chute ? Tout d'abord, répond Journet, parce Dieu a voulu laisser ses créatures libres de choisir pour ou contre lui. Ensuite, parce qu'elle ouvre la possibilité d'introduire et de réaliser un monde meilleur au total, un monde de la rédemption qui avait été prévu avant même la création. La première raison est commune aux anges et aux hommes. La deuxième n'est réservée qu'aux hommes puisqu'elle tient compte du libre arbitre existant, de par le corps, dans le temps. Par le péché, l'homme engage son avenir temporel, bien qu'avec des effets dans l'avenir éternel. De ce moment-là l'homme et toute l'humanité devra progresser pour « mener une vie temporelle et culturelle et une vie spirituelle de plus en plus élevées, et pour entrer finalement dans un royaume de Dieu et de la vision béatifique »⁴⁷³.

⁴⁶⁹ Cf. *Ibid.*, p. 173, 177-180.

⁴⁷⁰ *Ibid.*, p. 258.

⁴⁷¹ Pour angélogologie voir : *Ibid.*, p. 126-249.

⁴⁷² Cf. *Ibid.*, p. 266-268.

⁴⁷³ Cf. *Ibid.*, p. 284. Ces paroles sont une citation de J. Maritain. Voir aussi : *Ibid.*, p. 316-318 ; *Les fins dernières*, p. 9 ; *Comme une flèche de feu*. Lettres choisies par M.-A. Cabanne, Paris 1981, p. 108 où la valeur de la beauté – un signe du paradis perdu – va un peu dans ce sens.

Dans une telle perspective le cardinal suisse place le commencement d'un autre univers qualitativement différent : l'univers de la rédemption. Il est l'Eglise qui naît au lendemain de la chute du premier homme et l'effondrement du paradis terrestre. Ce nouvel univers est par sa nature distincte de ce qui survit ici-bas de l'univers de la création. L'Eglise est dans ce monde, mais pas de ce monde :

« Cette loi de dualité entre l'Eglise et le monde, entre l'univers de rédemption et ce qui subsiste de l'univers de la création, est sacrée. Elle est faite pour durer jusqu'au temps de la parousie. (...) L'Eglise s'efforce d'en faire une loi d'harmonie, une loi de distinction du spirituel et du temporel et d'illumination de celui-ci par celui-là. (...) »

Au jour de la parousie, la loi de dualité cessera. Car l'Eglise, qui, identique à l'univers de rédemption, n'existe pas dès le principe, mais n'apparaît dans la suite des événements qu'après la catastrophe du paradis terrestre, et demeure ici-bas essentiellement distincte de l'univers de la création, est faite cependant pour intégrer, transformer, résorber en elle, au temps de sa gloire, l'univers entier de la création. Ses fins dernières se dilatent au point d'embrasser en elles les fins dernières de tout l'univers »⁴⁷⁴.

Voici le texte dont les thèses composent le noyau de la théologie de Journet. Il met en relief trois problèmes. Le premier, qui nous a déjà préoccupé et auquel nous ne reviendrons pas ici, concerne l'univers créé en tant que réalité déchirée corrompue par le péché. Le deuxième souligne l'origine de l'Eglise qui n'a pas strictement existé dans le paradis. Enfin le troisième qui envisage le terme de l'Eglise en tant qu'accomplissement de deux univers.

2.4.1.3 L'Eglise dans son commencement et son achèvement.

Dire que l'univers de la rédemption commence au lendemain de la chute de l'homme, c'est dire aussi que, somme toute, elle a été prévue, depuis toute l'éternité, par Dieu. Après la transgression d'Adam, l'Eglise n'est plus dans son apparition, mais elle est dans son déploiement. Elle existe réellement et avec le déroulement du temps va se manifester de plus en plus. Ce processus est irréversible, car le bien, synonyme du salut et attribut principal du Créateur, ne peut pas disparaître⁴⁷⁵. Il peut seulement augmenter grâce au double progrès : du bas vers le haut et du haut vers le bas. Ces deux mouvements expliquent la progression de l'homme en tant qu'être individuel et lié, de par sa nature, aux autres en formant une seule

⁴⁷⁴ *Ibid.*, p. 15-16. Dans *Les fins dernières* on lit encore une autre comparaison qui explique la différence de ces deux univers : « dans l'univers de création, exempt de péché, le chef de l'humanité était Adam, un simple homme, 'un pur' homme (...) tandis que maintenant le Chef de l'humanité c'est le Verbe fait chair ». *Ibid.*, p. 9. Voir aussi : *L'Apocalypse : le mystère de l'Eglise*, Fribourg 1986, p. 61.

⁴⁷⁵ Puisque notre auteur s'appuie sur la théologie augustinienne, il importe de noter que, outre le bien, existe aussi le mal. Il y a en effet deux cités : celle de Dieu et celle du prince de ce monde. Tous les deux coexistent dans l'âge du Christ et de l'Esprit. Et si nous parlons seulement du progrès en bien, le progrès en mal est (peut être) simultané.

humanité. Le mouvement du bas vers le haut se présente comme l'hominisation progressive de l'univers. Celui-ci devient de mieux en mieux adapté aux besoins de l'homme et transformé par son travail, sa culture et sa manière de vie. Le monde plus humain reflète l'intelligence et la volonté de celui que dès le début est son maître. Et en même temps, l'homme, cherchant Dieu sans cesse, s'ouvre aux grâces qui descendent du ciel sur la terre. Le mouvement du haut vers le bas devient par là une divinisation progressive de l'humanité. La sanctification de l'homme qui commence à l'aube de la rédemption conduit par toutes les étapes de l'histoire jusqu'à la félicité de la vision béatifique dans l'éternité. Ces deux mouvements n'ont pour but que la réalisation du dessein de Dieu afin que tout soit sauvé⁴⁷⁶. Ce tout ne se limite pas uniquement aux hommes et aux anges, il contient aussi le monde matériel. Retenons, pour le moment, cette remarque.

L'Eglise n'est pas présente au paradis, mais sort après la chute comme le soleil des ténèbres du mal. Ce concept du commencement de l'Eglise est fondé sur l'ancienne idée d'*Ecclesia ab Abel*. Puisqu'il est le premier juste et le premier en mérite de la croix du Christ, c'est de lui que proviennent ceux qui appartiennent à la cité de Dieu. Abel représente l'amour de Dieu jusqu'au mépris de soi, tandis que Caïn est son opposition et sa négation : il aime soi jusqu'au mépris de Dieu. L'un engendre la Jérusalem céleste et l'autre la Babylone diabolique. Et puisque l'un et l'autre sont apparentés par des liens de sang, les deux cités sont aussi mêlées l'une à l'autre et seront séparées à la fin des temps⁴⁷⁷.

Il s'ensuit de cette conception que l'avenir ne peut pas être comparé avec le commencement. Ce qui est la fin de toute l'histoire, fin transcendant à cette histoire contient le commencement en le dépassant incomparablement. Journet explique :

« Sous l'influence sans doute des doctrines platoniciennes, suivant lesquelles les âmes, qui préexistent aux corps, reviennent à leur premier séjour après un passage dans le temps ; sous l'influence plus profonde peut-être d'un désir très général que semblent exprimer les mythes des religions primitives et qu'on a baptisé la 'nostalgie du paradis', la grande doctrine, juste en elle-même si on l'entend correctement, du retour de l'univers à ses origines et à son principe, a pu, dans certains milieux, donner prétexte à des déviations, à des courants millénaristes plus ou moins aberrants, suivant lesquels la sainteté chrétienne aurait pour résultat de ramener l'humanité à son premier état d'innocence. Jamais d'ailleurs ces courants n'ont été dominants. La récapitulation ou réintégration de l'univers dans le Christ, second Adam, est tout autre chose, de beaux textes patristiques grecs et latins en témoignent, qu'un regroupement de l'humanité autour du premier Adam, une résurgence de l'état d'innocence, une rentrée au paradis perdu. Elle signifie non pas un retour au passé, mais l'avènement d'un ordre imprévisible et inouï.

La grâce du Christ ne nous rend pas les privilèges de l'innocence. Si parfois elle semble y tendre, c'est à

⁴⁷⁶ Nous nous bornons ici à quelques idées-clefs. Pour les détails voir : *L'Eglise du Verbe incarné*, p. 359-385.

⁴⁷⁷ Cf. *Ibid.*, p. 384 et 319-320.

cause de certains effets qui leur ressemblent, et d'ailleurs sans jamais vraiment les atteindre. La raison en est qu'elle est ordonnée, non pas à nous faire récupérer le paradis terrestre, mais à nous emporter vers le paradis céleste ; les prodiges dont elle s'entoure ne sont pas, au vrai, des réminiscences de la primitive transfiguration de la voie, mais des anticipations de la future transfiguration de la gloire ; au sein de l'Eglise crucifiée, ils sont les prémices de l'Eglise ressuscitée »⁴⁷⁸.

Dans un vaste contexte des cultures anciennes, Journet place les origines de la doctrine du retour au paradis. Il ne s'agit pas seulement du retour de l'homme ou de l'humanité, mais de la réintégration de l'univers entier. Ce qui est créé aspire à retrouver l'état primitif, l'état de l'innocence. Or, ce retour est impossible, puisque le Christ n'est pas venu pour nous restaurer simplement dans l'état de l'innocence, mais nous ouvrir l'état de la gloire céleste. Celle-ci était déjà prévue dans le paradis terrestre où la vie de l'homme s'achèverait autrement qu'après le péché. Adam et sa descendance seront directement passés de l'état de voie à l'état de terme sans connaître ni la mort ni la résurrection. Pendant leur séjour au paradis, ils auront dû aimer leur Créateur en toute liberté et par là mériter la béatitude éternelle. A présent, le Christ nous redonne l'accès à cette gloire céleste. Or, cette gloire est absolument christique, à savoir essentiellement différente de celle à laquelle Adam pouvait accéder. Certainement elles sont de telle ou telle façon semblables l'une à l'autre, parce qu'elles donnent presque le même résultat. Presque, mais jamais exactement. Entre la grâce donnée au paradis terrestre et la grâce diffusée par le Christ il y a une différence majeure, et ce sont justement le Christ et son sacrifice. Au paradis ils ont été prévus pour la totalité de l'histoire, mais leur heure n'est pas encore arrivée. Dans l'Eglise le sacrifice de la croix était annoncé et réalisé si bien qu'aujourd'hui même il est actualisé sous le mode sacramentaire. Ainsi on peut y participer réellement et constamment, non plus comme l'annonce, mais comme l'événement survécu. Le Christ lui-même devient le don de Dieu, la grâce suprême manquée quand même au paradis terrestre. Citons un texte qui explique cette différence :

« Dans l'univers de création, les trois personnes divines sont en cause solidairement pour tirer du néant les anges et l'homme et les revêtir de la grâce divine, destinée, si leur libre arbitre ne vient pas la contrarier, à les ouvrir pour toujours sur la vision saturante de la Dêité. L'œuvre de création de l'univers et de sa conservation, dans laquelle la foi peut discerner comme des vestiges de la Trinité, peut être référée – par 'appropriation' ou 'attribution' disent les théologiens – tantôt à l'une des personnes divines, tantôt à l'autre, au Père, ou au Fils, ou à l'Esprit, selon qu'elle est un effet de puissance, d'intelligence, d'amour. (...) »

Dans l'univers de rédemption, c'est-à-dire dans l'univers d'après la chute, les trois personnes divines seront actives non plus seulement pour conserver les choses – la conservation du monde dans l'être étant comme une création continuée – mais encore pour pardonner. Pardonner, c'est suspendre l'effet de la justice par intervention de la miséricorde »⁴⁷⁹.

⁴⁷⁸ *Ibid.*, p. 321-322. Cf. *Ibid.*, Paris 1951, t. 2, p. 154-156.

⁴⁷⁹ *Ibid.*, p. 607. Voir à ce propos *Ibid.*, t. 2, p. 143-147.

Tenant compte de cela, Journet estime que la fin de l'histoire est une arrivée au paradis, soulignons-le, céleste. La distinction médiévale de deux paradis apparaît avec une nouvelle vigueur et les extrémités de l'histoire, bien que semblables sous certains aspects, se distinguent l'un de l'autre.

Le paradis céleste est avant tout destiné aux anges et aux hommes, car les êtres doués du libre arbitre et de la raison peuvent s'en réjouir. Ils formeront un seul corps du Christ, puisqu'il est, lui, leur chef et tête :

« Selon qu'elle est encore voyageuse dans le temps, l'Eglise se définit communauté des croyants, *congregatio fidelium* ; selon qu'elle est déjà dans la patrie, elle se définit communauté des bienheureux, *congregatio comprehendendum*. Mais dès le jour de l'annonciation, le Christ (...) ayant en lui la plénitude de la grâce et de la gloire, il sera donc chef et tête, non seulement des hommes, qui cheminent ici-bas dans la foi, mais encore des anges, alors seuls citoyens de la patrie »⁴⁸⁰.

Quel est pourtant l'avenir de l'univers matériel s'il forme un tout avec les hommes et les anges ? Tout d'abord il faut constater que la vanité du monde provient du péché de l'homme. Celui-ci a brisé cruellement l'harmonie existant entre lui et le monde extérieur. D'où on peut estimer que dans la réalité d'achèvement et d'épanouissement, cette harmonie sera rétablie sinon supérieure, du moins sur le même niveau qu'au paradis terrestre. Pour l'expliquer, notre auteur fait appel au concept thomiste de la transformation du monde en la résurrection de l'homme. La matière sera glorifiée dans le corps humain et nous en avons la preuve dans la résurrection du Christ. Elevé à la droite du Père, Il « est dans un lieu qui ne lui est plus adapté, et Il demande à être situé quelque part ailleurs dans l'univers reconstitué »⁴⁸¹. La glorification du Christ est – aux yeux de Journet – le meilleur argument pour envisager l'avenir. L'univers entier doit être transformé et ce processus a déjà commencé. Il a été inauguré, mis en route, parce que, pour rester fidèle à la révélation biblique, on doit attendre un monde nouveau. C'est en lui que la création entière sera libérée de la corruption et de la mort correspondant à l'état de son maître. Ce monde ne nous est pas connu et il reste totalement inimaginable. Tout ce qu'on peut en dire, c'est qu'il ne sera pas un résultat de

⁴⁸⁰ *Ibid.*, p. 537.

⁴⁸¹ *Les fins dernières*, p. 16. Un peu plus loin Journet continue en expliquant les jours après la résurrection du Christ : « Alors il se montre à eux [aux Apôtres] pendant quarante jours pour les affermir dans la foi. Il reste comme par une violence dans ce lieu qui est comme disconvenant d'avec lui, et, le jour de l'ascension, il s'en va définitivement, pour aller se situer au point de condensation de l'univers futur. Et alors il entraîne toutes les âmes en les situant déjà par avance dans cette Patrie céleste où elles retrouveront un jour leurs corps ». Où se trouve-t-elle ? Evidemment dans les cieux. *Ibid.* p. 17. Pour les traits du corps glorieux voir : *Ibid.*, p. 53-54. Notons encore que le point de condensation de l'univers visible est identifié avec l'humanité du Christ. *Ibid.*, p. 78.

l'évolution naturelle, mais un fruit de l'action transfiguratrice de Dieu⁴⁸². En plus, il ne faut pas le réduire à la résurrection du corps humain : le monde nouveau gardera aussi une dimension physique si bien qu'on peut dire qu'il est un lieu. Il faut pourtant retenir « la hiérarchie » du monde nouveau : toutes les grâces et tous les dons sortent de Dieu, par les âmes agissent sur les corps ressuscités et par eux sur l'univers matériel⁴⁸³. La fin qui est une perfection, un accomplissement, un parachèvement, est basée sur la récapitulation opérée par le Christ.

« Ainsi quand les choses humaines, terrestres, célestes se rejoindront dans l'au-delà pour former le royaume des cieux, elles y paraîtront non pas simplement en tant que créatures transfigurées, mais en tant que rattachées si étroitement au Christ qu'elles seront toutes ensemble son corps. (...) Le Christ n'est pas venu seulement pour réparer l'ordre humain détruit par le péché, mais (...) il est venu en même temps pour être le couronnement, le centre, le fondement d'un ordre meilleur de l'univers tout entier »⁴⁸⁴.

Un voile de mystère est posé sur les fins dernières : voile nécessaire et important pour ne pas nuire à l'eschatologie. Il est opportun de se dégager des données cosmologiques périmées par lesquelles la tradition patristique, scolastique et postérieure s'est efforcée d'illustrer la fin des temps. En respectant les principes de foi on doit tenir comme fondamentales les vérités que voici : la simultanéité de la création des choses visibles et invisibles ; l'unité de l'univers et la position de l'homme ; leur valeur commune pour Dieu qui les sauve par l'incarnation et la passion du Verbe éternel⁴⁸⁵.

L'Eglise peut-elle être considérée comme le paradis ? L'auteur du monumental manuel de l'ecclésiologie répond à une telle question positivement : oui, l'Eglise est le paradis. Mais cette constatation doit être comprise avec certaines limitations. Premièrement, l'Eglise en tant que telle, n'était pas présente réellement au paradis originel. En ce moment-là, le passage entre cette réalité d'ici-bas et celle de l'au-delà n'avait pas besoin de la médiation du Christ ni non plus de son corps mystique. L'homme sans péché aurait pu quand même atteindre Dieu et Le voir face à face. Journet souligne à maintes reprises que l'Eglise apparaît au lendemain de la chute et c'est en cette catastrophe première qu'il faut chercher ses origines. Deuxièmement,

⁴⁸² Cf. *L'Eglise du Verbe incarné*, p. 687-689 ; *Les fins dernières*, p. 77.

⁴⁸³ Cf. *Les fins dernières*, p. 71-72. Journet s'oppose vivement à un courant de la réduction de l'eschatologie catholique à une immortalité de l'âme et à une résurrection du corps sans accorder un avenir à l'univers matériel. C'est une tendance – dit-il – du spiritualisme protestant, bien sûr erronée par rapport au spiritualisme catholique. Cf. *L'Apocalypse*, p. 83-85.

⁴⁸⁴ *L'Eglise du Verbe incarné*, t. 2, p. 143. Voir aussi plus loin : p. 165-171.

⁴⁸⁵ Cf. *Ibid.*, t. 3, p. 248-249.

l'Eglise est le paradis parce qu'en elle toute la création arrive à se mettre en présence de Dieu, mais on ne sait rien sur la manière avec laquelle cela se produira. Sur les pages du commentaire du Pater nous lisons :

« 'Notre Père qui êtes *aux cieux*...' Aux cieux, cela veut dire dans les meilleures régions, dans la meilleure résidence. Pour Dieu, c'est Dieu. Il n'y a pas de maison pour Dieu autre que Dieu. Etant infini, il est seul capable de contenir son infinité divine. Notre Père qui résidez en vous-même... tout le reste, ce ne sont pas des abris pour vous, c'est vous qui soutenez les abris, ce n'est pas eux qui vous abritent ! Vous qui résidez dans votre infinie douceur et force dans les régions meilleures.

Les régions les meilleures après lui ? Il y a des reposoirs de surabondance. Chose tout à fait bouleversante, il est comme à l'étroit dans son infinité, et il cherche une résidence du surcroît dans cette création qu'il a faite, dans nos pauvres âmes limitées. Il crée un monde pour s'en faire une maison, et il voudra venir habiter en moi, en mon cœur ! (...)

Les premiers reposoirs de Dieu, ce sont les anges et les saints du Ciel, et la Vierge est le premier de tous les reposoirs de la Sagesse. L'Eglise la salue ainsi.

Ici-bas, partout où il y a une âme immortelle en état de grâce, Dieu réside avec amour, et il vaut la peine que l'histoire dure, malgré toutes ses catastrophes, s'il y a un certain nombre d'âmes dans lesquelles il réside. Vous savez la leçon de la prière d'Abraham : 'S'il y a dix justes, je ne détruirai pas la ville, tous les immondiçes de Sodome. Dix justes en qui je puisse demeurer, cela compensera tout le reste'. Tellement il désire demeurer dans quelques justes !

L'Eglise c'est cela : cette demeure de Dieu dans le temps, au milieu des hommes »⁴⁸⁶.

L'accent est mis ici sur les hommes ; en eux, dans leurs cœurs unis par la foi, Dieu réside. Pourtant l'homme n'est pas unique créature de Dieu. A différentes manières il est lié au monde et aux autres créatures. Il n'est pas une île solitaire, pour employer les termes de Thomas Merton, mais bien une île exceptionnelle et privilégiée sur l'océan des êtres créés. L'Eglise puisqu'elle est l'univers de la rédemption, est également ce où et par quoi toute la création peut arriver à rejoindre la Fin de l'histoire⁴⁸⁷. Cette Fin vient à l'Eglise « de l'autre côté du Jourdain » et manifeste sa présence timide et merveilleuse à la fois en l'eucharistie. Celle-ci – dit Journet – est « un paradis dans lequel la Trinité se repose »⁴⁸⁸. Découvrir cette présence signifie croire en elle et l'accepter telle qu'elle se montre en ce monde : pleins de mystères et de paradoxes. Cela, car elle est ici-bas le signe du monde nouveau, le signe de l'éternité à laquelle tout est appelé.

Troisièmement, l'Eglise absente à Eden d'Adam et comblée de la présence divine, se

⁴⁸⁶ *Notre Père qui es aux cieux*, Saint-Maurice 1997, p. 40-41. Voir aussi : p. 56-58.

⁴⁸⁷ C'est dans *Le mal* que le théologien suisse énonce attentivement son opinion. Il ne partage pas l'avis de saint Thomas et semble partager les thèses d'O. Lacombe : le monde nouveau appartient à l'économie de la grâce et non à l'ordre naturel ; tout d'un coup il sera transformé et se servira des nouvelles lois physiques et biologiques. Celles-ci sont difficiles à comprendre mais non pas impensables. *Le mal*, Saint-Maurice 1988, p. 154-156.

Il importe de citer ici une idée qui apparaît dans les lettres du cardinal : « La prière pour l'Eglise et le monde, pour que 'le monde devienne l'Eglise' – cela se fera pleinement plus tard – est bénie, elle nous met dans l'axe même du désir de Jésus ». *Comme une flèche de feu*, p. 103.

⁴⁸⁸ *Notre Père*, p. 66.

montre uniquement comme le paradis céleste. Celui-ci apparaîtra pleinement à la fin des temps lors de la parousie du Christ et jusque là, il reste caché, mais non pas inactif. Les membres de l'Eglise du ciel qui participent déjà au bonheur du paradis promis, agissent dans l'Eglise de la terre et l'aident durant son pèlerinage à travailler pour le royaume de Dieu. Il n'y a qu'une seule Eglise qui est le royaume de Dieu, ce royaume eschatologique qui se manifeste lorsque l'Eglise *in via* passe à travers les tempêtes de l'histoire en gardant soigneusement le Sens et le Terme de cette histoire. Il n'y a qu'un seul but de cette histoire qui rayonne de plus en plus ici-bas jusqu'au jour où il attirera tout vers lui.

Parler de l'Eglise – nouveau paradis c'est mettre en relief cette nouveauté de la réalité eschatologique. Sur la ligne de l'histoire du monde, l'Eglise apparaît comme prévue et voulue par Dieu. Cette histoire est, pour ainsi dire, ordonnée à l'Eglise, puisque celle-là est ordonnée au Christ. Tout ce qui existe, existe par le Christ et pour le Christ inséparable de son corps mystique. La création rend gloire à Dieu par le Christ et par l'Eglise⁴⁸⁹ qui, tous les deux, l'unissent en un. L'unité des êtres créés et leur harmonie perdue par le péché réapparaissent dans le Christ et dans l'Eglise. C'est ainsi que se manifeste la récapitulation de toutes les créatures. Ils reviennent à Dieu de qui ils proviennent et ce retour signifie la divinisation de tout dans le Christ. Il y a donc une différence dans le passage vers l'éternité entre la situation dans le paradis d'origine et celle dans l'Eglise, mais les grâces et les dons restent les mêmes. Il s'agit de la présence éternelle devant le Créateur, cette présence qui réjouit et qui donne l'immortalité. L'Eglise l'est dès son commencement.

Le cheminement de Charles Journet se présente au sein des temps nouveaux comme cumulant toute la tradition de l'Eglise. Souvent sous l'influence du thomisme et de l'augustinisme, il ne méprise pas des nouvelles idées provenant du personnaliste français Jacques Maritain. Le soin pour le passé et l'appréciation du présent c'est ce qui rend justement cette théologie intéressante et qui permet de poser la question qui nous occupe. L'Eglise est le nouveau paradis et non seulement pour les hommes, mais également pour toute la création. Les arguments employés par Journet sont les arguments des pères de l'Eglise enrichis par la christologie médiévale.

⁴⁸⁹ Nous avons à faire ici avec l'idée du but de la création présentée par Hermas dans son *Pasteur*.

2.4.2 Karl Rahner (1904-1984).

Le théologien allemand dont l'importance pour la théologie du XX^e siècle est incontestable, consacre à l'eschatologie⁴⁹⁰ quelques articles importants. Cette importance leur vient de par la perspective principale et fondamentale que donne la christologie. En effet, le cheminement de Rahner est entièrement centré autour du Christ et de son intervention dans l'histoire de l'humanité et du monde. Voici comment il explique cette position :

« Essayons de réfléchir un peu sur ce mystère que nous appelons le mystère de l'incarnation. Chrétiens, nous sommes ici au centre de la réalité dont nous vivons, de la réalité que nous croyons. Car c'est ici seulement que se révèle à nous le mystère du Dieu trinitaire, celui de notre participation à la nature divine, celui de l'Eglise qui n'est que le prolongement du mystère du Christ. Or, l'ensemble de ces mystères définit notre foi »⁴⁹¹.

La christologie est le point de départ pour toute la réflexion concernant la foi catholique. On découvre dans ce mystère d'autres vérités qui lui sont associées et qui expliquent à la fois l'engagement de la part de Dieu en tant que source du salut et de l'accomplissement ainsi que de la part de l'homme renouvelé par le Christ dans l'Eglise qu'est son Corps mystique. Quelle est la portée exacte de l'incarnation ? Il s'agit bien sûr de l'incarnation du Verbe de Dieu, du mystère du Verbe qui s'est fait homme et par qui Dieu s'approprie le monde, à savoir qu'Il le prend non seulement comme une chose distincte de lui parce qu'elle est son œuvre, mais bien comme sa propre réalité, « comme une nature ou comme un milieu cosmique où cette nature est nécessairement engagée »⁴⁹². Le mot nature exprime ici ce par quoi un étant peut être défini, décrit et circonscrit. Quant à l'homme une telle description n'est pas possible, car la richesse ainsi que la complexité de sa nature le rend indéfinissable. L'homme est le mystère dans sa nature, mystère qui se réfère à sa plénitude inépuisable qu'est sa source et son auteur, à savoir Dieu lui-même. Le mystère de la nature humaine provient donc du fait qu'elle est l'œuvre de Dieu, mystère *par excellence*. Comprendre l'homme n'est possible que dans la perspective de Dieu par la compréhension de ce qui est en Lui incompréhensible. C'est ce qui forme la béatitude éternelle de la créature : saisir la nature de Dieu dans l'amour, accueillir immédiatement, profondément et

⁴⁹⁰ Il n'est pas notre intérêt de présenter ici tout le cheminement théologique de Rahner. Ce qui suit, est limité, par le thème qui nous occupe, uniquement à l'eschatologie.

⁴⁹¹ K. RAHNER, *Réflexions théologiques sur l'Incarnation* dans : *Ecrits théologiques* (ET), Desclée de Brouwer 1963, t. 3, p. 81.

⁴⁹² *Ibid.*, p. 83.

complètement ce qui est de son incompréhensibilité⁴⁹³. Par l'incarnation, Dieu prend la nature humaine comme la sienne et lui offre ce vers quoi elle tend sans cesse. En effet, l'homme exprime un désir ardent d'atteindre Dieu non par certaines de ses possibilités, mais par toutes celles qui appartiennent à son essence d'être homme. Le Verbe qui devient homme réalise et accomplit ce désir et, de ce fait, son incarnation est l'achèvement suprême et unique de la réalité humaine. Telle est la signification de l'énoncé que le Fils de Dieu, deuxième Personne de la Trinité, s'est fait chair, parce que quand Dieu veut être non-Dieu, c'est l'homme et rien d'autre qui apparaît⁴⁹⁴. L'homme est le mystère exprimé de Dieu, devant qui l'éternité reste ouverte une fois pour toutes, puisque Dieu devient véritablement homme⁴⁹⁵. Cela a, parmi maintes conséquences, une qui s'inscrit au sein de la pensée vétérotestamentaire : si Dieu demeure au ciel en tant que son domaine propre et si l'homme habite la terre en tant que son domaine propre, grâce au Christ incarné et glorifié, on doit estimer que Dieu est là où est le Christ (vrai homme), c'est-à-dire entre et avec les hommes et que – simultanément – l'homme est là où est le Christ (vrai Dieu), c'est-à-dire en Dieu. La position du Christ en tant que Verbe incarné, révèle alors un nouvel axiome de tout rapport entre Dieu et la créature : « la proximité et l'éloignement de la créature, sa dépendance et son autonomie, ne croissent pas en proportion inverse, mais égale »⁴⁹⁶.

L'événement du Christ – pour utiliser l'expression propre de Rahner – devient un moment décisif dans l'histoire, à partir duquel l'homme découvre le salut passé à lui offert par Dieu ainsi que fixe son regard vers l'avenir pour choisir ce salut en foi et en liberté. L'avenir provient du Christ, par le Christ et se dirige vers le Christ, parce qu'il est son avenir et son achèvement. L'eschatologie, de même que l'anthropologie chrétienne, est la christologie dont les phases deviennent l'unité dans le commencement, le présent et la fin. En connaissant le Christ en tant que réalisateur du salut actuel, l'homme arrive à connaître son avenir eschatologique⁴⁹⁷. Comment il s'envisage et qu'est-ce qui le concerne ? En général, il faut

⁴⁹³ Dans le texte l'auteur accorde – comme nous l'avons mentionné – cette béatitude à la créature (p. 86). Mais probablement il faudrait préciser qu'elle signifie l'homme dont le mystère est en question dans tout ce passage de l'article. D'ailleurs à la page 88, nous trouvons l'expression suivante : « notre état de créatures » qui indique expressivement l'homme comme le sujet. Cf. *Ibid.*, p. 84-90.

⁴⁹⁴ Cf. *Ibid.*, p. 96.

⁴⁹⁵ Cf. *Ibid.*, p. 100.

⁴⁹⁶ *Ibid.*, p. 97.

⁴⁹⁷ Cf. *Principes théologiques relatifs à l'herméneutique des affirmations eschatologiques*, ET, t. 9, p. 152-160.

distinguer deux phases de cet avenir, l'une qui concerne l'être individuel et l'autre qui touche leur ensemble, à savoir l'humanité. Quant à l'homme, l'avenir commence pour lui au moment de sa mort, car elle clôt son histoire individuelle. Quant à l'humanité, l'achèvement de son avenir survient dans la résurrection de la chair qui est – en même temps – fin de l'histoire corporelle du monde. Deux sortes d'affirmation se fondent sur l'achèvement de l'homme dans sa totalité du corps et de l'âme et, de la sorte, elles se montrent à la fois liées l'une à l'autre et distinctes l'une de l'autre. L'eschatologie fondamentalement basée sur l'expérience du Christ comporte une série d'affirmations :

« le temps aura une fin ; qu'en allant vers cette fin, l'antagonisme entre le Christ et le monde s'accroît ; que l'histoire dans son ensemble se terminera par la victoire définitive de Dieu dans sa grâce ; que cet achèvement du monde, pour autant qu'il est justement de l'action imprévisible de Dieu libre, s'appelle : le jugement de Dieu ; pour autant qu'il est l'achèvement de la réalité salutaire déjà devenue définitivement victorieuse avec le Christ : le retour et le jugement du Christ ; pour autant qu'il est l'achèvement de l'individu, qui ne s'absorbe pas complètement dans sa fonction d'être un élément du monde : le jugement particulier ; pour autant que le monde n'est pas la simple somme des individus : le jugement général ; pour autant que cet achèvement est celui de la résurrection du Christ : la résurrection de la chair et la glorification du monde »⁴⁹⁸.

Cette liste des événements ultimes qui forment le contenu de la foi catholique n'est détachée ni du langage biblique ni non plus de la tradition de l'Eglise. Nous y trouvons les éléments qui appartiennent, au moins comme sous-jacentes, au traité des fins dernières : la mort, le jugement, la parousie, la résurrection et la transformation du monde. Ce qui est absent et par là notamment étonnant, ce sont deux états finaux de l'homme : l'enfer ou le paradis (le ciel). Il en est ainsi puisque, selon le théologien allemand, l'eschatologie catholique n'a qu'un seul et unique principe, à savoir la victoire de la grâce au moment de la rédemption accomplie. L'alternative entre la béatitude et la damnation est une possibilité dans la mesure où cette dernière est considérée comme indéterminée : le choix entre le bien et le mal, entre le salut et la condamnation s'opère autant que dure la vie, parce que le terme de celle-ci ne peut pas être déterminé par avance. Pour autant qu'il ait le risque de rejeter la grâce, pour autant aussi la victoire de Dieu, avec et pour un être libre qu'est l'homme, n'est pas certaine⁴⁹⁹. L'éternité est une proximité avec Dieu, la connaissance et le bonheur d'où proviennent d'autres traits présentés par l'Ecriture sous la forme d'images. Les auteurs inspirés les décrivent comme : « repos et paix, festin et gloire, vie dans la maison paternelle, royaume et seigneurie éternelle de Dieu, communauté de tous les achevés bienheureux, héritage de la gloire de Dieu, jour sans

⁴⁹⁸ *Ibid.*, p. 167.

⁴⁹⁹ Cf. *Principes théologiques relatifs à l'herméneutique des affirmations eschatologiques*, ET 9, p. 163.

déclin, satiété sans excès »⁵⁰⁰. Mais ces comparaisons n'ont pour but que de montrer une seule réalité ultime, un seul mystère indicible, à savoir Dieu lui-même. C'est lui qui est la fin, l'achèvement et l'accomplissement de tout.

Et si l'on demande où est ce Dieu, Rahner répond sans hésiter, mais non pas sans quelques remarques – au ciel. L'explication de ce mot et du concept qu'il cache a été développée à propos du dogme de l'assomption de la Vierge Marie. Il dit que la Mère du Fils de Dieu a été glorifiée corporellement dans le ciel. Dans le passé historique de l'Eglise, observe notre auteur, un tel contenu était compris à la lettre dans la mesure où le modèle cosmologique du monde permettait de situer l'espace de la chair glorifiée quelque part dans le cosmos en tant que zone suprême et préexistante à l'événement du salut. La glorification n'était qu'une arrivée à un lieu nouveau, prêt à recevoir le corps et à lui communiquer ses propriétés de la gloire. En un mot, la glorification était une ascension vers. Aujourd'hui cette conception du ciel - lieu n'est plus acceptée, puisqu'on la remplace par celle du ciel - état. Bien sûr qu'une telle position ne supprime pas la question de la localisation pour autant qu'il s'agit toujours du corps humain. Or, cela ne résout pas vraiment le problème, « parce que cette localisation, aussi indéterminée que soit son 'où', on cherche involontairement mais sans fondement réel à la penser comme une part de l'espace physique du monde (...) que nous connaissons comme l'espace de notre expérience »⁵⁰¹. Il faut plutôt estimer que la glorification n'est pas préexistante à la glorification du Christ au moment de sa résurrection d'entre les morts, car c'est là précisément où elle est née. Le nouvel espace qui apparaît ici, n'a rien à voir avec l'espace antérieur, mais lui est absolument incommensurable et, par là même, non représentable. La résurrection du Christ n'est pas une sorte de spiritualisation ou de volatilisation, puisque son propre corps reste éternellement un élément de ce monde qui garantit l'unité du monde ainsi que son accomplissement dans la transformation de ce qui est mortel en ce qui est immortel.

« Ce monde justement, à commencer par le corps du Christ, acquiert ainsi dès maintenant un mode nouveau d'existence, par son histoire dans le Christ, qui est une histoire à la fois matérielle et spirituelle, une histoire de la chair et de la personne unies dans l'unique Esprit de Dieu qui renouvelle toutes choses. Le monde acquiert une dimension céleste nouvelle (qui naturellement ne doit pas être pensée comme quatrième par rapport aux précédentes, mais qui, pour la première fois, donne à la totalité du monde un régime nouveau, à toutes choses leur ciel, par l'événement originel de la résurrection du Christ). (...) Le ciel n'en devient pas plus représentable,

⁵⁰⁰ *La vie des morts*, ET, t. 9, p. 179.

⁵⁰¹ *Sur le sens du dogme de l'assomption*, ET, t. 4, p. 171. Voir aussi quelques lignes dans *La résurrection de la chair*, ET, t. 4, p. 83-84.

mais il est cependant concevable que le ciel ne soit pas privé de place du fait que nous ne pouvons plus le loger en un *coelum empyreum* dans le prolongement homogène du monde de notre expérience »⁵⁰².

Ce cheminement amène directement, du fait qu'il prend comme principe non pas le remplacement de l'espace, mais sa transformation, à souligner deux choses. L'attente du monde nouveau qui ne se limite pas à l'apparition du ciel nouveau, mais aussi à la terre nouvelle⁵⁰³. On espère participer aux nouvelles réalités, même si la terre nouvelle désigne la consommation finale du ciel récapitulant en lui-même le monde entier. L'accomplissement du monde se montre alors comme la transformation du mode d'existence jusqu'à présent corporelle terrestre en une existence dont le mode reste corporel, mais non plus terrestre. L'au-delà apparaît en liaison avec ce monde d'ici-bas, car celui-là n'est pas une migration hors de celui-ci, mais le changement du mode de son existence. Si vrai que soit la glorification du Christ et des saints, on doit constater que le ciel nouveau coexiste déjà avec la terre ancienne et qu'ils, ciel et terre, sont tournés radicalement et nécessairement l'un vers l'autre⁵⁰⁴. La résurrection du Christ n'est pas l'entrée dans un vide, si l'on peut s'exprimer ainsi, mais l'institution d'une communauté corporelle des rachetés :

« Puisque l'avenir de l'Eglise est le présent du Fils de l'homme glorifié, et que cet avenir est aussi déjà pour l'Eglise en Marie, sa plus parfaite représentation, un présent, l'Eglise est déjà totalement rachetée, non pas à vrai dire dans tous ses membres, mais déjà réellement en quelques-uns de ses membres. Le salut de la chair aussi est déjà là en sa consommation finale. Le monde est déjà en train de passer à l'éternité de Dieu, non seulement en l'esprit de ceux qui sont retournés à la Maison, et non seulement dans la chair du Fils qui 'vient d'en haut', mais aussi dans le corps de ceux qui sont purement 'd'en bas'. A la réalité du tout de la création appartient maintenant déjà cette nouvelle dimension que nous nommons le ciel, et qui un jour pourra être également nommée une nouvelle terre, quand elle aura assimilé toute réalité terrestre et non seulement les prémices de celle-ci »⁵⁰⁵.

Dans tous les textes que nous avons cités plus haut, on voit l'importance et la place de l'Eglise pour l'eschatologie catholique⁵⁰⁶. Celle-ci apparaît, au fond de soi, comme la

⁵⁰² *Ibid.*, p. 172. Voir aussi : *Le chrétien et la mort*, Desclée de Brouwer 1966, p. 27-28 où la résurrection du corps est présentée comme acquisition d'une nouvelle relation avec toutes choses.

⁵⁰³ Pour ce sujet voir notamment l'article *La 'nouvelle terre'*, ET, t. 10, p. 105-119. Rahner estime que pour parler de cette nouvelle réalité il faut tenir compte que, d'une part, elle sera le don eschatologique de Dieu et non pas seulement l'aboutissement de l'activité terrestre de l'homme et que, d'autre part, elle sera constituée des œuvres humaines purifiées. Ainsi il n'est pas possible de considérer le terme du monde comme un retour au passé et au monde « sorti » des mains du Créateur.

⁵⁰⁴ Cf. *Sur le sens du dogme de l'assomption*, p. 172-173.

⁵⁰⁵ *Ibid.*, p. 176.

⁵⁰⁶ Voici comment Rahner définit l'Eglise : « Ce mot d'Eglise désigne l'Eglise catholique romaine. Il s'agit de cette Eglise qui a conscience d'avoir été fondée par le Christ aussi comme société extérieure, organisée visiblement sous le commandement de l'évêque de Rome, et qui se déclare comme telle foncièrement nécessaire au salut ». *L'appartenance à l'Eglise d'après la doctrine de l'encyclique 'Mystici Corporis Christi'*, ET, t. 2, p. 14. Nous rencontrons une définition similaire dans *Mystère de l'Eglise et action pastorale* : « L'Eglise est la

communions avec Dieu, comme participation à sa gloire et à son amour offerts et manifestés d'une manière suprême dans le Christ. Grâce à cette participation toute l'Eglise dans ses membres resplendira de dons divins, surtout de la sainteté⁵⁰⁷. Bien sûr qu'elle n'est pas à atteindre dans l'au-delà ! La sainteté de l'Eglise et la sainteté de ses membres se réalisent déjà dans ce monde et dans cette réalité qu'est la nôtre. S'il en est ainsi, c'est parce que Dieu le veut ainsi. Dieu veut que l'homme en tant que créature douée de liberté, l'aime et lui soit obéissant dans la foi. La puissance de la grâce divine garantit que l'Eglise, composée des hommes libres, ne peut pas échapper à l'amour de Dieu ni à sa vérité révélée. Dieu comble l'Eglise de ce qu'il veut qu'elle soit comblée et de ce qu'il souhaite d'elle. Tout l'être de l'Eglise, toute son existence, est saint et annonce la victoire ultime de Dieu d'une manière historique et visible, et par là, il faut absolument estimer que la sainteté de l'Eglise est une expression de la foi eschatologique. Tous les membres de l'Eglise appelés par Dieu à vivre de la foi et la charité reçues par le baptême forment ce qui est l'essence de la vie dans l'au-delà, à savoir la communauté dans le Christ. Bien plus, si l'on considère le Christ en tant qu'entrée définitive de Dieu dans l'histoire du monde et sa dernière parole à lui adressée, si l'on estime que son œuvre du salut récapitule toute l'œuvre de son Père, alors l'Eglise est ce par quoi cet événement s'actualise et se prolonge et ce où tout, l'humanité et l'univers ensemble, devient nouveau et ultime. Finalement, l'Eglise peut-elle être considérée comme le paradis ?⁵⁰⁸

La réponse s'impose indirectement. D'une part, l'Eglise est cet instrument pour Dieu par qui le salut doit s'actualiser et par qui toute la création doit retrouver son premier dessein. Il est évident que l'achèvement de l'histoire ne se limite pas, au dire de Rahner, à une réduction anthropologique, à savoir à considérer la résurrection du corps en tant que la

communauté légitime constituée en tant que société, par laquelle la révélation de Dieu qui s'est accomplie eschatologiquement dans le Christ, ainsi que le don qu'il nous fait de lui-même, demeurent, grâce à la foi, à l'espérance et à la charité, concrètement présents comme une réalité et comme vérité pour le monde ». *Mystère de l'Eglise*, Paris 1969, p. 17-18. Pour le concept de l'Eglise chez Rahner voir : R. LENNAN, *The Ecclesiology of Karl Rahner*, Oxford 1995 (nous y avons consulté notamment p. 15-44 de la première partie où il est question de la sacramentalité de l'Eglise).

⁵⁰⁷ Pour ce qui suit ici nous renvoyons à : *L'Eglise des saints*, ET, t. 4, p. 57ss.

⁵⁰⁸ Il est significatif que l'index du vocabulaire ne mentionne qu'une seule fois le concept du paradis dans les écrits de Rahner. Et il s'agit d'un article donné dans LThK VIII, 72. Cf. K. H. NEUFELD, *Rahner-Register*, Zürich - Einsiedeln - Köln 1974, p. 146. C'est à propos de la problématique de la résurrection de la chair que le théologien allemand exige une distinction entre la représentation ou l'image d'une chose et la chose pensée elle-même, distinction qui permet de chercher la vraie portée de la proto-histoire (Gn 1-3) d'un côté et l'eschatologie de l'autre. *La résurrection de la chair*, p. 79-82.

transformation de l'univers, bien qu'il doive être considéré comme participation à l'achèvement de l'esprit personnel⁵⁰⁹. La résurrection est sans doute ce terme qui clôt l'histoire du monde d'ici-bas, non pas définitivement, mais uniquement dans la dimension du mode de son existence actuelle. Tout l'univers va être transformé, puisque le corps ressuscité ne peut pas perdre son rapport à la matière, mais on ne sait pas comment cette transformation va se produire. Pourtant, il tend vers l'avenir et il y va avec l'Eglise. D'autre part, l'Eglise possède déjà les dons dont elle sera remplie dans l'au-delà, lorsqu'elle s'unira à son Epoux. La proximité avec Dieu, la connaissance et la sainteté, qui proviennent de cette présence divine, sont déjà accessibles et connaissables ici, dans cette réalité « terrestre ». Or, ce sont les phénomènes qui décrivent la communion paradisiaque de l'origine et leur conséquence pour l'homme et la création. Il s'agit bel et bien de la divinisation ou, mieux encore, de la domination de la grâce de Dieu⁵¹⁰. Et en ce sens l'au-delà est présent au sein de l'Eglise et forme l'espace de son existence où jaillit sans cesse la source intarissable de la grâce du Christ. L'Eglise apparaît comme une réalité absolue, c'est-à-dire une réalité qui ne fait qu'un avec le Christ, bien qu'elle ne puisse pas outrepasser les limites de cette unité et qu'elle reste à une certaine distance dans l'ordre de l'être⁵¹¹. L'union au Christ, essentielle pour l'Eglise, permet de pousser la réalité de celle-ci hors des limites de son existence historique. En effet, l'acceptation de cette union indissociable signifie que l'Eglise existait depuis toujours, voire depuis l'éternité, en tant qu'unie dans le Christ et que cette existence devient historique et visible par l'incarnation du Verbe divin. Etant donné que le Christ est la révélation suprême de Dieu et son intervention ultime dans l'histoire de l'univers, l'Eglise qui prolonge cette entrée devient non seulement eschatologique, mais aussi parousiaque. En elle demeure la grâce victorieuse de Dieu sur le péché et le mal, grâce qui est offerte par Dieu pour sauver le monde⁵¹².

Ces quelques remarques sur la nature de l'Eglise conduisent finalement à une distinction fondamentale et importante : une réalité peut indiquer une autre réalité non pas en dépit de leur coexistence historique, mais en dépit de l'accès à et de la possession d'une autre,

⁵⁰⁹ Cf. *La résurrection de la chair*, p. 84-85.

⁵¹⁰ Cf. *L'Eglise des saints*, p. 69.

⁵¹¹ Cf. *Eléments dynamiques dans l'Eglise*, Desclée De Brouwer 1967, p. 44-45.

⁵¹² Cf. *Mystère de l'Eglise et action pastorale*, p. 21-39 (Eglise se caractérisant par la présence de la vérité et de la charité de Dieu), p. 49-62 (Eglise qui vit et actualise l'alliance nouvelle et eschatologique dans le Christ).

même et unique réalité. Autrement dit, ce sont deux choses différentes : être concrètement quelque part et avoir ce qui forme l'essence d'une telle présence. L'Eglise n'était pas au paradis de l'origine (quel que soit le véritable contenu de cette notion pour la Bible et pour la tradition postérieure⁵¹³), mais elle a (et est) ce qui le caractérise au fond de son existence. Les grâces qui demeurent dans l'Eglise et qui sont données pour toute la création, les grâces qui établissent la communauté la plus profonde avec Dieu, ces grâces-ci désignent l'état paradisiaque de la création entière. Et c'est cela qui permet de conclure que l'Eglise apparaît dans ce monde et pour ce monde le nouveau paradis.

2.4.3 Le concile de Vatican II.

Après tant de siècles d'une certaine marginalisation de l'eschatologie dans l'enseignement du Magistère, le dernier concile a découvert l'au-delà comme un prisme de la vie de l'Eglise et de tous les chrétiens. Le vrai but de la vie et de l'activité humaines ne se trouve pas en ce monde visible, mais le dépasse en lui donnant une dimension transcendante. L'homme dans sa constitution ontologique ne peut pas être limité à son corps, car il possède une âme immortelle qui, du fait de sa spiritualité, communique à Dieu. C'est en contemplant la position de l'homme que les pères conciliaires forgent la vision catholique de l'eschatologie non pas comme une doctrine détaillée sur différents problèmes particuliers, mais plutôt comme un motif de synthèse, comme une réalité sous-jacente à toute existence de l'individu ainsi qu'à celle de toute société humaine⁵¹⁴.

L'homme, dit la constitution *Gaudium et spes*, composé du corps et de l'âme, est le résumé du monde qui l'entoure et dans lequel il vit. Il est le sommet des choses matérielles et

⁵¹³ La question du lieu du paradis revient dans la grande œuvre *Sacrae theologiae summa* 784, 2, J. M. Dalmau et J. F. Sagüés (éd), Madrid 1952, vol 2, p. 798-799.

⁵¹⁴ Une recherche dans le vocabulaire dans les actes du Concile peut être étonnante. Vu l'importance de l'eschatologie, on est surpris de constater que ce mot n'apparaît que 3 fois dans le corpus des documents conciliaires et toujours en tant qu'adjectif : AG 9, 17 (plénitude eschatologique); GS 21, 14 (espérance eschatologique) et 40, 10 (fin eschatologique). Il faut encore mentionner le titre du septième chapitre de LG : « De indole eschatologica Ecclesiae peregrinantis eiusque unione cum Ecclesia caelesti ».

Le substantif ciel (*caelum*) ainsi que l'adjectif céleste (*celestis*) ont été utilisés plus fréquemment (respectivement 33 et 34 fois), tandis que le mot paradis est absent. Voir : X. OCHOA, *Index verborum cum documentis Concilii Vaticani secundi*, Roma 1967; P. DELHAYE, M. GUERET, P. TOMBEUR, *Concilium Vaticanum II. Concordance, Index, Liste de fréquence, Tables comparatives*, Louvain 1974; C. MOLARI, 'Escatologia' dans *Dizionario del Concilio ecumenico Vaticano secondo* sous la dir. de S. Garofalo, Roma 1969, col. 1109-1112.

par lui toutes les créatures inférieures peuvent louer leur Créateur⁵¹⁵. C'est ainsi que la position de l'homme prend une nouvelle dimension : il n'est pas seulement le maître de la création, mais il en est aussi responsable, étant donné qu'il est uni, par différents liens, à cette création :

« Le monde qu'il a ainsi en vue est celui des hommes, la famille humaine toute entière avec l'univers au sein duquel elle vit. C'est le théâtre où se joue l'histoire du genre humain, le monde marqué par l'effort de l'homme, ses défaites et ses victoires. Pour la foi des chrétiens, ce monde a été fondé et demeure conservé par l'amour du Créateur; il est tombé, certes, sous l'esclavage du péché, mais le Christ, par la Croix et la Résurrection, a brisé le pouvoir du Malin et l'a libéré pour qu'il soit transformé selon le dessein de Dieu et qu'il parvienne ainsi à son accomplissement »⁵¹⁶.

Tout d'abord le lien est évident en tant que provenant de la même source, car l'homme et le monde ont un seul Créateur. Ensuite, dans cet univers se déroule l'histoire de l'humanité et par là il subit les transformations dues à l'évolution de la société humaine⁵¹⁷. Cette liaison ne se limite certes pas aux apparences extérieures, mais touche l'ordre de la dépendance originelle. En effet, l'homme et l'univers coexistaient en parfaite harmonie qui a été violemment rompue par le péché humain⁵¹⁸. Dès lors l'univers, en suivant son maître, a été soumis au mal et attendait une délivrance. Celle-ci a été opérée par le Christ qui a racheté toute la création au prix de son sang et qui a ouvert devant elle la possibilité d'arriver à son terme selon le dessein de Dieu. L'œuvre du Christ englobe tout ce que Dieu avait créé, parce que Dieu veut tout renouveler⁵¹⁹. De ce fait, le Christ apparaît comme le centre de toute

⁵¹⁵ Cf. GS 14 ainsi que : B. LAMBERT, « La problématique générale de la constitution pastorale » dans *L'Eglise dans le monde de ce temps*, sous la dir. de Y. M.-J. Congar et M. Peuchmaurd, Paris 1967, t. 2, p. 133-137 ; J. MOUROUX, « Situation et signification du chapitre I : *Sur la dignité de la personne humaine* » dans *Ibid.*, p. 229-253.

Dans le schéma des constitutions du Vatican II, la position de *Gaudium et spes*, rappelle card. J. Ratzinger, est la conséquence d'un programme plus général choisi par les pères du concile. Ce programme ne part pas de l'activité de l'homme plongée dans le monde qui, avec ce monde, sert à la glorification de Dieu, mais de l'adoration de ce Dieu par la liturgie. Ainsi, quatre documents majeurs forment la ligne descendante selon l'ordre : Dieu glorifié par la liturgie célébrée dans et par l'Eglise, celle-ci rassemblée autour de la Parole convoquante et renouvelante jusqu'au changement de l'agir humain. « L'ecclésiologie de la Constitution conciliaire *Lumen gentium* », DC du 2. 04. 2000, p. 304.

⁵¹⁶ GS 2. Voir aussi : GS 9 ; B. LAMBERT, *op. cit.*, p. 137-155.

⁵¹⁷ Cf. GS 4-8 et 36.

⁵¹⁸ Le péché introduit un désordre en trois relations : Dieu – homme, homme – homme, homme – monde. Cf. GS 13.

⁵¹⁹ Cf. GS 39 et 45 ; LG 48. G. Martelet note que c'est en Jésus-Christ que l'origine que Dieu pose et la fin que l'Eglise rejoint, se rencontrent et se fondent. Entre ces deux extrêmes, la création et l'eschatologie, qui définissent les dimensions universelles du Seigneur historiquement apparu, se déploie la temporalité humaine et son contenu propre. Elle se déploie sous le signe d'une primauté sanctifiante, qui, sans jamais rien détruire, accomplit toujours ce qu'elle assume et transfigure. « L'Eglise et le temporel. Vers une nouvelle conception » dans *L'Eglise de*

l'histoire, de qui et vers qui elle tend en portant les histoires propres à la création et à l'humanité.

En réalité, le mystère de l'homme ne s'éclaire vraiment que dans le mystère du Verbe Incarné. Adam, en effet, le premier homme, était la figure de Celui qui devait venir, le Christ Seigneur. Nouvel Adam, le Christ, dans la révélation même du mystère du Père et de son amour, manifeste pleinement l'homme à lui-même et lui découvre la sublimité de sa vocation. Il n'est donc pas surprenant que les vérités ci-dessus trouvent en Lui leur source et atteignent en Lui leur point culminant.

Image du Dieu invisible, Il est l'Homme parfait qui a restauré dans la descendance d'Adam la ressemblance divine, altérée dès le premier péché. Parce qu'en Lui la nature humaine a été assumée, non absorbée, par le fait même, cette nature a été élevée en nous aussi à une dignité sans égale. Car, par son Incarnation, le Fils de Dieu s'est en quelque sorte uni Lui-même à tout homme. Il a travaillé avec des mains d'homme, Il a pensé avec une intelligence d'homme, Il a agi avec une volonté d'homme, Il a aimé avec un cœur d'homme. Né de la Vierge Marie, Il est vraiment devenu l'un de nous, en tout semblable à nous, hormis le péché.

Agneau innocent, par son Sang librement répandu, Il nous a mérité la vie; et, en Lui, Dieu nous a réconciliés avec Lui-même et entre nous, nous arrachant à l'esclavage du diable et du péché. En sorte que chacun de nous peut dire avec l'Apôtre : le Fils de Dieu *m'a aimé et Il s'est livré Lui-même pour moi*. En souffrant pour nous, Il ne nous a pas simplement donné l'exemple, afin que nous marchions sur ses pas, mais Il a ouvert une route nouvelle : si nous la suivons, la vie et la mort deviennent saintes et acquièrent un sens nouveau.

Devenu conforme à l'image du Fils, Premier-né d'une multitude de frères, le chrétien reçoit *les prémices de l'Esprit*, qui le rendent capable d'accomplir la loi nouvelle de l'amour. Par cet Esprit, *gage de l'héritage*, c'est tout l'homme qui est intérieurement renouvelé, dans l'attente de *la rédemption du corps* : *Si l'Esprit de Celui qui a ressuscité Jésus d'entre les morts demeure en vous, Celui qui a ressuscité Jésus-Christ d'entre les morts donnera aussi la vie à vos corps mortels, par son Esprit qui habite en vous*⁵²⁰.

Les pères conciliaires mettent en relief le renouveau opéré par le Christ qui va jusqu'à la transformation du corps au moment de la résurrection⁵²¹. Ce corps est autant important qu'il est ce par quoi l'homme intérieur et renouvelé en premier, se manifeste en ce monde. Toute l'activité extérieure de l'homme est liée à la présence des grâces intérieures méritées et données par le Christ et par là devient eschatologique. Cela ne limite pas le devoir de l'homme de prendre soin de ce monde. L'activité quelconque sert l'homme à ne pas transformer seulement les choses et la société, mais également à se parfaire lui-même⁵²². C'est ainsi que ce qui sépare le présent de l'avenir se montre comme une exigence et une tendance vers la perfection : tout rend parfait. Et cela signifie d'emblée : tout rend plus humain, non pas par les forces et les pouvoirs humains, mais grâce au Christ qui agit par son Esprit. Celui-ci forme de

Vatican II. Etudes autour de la Constitution conciliaire sur l'Eglise, sous la dir. de G. Barauna, Paris 1966, t. 2, p. 537.

⁵²⁰ GS 22.

⁵²¹ D'après LG 48 l'état de la glorification est attribué aux hommes, donc aux êtres corporels. Notre corps deviendra semblable au corps ressuscité de Jésus qui « domine l'univers entier. On ne pourrait exprimer plus clairement que la résurrection n'est pas imaginaire et que la nature matérielle de l'homme entraîne l'univers dans l'état de la glorification ». G. PHILIPS, *L'Eglise et son mystère au II^e Concile du Vatican*, Paris 1967-68, t. II, p. 173.

⁵²² GS 35. Cf. LG 17. Sur l'agir de l'homme voir : G. THILS, « L'activité humaine dans l'univers » dans *L'Eglise dans le monde*, op. cit., p. 279-303.

l'homme une créature nouvelle et fait qu'il vive du commandement d'amour. Ce commandement est la loi fondamentale de la vie et de toute l'activité humaine et par là la règle principale de la transformation du monde. En la vivant, l'avenir devient déjà réel encore que non plénier :

« Constitué Seigneur par sa résurrection, le Christ, à qui tout pouvoir a été donné, au ciel et sur la terre, agit désormais dans le cœur des hommes par la puissance de Son Esprit; Il n'y suscite pas seulement le désir du siècle à venir, mais par là même anime aussi, purifie et fortifie ces aspirations généreuses qui poussent la famille humaine à améliorer ses conditions de vie et à soumettre à cette fin la terre entière. Assurément les dons de l'Esprit sont divers: tandis qu'Il appelle certains à témoigner ouvertement du désir de la demeure céleste et à garder vivant ce témoignage dans la famille humaine, Il appelle les autres à se vouer au service terrestre des hommes, préparant par ce ministère la matière du Royaume des cieux. Mais de tous Il fait des hommes libres pour que, renonçant à l'amour-propre et rassemblant toutes les énergies terrestres pour la vie humaine, ils s'élancent vers l'avenir, vers ce temps où l'humanité elle-même deviendra une offrande agréable à Dieu⁵²³.

On ne sait rien de ce monde nouveau ni comment ce monde d'ici-bas sera transformé. On est seulement sûr que Dieu prépare aux hommes *un ciel nouveau et une terre nouvelle*, un monde rempli de la justice et de la béatitude où toute la création sera débarrassée de la vanité. Et même si ce qui est spirituel vaut plus que ce qui est matériel, « l'attente de la nouvelle terre, loin d'affaiblir en nous le souci de cultiver cette terre, doit plutôt le réveiller: le corps de la nouvelle famille humaine y grandit, qui offre déjà quelque ébauche du siècle à venir »⁵²⁴. Les pères continuent :

« Car ces biens (*bona*) de dignité, de communion fraternelle et de liberté, tous ces fruits excellents de notre nature et de notre industrie, que nous aurons propagés sur terre selon le commandement du Seigneur et dans son Esprit, nous les retrouverons plus tard, mais purifiés de toute souillure, illuminés, transfigurés, lorsque le Christ remettra à son Père *un Royaume éternel et universel: royaume de vérité et de vie, royaume de sainteté et de grâce, royaume de justice, d'amour et de paix*. Sur cette terre, le Royaume est déjà présent, dans le mystère (*in mysterio*); il sera achevé quand le Seigneur reviendra »⁵²⁵.

C'est ainsi que la doctrine eschatologique entre au seuil du temps présent. La réalité ultime des fins dernières est déjà en ce monde et se réalise progressivement jusqu'à son accomplissement définitif, jusqu'à sa récapitulation globale⁵²⁶. Ce qui lui permet d'agir et d'être à l'œuvre, ce n'est que les actions permanentes du Christ et de l'Esprit Saint qui

⁵²³ GS 38.

⁵²⁴ GS 39. Voir aussi : G. PHILIPS, *op. cit.*, t. II, p. 166 ; G. THILS, *op. cit.*, p. 299-301.

⁵²⁵ *Ibid.*

⁵²⁶ La progression dans la purification est fondée sur la théologie de saint Augustin. Cf. CH. PIETRI, « L'ecclésiologie patristique et *Lumen gentium* » dans *Le deuxième Concile du Vatican (1959-1965). Acte du colloque organisé par l'Ecole française de Rome*, Rome 1989, p. 531-532. Sur l'eschatologie de LG voir notamment l'article de P. MOLINARI, « Caractère eschatologique de l'Eglise pèlerinante et ses rapports avec l'Eglise céleste » dans *L'Eglise de Vatican II, op. cit.*, t. 3, p. 1193-1216 (la deuxième partie contient un appendice des énoncés eschatologiques de LG).

transforment l'homme individuel en l'associant au groupe d'hommes renouvelés, c'est-à-dire à l'Eglise. Elle est cet instrument par lequel s'opère l'union entre Dieu et les hommes, et les hommes entre eux⁵²⁷. Puisque l'Eglise non seulement continue l'œuvre du Christ en proclamant la Bonne Nouvelle à toutes les créatures, mais est le Corps mystique du Christ, le désir de Dieu de sauver tous et tout se réalise par elle⁵²⁸ :

« Dans la nature humaine qu'il s'est unie, le Fils de Dieu, en remportant la victoire sur la mort par sa mort et sa résurrection, a racheté l'homme et l'a transformé pour en faire une nouvelle créature. Car en communiquant son Esprit, il a mystiquement établi ses frères, appelés d'entre toutes les nations, comme son propre corps.

Dans ce corps la vie du Christ se diffuse en ceux qui croient et qui, par les sacrements, sont unis, d'une façon mystérieuse mais bien réelle, au Christ souffrant et glorifié. (...) »

Mais de même que tous les membres du corps humain, pour nombreux qu'ils soient, ne forment cependant qu'un corps, de même en est-il des fidèles dans le Christ »⁵²⁹.

L'Eglise a été fondée par le Christ et elle est naît de son côté percé sur la croix. Or, le Christ, par sa mort, est entré dans la gloire de son Père céleste où il est assis à sa droite. Là-haut ont été cachées la vie de l'Eglise, sa vocation surnaturelle et sa gloire ultime. L'Eglise tend vers le ciel, mais son accomplissement là-haut ne se produira pas par la fuite et l'abandon du monde. En tant que nouvelle Jérusalem, la gloire de l'Eglise se manifestera pour la terre, pour ce monde pendant son renouvellement⁵³⁰ et tout ce qu'elle fait sert à ce salut du Christ qui doit renfermer toute la création⁵³¹. Les hommes, membres de l'Eglise, se sanctifient eux-mêmes et par là contribuent à la sanctification du monde entier⁵³². À la fin des temps ce monde aura part à la gloire céleste avec le genre humain :

« L'Eglise, à laquelle nous sommes tout appelés en Jésus-Christ et dans laquelle nous acquérons la sainteté par la grâce de Dieu, ne recevra son achèvement que dans la gloire céleste, lorsque viendra le temps de la

⁵²⁷ Cf. LG 1 ; Y.-M. CONGAR, *Le Concile de Vatican II. Son Eglise, Peuple de Dieu et Corps du Christ*, Paris 1984, p. 163-176 ; J. L. WITTE, « L'Eglise 'sacramentum unitatis' du cosmos et du genre humain » dans *L'Eglise de Vatican II, op. cit.*, t. 2, p. 466-486.

⁵²⁸ Cf. LG 3. Voir aussi les devoirs de l'Eglise envers ce monde qui découlent de GS présentés par Y. M.-J. CONGAR, « Le rôle de l'Eglise dans le monde de ce temps » et « Eglise et monde dans la perspective de Vatican II » dans *L'Eglise dans le monde, op.cit.*, t. 2, p. 315-320 et t. 3, p. 15-41.

⁵²⁹ LG 7.

⁵³⁰ *Ibid.* Voir aussi : LG 9 : « Enfin, il [le peuple de Dieu] a son terme dans le Royaume de Dieu, inauguré sur terre par Dieu lui-même, destiné à s'étendre dans la suite des âges en attendant de recevoir en Lui son perfectionnement final à la fin des siècles, lorsque le Christ se manifestera, lui qui est notre vie, et que la création elle-même sera libérée de la servitude de la corruption pour participer à la glorieuse liberté des enfants de Dieu ».

⁵³¹ Cf. LG 17.

⁵³² Cf. LG 31-34 ; J. L. WITTE, *op. cit.*, p. 486-488.

restauration universelle et que tout l'univers, intimement uni à l'homme grâce auquel il parvient à sa fin, sera, lui aussi, parfaitement restauré dans le Christ avec le genre humain »⁵³³.

Les lignes qui suivent cette introduction du VII^e chapitre de la Constitution dogmatique sur l'Eglise expriment la doctrine eschatologique du concile et donnent une réponse à la question qui nous occupe⁵³⁴. Bien sûr, elle n'est pas directe et il est en vain de chercher dans les documents conciliaires la constatation que l'Eglise est le nouveau paradis. Toutefois, dans la nature de l'Eglise elle-même se trouvent quelques indications qui nous approchent du paradis. Les types et les figures de l'Eglise qui précèdent l'apparition historique de celle-ci évoquent le symbole du jardin paradisiaque. Dans *Lumen gentium* l'Eglise, le troupeau de Dieu, est appelée la terre et le champ que Dieu cultive et où pousse l'antique olivier. Elle est aussi la vigne plantée par Dieu où « le Christ est la vraie vigne qui donne la vie et la fécondité aux sarments, c'est-à-dire à nous »⁵³⁵. L'Eglise, fondée et voulue par Dieu dès l'origine du monde⁵³⁶, est remplie de la sorte des dons de grâce qui permettent à l'homme et au monde de parvenir au bonheur initial et de retrouver leur dessein divin. Le même achèvement ne signifie pas que les hommes et le monde contribuent de la même manière à l'atteindre. Le processus du salut de l'univers s'opère par l'homme et non pas séparément de lui. L'activité humaine exerce une influence sur ce monde et doit l'embellir, le garder et le rendre à son Créateur. D'une certaine façon on peut dire que l'homme est responsable du salut du monde, du fait que ce salut, l'œuvre du Christ, est déjà accompli en sa personne et prolongé dans l'Eglise. Celle-ci, comme peuple de Dieu et Corps mystique, est le sacrement universel du salut, c'est-à-dire

⁵³³ LG 48.

⁵³⁴ Les pères conciliaires rappellent et maintiennent la conception des fins dernières en énumérant : la mort, le jugement et la résurrection pour la vie ou pour la damnation. Le terme de la première option se trouve au ciel, près de Dieu. Le terme de la seconde, qui évoque la notion de l'enfer, n'est pas expliqué, mais on peut supposer que – dans la perspective du bonheur éternel en tant que 'être avec Dieu' par le Christ – il s'agit de ne pas bénéficier de cette proximité.

⁵³⁵ LG 6. Voir aussi : B. RIGAUX, « Le mystère de l'Eglise à la lumière de la Bible » ; L. CERFAUX, « Les images symboliques de l'Eglise dans le Nouveau Testament », les deux dans *L'Eglise de Vatican II, op. cit.*, t. 2, p. 243-242, 243-258.

⁵³⁶ L'expression *ab origine mundi* (LG 2) est sans aucun doute enracinée dans la théologie des pères de l'Eglise et rappelle l'idée patristique de la création du monde en vue de l'Eglise. A part elle, le concile reprend encore une autre idée, celle d'*Ecclesia ab Abel* (*Ibid.*). Toutes les deux désignent ce qui est élémentaire dans la fondation de l'Eglise, à savoir l'initiative de Dieu pour renforcer l'expression *Ecclesia de Trinitate* (LG 4). Cf. CH. PIETRI, *op. cit.*, p. 518-522 ; G. PHILIPS, *op. cit.*, t. I, p. 79-93 ; M. PHILIPON, « La très sainte Trinité et l'Eglise » dans *L'Eglise de Vatican II, op. cit.*, t. 2, p. 275-298.

le signe de l'union entre Dieu et les hommes⁵³⁷. Cette union ne désigne autre chose que la participation à la vie de Dieu dont dispose à présent le Christ glorifié. De ce fait, « la restauration promise que nous attendons a déjà commencé dans le Christ; elle progresse avec l'envoi du Saint-Esprit et, grâce à lui, continue dans l'Eglise »⁵³⁸. Les temps eschatologiques, les temps de la proximité avec Dieu signifient l'épanouissement des dons possédés en ce monde, surtout de la sainteté :

« Nous voilà donc déjà parvenus à la fin des temps; le renouvellement de l'univers est irrévocablement établi et, en un certain sens, il a vraiment commencé dès ici-bas. Dès ici-bas l'Eglise est, en effet, auréolée d'une sainteté véritable, si imparfaite qu'elle soit. Mais tant qu'il n'y aura pas de nouveaux cieux et de terre nouvelle où habite la justice, l'Eglise voyageuse portera, dans ses sacrements et dans ses institutions, qui appartiennent à l'ère présente, le reflet de ce monde qui passe; elle-même vit au milieu des créatures, qui jusqu'à présent soupirent et souffrent les douleurs de l'enfantement en attendant la révélation des fils de Dieu »⁵³⁹.

La fin se montre alors comme une possession de la sainteté, comme une manifestation de l'association avec le Christ et par lui avec Dieu, comme une animation et union profonde de tout par l'Esprit Saint. L'Eglise anticipe à cette fin et la réalise en donnant à l'humanité ce qu'elle a eu au début de la création au paradis : l'immortalité, la communion entre les hommes et leur harmonie avec le monde, et avant tout la présence près de Dieu. Ceci comme un devoir à accomplir par l'effort de cheminer jour après jour sur la route de la sainteté et par l'effort de se repentir, de changer de mode de vie et de se soumettre aux exigences de la loi nouvelle et du commandement d'amour. Tout cela transforme l'homme de l'intérieur et rayonne à l'extérieur par ce qu'il fait, par les gestes de fraternité et d'amitié qui construisent une grande famille de Dieu. En même temps cet homme nouveau, cet homme divin découvre ses liaisons avec l'univers et tend à s'harmoniser avec lui pour mieux le connaître, l'apercevoir et le comprendre. Il est vrai que le Vatican II parle souvent du ciel en tant que lieu de bonheur et d'accomplissement de l'homme. Pourtant cette vue sur la création, y compris l'homme, semble dire : le ciel peut être construit sur la terre par les hommes pour autant qu'il reste le don de Dieu de même que la sainteté est le fruit de la collaboration de l'homme avec Dieu. Et

⁵³⁷ L'Eglise – sacrement du salut – désigne une existence non pour soi-même, mais pour les autres, pour le bien, l'union et le salut du monde et du genre humain. Une telle existence n'est pas, pour le moment, en acte définitif, puisque l'Eglise en tant que peuple messianique, évangélise le monde en lui annonçant le salut et en le restaurant dans le Christ. C'est ainsi qu'au milieu de ce monde l'Eglise devient toujours plus l'Eglise « quando essa aderisce all'attuale realtà storica, senza rimpiangere posizioni tramontate, riconoscendo il valore proprio ed intrinseco delle realtà temporali ed offrendo il proprio servizio che è nella sua essenzialità insostituibile ». G. VODOPIVEC, 'Mondo e Chiesa', *Dizionario del Concilio...*, col. 1475.

⁵³⁸ LG 48.

⁵³⁹ *Ibid.* Quant à la sainteté et son importance dans LG voir : G. PHILIPS, *op. cit.*, t. II, p. 63-116, 188-192 ; J. RATZINGER, *op. cit.*, p. 311.

c'est elle, la sainteté, qu'on désire et vers laquelle on tend, parce qu'elle est la vie de Dieu lui-même.

2.4.4 Paul VI (1963-1978).

Le cheminement du pontife romain est intéressant à cause de la situation historique dans laquelle il apparaît, notamment marqué par les travaux du Vatican II. En même temps ce qui ressort, grâce à des recherches patristiques et médiévales, permet à nouveau de vérifier la théologie et la tradition ecclésiale. Sur ce point le pape semble être d'un côté le gardien de l'ancienne tradition de l'Eglise et de tous les courants qui la forment, et de l'autre le témoin des changements de la pensée qui adviennent dans la théologie.

L'eschatologie, dont la portée principale pour l'Eglise en tant que Corps mystique et le peuple de Dieu a été découverte au concile⁵⁴⁰, devient l'un des principes dans l'enseignement pontifical. Et ajoutons d'emblée qu'elle se manifeste avec son ampleur historique, mais dans un cadre absolument nouveau.

Comment décrire les fins dernières de l'homme et de toute l'humanité ? Le pape répond sans hésitation en disant que la destinée finale au-delà de la mort est quadruple : la mort, le jugement, l'enfer et le paradis⁵⁴¹. Telle est la doctrine traditionnelle répandue depuis le moyen âge et acceptée par tous. Les lieux ultimes pour l'homme sont renfermés dans l'alternative paradis – enfer. Pour atteindre le premier il est indispensable de savoir que la vie chrétienne est entièrement eschatologique, c'est-à-dire orientée vers les valeurs non terrestres mais se trouvant sur un autre niveau. Ce niveau c'est l'amour de Dieu qui se révèle à travers le Christ mort et ressuscité et qui s'offre à tous les hommes en tant que parole de la vie éternelle⁵⁴². Accepter cette parole et en vivre mène à Dieu, tandis que la rejeter et la mépriser éloigne de Lui. Le choix se pose à l'homme, c'est lui qui décide. Dieu, lui, attend l'homme et veut l'admettre à sa vie trinitaire. Le but ultime de la vie humaine se montre dès lors comme à

⁵⁴⁰ Cf. *Allocution de l'audience générale* le 8. 12. 1971, DC du 3. 10. 1971, p. 859 et le 22. 05. 1974, DC du 16. 06. 1974, p. 558. Bien qu'il existe une édition séparée des écrits du pape (*Documents pontificaux de Paul VI*, Saint-Maurice, t. 1-20), cette édition contient quelques fautes de datation. Quand cela est possible, nous préférons renvoyer aux documents parus dans DC en indiquant chaque fois le jour de publication.

⁵⁴¹ Cf. *Allocution* le 8. 12. 1971.

⁵⁴² Cf. *Evangelia testificatio* 53.

atteindre et à réaliser durant toute cette vie. Quel est le prix, comment peut-on envisager le paradis ?

Tout ce que nous pouvons en dire vient du Christ et Paul VI développe sa doctrine eschatologique dans l'optique du Fils de Dieu. Dans son discours prononcé lors de l'ouverture de la deuxième session du concile le pape dit :

« D'où part notre marche, vénérables frères ? Quelle voie allons-nous suivre si nous nous en tenons moins aux indications que Nous venons de rappeler qu'aux lois divines auxquelles on doit obéir ? Et quelle fin donner à notre itinéraire ? Puisque nous sommes sur cette terre, cette fin devra tenir compte des circonstances de notre vie mortelle d'ici bas. Mais elle devra toujours viser au but final et suprême qui nous attend infailliblement au terme de notre pèlerinage.

Trois questions, capitales dans leur extrême simplicité, mais une seule réponse. Et ici, en cette heure solennelle, cette réponse, nous devons la proclamer pour nous-mêmes et la faire entendre au monde qui nous entoure : c'est le Christ, le Christ qui est notre principe, le Christ qui est notre voie et notre guide, le Christ qui est notre espérance et notre fin. (...)

Il est extrêmement opportun, à Notre avis, que le Concile parte de cette vision ou plutôt de cette célébration mystique qui acclame en Notre Seigneur Jésus-Christ le Verbe incarné, le Fils de l'Homme, le Fils de Dieu et le rédempteur du monde, c'est-à-dire l'espérance de l'humanité et son seul souverain Maître, Pasteur, Pain de vie, notre Pontife et notre victime, l'unique médiateur entre Dieu et les hommes, Sauveur de la terre, Roi à venir des siècles éternels »⁵⁴³.

Le Christ forme une réalité totale et absolue de laquelle provient la vie de l'homme, par laquelle cette vie est maintenue et en laquelle cette vie s'accomplit. Il est le principe, le milieu et la fin. Par tout ce que le Christ a fait, par toute son œuvre, il montre sa position dans l'histoire de l'humanité et du monde. Rien n'est exempt de cette soumission au Christ et de sa puissance transformatrice. Et cela, parce qu'Il a réconcilié la terre et le ciel ainsi que tous ce qu'ils contiennent lors de son incarnation⁵⁴⁴ en devenant « la lumière de la terre, la lumière de l'Eglise, la lumière des âmes »⁵⁴⁵, et en faisant de la terre sa patrie⁵⁴⁶. La théologie se montre alors entièrement christocentrique et seulement en tant que telle, elle peut expliquer l'avenir de l'humanité et du monde. Vers quel but tend cette création ?

⁵⁴³ *Discours* 11, 12 et 15, DC du 20. 10. 1963, col 1349-1350.

⁵⁴⁴ Cf. *L'homélie de Noël devant le Corps diplomatique* 2, DC du 19. 01. 1964, col. 110. Parmi plusieurs textes parlant du mystère de l'incarnation citons-en encore un, très récapitulatif : « Ne craignez pas, car voici que je vous communique une bonne nouvelle – l'Evangile par excellence ! –, une bonne nouvelle qui est une grande joie pour tout le peuple : aujourd'hui, dans la cité de David – à Bethléem – un Sauveur vous est né, qui est le Christ Seigneur ! » (...) C'est la liturgie inaugurale, cosmique et ineffable qui célèbre par ce chant la nouvelle alliance entre Dieu de l'éternité et les hommes de l'histoire, entre le ciel et la terre, entre la gloire du royaume – pour nous encore invisible et à venir – et la scène du monde, splendide et tourmentée (...) ». *Message de Noël*, DC du 19. 01. 1975, p. 57.

⁵⁴⁵ *Discours prononcé* le 2 février, DC du 1. 03. 1964, col. 295.

⁵⁴⁶ Cf. *Message de Noël*, DC 18. 01. 1976, p. 51.

Nous avons déjà indiqué qu'au dire du pape le paradis apparaît comme le lieu de la destination de l'humanité, comme le terme de son développement et de son histoire. Cependant, que signifie cette notion, quelle réalité décrit-elle ? Pour la comprendre, il est nécessaire de souligner que l'espoir de l'homme ne se borne pas uniquement à l'attente du paradis. Il veut quelque chose de plus. Ceci c'est la vision de Dieu, c'est la proximité de Dieu. Le vrai but de la vie humaine n'est que la possession de Dieu ou la présence à son côté. Dieu seul peut accomplir les désirs profonds de l'homme et lui donner le bonheur authentique et sans fin. Jésus vient en ce monde en tant que envoyé par le Père. Ce fait est

« un flux de vie divine, qui nous est révélé dans le Christ et qui veut retourner dans le sein de la Trinité, transportant avec lui l'humanité entière, rachetée, rassemblée en un unique amour »⁵⁴⁷.

Avec le Fils de Dieu l'humanité reçoit l'accès à la vie de la Trinité et c'est là que se trouve l'accomplissement de l'histoire. En Dieu, en celui qui est le Créateur du ciel et de la terre ! Il en est ainsi, puisque Dieu seul prépare cette vie éternelle et elle n'est aucunement l'œuvre de l'homme⁵⁴⁸. Dieu seul ouvre sa propre éternité à tous les hommes. Ceux-ci sont les premiers destinataires de toute et chaque action de Dieu, mais ils ne sont pas uniques. Le pape répète souvent que l'amour de Dieu se répand par le Christ sur l'humanité entière et ensuite jusqu'au monde matériel. Une telle direction du processus salvifique est normale, car dès la création l'homme domine le monde dans lequel il vit⁵⁴⁹. Ce que Jésus opère, il le fait d'abord pour l'homme et par celui-ci Il touche les autres créatures :

« Le fait de la résurrection du Christ concerne assurément son histoire, qui est l'Evangile. Il concerne sa vie, qui s'est manifestée humaine et divine, vivant dans la personne du Verbe de Dieu. Mais il nous concerne, nous aussi. En Jésus-Christ se réalise le dessein de Dieu : le mystère, caché durant des siècles, de la rédemption de l'humanité, est révélé. Dans le Christ nous sommes sauvés. Dans le Christ se concentrent nos destins, dans le Christ se résolvent nos drames, dans le Christ s'expliquent nos douleurs, dans le Christ se profilent nos espérances.

Ce n'est pas un fait isolé que la résurrection du Seigneur. C'est un fait qui concerne toute l'humanité. Du Christ elle s'étend au monde, elle a une importance cosmique »⁵⁵⁰.

Le monde matériel participe aussi à l'œuvre du salut. Le pontife romain explique à propos du monde sa triple signification qui reviendra souvent sous sa plume. Il y a d'abord le

⁵⁴⁷ *Allocution aux dirigeants des œuvres pontificales missionnaires*, DC du 20. 06. 1965, col. 1069. Cf. *Le message pascal*, DC du 19. 04. 1964, col. 482 ; *Allocution au Congrès thomiste international*, DC du 4. 10. 1970, p. 858.

⁵⁴⁸ Cf. *Allocution de l'audience générale* le 6. 08. 1975, DC du 21. 09. 1975, p. 754.

⁵⁴⁹ Cf. *Allocution à des patrons chrétiens*, DC du 5. 07. 1964, col. 803.

⁵⁵⁰ *Message pascal*, DC du 19. 04. 1964, col. 482.

monde qui désigne le cosmos physique, l'univers visible en lequel se reflète la bonté de Dieu envers toutes ses créatures. Il y a ensuite le monde qui s'applique aux hommes, à toute l'humanité. En effet, en tant que descendante d'Adam, cette humanité déchirée par le péché, reste aimée par Dieu qui l'appelle à la communion avec lui dans le respect du libre choix. Cette liberté, un don divin par excellence, peut également devenir la source du malheur et du détournement de Dieu. Ceci, parce que l'homme peut se priver de la lumière divine, la profaner, la nier. Par son choix il construit un monde opposé à Dieu, un monde du mal, un monde de la mort⁵⁵¹. Ces trois sens d'un seul mot n'empêchent pas l'Eglise de considérer le monde avec ses expressions cosmiques, humaines, historiques, culturelles et sociales comme bon⁵⁵². Le monde sauvé c'est le monde transformé par le Christ, par qui la réalité eschatologique a été inaugurée en ce monde d'ici-bas. Le monde passe et ses valeurs avec lui d'une manière irréversible. Ce qui attend les chrétiens dépasse leurs attentes bien que cet avenir soit fondé et enraciné en ce monde :

« Cet acte de salut [la mort et la résurrection du Christ] embrasse non seulement tous les hommes mais, dans une vision qui dépasse la dimension humaine, il s'étend à tout le créé, à l'univers entier, en nous ouvrant le seuil d'une création nouvelle, avec l'humanité rénovée, en pèlerinage vers 'un ciel nouveau et une terre nouvelle' »⁵⁵³.

Dans ce contexte on peut mieux comprendre le terme ultime désigné par le mot paradis. Toute la création peut et doit trouver sa place dans l'au-delà pour se réjouir de la présence immédiate de Dieu. Or, le paradis, au dire du pape, est un concept exempt de connotation quelconque spatiale. On ne peut pas dire où est le paradis auquel entrent les âmes de tous les défunts⁵⁵⁴. Tout ce que nous en savons consiste en la possession finale de Dieu : la vie et l'immortalité, tellement désirées et méritées, forment notre béatitude suprême et définitive⁵⁵⁵.

⁵⁵¹ Cf. *Allocution à la noblesse romaine*, DC du 20. 02. 1966, col. 302 ; *Allocution de l'audience générale* le 5. 04. 1967, DC du 7. 05. 1967, col. 784-785 ; *Allocution aux dirigeants du Mouvement 'Marie-Christine de Savoie'* le 22. 05. 1967, DC du 2. 07. 1967, col. 1169-1170.

⁵⁵² Cf. *Allocution de l'audience générale* le 22. 01. 1966, DC du 6. 03. 1966, col. 424 ; *Allocution à la noblesse romaine*, DC du 20. 02. 1966, col. 303-304.

⁵⁵³ *Allocution à la fin de la semaine de prière pour l'unité des chrétiens*, DC du 16. 02. 1975, p. 156 ; *Allocution à la Conférence mondiale sur l'avenir de l'homme*, DP XII, 535-536.

⁵⁵⁴ Cf. *Profession de la foi*, DC du 21. 07. 1968, col. 1257. Le paradis comme lieu de la béatitude des saints revient dans les homélies prononcées pendant les cérémonies de béatification ou de canonisation. Voir par exemple : DC du 3. 12. 1967, col. 2021 ; DP IX, 48 ; *Allocution de l'audience générale* le 17. 08. 1977, DP XVI, 455.

⁵⁵⁵ Cf. *Homélie du mercredi des cendres*, DC du 2. 03. 1975, p. 216. On peut citer encore la conclusion d'une autre homélie : « Dès lors, voici le vœu du Pape à ses très chers enfants – il s'agit moins d'une annonce que d'un vœu. Que tous puissent un jour voir le Seigneur dans la plénitude de sa vie : dans son humanité pareille à la nôtre,

De ce fait, l'homme doit construire le monde nouveau par l'effort de son travail, par ses souffrances, par la recherche constante de la paix et de la justice⁵⁵⁶. Toute son activité terrestre semble comme pénétrée par la lumière du Christ dans l'attente de sa destinée future et eschatologique. En ce sens apparaît une dialectique de la vie chrétienne : construire activement la cité terrestre et former simultanément la cité céleste :

« L'existence humaine, avec ses valeurs authentiques, ne doit pas être un mur séparant l'homme de son Créateur, mais un chemin menant à la finalité eschatologique suprême où il reçoit sa plénitude. Sur le plan de l'histoire du salut, le chrétien commence dès ici bas à faire partie du peuple de Dieu et à être membre de la famille divine, de la maison du nouvel Israël, pour être dans l'au-delà citoyen de la Jérusalem céleste »⁵⁵⁷.

Cette cité n'est pas absente en ce monde, bien qu'elle ne soit pas toute dévoilée, car il s'agit de l'Eglise, cité placée sur la haute montagne, humanité régénérée pour former le Corps mystique du Christ⁵⁵⁸. Le pape met en relief dans son cheminement eschatologique la position de l'Eglise. Elle est un avant-goût du royaume messianique, elle est le royaume du Christ, le royaume céleste. Ces trois expressions sont utilisées très souvent dans les documents pontificaux et semblent décrire une seule réalité de l'Eglise dans sa vocation surnaturelle. Néanmoins, chacune exige une explication plus complexe. En effet, le royaume messianique c'est le royaume attendu tout au long de l'Ancien Testament qui a été inauguré en ce monde par le Christ. Puisqu'il est son auteur et son chef, ce royaume, existant en ce monde, mais non pas de ce monde, est le royaume propre au Christ, au Christ glorifié. Par son obéissance au Père, il a été restitué Seigneur de toute la création et il a été enlevé au ciel. Ainsi, Jésus offre à l'humanité entière la vie éternelle qu'il possède auprès du Père qui est aux cieux. Cette vie n'indique pas une place quelle que soit sa qualité ou sa supériorité par rapport au monde d'ici-bas ; le royaume des cieux n'est pas le ciel empyrée de l'Antiquité, mais plutôt « un état ontologique nouveau, mystérieusement et merveilleusement conçu par l'Esprit Saint »⁵⁵⁹. Voilà donc le contenu de la notion du royaume des cieux : être avec Dieu, le contempler et le

dans sa divinité qui lui vient du Père. Nous verrons en lui le Dieu vivant. Cette rencontre bienheureuse, cette transfiguration finale seront notre gloire et notre bonheur éternels, notre paradis. Qu'il soit ainsi ! » *Homélie du deuxième dimanche de Carême* le 19. 02. 1967, DP VI, 130.

⁵⁵⁶ Cf. *Message pour la journée mondiale des vocations*, DC du 6. 04. 1973, p. 307 ; *Allocution à la Commission pontificale 'Justice et paix'*, DC du 19. 10. 1975, p. 857 ; *Allocution de l'audience générale* le 17. 12. 1975, DC du 4. 01. 1976, p. 29.

⁵⁵⁷ *Radiomessage pour la clôture du Congrès marial de Saint-Domingue*, DC du 18. 04. 1965, col. 698. Voir aussi : *Message pascal*, DC du 16. 05. 1965, col. 872.

⁵⁵⁸ Cf. *Allocution de l'audience générale* le 20. 10. 1965, DC du 21. 11. 1965, col. 1966.

⁵⁵⁹ *Allocution de l'audience générale* le 22. 05. 1974, DC du 16. 06. 1974, p. 559.

louer non en solitude, mais avec la communion des saints. Le ciel où est le Christ et où se trouvent les saints, c'est une nouvelle vie à laquelle tous les chrétiens sont destinés et appelés et à laquelle ils se préparent sans cesse⁵⁶⁰. Le but de leur vie consiste donc à atteindre le royaume des cieux, cet état de la vie, au-delà du temps, où la matière sera soumise à l'esprit. Dans ce royaume et nulle part ailleurs, se trouve le salut de l'homme et l'accès à la dignité de fils de Dieu⁵⁶¹.

Or, il y a une correspondance entre cette réalité d'ici-bas et celle à venir, entre le royaume du Christ et le royaume de Dieu⁵⁶² qui se manifeste dans l'Eglise. Si les chrétiens attendent la plénitude de la vision béatifique, elle est déjà partiellement donnée dans l'Eglise. En elle en effet l'être humain est élevé à un degré indicible de la participation à la vie de Dieu et situé dans l'union du Corps mystique par l'action de l'Esprit-Saint. En elle, l'homme rencontre, d'une façon partielle pour l'instant, le Christ vivant dans la gloire céleste à la droite du Père⁵⁶³. En elle, s'opère le changement intérieur de l'homme qui mène à une nouvelle manière de penser et de vivre et de communiquer avec Dieu et avec les hommes⁵⁶⁴. En elle se manifeste la sainteté qui unit les hommes et qui s'accomplit dans le ciel :

« Oh ! La communion des saints : quel monde merveilleux ! L'idée que nous essayons de nous en faire est comme un rêve ; mais la réalité dépasse les représentations de l'imagination ; elle est plus grande, elle est plus belle, et surtout elle est plus vraie. Le royaume de la sainteté, c'est le paradis : ici-bas dans son reflet, là-haut, au ciel, dans sa plénitude ; c'est la splendeur vivifiante de Dieu, qui pénètre dans les créatures appelées à son ineffable communion. (...) »

Durant la vie présente, cette révélation est encore incomplète, elle se produit *per speculum, in aenigmate*, comme par un reflet, sous un voile mystérieux ; l'aspect divin de la sainteté n'est que partiellement visible ; il ne nous est pourtant pas entièrement caché et, à un œil limpide, il se manifeste déjà assez clairement pour revêtir toute l'Eglise d'un habit splendide et constituer une de ses notes distinctives et caractéristiques : celle qu'on appelle précisément la sainteté de l'Eglise... »⁵⁶⁵.

Entre deux extrémités de l'histoire, ou mieux encore, entre deux étapes de cette histoire il n'y a qu'un seul jalon possible. C'est l'Eglise du Christ qui se réjouit de la possession

⁵⁶⁰ Cf. *Allocution du jour de l'Ascension*, DC du 3. 07. 1966, col. 1173.

⁵⁶¹ Cf. *Allocution de l'audience générale* le 30. 03. 1966, DC du 1. 05. 1966, col. 777 et le 24. 08. 1966, DC du 18. 09. 1966, col. 1538.

⁵⁶² Pour l'identification des expressions royaume des cieux et royaume de Dieu voir par exemple : *Allocution de l'audience générale* le 27.08. 1975, DC du 5. 10. 1975, 803.

⁵⁶³ Cf. *Allocution de l'audience générale* le 15. 09. 1976, DC du 3. 10. 1976, p. 804 ; le 27.08. 1975, DC du 5. 10. 1975, p. 803.

⁵⁶⁴ Cf. *Allocution de l'audience générale* le 9. 11. 1977, DC du 4. 12. 1977, p. 1003.

⁵⁶⁵ *Allocution après la béatification des martyrs de Corée* le 6. 10. 1968, DC du 20. 10. 1968, col. 1744. Cf. *Allocution de l'audience générale* le 21. 07. 1971, DC 5. 09. 1971, p. 752-753 ; le 17. 08. 1977, DC 4. 09. 1977, p. 756.

profondément authentique des innombrables dons de Dieu dont l'intensification augmentera au fur et à mesure que s'approchera la terme de cette l'histoire. Tout cela parce que l'Eglise – Corps mystique du Christ – est le signe et l'instrument de la relation de l'humanité avec Dieu qui renouvelle l'humanité et le monde entier⁵⁶⁶.

Peut-on alors considérer l'Eglise comme le nouveau paradis ? Le pape ne l'affirme pas expressivement⁵⁶⁷. Une possibilité quand même existe, puisque d'un côté Paul VI maintient la doctrine traditionnelle des fins dernières et envisage l'accomplissement comme l'arrivée au paradis. Ce paradis pourtant ne signifie pas un lieu, mais une relation à Dieu qui a été offerte à l'humanité par le Christ et qui reste à accomplir. Nouer cette relation ainsi que la développer tout au long de la vie est le devoir du chrétien qui appartient d'une manière unique à Dieu à partir du baptême. C'est en lui que l'homme devient saint, qu'il reçoit la vie de fils de Dieu et qu'il obtient l'accès au ciel. Ce ciel ou la possession de ce ciel devient le moteur et le motif principaux de la vie. Le chrétien cherche d'abord le royaume des cieux, car il en est citoyen, non seul, mais en communion avec les autres saints⁵⁶⁸. Ceux-ci sont, à l'instar du Christ, dans les cieux, c'est-à-dire dans le paradis, c'est-à-dire dans le royaume du Père pour avoir part à la jouissance de tous les biens. Parmi ceux-ci le pape met en évidence la valeur de la sainteté. L'homme doit vivre de sa sainteté baptismale et par là édifier sa demeure auprès de Dieu dans l'éternité. Ce qui l'attend n'est rien d'autre que la rencontre avec Dieu ; l'homme Le verra, face à face. Or, ce qui forme le noyau de l'avenir, se produit déjà dans la communauté de l'Eglise, car elle exprime à la fois la proximité de Dieu et notre vraie destinée. La réalité eschatologique et ultime, la seule possible d'ailleurs, est accessible dans l'Eglise et une autre réalité n'existe pas. Dans l'Eglise seule Dieu a déposé les dons qui ont fait partie de la vie des

⁵⁶⁶ Cf. *Allocution de l'audience générale* le 31. 03. 1976, DC 18. 04. 1976, p. 356.

⁵⁶⁷ C'est le successeur de Paul VI, Jean-Paul II qui le constate, au moins une fois. Dans le discours aux participants d'un symposium international le pape constate : « Et déjà sur cette terre, l'Eglise apparaît comme le paradis secret d'une humanité transfigurée dans le Christ ». (*Ivanov et la culture de son temps* 4, DC du 2. 10. 1983, p. 880). Nous signalons également l'approche entre paradis et le ministère sacramentaire de l'Eglise mentionnée à propos du sacrement de la pénitence dans la *Lettre aux prêtres à l'occasion du Jeudi Saint, 2000*, n° 9, DC du 16. 04. 2000, p. 354. Cependant ces deux exemples nécessiteraient un approfondissement et des recherches plus amples dans l'enseignement du pape polonais.

⁵⁶⁸ C'est une idée majeure du concile dont nous trouvons une réminiscence dans les paroles pontificales que voici : « Dieu nous parle, s'approche de nous, nous sauve en tant qu'individus. Chacun de nous a son propre destin. Mais Dieu ne nous parle pas, ne s'approche pas de nous, ne nous sauve pas tous seuls. Il nous situe dans un ordre, dans une société, dans une organisation unitaire, dans un Corps mystique. Il nous insère dans une communauté, dans un circuit de charité, dans un système religieux organisé pour notre salut ; il nous met et il nous veut dans son Eglise ». *Allocution de l'audience générale* le 8. 07. 1964, DC 2. 08. 1964, col. 966.

premiers hommes. Adam et Eve ont connu la proximité de leur Créateur, ils ont eu la plénitude de connaissance et d'amour, ils ont été saints. Tel était le début de l'humanité, le début voulu et préparé par Dieu. Depuis ce temps-là, rien n'a changé en lui et son désir de communiquer avec ses créatures n'a pas disparu. Il y a quelques obstacles qui ont été posés entre Dieu et l'homme, mais même eux ont été transformés ou supprimés par l'œuvre du Fils de Dieu. Le Créateur veut l'homme, comme il veut tout ce qu'il avait formé. Le retour est possible dans l'Eglise, le Corps mystique du Christ, en qui le bonheur éternel existe d'une manière temporelle et en qui l'héritage promis du ciel passe des paroles aux faits. L'Eglise comme son Chef

« est pour nous, non contre nous. Ce n'est pas un émule, ce n'est pas un ennemi ; c'est un guide pour notre chemin, c'est un ami. Et cela pour tous ; chacun peut bien dire : pour moi »⁵⁶⁹.

L'exemple de cette démarche, nous le trouvons en Marie. Elle est le type et le modèle de l'Eglise et c'est en elle que la destinée de l'humanité se réalise en premier. Aujourd'hui Marie est au ciel⁵⁷⁰ identifiée au paradis⁵⁷¹. Elle ne l'est pas spirituellement, à savoir uniquement avec son âme, mais avec son corps, car la bonne nouvelle du Christ ne promet pas la vie à l'âme seule, mais à toute la personne humaine dans son intégrité. Une nouvelle vie ou tout simplement la plénitude de cette vie ; un nouvel état ou tout simplement l'état voulu par Dieu ; une nouvelle place ou tout simplement ce paradis que Dieu a prévu depuis toute éternité.

« La théologie de l'Assomption, qui nous montre Marie couronnée de cette gloire unique et si prometteuse, nous dit que Marie a eu la grâce d'être admise tout de suite avec son corps et son âme à la vie éternelle, à cet au-delà, pour nous impensable, qu'est le paradis ; alors que nous qui sommes aussi fidèles, unis à Marie et au Christ, nous aurions cette grâce ensuite, après la grande nuit qui se prépare et qui sera notre mort, mais une mort qui est la garantie de la résurrection »⁵⁷².

Dans ce sens rien de plus vrai que cette constatation : l'Eglise, qui appartient au royaume de Dieu et qui travaille au sein de ce monde pour le sauver, contient l'avenir du genre humain du fait qu'elle construit « la civilisation de l'amour »⁵⁷³.

⁵⁶⁹ *Homélie de la Messe de Noël*, DC 16. 01. 1972, p. 58.

⁵⁷⁰ Cf. *Ecclesiam suam* 59 ; *Signum magnum* II, 8.

⁵⁷¹ Cf. *Homélie en la fête de l'assomption* le 15. 08. 1967, DP VI, 615-616.

⁵⁷² *Homélie de la messe* du 15 août, DC du 4. 09. 1977, p. 756. Ce point de vue revient dans plusieurs homélies de la solennité de l'assomption dès le début du pontificat. Voir par exemple *Homélie*, DC du 6. 10. 1963, col. 1287.

⁵⁷³ Cf. *Allocution de l'audience générale* le 14. 01. 1976, DC 1. 02. 1976, p. 103. Pour conclure sur le pontificat du pape Paul VI, nous citons le texte qui condense les éléments de la doctrine eschatologique de ce temps : « Cette communion de vie avec Dieu dans le Christ est déjà la vie éternelle présente en lui [le chrétien]. C'est donc son devoir de conserver et de développer ce don qui lui a été fait jusqu'à son épanouissement total. A la

2.4.5 Jean-Paul II (1978-2005).

L'enseignement du pape Jean-Paul II est très riche en idées eschatologiques qui apparaissent tout au long de son pontificat⁵⁷⁴. Ce fait n'est pas tellement étonnant si l'on tient compte que cet enseignement prolonge et développe les positions du concile de Vatican II ainsi que le magistère pontifical de deux grands prédécesseurs – Jean XXIII et Paul VI. Le pape polonais fait donc de l'eschatologie un principe important de la vie chrétienne qui exprime le devoir de l'homme de se purifier et de se sanctifier pour pouvoir participer à la vie de Dieu Trine⁵⁷⁵. Cette communion est généralement décrite par la notion du paradis. Mais, la signification du paradis est plus complexe.

mort de celui qui a été fidèle, se réalisera la promesse du Christ : *C'est la volonté de mon Père que quiconque voit le Fils et croit en Lui ait la vie éternelle, et moi je le ressusciterai au dernier jour... Celui qui croit a la vie éternelle*. La mort physique change seulement la condition physique de l'existence, l'union au Christ ne se brisera pas, au contraire elle apparaîtra dans toute sa lumière ; du pays des choses terrestres et fugitives, on passe au royaume spirituel et éternel de la vie en Dieu.

Le terme 'paradis' ou 'ciel' désigne la vie avec Dieu de ceux dont la mort nous a séparés. De ce que sera cette vie avec Dieu, l'homme ne peut se faire une représentation adéquate, parce qu'en plus du fait qu'il n'a pas une notion exacte de l'éternité, il n'a qu'une idée analogique de ce qu'est Dieu et une idée négative de ce qu'il sera lui-même. Le chrétien s'en tient donc simplement aux données révélées, qui parlent, pour les justes, d'une vie de paix, et de bonheur, de la plénitude de la vision de Dieu et de la communion des saints

Lorsqu'à la fin, selon le dessein de Dieu, le temps sera venu de conclure le cours de l'histoire, Jésus-Christ viendra visiblement et glorieusement sur la terre. Personne ne sait le jour ni l'heure de cette apparition ; c'est un secret de l'avenir qu'aucun homme ne connaît, mais il est déjà présent dans la foi du chrétien et il stimule l'attente et la vigilance perpétuelle de l'Eglise. Chaque jour, les chrétiens doivent être fervents et prêts à accueillir Jésus-Christ, comme au jour où ils le rencontreront face à face.

Alors, l'humanité atteindra en Dieu sa destinée et la gloire pour laquelle elle est créée. (...) Le monde, marqué par le péché et la mort, ayant disparu, *il y aura des cieux nouveaux et la terre nouvelle, la splendeur de Dieu illuminera sa ville, et Dieu sera tout en tous* ». *L'espérance qui est en nous* 33-34.37-38. « Brève présentation de la foi catholique par le Secrétariat pour les non-chrétiens », DC du 2. 04. 1967, col. 614-615.

⁵⁷⁴ Nous devrions impérativement préciser que ce qui suit n'est pas une étude détaillée et par là complexe de l'enseignement du pape Jean-Paul II et cela pour deux raisons. Tout d'abord, en nous limitant aux années 1978-2005, nous n'avons pas examiné les œuvres du card. K. Wojtyła avant son pontificat, les œuvres qui exercent incontestablement une forte influence sur les documents postérieurs écrits déjà sous la plume du pape. D'autre part, la richesse d'idées qui se dévoile et qui revient au cours de 27 ans de pontificat, cause évidemment des répétitions. N'ayant pas voulu agrandir et alourdir les notes au bas de chaque page par des multiples références, nous renvoyons uniquement à certains documents. Les notes ne prétendent pas apporter un index des œuvres papales. En outre, faute du manque d'éditions critiques, là où il n'y pas de référence à DC, nous renvoyons aux documents placés sur le site officiel du Vatican.

A notre connaissance il n'existe ni des instruments de travail ni des élaborations totales du pontificat. Nous avons pu consulter le *Diccionario de Juan Pablo II*, E. G. Diaz (éd.), Madrid 1997, dans lequel il n'y a aucune trace de l'eschatologie dans l'enseignement papal. On s'y limite à la question de la vie éternelle (p. 923-926).

⁵⁷⁵ Cf. *Discours* dans la paroisse romaine de Saint-Basile où le pape explique aux jeunes du quartier : « (...) L'éternel amour nous attend au paradis. Nous devons penser au paradis. Pour réussir notre vie chrétienne, nous devons miser sur le paradis. Cette certitude et cette attente ne nous détournent pas de nos tâches terrestres. Au

2.4.5.1 Les fins dernières.

Nous avons déjà remarqué que le pape Paul VI décrit les réalités eschatologiques de l'homme dans une optique traditionnelle des notions : la mort, le jugement, l'enfer et le paradis. Jean-Paul II poursuit cette ligne et rappelle au début et au milieu de années huitante les mêmes notions en tant que fins dernières de l'homme. A l'occasion de la solennité de la Toussaint, le pape a dit que

« ...notre pensée se tourne vers la Jérusalem céleste, royaume du bonheur sans fin, et vers la multitude innombrable qui la peuple, élevant sans cesse des hymnes de louange à Dieu, Père, Fils et Saint-Esprit, et à la très sainte Vierge, reine du ciel, reine des anges et de tous les saints. (...) »

‘L'Eglise à laquelle nous sommes tous appelés dans le Christ et dans laquelle nous acquérons la sainteté par la grâce de Dieu, n'aura sa consommation que dans la gloire céleste’. Ainsi commence le chapitre de *Lumen gentium* sur le caractère eschatologique de l'Eglise pérégrinante et sur son union avec l'Eglise céleste, un chapitre qui, alors qu'il rappelle les ‘fins dernières’ – la mort, le jugement, l'enfer, le paradis – met en grande lumière la vérité du renouvellement de toutes choses, déjà commencé dans le mystère pascal de Jésus-Christ et destiné à se révéler pleinement dans les cieux nouveaux et la terre nouvelle, où la justice a sa demeure »⁵⁷⁶.

Dans ce court passage le pape recueille tous les éléments qui forment sa conception du paradis, identifié toujours – comme nous le verrons plus loin – au ciel. D'ailleurs, il est à noter le fait que cette identification paradis – ciel a abouti au changement dans la nomenclature traditionnelle de l'eschatologie, car le *Catéchisme de l'Eglise catholique*, publié en 1992, n'emploie plus le mot paradis comme l'équivalent de la vie éternelle, mais la désigne comme le ciel. Etant donné le cheminement de la pensée du pape, ceci peut nous surprendre.

Revenons pourtant aux éléments constitutifs du paradis. Tout d'abord ce qui frappe, c'est cette identification entre le paradis et la Jérusalem céleste. Si celle-ci est l'image, le symbole et le synonyme de l'Eglise glorieuse, le paradis les devient également par rapport à l'Eglise. Ainsi, les origines de l'histoire de la création et de l'humanité se rencontrent et appartiennent à une seule histoire du salut dont la fin restaurera toutes choses dans l'Eglise. Il y a une correspondance profonde entre deux extrêmes de l'histoire, entre la création et la transformation finale, car l'une et l'autre ont pour auteur un seul Dieu Trine qui se révèle à travers les événements de cette histoire :

contraire, elles les purifient et les intensifient, comme nous le voyons dans la vie de tous les saints ». DC du 15. 04. 1979, p. 366.

La notion de la communion tient chez le pape une place particulière et est le principe de son cheminement théologique. Cf. G. A. MCCOOL, “The Theology of John Paul II” dans: *The Thought of Pope John Paul II*, J. M. McDermott (éd.), Roma 1993, p. 29-53.

⁵⁷⁶ *Angélus* le 1. 11. 1985, DC du 1. 12. 1985, p. 1111-1112. Cf. *Allocution de l'audience générale* 2. 11. 1983, DC du 18. 12. 1983, p. 1151 ; RP 26.

« La Trinité divine se trouve, en effet, aux origines mêmes de l'être et de l'histoire du salut. Entre ces deux extrêmes, le jardin de l'Eden et l'arbre de vie de la Jérusalem céleste, s'écoule une longue histoire marquée par les ténèbres et par la lumière, par le péché et par la grâce. Le péché nous a éloignés de la splendeur du paradis de Dieu; la rédemption nous reconduit à la gloire d'un nouveau ciel et d'une nouvelle terre, où *de mort, il n'y en aura plus; de pleurs, de cris et de peine, il n'y en aura plus.* (...) »

Dans la Jérusalem céleste, l'origine et la fin se rejoignent. En effet, Dieu le Père, qui est assis sur le trône, apparaît et dit: *Voici, je fais l'univers nouveau* »⁵⁷⁷.

L'univers provient de Dieu et trouvera son accomplissement en Lui, et on ne peut pas le limiter à l'humanité. La promesse eschatologique concerne toutes les créatures et tout ce qui existe, car la fin est aussi la manifestation des réalités nouvelles du ciel et de la terre. Il faudrait encore préciser que cette manifestation n'a pas le sens d'une apparition comme si cet univers ultime remplacerait l'univers présent, parce que l'eschatologie et le monde nouveau ont déjà commencé par la résurrection du Christ. La fin doit être considérée comme l'épanouissement intégral de ce qui a été inauguré et comme l'arrivée de la plénitude des réalités ultimes et elle sera accordée à ceux qui, durant la vie mortelle, sont devenus, d'une façon connue ou non, saints. Dans le paradis ces saints vivront en pleine communauté entre eux, avec Dieu, avec Marie et les anges et c'est là que se situe la source du bonheur inexprimable. Mais cette félicité sera encore renforcée par les louanges adressées à Dieu ainsi que l'état de la justice. Tous loueront Dieu et tous recevront la récompense juste, définitive et égale.

L'unité des hommes (rassemblés dans une communauté parfaite) et des autres créatures dans leur destin, la fin qui s'opère déjà et qui tend vers son épanouissement, la plénitude du bonheur et de la justice ainsi que l'accomplissement de tout en Dieu – voici les sept éléments qui forment la notion du paradis chez Jean-Paul II. Ils reviennent souvent dans son enseignement et ils doivent être approfondis pour connaître leur ampleur et leur portée.

2.4.5.2 Le paradis – être avec Dieu.

La proximité directe avec Dieu forme l'essence du séjour au paradis. Nous Le verrons face à face et nous lui serons semblables. En effet – rappelle le pape – Dieu a tout créé pour le bonheur, car Il est l'amour suprême qui ne désire que du bien pour ce qu'il fait. La création est l'œuvre de l'amour de Dieu qui prouve son attitude : Dieu veut le bien pour sa création,

⁵⁷⁷ Allocution de l'audience générale le 19. 01. 2000, DC du 20. 02. 2000, p. 163.

surtout pour l'homme⁵⁷⁸. En vue de celui-ci Dieu crée le monde et le soumet à celui qui est à son image et à sa ressemblance. C'est un don que Dieu offre à l'homme, don qui est absolument gratuit et immérité, mais qui met en relief la grandeur de l'amour divin. Il est si puissant, si fort et si confiant qu'il soumet l'ensemble de la création à une créature fragile dans sa supériorité qui la différencie de toutes les autres créatures. L'homme devient le maître de l'univers et cette soumission est la preuve majeure de l'amour de Dieu.

Or, ce n'est pas vers ce monde qu'il devrait se tourner, mais vers son auteur véritable. Les relations avec le monde, aussi nombreuses qu'elles soient, ne remplaceront jamais cette relation principale de laquelle proviennent toutes les autres, car la présence auprès de Dieu est le sens de l'existence humaine. L'homme est appelé à vivre en présence de Dieu et c'est justement cet appel qui est le don incomparable de sa part. A quoi peut-on comparer la communion avec Dieu ? A quoi peut-on comparer l'œuvre salutaire du Christ ? A rien de ce qui est créé, puisque vraiment rien ne peut remplacer Dieu et c'est l'un des effets du péché que l'homme cherche son paradis parmi les biens de ce monde. Toutefois, dans son cœur il ne cesse de désirer Dieu :

« L'homme cherche Dieu car en Lui, en Lui seulement, il peut trouver son accomplissement, l'accomplissement de ses aspirations à la vérité, au bien et à la beauté. 'Tu ne me chercherais pas si tu ne m'avais déjà trouvé', écrit Blaise Pascal à propos de Dieu et de l'homme. Cela signifie que Dieu lui-même prend part à cette recherche, désire que l'homme le recherche et crée en lui les conditions nécessaires afin qu'il puisse le trouver. Du reste, Dieu lui-même s'approche de l'homme, lui parle de lui, lui permet de se connaître. L'Écriture Sainte est une grande leçon sur le thème de cette recherche et de cette façon de trouver Dieu ».

Et le pape explique :

« L'une de ces conditions est la pureté du cœur. De quoi s'agit-il ? A ce stade, nous touchons l'essence même de l'homme qui, en vertu de la grâce de la rédemption opérée par le Christ, a retrouvé l'harmonie du cœur perdue au paradis à cause du péché. Avoir le cœur pur signifie être un homme nouveau, rendu à la vie en communion avec Dieu et avec toute la création par l'amour rédempteur du Christ, ramené à la communion qui est son destin originel.

La pureté du cœur est avant tout un don de Dieu. En se donnant à l'homme dans les sacrements de l'Eglise, le Christ prend racine dans son cœur et l'illumine par la «splendeur de la vérité». Seule la vérité qui est Jésus-Christ est capable d'illuminer la raison, de purifier le cœur et de former la liberté humaine. Sans la compréhension et l'acceptation la foi s'éteint. L'homme perd la vision du sens des choses et des événements, et son cœur recherche la satisfaction là où il ne peut pas la trouver. C'est pourquoi la pureté du cœur est tout d'abord la pureté de la foi.

En effet, la pureté du cœur prépare à la vision de Dieu, face à face, dans la dimension du bonheur éternel. C'est ce qui se produit, car déjà dans la vie temporelle ceux qui ont le cœur pur sont capables d'apercevoir dans toute la création ce qui est de Dieu. Ils sont capables, dans un certain sens, de révéler la valeur divine, la dimension divine, la beauté divine de toute la création. La béatitude du discours de la montagne, en un certain sens, nous indique toute la richesse et toute la beauté de la création et elle nous exhorte à savoir découvrir en chaque chose ce qui provient de Dieu et ce qui mène à Lui. En conséquence, l'homme charnel et sensuel doit

⁵⁷⁸ Cf. *Homélie à Toronto* le 25. 07. 2002, DC du 4 et du 18. 08. 2002, p. 723.

céder, doit laisser place à l'homme spirituel, spiritualisé. C'est un processus profond, lié à l'effort intérieur. Celui-ci, soutenu par la grâce de Dieu, porte des fruits merveilleux.

La pureté du cœur est donc donnée comme un devoir à l'homme. Il doit constamment assumer l'effort de s'opposer aux forces du mal, à celles qui font pression de l'extérieur et à celles qui agissent de l'intérieur, qui veulent le détourner de Dieu. Ainsi, dans le cœur de l'homme une lutte incessante est menée pour la vérité et pour le bonheur. Pour remporter la victoire dans cette lutte, l'homme doit s'adresser au Christ. Il n'est en mesure de gagner que s'il est affermi par sa force, par la force de sa Croix et de sa résurrection. *Crée en moi, ô Yahvé, un cœur pur*, s'exclame le Psalmiste, conscient de la faiblesse humaine, car il sait que pour être juste devant Dieu l'effort humain à lui seul ne suffit pas »⁵⁷⁹.

La communion avec Dieu est le but définitif de la vie où l'homme sera rempli de l'amour éternel. Dans le paradis, il sera aimé et il aimera d'une façon parfaite et totale et c'est pour cette raison que la vie de l'homme est une marche vers le paradis. Par conséquent la constatation « On ne naît que pour aller au paradis »⁵⁸⁰ peut être paraphrasée de cette façon : « on ne naît que pour vivre en communion avec Dieu »⁵⁸¹.

Qu'est-ce que l'homme trouve dans un tel paradis ? Quels dons lui viennent de cette proximité de Dieu ? Le pontife romain souligne plus spécialement quatre traits de la vie éternelle auprès de Dieu. Le premier, mais non plus important que les trois autres, c'est le repos. Pour tous les défunts, les chrétiens prient le Seigneur afin qu'ils reposent dans la paix. Le psalmiste, explique Jean-Paul II, avait le même sentiment lorsqu'il dit : *Reviens ô mon âme à ton repos*⁵⁸². L'homme peut revenir à ce que lui a été déjà connu ou à ce que lui a appartenu auparavant, car, dans l'histoire du salut, il a eu ce repos et il l'a perdu par son péché. Le seul moyen d'y arriver consiste en le changement de mode de vie, en le devenir petit et humble, en l'adhésion au Christ. Il est, lui, notre repos, qui nous reconduit au paradis non à cause de nos mérites, mais par la miséricorde de Dieu. Le retour à Dieu par le Christ remplit l'homme de la joie⁵⁸³. Elle n'est pas éphémère ni partielle, bien qu'elle naisse de la grâce divine. Cette joie est éternelle et pénètre profondément le cœur de l'homme jusqu'à l'envahissement de toutes les dimensions de son existence. Devant Dieu rien n'empêche l'homme de se réjouir, rien ne l'attriste, rien ne provoque en lui une amertume ou un chagrin. Il en est ainsi, puisque

⁵⁷⁹ *Homélie* à Sandomierz, le 12. 06. 1999.

⁵⁸⁰ *Discours* dans la paroisse romaine de Saint-Basile, DC du 15. 04. 1979, p. 366.

⁵⁸¹ Cf. *Allocution de l'audience générale* le 25. 09. 1985, DC du 3. 11. 1985, p. 1011.

⁵⁸² Nous suivons ici le texte de l'*Allocution de l'audience générale* le 26. 01. 2005 qui se termine par la citation d'Origène.

⁵⁸³ Voir par exemple : *homélie* pour les obsèques du card. A. Bovone, le 20. 04. 1998.

l'éternité est basée sur la justice divine qui est le fondement de la paix⁵⁸⁴. Cependant, la justice n'est pas une félicité en soi et ne rend pas l'homme heureux. Le bonheur du paradis eschatologique décrit et compris comme la justice, encore qu'il exprime la perfection transcendante de Dieu, évoque sans cesse la miséricorde et l'amour de Dieu⁵⁸⁵. C'est là, la perspective exacte du salut et de l'eschatologie, parce que devenir juste et se réjouir de la justice signifient retrouver le sens ultime de l'amour de Dieu selon le principe que l'amour est la condition de la justice et, en définitive, la justice est au service de la charité⁵⁸⁶. Il est remarquable qu'une telle notion de la justice fait appel à la création du monde et de l'homme lorsque Dieu s'est lié à ce qu'Il a créé par un amour particulier. Celui-ci reste interchangeable, puisque

« par nature, l'amour exclut la haine et le désir du mal à l'égard de celui auquel on a une fois fait don de soi-même: *Nihil odisti eorum quae fecisti, tu n'as de dégoût pour rien de ce que tu as fait*. Ces paroles indiquent le fondement profond du rapport qu'il y a en Dieu entre la justice et la miséricorde, dans ses relations avec l'homme et avec le monde. Elles disent que nous devons chercher les racines vivifiantes et les raisons intimes de ce rapport en remontant «au commencement», *dans le mystère même de la création*. Et déjà dans le contexte de l'Ancienne Alliance, elles annoncent à l'avance la pleine révélation de Dieu, qui *est amour* »⁵⁸⁷.

Dans la création de l'univers il est nécessaire de situer le don de la justice offert à l'homme qui se montre non seulement dans un aspect intérieur par la possession de la sainteté, mais également dans un aspect extérieur par une harmonie avec les autres créatures. L'homme appartient au monde créé et est une des créatures de Dieu. De ce fait, il doit vivre en harmonie avec eux, que ce soit ses prochains ou l'univers matériel, pour poursuivre le dessein de Dieu et pour pouvoir nouer une liaison authentique avec Lui. L'harmonie devient le signe de l'état paradisiaque qui renvoie vers l'avenir eschatologique⁵⁸⁸, vers le temps du Christ, vers la plénitude de ce qui demeure partiel déjà maintenant.

Jean-Paul II insiste beaucoup sur la dimension cosmique du salut opéré par le Fils de Dieu qui n'est pas seulement venu nous, les hommes, nous racheter des péchés et de la mort, mais aussi convaincre le monde de l'amour de son Père. Toute la vie du Christ est une

⁵⁸⁴ Cf. RH 17.

⁵⁸⁵ Cf. DM 12, 4

⁵⁸⁶ DM 4.

⁵⁸⁷ *Ibid.*

⁵⁸⁸ Cf. *Allocution de l'audience générale* le 17. 01. 2001, DC du 4. 02. 2001, p. 114.

annonce de cet amour, amour salvifique, qui se concrétise d'abord par l'incarnation et ensuite par la mort et la résurrection.

« A Noël, nous contemplerons le *grand mystère de Dieu*, qui se fait homme dans le sein de la Vierge Marie. Il naît à Bethléem pour partager notre fragile condition humaine! Il vient parmi nous et apporte le salut au monde entier. Sa mission sera de rassembler les hommes et les peuples dans l'unique famille des fils de Dieu. Nous pouvons dire que, dans le Mystère de Noël, il nous est donné de contempler un "*saut de qualité*" dans l'histoire du salut. A l'homme, qui s'était éloigné du Créateur en raison du péché, est à présent offert dans le Christ le don d'une communion nouvelle et plus pleine avec Lui. C'est ainsi que l'espérance se réveille dans son cœur, alors que les portes du paradis s'ouvrent à nouveau pour l'humanité »⁵⁸⁹.

Par les événements de sa vie, notamment par ceux de la fin, le Christ nous ouvre, une fois pour toutes, les portes du paradis⁵⁹⁰. Par sa glorification et son élévation jusqu'à la droite du Père, la pâque terrestre du Christ s'accomplit dans le mystère de l'ascension : le Christ est dans le ciel, dans notre patrie éternelle, où nous pourrions contempler son visage triomphant⁵⁹¹. Le Christ est revenu à son Père, et il vit dans la gloire du paradis⁵⁹². Par conséquent, le ciel et le paradis deviennent des synonymes, et indiquent une seule réalité : la proximité de Dieu.

2.4.5.3 Le paradis – partager la communion des saints.

Le principe de la vie éternelle et le vrai but de la vie terrestre de l'homme consistent dans la participation à la vie de Dieu. L'éternité est envisagée comme retour définitif à Dieu par le Christ. Pourtant, cette eschatologie individuelle n'épanouit pas tout le bonheur futur. Il reste encore cette autre dimension de l'eschatologie non pas moins importante ou secondaire, mais complémentaire et égale que l'on appelle communautaire. Etre avec Dieu entraîne toujours être avec les autres hommes. Il est fort possible que ce double aspect, tellement souligné par le pape, s'inspire du cheminement de *Lumen gentium* du concile qui constate que

⁵⁸⁹ *Allocution de l'audience générale* le 22. 12. 2004. Voir aussi : RH 10 ; DM 7-8 ; RM 7-11 ; DV 52.

⁵⁹⁰ Cf. *Homélie au Stade d'Amman*, 21. 03. 2000. Le pape, après avoir évoqué les promesses d'Abraham et l'importance de la loi mosaïque, conclut : « Jésus est la réalisation de la promesse. Sa mort sur la croix et sa résurrection conduisent à la victoire définitive de la vie sur la mort. A travers la résurrection, les portes du Paradis sont ouvertes, et nous pouvons marcher une fois de plus dans le Jardin de la Vie ». (DC du 16. 04. 2000, p. 361). La dernière comparaison fait revenir à l'esprit le fleuve du paradis dont les eaux irriguaient le désert et arrosaient les plantes au bord.

⁵⁹¹ Signalons ici que le cycle des catéchèses consacrées à la personne du Fils de Dieu se clôt par l'explication du mystère de l'ascension où la présence du Christ au ciel est représentée dans l'Eglise par les sacrements, surtout l'eucharistie. Elle devient, pour ainsi dire, le sacrement eschatologique par lequel le ciel et le paradis glorieux demeurent dans ce monde. Cf. *Allocution de l'audience générale* le 5. 04. 1989, DC du 21. 05. 1989, p. 477-478 ; RH 20.

⁵⁹² Cf. *Regina caeli* le 1. 06. 2003.

Dieu n'a pas voulu nous sauver en solitude. Et l'Eglise confesse aujourd'hui, peut-être plus que jamais, que la vie éternelle s'accomplit par la communion des saints.

Cette communion est formée par les hommes purifiés par le Christ et sanctifiés par l'Esprit Saint, qui ont laissé à l'Eglise le magnifique exemple de la puissance de la grâce divine. Cette grâce transforme chaque chrétien selon le dessein de Dieu afin qu'il ait la plénitude de vie et de bonheur dans l'au-delà. Tous les biens matériels de ce monde ne sont pas le bien s'ils détournent l'homme de Dieu. Il est en effet impossible de créer et d'avoir le paradis sur la terre sans l'aide efficace de Dieu. Il faut plutôt lire l'Evangile et le mettre en pratique pour obtenir les biens éternels du paradis. La puissance de la Parole de Dieu ne laisse pas indifférent l'homme non seulement en l'approchant du Dieu, mais aussi en le rendant fécond :

« Dans vos groupes, très chers jeunes, multipliez les occasions d'écoute et d'étude de la Parole du Seigneur, surtout par le moyen de la *lectio divina*: vous y découvrirez les secrets du Cœur de Dieu et en tirerez du fruit pour le discernement des différentes situations et la transformation de la réalité. Guidés par l'Ecriture Sainte, vous pourrez reconnaître dans chacune de vos journées la présence du Seigneur, et alors même le 'désert' pourra devenir un 'jardin', dans lequel il est possible à la créature de parler simplement avec son Créateur: 'Quand je lis la divine Ecriture, Dieu retourne se promener dans la Paradis terrestre' »⁵⁹³.

Nous pouvons encore ajouter, tout simplement comme une conséquence de cette transformation personnelle du chrétien, que l'ensemble de tels hommes nouveaux, devient le paradis pour Dieu. La communauté des saints est le paradis de Dieu, puisqu'ils établissent une nouvelle humanité. D'autre part, nous pouvons dire que les saints sont dans le paradis et que c'est là que la vie de l'homme peut s'accomplir. Etre avec Dieu s'élargit par être avec les saints pour contempler le visage du Christ, vrai Dieu et vrai Homme, en qui l'amour éternel et la beauté initiale se rencontrent à nouveau⁵⁹⁴.

Un tel point de vue sur la fin de la vie de l'homme, qui implique une dynamique de la vie entière et la rend décisive par le choix entre le bien et le mal, apporte dans la pensée de Jean-Paul II un élément exceptionnel : le sens de la souffrance. Celui qui souffre, par l'acceptation de ses limites et de ses faiblesses ainsi que par l'adhésion profonde au Christ dans la foi, peut être sûr de la récompense qu'il obtiendra dans l'au-delà, dans le paradis des

⁵⁹³ *Message à la XII^{ème} Journée Mondiale de la Jeunesse* 6.

⁵⁹⁴ Cf. *Homélie* le 15. 12. 1998 : « Chi è il Messia, Redentore del mondo? Perché ed in cosa consiste la sua venuta? Ancora una volta, per addentrarci su questo cammino, dobbiamo far riferimento al Libro della Genesi. Esso ci rivela che è il peccato e il suo ingresso nella storia la causa della distanza tra l'uomo e Dio, di cui è simbolo eloquente la cacciata di Adamo ed Eva dal paradiso terrestre ».

saints. La logique d'un tel cheminement se justifie et se clarifie dans l'optique du Christ. Si l'on avoue que sa vie et sa mort à lui ont un sens pour toute humanité, qui reçoit de la part de Dieu une preuve suprême de son amour, par lequel cette humanité et l'univers entier ont été créés du néant, alors toutes les souffrances de sa passion, qui se prolongent, s'achèvent et se complètent (cf. Col 1, 24) dans les souffrances de chaque chrétien, deviennent un moyen, pour ainsi dire, d'obtenir la gloire qu'Il possède à la droite de son Père. Le paradis, on peut le posséder au prix de nos inconvénients corporels :

« Jésus n'est pas venu instaurer un paradis sur la terre d'où serait exclue la souffrance. Ceux qui sont le plus intimement unis à son destin doivent s'attendre à la souffrance. Celle-ci, cependant, se terminera dans la joie. Comme la souffrance de la femme qui met au monde sa propre créature.

La souffrance est toujours un bref passage vers une autre joie durable et cette joie est fondée sur l'admirable fécondité de la souffrance. Dans le plan divin, toute douleur est une douleur d'enfantement. Elle contribue à la naissance d'une nouvelle humanité. C'est pourquoi, nous pouvons affirmer qu'en réconciliant l'homme avec Dieu par son sacrifice, le Christ l'a réconcilié avec la souffrance car il en a fait un témoignage d'amour et un acte fécond pour la création d'un monde meilleur »⁵⁹⁵.

La foule des saints innombrables, la communauté de l'Eglise glorieuse, incite les membres de l'Eglise pérégrinante au courage et à la force pour suivre le Christ, mais aussi donne plusieurs exemples pour témoigner authentiquement, à travers tous les siècles de l'histoire, que cette voie du rigorisme évangélique reste toujours possible à réaliser. Or, ils trouvent tous son exemple tout à fait unique et excellent dans la vie de la Vierge Marie. Elle est la première en qui la distance entre Dieu et l'homme a été réduite, voire même supprimée. Par sa foi, sa confiance, son obéissance, son écoute et ses souffrances maternelles, Marie reçoit la vie éternelle dans le paradis de Dieu. Elle est là, elle y est entrée la première⁵⁹⁶ de toute l'humanité nouvelle et c'est là où elle attend les membres de l'Eglise. La Mère du Christ se réjouit de la gloire et du bonheur du paradis eschatologique, et ils ne sont pas partiels. Marie, et seulement elle pour le moment, possède la plénitude de cet état ultime, parce qu'elle seule l'a dans la totalité de son être, à savoir dans son âme et dans son corps. L'assomption de la Mère du Christ est un mystère qui nous permet de contempler l'avenir non comme dépourvu de la matière d'une part, et d'espérer, d'autre part, que nos corps, de même que tout l'univers, seront transformés par l'amour de Dieu afin qu'il soit triomphant dans l'ensemble de

⁵⁹⁵ *Allocution à l'audience générale* le 27. 04. 1983, DC du 5. 06. 1983, p. 566.

⁵⁹⁶ Dans la méditation avant la prière d'Angélus, le pape dit qu'après la mort Lazare a été accueilli dans le paradis (*Angélus* le 26. 09. 2004). Mais probablement il faut y voir le paradis pour les défunts tel qu'il existait dans la tradition juive.

ce qu'il avait créé. Marie est au paradis, cela veut dire qu'elle est au ciel, et que ce ciel est peuplé par les saints⁵⁹⁷.

La gloire du paradis, qui appartient à la communauté des saints, élargit la conception des fins dernières. Elle ne se borne pas aux hommes seuls, mais nécessite une place pour l'univers dans la vision vraiment catholique de l'au-delà.

2.4.5.5 Le paradis – la création de la rédemption.

La notion de la création qui apparaît dans les écrits du pape Jean-Paul II est tout à fait positive et pour s'en convaincre, il suffit de citer le texte que voici :

« Dans l'hymne de louange, qui vient d'être proclamé, le Psalmiste convoque, en les appelant par leur nom, toutes les créatures. En haut, se trouvent les anges, le soleil, la lune, les étoiles et le ciel; sur la terre évoluent vingt-deux créatures, le même nombre que celui des lettres de l'alphabet hébraïque, pour indiquer la plénitude et la totalité. Le fidèle est comme "le pasteur de l'être", c'est-à-dire celui qui conduit tous les êtres à Dieu, les invitant à entonner un "alleluia" de louanges. Le Psaume nous introduit comme dans un temple cosmique qui a le ciel pour abside, les régions du monde pour neufs, et à l'intérieur duquel le choeur des créatures élève un chant vers Dieu.

Cette vision pourrait être, d'un côté, la représentation d'un paradis perdu et, de l'autre, celle du paradis promis. Ce n'est pas un hasard si l'horizon d'un univers paradisiaque, qui est situé par la Genèse aux origines mêmes du monde, par Isaïe et par l'Apocalypse est situé à la fin de l'histoire. On voit ainsi que l'harmonie de l'homme avec son prochain, avec la création et avec Dieu est le dessein poursuivi par le Créateur. Ce projet a été, et est, sans cesse bouleversé par le péché humain qui s'inspire d'un plan alternatif, présenté dans le livre même de la Genèse, dans lequel est décrite l'affirmation d'une tension progressive en conflit avec Dieu, avec son semblable et même avec la nature »⁵⁹⁸.

Le monde en tant qu'œuvre de Dieu est bon et beau. Ces deux traits qui caractérisent la nature de l'univers rappellent son état dans le paradis d'origine. C'est là que la beauté et la bonté du monde se sont manifestées entièrement et amplement en révélant le dessein de la volonté créatrice de Dieu. Le monde initial, le paradis génésiaque dont l'existence a été perturbée et interrompue par le péché de l'homme, ressemble à l'univers de la rédemption qui est le nôtre. Or, cela ne signifie pas que le monde est devenu mauvais ou laid. A présent, on peut observer et admirer ses traits originels, mais, contrairement au paradis, sans les rapporter au Créateur. Pour le chrétien le monde reste pourtant l'œuvre de Dieu, sa révélation naturelle,

⁵⁹⁷ Les textes sont innombrables. Nous donnons seulement quelques exemples : *Allocution de l'audience générale* le 3. 01. 1996, DC du 4. 02. 1996, p. 112 ; *Angélus* le 15. 08. 1997 ; le 2. 11. 1997 ; le 1. 11. 1991 ; le 15. 08. 2002 et le 15. 08. 2003.

⁵⁹⁸ *Allocution à l'audience générale* sur le Ps 148, 1-5, le 17. 01. 2001, DC du 4. 02. 2001, p. 114. D'ailleurs, la doctrine de la création est résumée dans les catéchèses de mercredi durant l'an 1986 consacrées au Dieu le Père. Voir aussi : DM 4 ; EV 34.

qui aide, dans la foi, à lever l'esprit vers la source de tout être⁵⁹⁹. Même à présent, l'homme renouvelé par le Christ peut découvrir dans le monde les traces de sa bonté originelle et se faire une image du monde eschatologique. Il en est ainsi, puisque le monde où on vit et travaille, est le symbole du paradis perdu et un avant-goût du paradis ultime⁶⁰⁰. Il n'est pas possible d'établir clairement la dépendance entre ces deux extrêmes de l'histoire et de répondre à la question de savoir si le paradis eschatologique s'identifie au paradis d'origine. En plus, il n'est pas possible non plus de dire si l'avenir est un retour au passé, à un état perdu par la désobéissance de l'homme. Dans un certain sens la réponse positive est admissible à condition qu'on mette en valeur les dons paradisiaques, tel par exemple que la communion avec Dieu, et non l'état situé dans un moment précis de l'histoire du salut. D'autre part, il importe de souligner que le paradis eschatologique est ouvert pour l'humanité par la mort du Verbe incarné, et que les mérites de cet acte n'ont pas été connus au moment de la création. Quoi qu'il en soit, nous pouvons estimer que derrière ces convictions, se cache une idée plus fondamentale qui en gardant soigneusement la mémoire du salut, a l'espoir que le monde créé peut aussi être sauvé⁶⁰¹. La bonté du monde créé par Dieu, la rébellion de l'homme et la promesse du monde nouveau constituent selon le pape le tissu de toute la doctrine catholique de la création⁶⁰². L'avenir se justifie par l'origine, puisque dans le Christ le monde a été créé et en Lui, il a été sauvé. Tel est le sens de la prédestination dans le Christ, le principe de toute (aussi nouvelle) création⁶⁰³.

Le pape rappelle souvent que la mort du Christ est une réconciliation de toute la création avec Dieu⁶⁰⁴. Bien sûr que le Sauveur est venu pour réparer la faute de l'homme et que celui-ci est son sujet principal. Certes, à travers l'homme le salut englobe tout l'univers souillé du péché et du mal. Le Christ restaure tous et tout et le résultat de cette restauration est à l'œuvre continuellement grâce à l'Esprit Saint jusqu'à son accomplissement final au moment

⁵⁹⁹ Cf. *Angélus* le 11. 07. 1999 ; *Allocution de l'audience générale* le 2. 08. 2000.

⁶⁰⁰ *Homélie au Lancaster Park de Christchurch* le 24. 11. 1986, Nouvelle Zélande; DC du 4. 01. 1987, p. 12.

⁶⁰¹ Dans son encyclique *Evangelium Vitae* le pape appelle la terre le jardin d'Eden, à savoir « lieu d'abondance, de relations interpersonnelles sereines et d'amitié avec Dieu », EV 9. Cette appellation justifie l'espérance pour le salut de l'univers.

⁶⁰² *Allocution de l'audience générale* le 8. 01. 1986, DC du 16. 02. 1986, p. 195.

⁶⁰³ Cf. *Allocution de l'audience générale* le 28. 05. 1986, DC du 20. 07. 1986, p. 691-692.

⁶⁰⁴ Cf. RH 8-9 ; homélies de la Veillée pascale le 19. 04. 2003 et le 22. 04. 2000.

de la parousie. Considérer le monde comme bon, de même que prendre soin de lui à présent, ne doivent pas nous aveugler ni apaiser notre vigilance. Le monde peut devenir un danger et se poser comme obstacle entre l'homme et Dieu⁶⁰⁵. Le ciel nouveau et la terre nouvelle se réaliseront dans l'avenir et leur présence est une promesse à accomplir. De là provient la nécessité pour l'homme de coopérer avec l'Esprit, par qui les biens de la société humaine peuvent être transformés et gardés dans l'éternité⁶⁰⁶.

2.4.5.6 Le paradis – l'Eglise de la plénitude du royaume de Dieu.

La question concernant les rapports entre l'Eglise et le royaume de Dieu trouve son élaboration dans l'encyclique *Redemptoris missio*. Le pape s'oppose vivement à des conceptions qui mettent l'accent (trop fort et exagéré) sur l'homme ou sur l'Eglise dans son activité en tant que signe de l'établissement de l'ordre social dans le monde. Les deux courants omettent ce qui est essentiel pour le royaume et l'Eglise, c'est-à-dire le lien avec le Christ. En vérité, c'est en la personne du Fils de Dieu que le royaume a été révélé, présent et accompli⁶⁰⁷. Et de même qu'il est impossible de séparer le Christ et le royaume de Dieu, de même aussi il est impossible de séparer l'Eglise de ce royaume. L'Eglise sert le royaume dont elle est le germe, le signe et l'instrument, afin qu'il se répande de plus en plus parmi les hommes dans le monde :

« (...) La nature du Royaume est la communion de tous les êtres humains entre eux et avec Dieu. Le Royaume concerne les personnes humaines, la société, le monde entier. (...) Le Royaume de Dieu est la manifestation et la réalisation de son dessein de salut dans sa plénitude »⁶⁰⁸.

Dans cette grande perspective, le paradis peut finalement signifier l'Eglise de terme arrivée dans la gloire du Dieu le Père, le Fils et le Saint Esprit⁶⁰⁹. Il faut souligner cet accent placé sur l'avenir, vers les temps eschatologiques. Ce n'est pas à présent que toute Eglise est le paradis de Dieu. Au sein de ce monde, remplie des multiples charismes et dons divins, elle ne cesse de lutter pour que le salut englobe toute la création. L'être de l'Eglise n'est pas privé de difficultés et de problèmes pour autant que la coexistence du péché et de la vertu demeure en

⁶⁰⁵ Cf. *Lettre à tous les jeunes du monde* 5, DC du 21. 04. 1985, p. 419-420.

⁶⁰⁶ Signalons ici l'importance de la culture et son influence sur la vie éternelle de l'homme. La culture contribue en effet à construire la civilisation de l'amour si elle inspire l'homme à chercher le Créateur.

⁶⁰⁷ Cf. RMi 17-18.

⁶⁰⁸ RMi 15.

⁶⁰⁹ Cf. *Homélie* le 25. 11. 2001 ; *Allocution de l'audience générale* le 30. 08. 2000, DC du 1. 10. 2000, p. 810.

elle. Or, le paradis désigne une libération du mal et la victoire sur le péché. De ce fait, l'Eglise entière attend, espère et prie pour que le Seigneur vienne dans la gloire et qu'Il trouve tout renouvelé et transformé. L'Eglise devient alors le paradis pour l'humanité nouvelle et pour la création nouvelle par ce qu'elle leur offre⁶¹⁰. La plénitude des dons du salut est déjà présente dans l'Eglise⁶¹¹.

Cette dialectique entre le déjà et le pas encore, nous la rencontrons comme une application et une prolongation dans la conception des sacrements notamment de l'eucharistie.

Laissons les textes parler eux-mêmes :

« Dans le Pain eucharistique est présent, en effet, le Corps même né de Marie et offert sur la Croix: *Ave verum Corpus natum de Maria Virgine, vere passum, immolatum in cruce pro homine*. Comment ne pas revenir toujours à ce mystère, qui renferme toute la vie de l'Eglise? Ce sacrement a nourri d'innombrables croyants durant deux mille ans. De lui a jailli un fleuve de grâce. Combien de saints ont trouvé en lui, non seulement le gage, mais comme l'anticipation du Paradis! »⁶¹²

Et encore :

« ... *Nous attendons ta venue dans la gloire* ». L'Eucharistie est tension vers le terme, avant- goût de la plénitude de joie promise par le Christ; elle est en un sens l'anticipation du Paradis, « gage de la gloire future ». Dans l'Eucharistie, tout exprime cette attente confiante: « Nous espérons le bonheur que tu promets et l'avènement de Jésus Christ, notre Sauveur ». Celui qui se nourrit du Christ dans l'Eucharistie n'a pas besoin d'attendre l'au-delà pour recevoir la vie éternelle: *il la possède déjà sur terre*, comme prémices de la plénitude à venir, qui concernera l'homme dans sa totalité »⁶¹³.

Dans le même sens :

« Après la Messe, nous nous dirigerons en priant et en chantant vers la Basilique Sainte-Marie-Majeure. Par cette procession, nous entendons exprimer de façon symbolique *notre condition de pèlerins, "viatores"*, vers la patrie céleste. Nous ne sommes pas seuls dans notre pèlerinage: le Christ marche avec nous, pain de la vie, *"panis angelorum, factus cibus viatorum"* - pain des anges, pain des pèlerins" (*Séquence*). Jésus, nourriture spirituelle qui alimente l'espérance des croyants, nous soutient dans cet itinéraire vers le Ciel et il renforce notre communion avec l'Eglise céleste. Que la Très Sainte Eucharistie, coin de Paradis qui s'ouvre sur la terre, traverse les nuages de notre histoire. Comme un rayon de la gloire de la Jérusalem céleste, elle illumine notre chemin »⁶¹⁴.

Ainsi donc l'Eglise, dans son ministère sacramentaire, révèle son avenir et son accomplissement. Remplie entièrement de la présence de l'Esprit, de l'amour réciproque du Père et du Fils, elle présentera à sa Tête, l'humanité et le monde changés selon le dessein de

⁶¹⁰ Cf. *Discours aux participants d'un symposium international* : « Ivanov et la culture de son temps », DC du 2. 10. 1983, p. 880-881 ; *Discours au congrès international sur l'application des orientations du Concile œcuménique Vatican II* le 27. 02. 2000, DC du 19. 03. 2000, p. 253.

⁶¹¹ Cf. CT 32.

⁶¹² *Lettre aux prêtres* 2000, 8-9, DC du 16. 04. 2000, p. 354.

⁶¹³ EE 18.

⁶¹⁴ *Homélie* le 19. 06. 2003.

Dieu. Et c'est là qu'elle sera, définitivement, en vertu de l'union totale au Christ, le paradis, comblée pour toujours de l'amour de Dieu dont a témoigné le Christ.

Tout vient du Christ, tout est par Lui et tout est pour Lui. Etre avec Lui - c'est le doux paradis, être sans Lui – c'est l'enfer⁶¹⁵.

2.5 Vers certaines conclusions.

Dans la perspective de la longue histoire de l'enseignement de l'Eglise, nous pouvons formuler quelques remarques générales pour résumer nos recherches historiques et pour donner ainsi un point de départ pour la réflexion systématique qui suit.

Nous avons constaté tout d'abord qu'au cours des siècles apparaît dans la théologie catholique une conviction de foi que le monde créé possède « deux faces » : une visible et une invisible. Le pessimisme envers la matière et le rejet absolu de ce qui est matériel n'est jamais devenu la position de l'Eglise. Elle accepte, à la suite de la tradition juive, que le monde a une certaine valeur qui, pourtant, ne devrait pas être surestimée. Le monde est l'œuvre de Dieu et en tant que tel, il est bon tel qu'il est. Ceci permet de constater que le monde matériel peut révéler dans un sens, son Créateur et qu'il porte ses traces. La beauté, l'harmonie, la jouissance etc., forment la caractéristique la plus essentielle de ce monde dans son état présent, lesquelles dévoilent leur source unique, c'est-à-dire Dieu lui-même. Il est significatif qu'une telle vision du monde a été utilisée comme le fondement des attentes eschatologiques. Puisque, dans la totalité de ce monde souillé par le péché de l'homme, existe encore quelque chose de son état originel, combien plus éclatants deviendront ses traits lorsque le péché sera supprimé et que Dieu deviendra tout en tous ! L'état actuel du monde dévoile son avenir et son état futur, parce qu'ils se ressemblent d'une manière ou d'une autre. Cette ressemblance est basée sur la doctrine biblique de l'eschatologie qui parle des temps ultimes sous l'image de la nouvelle création. Les chrétiens attendent en effet *un ciel nouveau et une terre nouvelle*, une création libérée du péché et du mal.

Les différents concepts présentés plus haut tiennent compte de cette espérance pour toute la création, bien que de temps en temps elle soit couverte par la conception de la consommation finale dans le sens apocalyptique. Ce qui doit être sans aucun doute souligné,

⁶¹⁵ Citation de Th. à Kempis que nous trouvons dans le discours du Jean-Paul II lors de sa visite dans le sanctuaire de Notre-Dame de la Croix le 30. 08. 1980.

c'est le fait que les événements ultimes sont montrés comme un accomplissement, un achèvement de l'histoire et non comme un anéantissement. Il ne s'agit pas d'attendre une nouvelle création dans le sens absolu du mot nouveau, mais plus relatif à ce qui existe déjà. Il n'y aura pas une autre création, mais celle qui nous est connue, évidemment, renouvelée dans la perfection de son état. C'est ici qu'apparaît la question du paradis. La perfection finale, du fait qu'elle est la perfection, peut-elle être estimée comme le retour au passé et à l'état originel ? Y aura-t-il une restauration de l'état paradisiaque ? Cette conception n'a pas été accidentelle pour les théologiens, surtout dans l'antiquité chrétienne et au moyen âge où on admet le retour au paradis, mais non en tant que simple retour au passé. A travers toutes les époques historiques nous avons observé que l'eschatologie se forge dans l'optique de la christologie, ce qui veut dire avant tout que le Christ, le Verbe incarné, est la clé pour parler des fins dernières. Jésus, puisqu'il est vrai Dieu et vrai homme, commence une nouvelle relation entre la création et le Créateur, attache la première au second par le don de la glorification et perpétue cette liaison par l'institution de son corps mystique – l'Eglise. L'eschatologie devient ainsi non seulement christologique, mais aussi ecclésiologique. Entre le Christ et tout ce qui est d'une part et l'Eglise et ce qu'elle est d'une autre, naît la possibilité de développer l'explication des fins dernières.

Nous avons vu que l'histoire la plus ancienne de l'Eglise en connaît quatre : la mort, le jugement, l'enfer et le paradis. La vie éternelle peut demeurer dans deux états différents qui – jusqu'à l'époque moderne – ont été approchés de la cosmologie et devenus par conséquent synonymes des lieux séparés de la béatitude ou de la damnation. En général, le paradis a été placé au ciel au-dessus de la terre, car c'est là que Dieu avec sa cour avait sa demeure. Le ciel était rempli de la présence divine, mais aussi des créatures spirituelles – les anges et celles mixtes – pour le moment pourtant également spirituelles – les hommes. Or, puisque le sort de l'homme ne se limite pas à l'immortalité de l'âme, mais à exprimer cette immortalité d'une manière corporelle, le concept du ciel – lieu et état – contenait l'idée de la résurrection du corps. Par là, ce qui était spirituel obtenait une coloration matérielle de la part des corps glorifiés et la béatitude éternelle s'ouvrait à ce qui est temporel. Le corps glorieux, le corps constitué de la matière transformée et glorifiée, posait la question concernant l'avenir de ce monde. Peut-il être non seulement sauvé, car le Christ par son incarnation et sa mort lui offre ce salut, mais encore participer à la vie éternelle des créatures libres et raisonnables ? Les

réponses varient entre un simple non jusqu'à un oui plus complexe. Pourtant l'idée du paradis, l'idée biblique, tellement appréciée par les théologiens, semble exprimer cette restauration eschatologique de tout l'univers créé. L'avenir et le présent ne sont pas opposés l'un à l'autre ni non plus contradictoires. Bien plus, ils peuvent coexister ensemble déjà maintenant, car l'éternité dans la temporalité caractérise la nature la plus essentielle de l'Eglise.

De cette manière nous avons donc regardé si et jusqu'à quel point l'Eglise peut réellement devenir le moyen du salut pour ce monde, car elle lui reste liée par ses membres et par son Fondateur. Le terme de nos recherches montre que le salut de l'univers entier par l'Eglise est non seulement possible, mais aussi qu'il appartient à son devoir. Renfermer tout dans le Christ avec qui elle est unie éternellement. Ce vers quoi l'Eglise tend, ce n'est que la sanctification plénière, une victoire ultime sur le mal et la récapitulation de tout dans le Christ. Nous pouvons dire qu'il s'agit de la soumission de tout à la grâce divine, la grâce qui est le don de l'Esprit Saint. Il va de nouveau planer sur toute la création et en faire une création divine, le ciel nouveau et la terre nouvelle. La terre – monde nouveau pour les hommes nouveaux, et le ciel – firmament nouveau pour les hommes nouveaux, mais aussi une nouvelle relation avec ce Dieu *le Père qui est aux cieux*.

L'insistance sur cette relation et le détachement du concept ciel - lieu, trouve son excellente expression dans le *Catéchisme de l'Eglise*. Le ciel y est le synonyme de la gloire eschatologique, parce qu'il représente le « lieu » propre de Dieu⁶¹⁶. Les fins dernières se montrent alors comme la mort, le jugement, l'enfer ou le ciel. Cette modification opérée durant moins de cent ans, est, à premier coup d'œil, étonnante et significative⁶¹⁷. Mais elle ne l'est pas, si nous la mettons dans le cadre christologique et ecclésiologique. Le Catéchisme explique :

« A la fin des temps, le Royaume de Dieu arrivera à sa plénitude. Après le jugement universel, les justes régneront pour toujours avec le Christ, glorifiés en corps et en âme, et l'univers lui-même sera renouvelé (...). Cette rénovation mystérieuse, qui transformera l'humanité et le monde, la Sainte Écriture l'appelle *les cieux* ».

⁶¹⁶ Cf. CEC 326. La même thèse a été formulée par le card. J. Ratzinger dans *Eschatologie – Tod und ewiges Leben*, (tr. pol. *Eschatologia – śmierć i życie wieczne*, Poznań 1984), p. 254-258.

⁶¹⁷ L'intervalle entre le *Catéchisme de saint Pie X* (première édition en 1906) et le *Catéchisme catholique* du card. P. Gasparri d'une part et le *Catéchisme de l'Eglise catholique* d'autre part est court. La publication typique du second est datée de 1927 (Rome, Typis Polyglottis Vaticanis) tandis que le troisième est apparu en 1992. Les deux premiers parlent toujours du paradis. Voir respectivement I, 13 ainsi que V, 7, et III, q. 168, XII, q. 530 et q. 541 ainsi que X, q. 146 (extrait du catéchisme pour les enfants). Notons encore que les deux catéchismes gardent le silence par rapport à l'avenir de l'univers.

Or, publié en 2005 *Compendium du Catéchisme* en présentant les formules de la doctrine catholique revient aux notions classiques des fins dernières en énumérant : le paradis et l'enfer.

*nouveaux et la terre nouvelle. Ce sera la réalisation définitive du dessein de Dieu de ramener toutes choses sous un seul Chef, le Christ, les êtres célestes comme les terrestres. Dans cet univers nouveau, la Jérusalem céleste, Dieu aura sa demeure parmi les hommes. Il essuiera toute larme de leurs yeux ; de mort, il n'y en aura plus ; de pleur, de cri et de peine, il n'y en aura plus, car l'ancien monde s'en est allé*⁶¹⁸.

L'univers nouveau est la Jérusalem céleste où Dieu habite parmi les hommes. Ce langage biblique et mystique fait écho à l'image du paradis et justifie notre thèse que l'Eglise est le nouveau paradis.

⁶¹⁸ CEC 1042-1044.

Chapitre III

Trois regards sur le mystère du salut

Le psalmiste dans son hommage à Dieu écrit : *Yahvé tu me sondes et me connais ; que je me lève ou m'assoie, tu le sais, tu perces de loin mes pensées ; que je marche ou me couche, tu le sens, mes chemins te sont tous familiers* (Ps 139, 1-3). Dieu seul sait tout et pour lui, il n'y a aucune énigme dans ce qui arrive. Ce principe de la science de Dieu signifie, entre autre, qu'il n'y a, en dehors de Dieu, aucun être dont le savoir peut-être comparé à celui de Dieu. Même l'homme ne peut se comparer à Dieu. Pourtant, c'est lui justement qui cherche à comprendre Dieu et qui cherche à trouver les réponses aux questions qui l'inquiètent. Elles sont multiples, surtout celles qui concernent ses origines et sa fin.

Nous n'avons pas besoin de formuler ici ces questions. Ce qui nous intéresse plutôt, c'est leur rapport avec l'histoire du salut. Constatons seulement que ces questions sont constructives pour cette histoire du fait qu'elles se rapportent aux événements qui la forment et aux dépendances qui les lient les uns aux autres. Scruter l'histoire du salut signifie au bout du compte découvrir le sens des événements qui se passent à travers les siècles dans leur ensemble ainsi que dans leur singularité. Nous pouvons même dire que le sens commun est plus important que le sens individuel et que celui-ci est ordonné à celui-là. L'événement singulier reste pour l'ensemble de l'histoire une vérification et une indication pour l'avenir sans lesquelles l'histoire ne peut pas progresser. Or, ce progrès n'est ni indéterminé ni perpétuel. L'histoire du salut a un commencement et une fin. Elle a commencé avec la création de l'univers et elle s'accomplira dans la nouvelle création. Entre ces deux extrêmes, en tant que réalité objective, l'histoire évolue avec l'homme et devient pour lui une source de mémoire et de compréhension. Le passé, le présent et le futur appartiennent à elle et la forment, et par là même, garantissent l'authenticité de ce qui est transmis *de génération en génération*. Les événements du passé peuvent être regardés dans la lumière du présent et du futur jusqu'à ce que le futur devienne le présent et que l'incompréhensibilité disparaisse par l'accomplissement du passé.

Le retour au passé est-il possible ? Cette question renferme trois éléments qui exigent quelques remarques. Premièrement, quant au retour. Pour la conception du temps et de l'histoire dans le christianisme, on a établi que leur ligne est irréversible. Il n'y a dans la révélation biblique aucune possibilité de revenir à ce qui était vécu. Les événements passés restent tels et ne prétendent pas arriver encore une fois. Nous ne pouvons donc pas parler du renversement de l'histoire même si nous nous réjouissons du concept du retour. Cette voie n'est certes pas chrétienne. Y a-t-il ici une contradiction ou un paradoxe que la foi ne méprise pas. Sans aucun doute il ne s'agit pas ici de contradiction. La solution vient d'une autre catégorie biblique, à savoir la mémoire. Dans la croyance d'Israël, la mémoire joue un rôle exceptionnel et privilégié grâce à son appartenance à la tradition pascale. La sortie d'Egypte

est en effet cet événement où se place le début de la réflexion théologique d'Israël et qui sera désormais répété d'âge en âge. Les générations israéliennes narreront les événements pascals, les interventions de Yahvé dans l'histoire de l'homme et dans l'histoire du salut. En plus, un seul épisode contiendra toute la profondeur de la foi et il deviendra lui-même un événement et un signe de la foi en Dieu qui sauve son peuple. A jamais, la pâque signifiera la libération et tout ce que Dieu a fait pour Israël, autant pour ces gens-là que pour toute la nation. Le salut des fils d'Abraham, leur sauvetage, devient vite le fondement du culte et de l'année liturgique¹. Ce qui s'est opéré, est à présent commémoré, mais une commémoration ne signifie pas seulement un rappel du passé. Dans la catégorie de la mémoire, il s'agit de quelque chose de plus, car ce *zikkaron* avait toujours deux significations : rappeler et faire présent. Autrement dit, le *zikkaron* introduisait les auditeurs et les participants dans le fait historique et par là ouvrait devant eux le salut. La théologie de la pâque comprise ainsi, signifie que la fête célébrée chaque année, mettait Israël dans une situation de temps et de lieu concrets où on découvrait sa propre faiblesse et sa peccabilité ainsi que la puissance et la force de Dieu. Par conséquent, la pâque était continuellement une libération, une intention créatrice de Dieu, une nouvelle sortie afin que la vie (de l'homme et du monde) soit sauvegardée et sauvée². La pâque, en tant qu'événement présent et passé, avait son but cultuel : reconnaître à nouveau Dieu (cf. Ex 3, 12) et conclure avec Lui une alliance (cf. Ex 12, 26-27). La foi et l'alliance ne peuvent pas être et elles ne le sont pas, un supplément à la libération. Dieu fait sortir son peuple à cause de la foi et de l'alliance, et par là, la Pâque n'est pas une fête dans une dimension extérieure (l'abandon du pays de souffrance), mais avant tout elle est une sortie de l'ignorance, des ténèbres et de la mort et de l'esclavage, à la connaissance, à la lumière, à la vie et à la liberté *d'enfant de Dieu* (cf. Os 11, 1-3)³. Ce jour dans l'histoire a été en effet un passage de l'exil à la patrie, à la terre promise, c'est-à-dire il est devenu mystérieusement une rédemption qui s'opère aujourd'hui.

¹ A travers des siècles d'histoire religieuse d'Israël, on peut remarquer que certaines fêtes ont été introduites au calendrier festif selon le schéma : le fait historique – la célébration culturelle. Voir par exemple l'histoire de Judith.

² L'Exode et l'alliance conduisent le peuple élu à découvrir en Dieu à la fois le sauveur et le créateur. Cf. W. FOERSTER, « Ktizo », TDNT III, 1005s ; W. EICHRODT, *Theologie des Alten Testaments*, Göttingen 1957, t. I, p. 12-13.

³ Cf. R. LE DEAUT, *La nuit pascale. Essai sur la signification de la pâque juive à partir du Targum D'Exode XII 42*, Rome 1963, p. 83-87. La pâque était toujours considérée dans tout le judaïsme comme la libération. Voir par exemple les textes réunis dans *La pâque dans la conscience juive. Choix de textes et de documents*, Paris 1959, p. 12, 124-128, 135. Citons-en un seul extrait : « L'Exode fut un événement physique, social, politique, une libération du corps, autant que de l'âme (plus que de l'âme, qui ne trouva son plein épanouissement qu'au Sinaï). L'énergie qui, telle un torrent, se déversa alors dans le monde, est inépuisable, invincible. Aucune barrière ne peut lui résister. Toute contrainte est accidentelle ; toute misère est provisoire. Le souffle de la liberté qui, depuis l'Exode, passe dans le monde peut les disperser aujourd'hui même ». *Ibid.*, p. 127.

S'il en est ainsi, on ne peut pas s'étonner que la théologie de la fête de la pâque mette l'accent sur *hodie* liturgique (cf. Ex 13, 3-4)⁴. Ce qui s'est passé jadis, cela est renouvelé aujourd'hui pour toutes les générations. Le récit de la sortie, incontestablement le centre de la liturgie, est un récit vif, dynamique, présent, même s'il raconte un événement passé⁵. Toutefois, la pâque, dans sa dimension passée et présente, n'épuise pas toute la richesse et la théologie de l'événement, si on omet sa dimension future. Ce qui s'est déjà passé, se renouvellera aussi dans l'avenir. Dieu se manifestera de nouveau ; il montrera la force de son bras étendu. Telle est la base de l'espérance de tout Israël : le soin du passé afin de décrire le futur. Autrement dit, toutes les générations juives ont essayé de lire dans les événements passés une annonce des nouvelles interventions de Dieu⁶. D'où la pâque est un signe eschatologique et elle est déjà les arrhes d'une nouvelle réalité – le royaume de Yahvé. C'est la raison pour laquelle l'attente est une dimension première et fondamentale de la fête pascale : on attend la venue de Dieu, son Messie et la réalisation de tout son plan du salut⁷.

En somme, la pâque contient en elle la totalité du temps : le passé (le fait historique), le futur (l'attente du Seigneur) et le présent (l'attitude fidèle et bienveillante de Dieu). Fêtée liturgiquement chaque année, la nuit pascale est pour le peuple élu le sacrement le premier et le principal : la vie ancienne se termine, on regagne la liberté et on reçoit le don de la vie nouvelle⁸.

⁴ Dans la même optique le Midrache explique : « Tu parleras à ton fils en ce jour-là (la nuit pascale) : c'est en mémoire de ce que Dieu a fait **pour moi** lorsque **je** suis sorti d'Egypte'. Le Saint - béni soit-Il – n'a pas racheté nos pères seulement, mais **nous** a rachetés encore nous-mêmes avec eux, car il a été dit : *Et il nous a fait sortir de là, pour nous amener dans le pays qu'il avait promis par serment à nos pères* (Dt 6, 20) ». Cf. *La Pâque dans la conscience juive...*, p. 29-30. Parfois, dans les prières juives, on retrouve une double signification de « nous » qui peut se rapporter ou bien à la nation ou bien à celui qui la prononce. Prenons comme exemple Kiddouch, à savoir la première prière de Pâque : « Béni sois-Tu, Seigneur notre Dieu, Roi éternel, Toi qui nous as élus entre tous les peuples pour nous sanctifier dans Tes commandements. Dans Ton amour pour nous, Seigneur, Tu nous as donné les fêtes pour la joie, les solennités pour l'allégresse, la Fête des Azymes, époque de notre délivrance, en souvenir de la sortie d'Egypte. Car c'est nous, Seigneur, que Tu as choisis parmi les nations ; c'est Israël que Tu as revêtu de sainteté en le conviant avec amour aux joies de Tes fêtes sacrées. Béni sois-Tu, Seigneur, qui sanctifies Israël et les fêtes ! » d'après : L. BOUYER, *La première Eucharistie dans la dernière Cène*, LMD18/1949, p. 45.

⁵ Cf. *Pesachim* X, 5 bc.

⁶ Une intensification d'un tel espoir est arrivée durant l'exil en Babylone et la destruction du temple à Jérusalem. Petit à petit on peut pourtant remarquer une modification du thème du temple vers une direction plus spirituelle. Dès le VI siècle les prophètes développent le thème de Jérusalem céleste comme le temple de Dieu qui se reflète dans l'homme et non pas dans les bâtiments.

⁷ Cf. Ex 12, 11b. La précipitation pendant la préparation du repas, la pâte, la façon de la manger, tout cela envoie spontanément à l'attente et la vigilance.

⁸ Si on admettait que la fête pascale juive trouve ses sources dans la fête païenne des nomades où les bergers passaient des pâturages d'hiver aux pâturages d'été, nous pourrions dire que dans ce passage il y a une sorte de bataille avec des démons, des esprits mauvais, une sorte de rite religieux qui assure la prospérité à travers une aspersion sanglante de l'entrée de la tente. Si donc les origines de la pâque juive se trouvent dans ce rite, il est clair que Dieu intervient dans l'histoire du monde et de l'homme sans avoir supprimé les réalisations naturelles de l'homme. Dieu les met dans un autre ordre, l'ordre du salut. Un respect de ces droits montre bien le soin de Dieu pour l'homme, même si cela signifie donner à certaines actions concrètes une nouvelle signification et une nouvelle dimension.

Une telle, large, perspective indique comment nous devons comprendre le sens du retour au passé. Il est une nouvelle participation à l'événement passé et non une simple répétition de cet événement. Il ne faut pas attendre une nouvelle arrivée de cet événement, mais une meilleure préparation à vivre de cet événement. Ainsi la possibilité d'envisager l'avenir comme le retour au passé, est acceptable.

Toutefois la possibilité générale ne supprime pas toutes les difficultés. Observer les événements enchaînés les uns avec les autres et les comprendre n'est pas la même chose. *Qui en effet a connu la pensée du Seigneur? Ou bien qui a été son conseiller* (Rm 11, 34) ? Et d'après ce que nous avons constaté à propos de la science de Dieu, il nous reste une seule alternative : examiner l'histoire du salut avec ses événements de la part de chaque sujet engagé dans cette histoire, à savoir Dieu, le Christ et de l'Eglise. Par là nous essayons de montrer la signification et la place du concept l'Eglise – le nouveau paradis dans la théologie d'une part et de montrer ses conséquences pour elle d'autre part. Pour mettre en relief l'actualité de notre sujet, nous proposons à la fin une partie consacrée aux représentations du paradis dans l'art.

3.1 De la part du Père : sa perfection et son immuabilité.

Dieu est le Créateur de l'univers. Telle est la constatation fondamentale qui envisage l'action *ad extra* de l'être divin. La première chose que Dieu fait en dehors de lui, c'est la création. Et c'est la création parfaite, car tout ce que Dieu a créé était bon. Mais cette perfection, qui s'exprime par la bonté et la beauté de l'univers créé, n'a pas sa source dans ce qui est fait. Le monde est parfait du fait qu'il existe et il est encore bon selon le principe scolastique ; il est tel grâce à une similitude qui le lie à Dieu. Celui-ci seul est parfait et bon d'une perfection et bonté suprêmes qui se communiquent aux créatures lors de la création.

Le Créateur est donc parfait. Cela entraîne tout d'abord le fait incontestable de son existence. Dieu est et il est d'une manière unique, car on ne peut définir son existence que par analogie à ce qui nous, à l'homme, est perceptible et connu. Face à ce monde changeant, contingent, évolutif et dynamique, Dieu apparaît comme immuable, nécessaire, mais aussi dynamique⁹. Surtout ce dernier aspect doit être souligné. Le dynamisme de Dieu ne décrit aucun changement en lui au niveau ontologique, parce qu'une telle considération nierait sa perfection et son immuabilité. Dans son être, Dieu reste invariable, Il est – philosophiquement parlant – l'acte pur. Cependant, nous estimons qu'Il est dynamique, qu'Il est sans cesse, pour ainsi dire, en mouvement. Si cette thèse ne concerne pas son existence du point de vue

⁹ Il faut distinguer entre le dynamisme et le mouvement compris comme un changement. Cf. CH. JOURNET, *L'Eglise du Verbe incarné*, t. 3, p. 116.

ontologique, elle Le touche du point de vue de son essence. Dieu reste immuable quand nous demandons *comment il est* et il nous apparaît dynamique quand nous cherchons à préciser *qui il est*. Dieu est la communion parfaite et suprême de trois Personnes qui se donnent l'une à l'autre en l'abondant absolu de soi. Et il ne s'agit pas dans ce cas d'une aliénation personnelle, mais bien de l'échange en tant que don dans l'amour infini. Ce don est offert librement à une autre Personne, de même qu'il est reçu et accepté librement par une autre. De ce fait, le dynamisme de Dieu concerne les relations entre les Personnes de la Trinité qui sont fondées sur l'amour. Dieu est plein d'amour et Il vit de son amour, Il est amour.

Ces quelques remarques nous permettent d'examiner le mystère de la création de la part de Dieu le Père, qui est – dans la Sainte Trinité – le Principe sans principe, de qui proviennent toutes choses.

3.1.1 L'immutabilité de l'amour et ses conséquences.

L'action créatrice possède ses origines en Dieu le Père, car c'est Lui qui commence à créer. Ceci signifie que Dieu aime par principe ce qu'il fait et cet amour est éternel. Depuis toute éternité Dieu aime l'œuvre de ses mains et Il la veut. La création nous apparaît alors comme voulue et aimée par Dieu, non d'une manière accidentelle, mais comme prévue et réalisant son plan. Elle provient de la source de tout être. Il en est ainsi parce qu'en Dieu ses pensées, pour employer l'expression biblique, et son être ne font qu'un tout. Ceci implique que la création vient de l'être même de Dieu qui est amour.

Cet amour prend chair au moment de la création. C'est là qu'il se manifeste hors de Dieu, pour autant qu'elle peut vraiment exister hors de lui¹⁰. Ce n'est plus Dieu seul qui existe, ce sont aussi les créatures qui n'ont pas de nature divine et qui se distinguent entre elles et de leur Créateur. Il y a d'emblée une nouvelle situation tant pour Dieu que pour les créatures. D'un côté la création n'apporte rien à Dieu et ne provoque aucun changement en lui, mais de l'autre, Il est obligé, pour que son amour prenne sa valeur de ce qu'il est en réalité, de respecter ce qu'Il avait fait. Dieu tient compte des êtres créés, non pas tous de la même manière, mais

¹⁰ Il vaut la peine de mentionner ici la doctrine juive de l'« autolimitation divine » *zimzum* dont le protagoniste au XX^e siècle est J. Moltmann. Ce concept, provenant de la tradition cabalistique juive, estime qu'au moment de la création, Dieu aurait fait la place pour le monde en lui-même. Autrement dit, Dieu se serait contracté pour que le monde puisse exister. « Pour créer un monde en 'dehors' de lui-même, le Dieu infini doit d'abord disposer en lui-même un espace pour la finitude. Seul un tel retour de Dieu en lui-même libère l'espace à l'intérieur duquel Dieu peut exercer son activité créatrice. Ce n'est que dans la mesure où le Dieu tout-puissant et omniprésent retire sa présence et limite sa puissance qu'apparaît le *nihil* pour la *creation ex nihilo* ». J. MOLTSMANN, *Dieu dans la création. Traité écologique de la création*, Paris 1988, p. 120-121 (consulter jusqu'à la page 129). Un tel point de vue signifie que la création existe d'une certaine manière en Dieu. Saint Thomas dit, à propos de cette existence, qu'elle est une relation en Dieu et en la créature. Pour le premier c'est une relation d'ordre de raison, pour la seconde, il s'agit bel et bien de la relation réelle. Toutes les créatures sont référées à Dieu, lui sont ordonnées et aucune n'existe en dehors de Lui. Cf. STh I, 13, 7 et 45, 3.

plus particulièrement de ceux qui ont été doués du libre arbitre et de l'intelligence. Parmi toutes les œuvres de Dieu, c'est l'ange et l'homme qui possèdent une place spéciale et qui ont été élevés au niveau supérieur par rapport aux autres créatures. Ils en deviennent responsables, ils deviennent leur voix pour s'adresser à Dieu, ils ont été situés entre Lui d'une part et les créatures non raisonnables d'une autre.

Cette création n'a pas de but en soi même. Dieu la crée pour qu'elle participe à sa gloire et qu'elle révèle sa bonté. Louer le Créateur et proclamer sa bonté – telle est la vocation essentielle de la création, par laquelle se dévoile sa valeur. Le monde entier vaut autant qu'il accomplit cette tâche. Pas plus et non pas moins.

Néanmoins, cette harmonie et cette vocation initiales ont été interrompues par le péché de l'homme. Celui-ci s'est détourné de son Créateur, le vrai bien et la vraie fin de son existence, en favorisant les biens éphémères et secondaires. L'homme s'oppose à Dieu. Et Dieu, que fait-il ? Oublie-t-il ses créatures ? En rejette-t-il une partie et en choisit-il une autre ? Image tragique, mais non désespérante. Malgré le péché et le mal, Dieu ne change pas son attitude et ne cesse pas d'aimer. Il s'engage encore une fois pour témoigner de son amour et conduit l'humanité, et par elle la création entière, au salut.

A travers toute l'histoire biblique nous rencontrons ce témoignage. Dieu intervient pour sauver un peuple, et ensuite toute l'humanité avec toute la création¹¹. Il est intéressant d'observer que ce salut des faits historiques se déplace au fur et mesure du présent vers l'avenir. Cela ne veut pas dire que Dieu abandonne ceux qui lui appartiennent, mais qu'Il les prépare à un événement incomparable et unique. La sortie d'Egypte, l'alliance au Sinaï, mais aussi la création annoncent et décrivent les temps du Messie¹². L'amour de Dieu ne faiblit pas et demeure tel qu'il est dès le commencement¹³. *D'un amour éternel je t'ai aimée, aussi t'ai-je maintenu ma faveur* (Jr 31, 3) écrit Jérémie en apportant la consolation à son peuple de la part de Yahvé. Il aime éternellement et Il aime inconditionnellement dans le péché et dans le mal. Jésus qui révèle pleinement cette attitude de son Père lie l'amour et la miséricorde. Dieu aime parce qu'Il est prêt à pardonner, Il pardonne parce qu'Il ne cesse d'aimer.

Dans ce cadre, le salut nous apparaît comme l'effet commun de l'amour et du pardon qui, en eux-mêmes, expriment l'essence de Dieu. Cela nous montre d'emblée la force de

¹¹ Sous cet angle, il faut regarder les promesses messianiques présentes chez Isaïe.

¹² « Le mot 'messie' prend sa racine dans le mot hébreu *mesiah*, 'oint'. Celui-ci figure presque toujours dans la combinaison 'l'oint de YHWH'. C'est donc un concept théologique du pays d'Israël, et bien propre à lui, car les peuples antiques de l'Orient, ses voisins, ne connaissaient pas de notion comparable. Il vient d'une tradition très précise, celle de l'élection de David et de sa descendance ». W. BEUKEN, *Israël avait-il besoin du Messie ?*, Conc 245/1993, p. 18. Notons encore que le mot 'messie' est appliqué dans la Bible hébraïque aux rois (par exemple 1 S 11, 10.35 ; 12, 3.5 ; 2 Ch 6, 42), aux prêtres (par exemple Lv 4, 3.5.16 ; 6, 22 ; Dn 9, 25-26) et aux ancêtres (à Abraham, Isaac et Jacob – par exemple Ps 105, 15 ; 1 Ch 16, 22).

¹³ A propos de l'amour de Dieu voir Is 54, 10 et Os 11, 1-9.

l'amour qui oublie, efface et nivelle tous les maux. En ce sens, le salut du Christ devient le pardon absolu et la révélation suprême de l'amour de Dieu qui veut tout sauver. Il est pourtant nécessaire de remarquer que le pardon procède de l'amour, car celui-ci est toujours premier ; sans lui rien ne pourrait exister et rien ne connaîtrait la bienveillance du Père. Et le Christ proclame tout au long de sa mission cette logique amour - pardon. Il manifeste en sa personne l'amour du Père : *Moi et mon Père nous sommes un... Je suis dans le Père et le Père est en moi... Celui qui m'aime sera aimé de mon Père et je l'aimerai... Je leur ai fait connaître ton nom et je le leur ferai connaître, pour que l'amour dont tu m'as aimé soit en eux et moi en eux* (Jn 10, 30 ; 14, 10.21 ; 17, 26). Du fait que Jésus est uni à son Père, l'amour de celui-ci devient visible en ce monde. Bien plus, cet amour n'est pas seulement de passage sur la terre et ne cessera pas d'agir un jour, puisque Jésus promet de demeurer en ce monde. *Si quelqu'un m'aime, il gardera ma parole, et mon Père l'aimera et vous viendrons vers lui et nous nous ferons une demeure chez lui* (Jn 14, 23). Certainement, cette promesse se rapporte surtout aux hommes en tant qu'êtres supérieurs en ce monde visible. C'est à eux en effet que Jésus porte le message du pardon qui atteint le sommet dans le cri solitaire de la croix : *Père, pardonne-leur car ils ne savent pas ce qu'ils font* (Lc 23, 34). Les hommes doivent, par l'œuvre du Christ, redécouvrir l'amour du Père qui va jusqu'à pardonner leurs fautes.

Pourtant ils ne sont pas seuls destinataires de cette action salutaire. La création, soumise à la vanité à cause du péché de l'homme, attend avec impatience, elle aussi, la libération et la participation à la gloire divine¹⁴. Dieu aime les hommes et il aime aussi le monde : Jésus est venu pour en témoigner : *Dieu a tant aimé le monde (cosmos) qu'il a donné son Fils, l'Unique-Engendré, afin que quiconque croit en lui ne se perde pas, mais ait la vie éternelle. Car Dieu n'a pas envoyé le Fils dans le monde (cosmos) pour juger le monde (cosmos), mais pour que le monde (cosmos) soit sauvé par son entremise* (Jn 3, 16-17 ; cf. Jn 17, 23)¹⁵. Le salut acquiert ici une nouvelle dimension et il devient véritablement universel¹⁶. L'humanité et l'univers sont ensemble sauvés par la mort du Fils de Dieu, car il s'agit bel et bien d'un seul acte de la part de Dieu par lequel son amour s'épanouit sur ce qui est créé. Cette unité d'acte jette de la sorte une lumière sur les événements eschatologiques. Si Dieu sauve la création entière, il la destine également à la gloire ultime en vertu de son amour inchangeable, car l'avenir, compris comme l'accomplissement du présent dans lequel les grâces sont déjà

¹⁴ Cf. RM 8, 19-21.

¹⁵ Quant au mot voir : H. SASSE, 'Cosmos', TDNT III, 868-895, notamment la partie concernant l'usage du mot dans le Nouveau Testament qui note : « Not just the Prologue uses *kosmos* for the world in the sense of universe. When Christ is called *to phos tou kosmou*, and when He or the Evangelist speaks of His coming or being sent *eis ton kosmos*, the reference is to the whole cosmos and not merely to the world of men ». *Ibid.*, p. 894.

¹⁶ Voir les signes qui accompagnent la mort et la résurrection du Christ dont nous parlerons plus loin.

eschatologiques, se montre comme la plénitude de ce qui est justement déjà présent. Et cela non à cause d'un épanouissement différent, c'est-à-dire plus efficient des grâces, mais à cause de la suppression d'obstacles qui bloqueraient leur maturation ainsi que leur efficacité. Le monde attend la révélation de même qu'il attend le jour où Dieu deviendra *tout en tous*¹⁷.

En somme, l'amour divin, ce principe de son être et de son agir, nous révèle que Dieu est immuable dans tout ce qu'il fait et il n'aime pas une chose d'une manière éphémère pour aimer après une autre chose. Il n'y a en lui qu'un seul amour qui se manifeste progressivement à travers l'histoire et les événements du salut dès le commencement jusqu'à la parousie et la transformation finale. Ainsi, Dieu aime du même amour cet univers créé, par le même amour Il le sauve et, par ce même amour encore, Il l'amène à l'accomplissement eschatologique. Le salut opéré par le Christ qui est l'œuvre du Père en faveur de l'humanité et du monde n'est pas un but en soi-même. Il est plutôt un passage nécessaire pour traverser la distance entre l'étape de la grâce jusqu'à la gloire ultime. C'est cette gloire que le Christ nous promet et à laquelle il nous conduit non sans ce monde qui était, qui est et qui sera encore le théâtre du salut.

3.1.2 La toute-puissance de l'amour divin.

Nous avons établi que Dieu, qui est amour et dont l'amour s'identifie à son être, crée l'univers en tant qu'issu de cet amour. Par ce fait même, Il se manifeste comme le Créateur du ciel et de la terre, non quelconque, mais tout-puissant. Tout ce que Dieu fait est toujours grand et merveilleux, parce qu'Il y engage tout son être. Dieu, si nous reconnaissons vraiment sa toute-puissance, ne s'arrête pas à produire des choses ordinaires. Chacune de ses œuvres est un miracle qui dépasse la raison humaine et qui annonce des autres interventions divines, aussi grandioses qu'étonnantes. Comme une profondeur appelle une profondeur, de même aussi un acte de Dieu emmène un autre. Voulu par Dieu, aucun acte ne reste jamais infructueux ou stérile, car il aboutit à faire ce qui a été prévu, bien que parfois de différentes manières. La toute-puissance de Dieu ne détruit pas le libre arbitre des êtres créés en tant que libres, car cela signifierait le rayer et le renier. Elle agit tout en respectant cette liberté créée et lui montre le bien lequel deviendra son but ultime. La toute-puissance peut donc être considérée d'une part comme une divine correction qui aplanit et oriente le vouloir des êtres doués de la liberté pour les amener à la gloire eschatologique.

D'autre part, la toute-puissance concerne non seulement les êtres libres, mais toute la création. Envers elle, Dieu ne cesse plus d'agir et c'est cela justement qui a trouvé son

¹⁷ Notons ici que cette expression conclut le texte de saint Paul où il s'agit de l'ordre de la résurrection et la soumission de tout à Dieu. Cf. 1 Co 15, 1-28.

expression dans la formule *creatio continua*. La puissance de Celui de qui provient le monde ne se limite pas à le créer, mais se prolonge et demeure dans le maintien de toutes choses créées. Dieu agit en soutenant la création dans son existence et en créant, en elle, des êtres nouveaux. Créer continuellement définit donc aimer continuellement et appeler à être ce qui peut ne pas être. *Tout ce qui plaît à Yahvé, il le fait, au ciel et sur la terre, dans les mers et tous les abîmes* (Ps 135, 6). Et il faut d'emblée ajouter que rien ne s'oppose et ne peut s'opposer à cette toute puissance.

Il en découle des conséquences sérieuses concernant le péché et le mal. Ni l'un ni l'autre n'ont pas modifié le plan général de la création, car ils n'avaient pas pu changer l'amour de Dieu. En outre, ni l'un ni l'autre ne causent aucune valorisation de cet amour, de sorte que le monde, sans mal, soit plus aimé que le monde avec le mal. Si nous admettons que l'amour de Dieu est tout-puissant et qu'il est immuable étant identique à l'être, nous devrions aussi admettre que le monde postlapsaire est aussi voulu par Dieu. Dans le cas contraire, il faudrait estimer que le mal, par sa résistance à Dieu, devient autant puissant que Lui et qu'il peut provoquer des changements en son amour, ce qui contredit l'immutabilité divine. Pour affirmer celle-ci, il semble indispensable de dire que Dieu, dans sa toute-puissance, a prévu le péché et le mal.

La distinction qui est à retenir ici apparaît dans la différence entre prévoir et vouloir. Dieu ne veut aucunement le mal, qui, du point de vue ontologique, n'existe pas, contrairement à Dieu qui seul existe nécessairement, et qui, du point de vue moral, est un manque de bien, contrairement à Dieu, le bien absolu. Dieu, sans le vouloir, peut prévoir le mal pour montrer qu'il en peut tirer un bien plus abondant et plus grand. Tandis que dans le monde prélapsaire, l'homme a pu connaître Dieu en tant que créateur, dans le monde postlapsaire, il le reconnaît encore comme rédempteur. Le bien postérieur est alors plus grand que le bien antérieur sans rejeter le premier, mais en le contenant tout entier.

Cette vieille thèse augustinienne a été encore enrichie par saint Thomas qui attribue à Dieu la toute-puissance dans le cadre du pardon et de la miséricorde¹⁸. Pardonner c'est montrer sa supériorité, c'est amener à la participation au bien infini, c'est enfin réintégrer ce qui était premier. Et premier n'était que l'amour de Dieu.

¹⁸ Cf. STh I, 25, 3 ad 3.

3.1.3 La liberté absolue de l'amour divin.

Etant amour et agissant par amour, Dieu crée l'univers en face duquel il serait toujours présent. Il n'y a, dans l'histoire de cet univers, aucun moment où Dieu retirerait sa présence et où Il détournerait son visage de ce qu'Il a fait. Il est pour la création et il est sans cesse ouvert à elle ne voulant que son bien. Nous avons déjà mentionné que l'amour divin est inchangeable et tout-puissant et que rien ne peut le modifier ou l'empêcher d'exécuter les décrets divins. Certes, nous pouvons aller encore plus loin et dire que rien n'empêche Dieu d'achever ce qui était attendu dès le commencement. Bien plus, il faut d'emblée ajouter que cet achèvement se produit librement de telle façon qu'il est connu et prévu uniquement de Dieu lui-même.

En effet, l'unité du plan du salut qui se déroule progressivement dans trois phases successives de l'histoire ainsi que l'unité de l'amour divin qui apparaît dans chacune de ces phases, jette une lumière sur l'agir de Dieu après le péché de l'homme, ou plus précisément sur le mystère de l'incarnation. Pourquoi Dieu s'est fait homme ?

La réponse à cette question peut varier et la tradition de l'Eglise montre combien l'une, dite thomiste, et l'autre, dite scotiste, sont inconciliables. Toutefois il semble que ce que nous pouvons en dire se résume en ceci : Dieu est devenu homme puisqu'il est l'amour dont la propriété est de (se) donner. Toute action de Dieu *ad extra* est la communication de son bien qui est le seul bien existant éternellement et qui se donne librement pour autant qu'Il le veut. Les états de la création, du salut et de la gloire sont liés l'un à l'autre de telle sorte que le dernier ne peut pas exister sans que le second et le premier soient voulus par Dieu. Ces trois ordres sont successifs et leur succession est irréversible. Il est impossible en effet que la création soit voulue seule et qu'après soit voulu le salut et encore plus tard l'état du terme. Une telle opinion est erronée, car elle suppose un changement en Dieu qui voudrait conditionnement une chose par rapport à une autre. Et cela va à l'encontre de son immuabilité. L'arrivée à la gloire eschatologique n'est aucunement conditionnée par quoi que ce soit, sinon par l'amour divin qui agit librement selon les décisions éternelles de Dieu. Et si Dieu crée le monde par amour pour sa propre gloire, l'incarnation devient alors un acte louangeur le plus grand que la création puisse adresser au Créateur sans pourtant rien Lui ajouter¹⁹.

Dieu agit donc sans être conditionné par l'agir de l'homme et encore moins par ses conséquences. L'amour se répand sur la création comme il le veut en vue de son accomplissement qui est Dieu.

¹⁹ Cf. J.-H. NICOLAS, *Synthèse dogmatique*, Fribourg - Paris 1985, p. 446-450. Quant au motif de l'incarnation voir p. 454-461.

3.2 De la part du Christ.

Les textes du Nouveau Testament parlent souvent du Christ qui a été envoyé dans ce monde pour lui donner le salut. Et ce fait de venir, est fondamental pour toute la compréhension de l'envoi du Verbe de Dieu. Tandis que pour les apôtres et, avant eux, pour les prophètes, donc les hommes de ce monde, l'envoi désignait un devoir à accomplir dans ce monde avec mandat de celui qui les appelle et envoie, le Christ, lui, n'est pas envoyé dans ce monde, mais avant tout pour ce monde. Dans son cas, il s'agit d'être envoyé avant d'être constitué en tant que celui qui a quelque chose à faire. Sa venue dans le monde, qui est le don de la part de Dieu le Père, apparaît déjà comme un moyen d'accomplir la mission qui lui a été confiée auparavant. Par conséquent, l'incarnation, le commencement historiquement précis de cette mission, révèle ce qu'est le Christ avant qu'il ne se soit fait chair et avant qu'il n'ait habité parmi nous.

Il est significatif que, pour les auteurs du Nouveau Testament, le Verbe incarné reste dans ce monde l'image du Père (voir par exemple : 2 Co 4, 4 ; Col 1, 15 ; Rm 8, 29 et 1 Co 15, 49)²⁰. L'homme Jésus est ce qu'il était avant l'incarnation : il est le Fils de Dieu, il est un reflet de la gloire divine (cf. Jn 17, 5 et 24 ainsi que dans le contexte de l'incarnation Jn 1, 14). Dans ce sens, l'existence du Christ avant l'incarnation nous est présentée par le concept de la médiation, auquel saint Paul s'attache particulièrement et qu'il explique dans l'optique de l'humanité du Verbe incarné. *Dieu – dit-il dans sa première Lettre à Timothée – veut que tous les hommes soient sauvés et parviennent à la connaissance de la vérité. Car Dieu est unique, unique aussi le médiateur entre Dieu et les hommes, le Christ Jésus, homme lui-même, qui s'est livré en rançon pour tous* (1 Tm 2, 4-6). Le salut vient par le Christ et il n'est qu'une réconciliation de ce qui, jusqu'à présent, était éloigné. La médiation est une entremise qui conduit à l'unité entre Dieu et les hommes, et avec eux, la création entière. Le Christ, par sa vie et ses œuvres qui toutes appartiennent à sa médiation salutaire, vient montrer l'amour de son Père qui cherche l'homme pécheur et qui, par celui-ci, concerne les autres créatures. Il en est ainsi, parce que la vie du Christ affirme et manifeste l'amour de Dieu : Jésus agit dans l'amour, vit de l'amour et proclame l'amour, plus fort que la mort.

²⁰ A propos de cette idée P. Lamarche note qu'elle est le développement du lien entre la création et la rédemption dans la perspective du Christ et de ce qu'il est. En outre, l'idée de l'image présentée par saint Paul suit son idée de l'opposition entre deux images de Dieu, celle du Christ et celle d'Adam. Et puisque, sur les pages de l'Ancien Testament, l'image de Dieu est attribuée à la Sagesse, l'apôtre nomme le Christ et la Sagesse de Dieu et son image. C'est ainsi que l'image du Christ devient exceptionnelle et incomparable aux autres : « elle assure l'unité de la création et du dessein salvifique ». J. LIEBAERT, *L'incarnation. Des origines au concile de Chalcédoine*, Paris 1966, p. 21.

3.2.1 La médiation universelle et absolue.

La personne du Christ n'est pas un médiateur quelconque. Du fait qu'il est le Fils de Dieu, sa médiation est incomparable aux autres médiations et par là même unique. Mais ce n'est pas en vertu de sa divinité qu'il est devenu le médiateur. En tant que Dieu, en Dieu, le Verbe n'avait aucun besoin de médiation puisqu'il était Dieu comme le Père et le Saint Esprit et par là – absolument transcendant par rapport aux hommes. Pour devenir médiateur, il a fallu qu'il prenne la condition des hommes tout en gardant sa condition de Dieu. Il est donc médiateur puisqu'il est à la fois vrai Dieu et vrai homme en raison de l'union hypostatique. Comme homme, Jésus est soumis à Dieu et uni à lui par la communication de la grâce ; comme Fils de Dieu incarné, il demeure le chef et le roi de toute l'humanité (et de toute la création) uni à tous les hommes par la nature commune et la condition issue du péché. Le Christ est le médiateur grâce à l'union de son humanité à la divinité, ce qui implique d'emblée que sa médiation est universelle et absolue.

Nous la reconnaissons en tant que telle dans trois phases de l'histoire du salut auxquelles, séparément, il sera indispensable de consacrer une attention particulière. Ce qui est intéressant dans ces trois moments de l'histoire, à savoir dans la création, dans le salut et dans l'accomplissement final, c'est leur ordre intrinsèque qui les impose l'un à l'autre et qui a pour exécuteur une et même personne du Verbe de Dieu. Ceci nous conserve l'unité de l'histoire et avant tout l'unité du plan divin d'une part et garantit les nouvelles interventions de Dieu dans cette histoire d'autre part.

3.2.1.1 Le Verbe et la création.

Pour Dieu, la création est l'action fondamentale *ad extra*. La toute première chose que Dieu fait en dehors de son être, est la création. Celle-ci est la base d'autres actions, puisqu'elles, sans être exactement la création, se rapportent toujours à elle. Il est indispensable d'exister pour être sauvé et pour participer à la gloire divine et ce processus reste irréversible. Aucune créature ne peut se trouver dans la gloire sans être d'abord créée.

Cette action de créer s'opère *ad extra* par le Verbe qui était au commencement en Dieu et par qui tout a été fait. Si le Père, dans la Sainte Trinité, est le principe créateur, le Verbe, lui, est celui en qui ce principe se réalise en premier et depuis toute éternité, car depuis toujours le Verbe noétique, pour utiliser le langage patristique, est le Verbe proféré. Autrement dit, si le Père aime tout éternellement, celui, en qui cet amour se concrétise éternellement, est son Verbe. En conséquence, c'est toute la création qui existe en Lui et c'est de Lui qu'elle puise son existence. Rien de ce qui est contenu dans le Verbe, ne peut pas ne pas être. Or, ce qui est

dans le Verbe n'a aucune obligation d'être et s'il existe réellement, c'est parce que son existence a été voulue par Dieu. C'est lui qui est la source infinie de toute la création et cette infinité connote qu'il possède la possibilité infinie de créer. Ceci veut dire que, la création qui est visible et invisible, mais qui est réelle en dehors de l'être divin, n'épuise pas, hypothétiquement parlant, toutes les créatures contenues dans le Verbe. Pourquoi ? Parce qu'elles demeurent en le Verbe en tant qu'images intellectuelles des êtres concrets existant dans ce monde et elles y sont tant que l'ensemble de l'univers créé, que chaque être qui appartient à cet univers. Cela veut dire aussi que Dieu aime tout l'univers dans son ensemble et qu'il aime chaque partie de cet ensemble. Toutes les créatures sont aimées par Dieu et en tant que telles elles demeurent dans le Verbe. De là sort que toute la création avant qu'elle ne soit réellement, existe d'une manière intellectuelle et que celle-ci doit être impérativement antérieure à celle-là²¹.

La médiation du Verbe dans l'œuvre de la création met en relief un certain rapport entre Dieu et la création. L'auteur du Livre de la Sagesse le résume ainsi : *Tu aimes en effet tout ce qui existe, et tu n'as de dégoût pour rien de ce que tu as fait; car si tu avais haï quelque chose, tu ne l'aurais pas formé* (Sg 11, 24). Ce rapport n'est pas seulement celui de connaissance, mais d'être, car Dieu connaît les créatures par sa propre essence qui est amour²². Les créatures ne sont pas indifférentes à Dieu, il ne peut pas les laisser sans veiller sur elles. En dépit de son amour créateur, Dieu, par et en son Verbe, devient le tuteur de la création. Et c'est cela qui justifie son œuvre rédemptrice, chef-d'œuvre de l'amour tant pour l'humanité que pour les autres créatures.

3.2.1.2 Le Verbe et le salut.

Dieu a tant aimé le monde qu'il a donné son Fils. Il a y une dépendance entre l'amour de Dieu et l'incarnation du Fils de sorte que l'amour reste toujours initial et fondamental par rapport aux œuvres divines. C'est lui qui devient raison de l'intervention personnelle de Dieu en ce monde et pour ce monde. Dieu s'y manifeste et cette manifestation laisse les empreintes sur tout l'univers. Cette entrée de Dieu est, chez les pères de l'Eglise, appréciée et expliquée d'abord dans le mystère de l'incarnation et ensuite dans l'optique pascalle.

²¹ Toutefois il ne faut pas tomber dans le piège ici et considérer cette existence comme meilleure par rapport à celle dans le monde visible. Une telle option christianisera le monde des idées platoniciennes et accordera aux idées l'existence. En réalité, l'idée n'est pas la chose créée, puisque elle est son image ou sa représentation intelligible. Pourtant elle représente une chose réalisée ou à réaliser, si Dieu veut bien la faire. L'existence dépend de Dieu et non de l'idée qui n'a aucune puissance créatrice et sert uniquement comme le modèle à réaliser le dessein divin. Il en résulte que les idées contenues dans le Verbe ne sont pas de sa nature, mais distinctes d'elle. L'avenir qui désigne une déification ne signifie pas non plus une union avec Dieu par nature, mais seulement une approche sans avoir des obstacles et le retour à l'amour dont sont tirées toutes les créatures.

²² Cf. STh I, 34, 3 ad 3.

La formule qui exprime le contenu de la foi en l'incarnation : *le Verbe se fait homme et il nous a été semblable en toute chose excepté le péché*, montre également ce qui se passe avec la matière commune au corps humain et au monde inanimé. Dieu la prend et la fait sienne. Il la sanctifie et la prépare à la déification eschatologique. Ce processus est long et se couronne dans la résurrection du Christ. Le premier pas vers cet événement final se situe dans le mystère de l'incarnation et puis, comme la conséquence, dans celui de la naissance à Bethléem. Le Verbe qui devient homme et qui naît parmi les hommes inaugure un autre temps, le temps définitif durant lequel l'humanité et la création seront renouvelées et préparées à entrer dans la vie dans la proximité de Dieu. Bien sûr, l'incarnation se produit pour les hommes et ce qu'elle leur apporte ne peut pas être comparé à l'influence qu'elle exerce sur l'univers. Pourtant, il ne faut pas la réduire non plus à un événement dont les effets demeurent centrés sur les hommes. L'incarnation offre aussi quelque chose au monde créé et à toutes les créatures.

Il est curieux à ce propos d'évoquer ici deux éléments de la tradition iconographique orientale laquelle établit certains canons inchangeables pour la reproduction artistique de la Nativité. Sur les icônes de toutes les écoles l'enfant nouveau-né repose dans une mangeoire placée dans une sorte de grotte. Généralement, l'intérieur de cet endroit est obscur et ténébreux. Il est peint en noir, ce qui décrit l'état pécheur du monde. Or, depuis les hauteurs du ciel, depuis la zone divine, où brille l'étoile des mages, descend sur l'enfant au moins un rayon de lumière qui semble proclamer la vérité que voici : celui qui vient d'être mis au monde, possède une lumière enracinée bien au-delà de ce monde. Cette lumière, en outre, ne se dissipera jamais et illuminera pour toujours l'univers. *Le peuple qui marchait dans les ténèbres a vu une grande lumière, sur les habitants du sombre pays, une lumière a resplendi* (Is 9, 1)²³. Elle se renforcera jusqu'au jour où sa clarté dépassera la lumière des corps célestes. *Alors la lumière de la lune sera comme la lumière du soleil, et la lumière du soleil sera sept fois plus forte, comme la lumière de sept jours, au jour où Yahvé pansera la blessure de son peuple et guérira la trace des coups reçus* (Is 30, 26).

Le deuxième élément qui, d'une certaine manière cherche à compléter le récit évangélique, consiste en la présence des animaux à côté de l'enfant. Ce sont un âne et un bœuf qui font partie de la même vieille tradition de la Nativité. Leur présence n'est mentionnée ni chez Matthieu ni chez Luc, pourtant dans les apocryphes elle sert à reconnaître dans l'enfant le

²³ L'expression « le sombre pays » peut désigner (sauf l'humanité illuminée par la révélation apportée par le Christ) soit le séjour des morts, le *shéol* (c'est le sens par exemple de Job 10, 38 et 38, 17) soit, ce qui est plus probable, de la Terre sainte obscurcie à ce moment par les puissances assyriennes. Cf. G. B. GRAY, *The Book of Isaiah I-XXXIX* dans *The International Critical Commentary*, Edinburgh 1912, vol. 1, p. 169 ; R. E. CLEMENTS, *Isaiah 1-39* dans *The New Century Bible Commentary*, London 1982, p. 105-106. Le prophète prévoit une restauration du royaume d'Israël sur la terre qui est la sienne du mandat divin. Cette terre avait peut-être une signification plus grande et indiquait déjà le monde entier. La lumière, qui joue, chez le prophète, un rôle important dans l'attente des temps messianiques, brillera donc sur tout l'univers et pour cet univers.

Messie attendu en qui se réalise les prophéties vétérotestamentaires. N'est-il pas écrit chez Isaïe que *le boeuf connaît son possesseur, et l'âne la crèche de son maître* (Is 1,3) ? Le prophète Habacuc ne prédit-il pas que le sauveur *se fera connaître entre deux animaux* (Ha 3, 2 LXX) ? La portée de cette image est assez claire : l'enfant est le Seigneur du ciel et de la terre. Il est digne de louange et d'adoration de la part des anges, des hommes et de la création entière qui se penchent sur lui. Il provoque chez eux une joie et apporte la paix, qui éclatera et qui se visualisera dans sa pâque.

Le passage du Christ en effet exerce une influence sur toute la nature, de sorte que la pâque du Christ devient la pâque du monde, *transitus universorum*²⁴. Une telle conception a été développée surtout dans toute la tradition de l'Eglise grecque : là, la pâque est un renouveau du monde sensible, un nouveau début du cosmos. C'est tout l'Orient qui souligne fortement une dimension cosmique de la pâque ; sa célébration liturgique était considérée comme un anniversaire de la création et le commencement de la création nouvelle²⁵. Ce qui se passe avant la passion du Christ (la semaine sainte) symbolise la semaine de la création et sa récapitulation.

Si on admet que la fête primitive de la pâque se situe à l'explosion du printemps, nous ne pouvons pas nous étonner du fait que, au début de l'Eglise, les pères ont développé une très riche symbolique cosmique de la pâque. Ainsi, elle devient le printemps du cosmos²⁶ : toutes les choses se réveillent comme le Christ ressuscite à la vie nouvelle. Cet éveil du monde visible est justement une recreation, le ciel nouveau et la terre nouvelle²⁷. Toute la nature rend hommage au Christ, le vainqueur de la mort et de l'enfer ; en Lui elle retrouve sa beauté, son

²⁴ Cf. AMBROISE, *De bono mortis* 4, 15 : CSEL 32, 1, 716 : « ideoque mors haec transitus universorum est ».

²⁵ Pour s'en convaincre, nous pouvons citer les expressions utilisées dans la liturgie maronite du dimanche de la résurrection et contenant la tradition antérieure au III^e siècle. Ainsi, nous lisons : « Aujourd'hui toute la création se réjouit et jubile parce que le Fils de Dieu est ressuscité du tombeau dans la gloire et il est glorifié sur le char au-dessus des chefs et des princes. (...) Dieu est ressuscité du tombeau et il a illuminé toutes les créatures. (...) Par la résurrection du Fils unique, toutes les créatures furent libérées et la paix règne sur la terre, parce que la Divinité y marche ». Tout en suivant l'antithèse lumière – ténèbres le texte explique. « Les heures que la nuit a empruntées au jour, au moment de sa passion, à sa résurrection, le jour les a reprises aux ténèbres. (...) Le soleil est sorti d'entre les morts et il a illuminé toutes les régions par ses rayons. (...) Avant-hier les ténèbres enveloppaient, par sa croix, les espaces, aujourd'hui tout l'univers brille par la lumière de sa résurrection. Avant-hier la tristesse s'empara de la création, aujourd'hui la jubilation envahit, par la résurrection, tout l'univers. (...) Aujourd'hui brille la résurrection sur la création... (...) En ce jour, l'immortel ressuscita du tombeau et donna la bonne espérance à la création par sa résurrection ». E. KHALIFE-HACHEM, *Office maronite du grand dimanche de la résurrection*, « Parole de l'Orient », VI-VII/1975-1976, p. 289-290, 292-294, 296.

²⁶ La tradition juive relie déjà la pâque à la fête du printemps ; l'extrait suivant du *Cantique des Cantiques* le dit bien : *Car voilà l'hiver passé, c'en est fini des pluies, elles ont disparu. Sur notre terre les fleurs se montrent. La saison vient des gais refrains, le roucoulement de la tourterelle se fait entendre sur notre terre. Le figuier forme ses premiers fruits et les vignes en fleur exhalent leur parfum* (2, 11-13a). Cf. *La pâque dans la conscience juive*, p. 137. Quant au lien entre la pâque et la fête de printemps chez les Hébreux voir : J. HENNINGER, *Les fêtes de printemps chez les Sémites et la pâque israélite*, Paris 1975, p. 51-77 (avec bibliographie).

²⁷ On peut considérer PSEUDO-HYPOLITE comme le précurseur de ces idées. Voir : *Homélie pascale* 17 : SC 27, 144-148.

amour et sa joie qui ont existé au début de la création. Certains pères voient même dans la pâque du Christ un « baptême » du monde sensible²⁸, son renouveau et sa victoire²⁹.

« Oh ! chorégie mystique, oh ! fête spirituelle ! O Pâque divine, tu descends des cieux jusqu'à la terre et tu remontes de la terre dans les cieux. O festivité de toutes choses, panégyrie du monde, ô joie et honneur de l'univers, sa nourriture et ses délices, par toi la ténébreuse mort a été détruite et la vie étendue à toutes choses, les portes des cieux ont été ouvertes »³⁰.

La pâque est la récapitulation de toute la réalité terrestre en celle céleste, un genre de transformation opérée grâce au Christ même. Gaudence de Brescia, pour ne prendre qu'un exemple, constate clairement que le jour de la résurrection, le jour de Pâques (à savoir dimanche) est le début de la nouvelle action créatrice de Dieu. Comme le premier jour, Dieu a créé le ciel et la terre, de même le premier jour de la semaine il les a rénovés pour l'homme pour qui le monde a été fait³¹ :

« Le Fils de Dieu, par qui tout a été fait, dans sa propre résurrection, ressuscite le monde prostré le jour même et dans le temps même où, au commencement, il l'avait créé de rien. Ainsi, tout est restauré dans le Christ, les choses du ciel et celles de la terre, parce que : *tout est de lui, par lui et en lui*, comme dit l'Apôtre, *à lui la gloire dans les siècles...* »³².

En somme cette vision de la pâque en tant que passage du Seigneur, d'un côté comme une annonce du jugement et de l'autre comme un signe du renouveau, amène un élément suivant : la théologie du temps. L'action rénovatrice de Dieu ne concerne pas seulement ce qui est visible (l'homme et le monde), mais aussi ce qui est passager marqué du péché humain³³. Le temps se rénove dans la pâque du Christ qui s'est opérée dans le lieu et le temps concret et qui s'étend sur toute l'œuvre de la création. Evidemment, la pâque est conçue comme un retour au commencement, afin que la fin coïncide avec le début³⁴, elle est le retour, pour ainsi dire, à la création et au temps pur et primitif.

²⁸ D'où entre autre PSEUDO-CHRYSTOSTOME utilise les termes avec un préfixe ana- : la récapitulation (*anakephalaiosis*), la nouvelle création (*anaktisis*), la rénovation (*ananeosis*), la restauration (*apokatastasis*).; *Homélie pascale*, 26-30 : SC 48, 135-139. Cf. PSEUDO-HYPOLITE, *Homélie pascale* 17 : SC 27, 147.

²⁹ La venue du printemps après l'hiver répond à la victoire du Christ sur l'enfer.

³⁰ PSEUDO-HYPOLITE, *Homélie pascale* 62, 1-2 : SC 27, 189.

³¹ Cf. *Tractatus in Exodum* 1, 10 : CSEL 68, 21. Les auteurs médiévaux développeront une idée pareille par la conviction que la croix du Christ a été posée sur le tombeau d'Adam. D'où sur les tableaux provenant de ce temps on trouve au pied de la croix un crâne et deux humérus. Cela montre bien l'unité du mystère pascal et créateur tant dans le temps que dans l'espace et dit qu'une telle idée contient une dimension entièrement sotériologique. L'acte de premier Adam est remplacé par l'acte de nouvel Adam. Il est notable que la tradition de l'Eglise connaît des exemples plus détaillés d'une telle « chronologie » du salut. Le cas du prêtre sicilien -Agostino Inveges, est cité dans : J. DELUMEAU, *Une histoire du paradis*, p. 240-241.

³² *Ibid.* 1, 3 : CSEL 68, 19 (tr. fr. d'après R. CANTALAMESSA, *La Pâque dans l'Eglise ancienne*, Bern - Francfort a M. - Las Vegas 1980, p. 183).

³³ Cela est peut-être une réminiscence de Sg 1, 13-14 : *Car Dieu n'a pas fait la mort, il ne prend pas plaisir à la perte des vivants. Il a tout créé pour l'être, les générations dans le monde sont salutaires, en elles il n'est aucun poison destructeur, et l'Hadès ne règne pas sur la terre* et 2, 23-24 : *Oui, Dieu a créé l'homme pour l'incorruptibilité, il en a fait une image de sa propre nature; c'est par l'envie du diable que la mort est entrée dans le monde : ils en font l'expérience, ceux qui lui appartiennent!*

³⁴ Cf. *Homélie pascale* 27 : SC 48, 137.

Ce renouvellement de tout dans le Christ peut se faire grâce à un parallèle des signes entre la pâque juive et la pâque du Christ. Si là le passage de Dieu a été une libération, combien de plus ici peut-on déjà parler de nouvelle création et de transformation de tout. La nuit est sans doute le signe de base pour les deux événements pascals. Pendant la nuit, Dieu traverse l’Egypte et son ange tue les premiers-nés ; pendant la nuit Israël quitte le pays de l’esclavage et c’est pendant la nuit qu’il attend l’intervention de Dieu (le passage par la mer). Parallèlement les moments décisifs de la pâque du Christ se déroulent pendant la nuit : le repas déjà après le coucher du soleil, la prière et l’effroi à Gethsémani, l’arrestation et le verdict du grand conseil, enfin la mort même (cf. Mt 27, 45-50 et par.).

Ce signe de ténèbres pourrait se rapporter à l’heure de Satan et montrerait la force de ce dernier pour rejeter la personne du Christ, le vrai Fils de Dieu. Tout ce qui pourrait vaincre, tout cela a vaincu l’homme : Jésus est mort ; son affaire s’est terminée. Il n’y a plus rien. Néanmoins cette compréhension de la mort du Christ, en tant que défaite, est une erreur, car c’est dans les ténèbres de la nuit pourtant que la résurrection est survenue. Lorsque les femmes sont allées au tombeau de grand matin, il était vide. Jésus a ressuscité pendant la nuit. Il est donc mort dans les ténèbres de la nuit, mais il revient à la vie, dans les ténèbres, afin que la splendeur de sa résurrection puisse les éclairer et disperser l’obscurité de la mort³⁵. D’autre part ces ténèbres pendant la pâque du Christ pourront coïncider – ce que nous avons déjà remarqué – avec le début de la création. Quoi qu’elles signifient, une chose est claire : Dieu se manifeste plus fort, il en est le Seigneur qui conduit ses créatures à la vie³⁶.

La précipitation, deuxième élément du récit de la pâque, joue aussi un rôle exceptionnel. En Egypte, les Hébreux doivent être prêts à partir, sans avoir le temps nécessaire

³⁵ On peut retrouver l’élément de cette pensée chez saint Grégoire de Nazianze qui compare la mort du Christ au séjour de Jonas dans les entrailles du poisson. Les ténèbres ont accueilli l’humanité du Christ sans percevoir qu’il était Dieu. Saint Macaire L’Egyptien rapporte les ténèbres qui assistent à la mort du Christ à la situation d’Adam qui a quitté le paradis le soir. Cf. H. DE LUBAC, *Catholicisme. Les aspects sociaux du dogme*, Paris 1947, p. 392.

³⁶ Voir par exemple le discours de Jésus chez J 8, 12-56. Alors que la lumière signifie la vie, l’obscurité est le signe du péché et de la mort qui s’accorde avec toute la tradition juive. Le Midrash en parlant de la nuit pascale constate que pharaon a appelé Moïse et lui a ordonné de quitter l’Egypte. Mais celui-ci lui a dit : « Sommes-nous des voleurs pour sortir au milieu de la nuit ? Voici ce que nous a ordonné le Saint – bénit soit-Il – : *Nul d’entre vous ne quittera le seuil de sa maison jusqu’au matin* (Ex 12, 22). Nous ne partirons que la tête haute, et sous les yeux de toute l’Egypte ». D’après : *La pâque dans la conscience juive*, p. 19. Les juifs ne sont pas sortis d’Egypte durant la nuit, car – écrit l’auteur biblique – Dieu les a accompagnés en tant que colonne de feu. La lumière qui est ici un symbole de la présence de Yahvé, signifie le salut, puisque à chaque pas fait, soit la nuit soit le jour, les juifs s’éloignaient du pays de l’esclavage. Ajoutons encore, comme une curiosité, que la mystique juive (la kabbale), développe encore l’antithèse lumière – obscurité et maintient que au commencement des commencements (à la création du monde) Dieu a créé la lumière en tant que moyen pour Adam afin qu’il voie tout l’univers d’un bout à l’autre. Cette lumière était infinie. Plus tard, David et Moïse ont aussi vu cette lumière, mais à cause des péchés du peuple, Dieu l’a dissimulée. Ce n’est que Moïse qui a pu la regarder au Sinäi et la porter brillante sur son visage. Yahvé a gardé la lumière pour les justes et leur entourage (cf. Ps 97, 11) afin d’en combler le monde et amener tous les hommes à l’unité avec lui. Quant à la nuit, la kabbale estime qu’elle est un porteur du mal. D’où, on ferme les portes du paradis le soir afin d’éviter l’influence des mauvaises puissances. Le mortel se réveille et commence à agir. Mais à minuit le feu sort du jardin d’Eden et parcourt la terre. Ce feu c’est le signe de la présence de Yahvé. Cf. *Encyclopédie de la mystique juive*, Paris 1977, p. 866-867, 874-875.

pour préparer la nourriture et les vêtements. De même, dans les parties des évangiles qui décrivent la passion du Christ, à partir de la prière à Gethsémani, on trouve souvent les expressions du type : « le temps est proche », « allons-nous-en d'ici », « l'heure est venue » qui seront encore mises en relief par le style : les phrases courtes, sans développements, se bornant à constater les faits, la description, et ne présentant pas les causes. Cette hâte pourrait alors signifier l'empressement de Dieu pour entrer, une fois de plus, dans l'histoire du monde, pour prendre position et pour révéler sa puissance. Ce ne sont plus des longues heures et des années qui nous séparent de la rencontre avec Dieu, mais des moments, des instants. Il faut se précipiter afin d'être prêt³⁷. Devant Dieu, devant un tel acte de Dieu, on ne peut pas se permettre d'être en retard, quelles qu'en soient les raisons. La précipitation, on l'a gardée même durant la mise au tombeau du corps du Christ. Ici elle est motivée par la pâque : la fête a commencé le soir, il a donc fallu garder la pureté rituelle (cf. Mc 15, 42 et par.)³⁸. Dans la perspective de la pâque sabbatique, la hâte durant la mise au tombeau montre encore plus profondément le sens de la pâque du Christ. Elle contient en elle tout l'ancien événement, elle le prend comme cadre du salut : mise au tombeau, l'ancienne pâque ressuscite avec le Christ. D'un côté la frayeur et l'ignorance d'Israël face à la poursuite du pharaon, de l'autre le salut par intervention de Dieu qui a ressuscité son Fils. La pâque nouvelle englobe la pâque ancienne ; ce qui a été prédit et vécu est accompli et rempli.

3.2.1.3 Le Verbe et la gloire eschatologique.

La pâque du Christ, qui est le passage le plus fondamental de Dieu en ce monde, a bel et bien laissé ses effets dans la vie de l'homme et du monde matériel. Ce qui était depuis toujours et ce qui façonne aujourd'hui l'espérance en une réalité meilleure, est déjà devenu présent, est déjà entré dans l'histoire du monde. C'est ce monde qui a été rénové par Dieu, c'est ce monde qui a été sauvé par lui. Mais en même temps c'est ce monde aussi qui attend le triomphe du Christ ainsi que sa purification et celle de l'homme, jusqu'à ce que vienne le jour où Dieu sera *tout en tous*.

Par rapport à Dieu, le créateur de tout, les auteurs inspirés emploient le mot grec *pantocrator*. Cette notion dévoile ce qu'est le Créateur, notamment sa toute-puissance. Or, en Dieu, celle-ci met en relief son « exister pour, sans s'amoindrir » et son « gouverner sans se faire égal à ce qui est gouverné ». Par là, le terme *pantocrator* exprime une activité, une

³⁷ Dans l'Ancien Testament les prophètes appellent souvent le peuple à l'accomplissement fidèle et rapide de la loi, surtout lorsqu'il s'agit de la guerre et de la défaite. Le retour à la loi signifie le salut.

³⁸ Luc nous dit que *le sabbat commençait à poindre*. Même si cela se justifie par la tradition historique et la simple nécessité du temps (comment peut-on manger sans lumière), cette petite remarque possède un sens théologique. Déjà après la mort le monde change, déjà on voit la lumière de la résurrection : le sabbat du monde a commencé.

protection et une domination et, en ce sens, désigne non seulement celui qui est tout-puissant dans son être, mais aussi celui qui domine tout et qui est le souverain universel par rapport à ce qui existe en dehors de lui³⁹. Dieu, notamment dans le courant apocalyptique⁴⁰, est le premier souverain de l'univers en la dominant par la soumission à sa toute-puissance divine. Un tel concept, réservé au Père sur les pages de la Bible, a été étendu à la position du Christ. Dans la tradition la plus ancienne de l'Eglise, le Christ, lui, est aussi le Pantocrator de l'univers. Sur les voûtes ou coupoles des premières basiliques chrétiennes on voit le Christ – roi de l'univers – entouré plus bas par des anges et des saints dans la lumineuse gloire de la divinité symbolisée par la couleur or. Ce type iconographique, ce qui semble ici le plus important, représente la partie supérieure de la personne le Christ et l'autre partie est complétée par les fidèles, formant son corps, rassemblés dans l'Eglise⁴¹. De cette manière l'espace entre ce qui est divin et ce qui est humain se remplit par le Christ, le Verbe incarné, dont les deux natures et son appartenance à la Trinité sont figurées par la position des doigts. Le Christ glorifié est le médiateur entre Dieu et les hommes.

Ce qui en découle, c'est l'accent posé sur la personne du Christ et son humanité qui, même dans la glorification céleste, ne disparaît pas étant conservée pour l'éternité. L'homme Jésus qui est Dieu en même temps, devient la voie d'accéder à la réalité eschatologique. La réalité ultime vient sur l'humanité et la création nouvelle par l'humain du Verbe de Dieu. De son humanité, et uniquement d'elle, nous pouvons véritablement dire qu'elle est exemptée du péché en soi. Dans le Christ, rien ne s'oppose à Dieu ni au prochain ; il est constamment ouvert à Lui et à l'autre. Cette ouverture réalise ainsi la beauté de l'homme dans le premier dessein de Dieu et réactualise l'état de l'homme dans le paradis. L'homme très bon, c'est-à-dire parfait, existe dans le Verbe incarné et le plan de Dieu réapparaît dans ce monde. Cette perfection inclut en outre la plénitude des grâces telle qu'elle a été accessible pour le premier homme : la sainteté et la justice. Le Christ est saint et juste, d'autant plus que ces deux traits s'identifient sur les pages de l'Ancien et du Nouveau Testament où déclarer quelqu'un saint signifie le proclamer juste et *vice-versa*. Or, la justice et la sainteté du Christ, bien qu'elles soient ses

³⁹ Cf. H.-G. LIDDEL, R. SCOTT, *Greek-English Lexicon*, , Oxford 1983, p. 1300.

⁴⁰ Le *pantocrator* traduit dans la LXX deux termes hébreux : *sabaoth* et *shaddai*.

⁴¹ Il est important de noter ici que le thème du Christ Pantocrator connaît quelques variations et modifications de représentations artistiques. Ce qui est frappant, c'est la liaison de ce thème avec l'ascension du Christ. Le Pantocrator apparaît parmi les arbres, entre autre les palmiers - type du paradis, ce qui renforce et universalise sa médiation entre Dieu et la création (le palmier en tant qu'arbre paradisiaque existe également dans la tradition arabe). Cf. *Heaven on Earth. Art and the Church in Byzantium*, L. Safran (éd.), Pennsylvania 1998, p. 165-166 et l'illustration VII B. Quant au thème voir: S. BARBAGALLO, *Iconografia liturgica del Pantocrator*, Roma 1996, illustrations n° 47, 59, 66 et 82 ; R. WISSKIRCHEN, *Das Mosaikprogramm von S. Prassede in Rome*, Münster 1990, p. 44-46. L'auteur y énumère encore deux symboles du paradis: le phénix et le Jourdain, tous les deux présents dans l'iconographie chrétienne. Tous ces éléments, nous les trouvons sur la coupole de la Genèse dans la basilique patriarcale à Venise. Cf. *La basilique de Saint-Marc à Venise*, sous la dir. d'E. Vio, Paris 2001, p. 248-270.

vertus personnelles, ne se limitent pas à sa personne physique. Elles se répandent sur son corps mystique et y atteignent le même terme, c'est-à-dire la sanctification devant Dieu. Ici, encore une fois, nous pouvons remarquer le fondement de la vie du Christ en tant que Dieu-homme ouvert et se donnant l'un pour l'autre. Dans l'ascension, il devient totalement pour Dieu en lui présentant son humanité transformée, mais il ne cesse d'être homme pour révéler à tous les hommes et à toute la création l'amour du Père et son salut. Il attire cet amour de Dieu et le fixe pour toujours ; il attire les hommes et leur fixe le but à atteindre. De ce fait, le Christ glorifié est l'instrument et le moyen d'échange entre Dieu et la création qui est unique, invariable et éternelle en son genre. Toutes les grâces passent par son humanité transformée et tous leurs fruits reviennent par cette même voie.

3.2.2 Les mérites offerts à l'univers créé.

Le Christ, rédempteur unique, délivre l'humanité de l'influence du mal et son œuvre se rapporte principalement aux hommes. Par sa mort et sa résurrection, le Christ donne aux hommes la glorification de leur corps. Il est ressuscité dans son corps terrestre dans lequel il a été connu et qui n'a pas cessé d'être ce qu'il était avant la mort. La tradition de l'Eglise, nous l'avons déjà vu, attachait une grande importance aux cicatrices visibles sur le corps du Nazaréen, grâce auxquelles, il a pu être reconnu. C'était la preuve que le corps ressuscité, bien que transformé, reste toujours le même corps. Dieu, dans la résurrection, ne nous créera pas un autre corps, étranger à celui que nous avons eu durant la vie terrestre. Le corps ne change pas, c'est-à-dire, la substance de ce corps ne change pas en gardant toutes ses marques et en prenant seulement une autre forme d'être. Mais la substance du corps désigne ici sa matérialité. Le corps actuel et le corps ressuscité sont composés d'une seule matière : dans le premier en tant qu'opposée à l'âme, dans le second en tant que lui étant finalement et entièrement soumise. Le corps ressuscité sera élevé à l'état qui est propre à l'âme humaine et qui se caractérise par la proximité de Dieu. C'est de lui que l'âme et par elle, le corps, vont recevoir non seulement la plénitude de la connaissance et de l'amour, mais également l'immortalité. L'au-delà est une réalité pour la personne composée du corps et de l'âme et l'éternité, envisagée comme le bonheur, ne peut pas, pour rester ce qu'elle désigne, en supprimer l'élément corporel. Au contraire, pour donner la félicité vraie et totale, il est indispensable de l'étendre sur cet élément, essentiel pour toute existence humaine.

Il en résulte que la matière subsistera dans l'état spirituel par une glorification qui s'identifie à l'œuvre de l'Esprit. Or, la matière du corps de l'homme ne se différencie en rien de ce qui compose le monde inanimé. Elle apparaît comme le point commun pour eux par qui l'homme est lié au monde et, d'autre part, le monde possède l'accès à la réalité spirituelle.

L'univers, reçoit-il donc quelque chose du Christ, de celui qui est le *Sauveur du monde* (Jn 4, 42 et 1 Jn 4, 14) ?

Tout d'abord, le Christ rétablit l'état harmonieux du monde tel qu'il existait avant l'apparition du mal. Si le péché apparaît après la création, la restauration de celle-ci advient après la victoire sur celui-là. Telle est la perspective des pères. Par conséquent, si la paix, l'harmonie et la joie de la création disparaissent ou s'amortissent par la désobéissance de l'homme, par l'œuvre de cet homme même, elle obtient ce dont elle a été privée. L'homme qui domine le monde et qui en est responsable, le sauve aussi. Il en est ainsi, parce que tous les deux sont l'œuvre de Dieu liés l'un à l'autre, de telle sorte que ce qui se passe avec l'homme concerne la création entière. La solidarité dans les origines (création) et dans le crime (péché), se projette sur l'avenir et serre par là, les deux extrêmes d'une seule histoire. La solidarité dans le péché engendre la solidarité dans le salut.

Sur une telle base, il faut placer la question concernant le salut de l'univers. Cette question pourtant ne doit pas se limiter au problème de savoir si le monde peut être sauvé. Il est déjà sauvé. Par le Christ, par sa mort et sa résurrection, le monde est sauvé bien que ce salut n'apparaisse pas maintenant d'une manière visible et pleine. L'alternative ne se pose pas ainsi. La question doit être formulée autrement : est-ce que l'univers trouvera sa place dans la gloire eschatologique ? Autrement dit, peut-il survivre à la parousie et au jugement du Fils de Dieu ? Peut-il participer à la plénitude de grâce et de liberté des fils de Dieu ?

La tradition de l'Eglise développe deux réponses, une négative et une positive. La première réduit le salut aux hommes et aux anges, aux créatures dans lesquelles demeure, au moins partiellement, l'élément spirituel. Grâce à celui-ci, elles peuvent s'approcher de Dieu, l'esprit *par excellence* et en puiser son bonheur, puisqu'il est le bonheur suprême. Sans pourtant nier le dogme de la résurrection, cette opinion envisage le monde nouveau en tant que le monde des hommes, car c'est dans leur corps que la matière, le signe de la bonté de Dieu, existera dans l'éternité. Et cette bonté est la nature même de Dieu.

La même conclusion couronne le raisonnement de ceux qui croient que le monde visible sortira de l'épreuve finale et qu'il sera éternisé en tant que tel. Les réalités du ciel nouveau et de la terre nouvelle ne permettent pas de se borner à la matière du corps ressuscité. L'univers existera après l'avènement glorieux du Christ, mais toute la curiosité qui cherche à aller plus loin et à savoir comment, se heurte aux obstacles insurmontables de la révélation biblique. Les livres inspirés constatent, apportent la vérité et non son exposé. Pourtant, de ce que nous avons dit jusqu'à maintenant du Père et de son œuvre ainsi que du Verbe et son œuvre, découle que ce Verbe qui est sauveur et qui manifeste à tous et à tout l'amour éternel du Père dont ne sont pas privées les créatures irraisonnables, même si elles n'en sont pas

conscientes. Le Père est charité, et bonté, et paix, et beauté qui se proclament spontanément et qui arrivent, comme l'eau vive, partout où elles veulent. *Bonum est diffusivum sui*. Il n'a pas omis la nature, il l'a simplement préparée à partager la gloire des enfants de Dieu.

3.2.3. La préexistence de sa personne.

Le problème qui se pose encore sur la ligne de la création et de ses rapports à Dieu, concerne le Christ dans le mystère de son être. Qui est-il pour pouvoir exercer une médiation universelle ? Qui est-il pour pouvoir étendre son œuvre sur toute la création et sur toute l'histoire de cette création ?

Nous avons déjà vu, que le Verbe de Dieu joue un rôle unique dans toutes les actions de Dieu en dehors de son être. En effet, tout vient par lui et tout se fait par lui. Il possède éternellement la nature divine et, se faisant véritablement homme, prend comme sienne la nature humaine. Le Verbe est homme à partir du moment de l'incarnation, mais au-delà de cet événement temporaire, dans ce moment et encore à partir de ce moment, il ne cesse d'être Dieu. Il y a donc une opposition, car nous obtenons l'union des éléments dont un existe dans l'histoire et l'autre se tient exactement hors d'elle étant son commencement et son terme. Le Verbe incarné nous apparaît dès lors à l'horizon, pour employer ici l'expression scolastique, de deux réalités différentes : celle humaine et celle divine. Or, la divinité dépasse infiniment ce qui est humain non seulement dans les qualités, mais avant tout dans la nature. Tous les deux sont incomparables d'autant plus que le divin est l'origine de l'humain. Le divin est éternel, l'humain, lui, est temporel.

Une telle perspective nous conduit à la question du mode d'existence du Verbe incarné. Etant Dieu, il demeure éternellement hors de tout le temps, se faisant homme, il devient déterminé dans la mesure où il vit dans le temps. Cet aspect de l'existence du Verbe incarné, sans omettre sa vie terrestre, dévoile la problématique de sa préexistence. Le Christ en tant que Personne divine et en vertu de sa nature divine même, ne peut pas en effet, pour être vraiment Dieu, apparaître au début de son existence terrestre, comme c'est le cas d'une personne humaine. Il doit la précéder, non du point de vue de son humanité, mais du point de vue de sa personnalité divine. Le Christ est toujours Personne divine qui préexiste à son entrée dans le temps, à son être-homme. Bien plus, dire que la Personne du Verbe existe avant l'apparition de l'homme Jésus, ne définit aucune antériorité temporelle, mais plutôt atemporelle. Le Verbe est depuis toujours et est – par rapport à cet univers – comme personne⁴².

⁴² Il y a deux possibilités d'interpréter cette préexistence : ou bien dans le sens minimisant ou bien dans le sens maximalisant. Voir : J.-H. NICOLAS, *op. cit.* p. 351-356.

Ceci est possible grâce à l'union hypostatique⁴³. Le Verbe se fait homme et il devient un, non par la confusion de ses natures, mais par leur union *in persona*. Sa personne est éternelle et, éternellement, elle est apte, étant un individu libre, à exercer ses facultés de penser et d'aimer. Éternellement aussi, elle demeure pour devenir dans le temps le médiateur, la voie de communication de l'amour de Dieu pour l'univers et des louanges de celui-ci pour celui-là. Et cette médiation, après l'ascension se continue dans l'Eglise, le corps mystique du Christ.

3.3 De la part de l'Eglise.

Le troisième regard sur le mystère du salut provient de l'Eglise. Elle est dans ce monde la présence de l'œuvre salutaire du Christ et elle l'actualise toujours et partout. Elle le fait en vertu de ce qu'elle est, car si le Christ, le fondateur de l'Eglise, a un corps, ce corps est un, mais de triple façon : c'est d'abord son corps né de la Vierge Marie qui a souffert sous Ponce Pilate, ensuite c'est le corps sacramentaire qu'est l'eucharistie, et enfin c'est le corps mystique – l'Eglise. Tous les trois ne sont qu'un seul corps d'une seule Personne. Or, cette corporéité apparaît en coopération de l'Esprit Saint. Déjà dans l'incarnation, il faut distinguer la décision du Verbe de devenir l'homme et l'action de l'Esprit de créer le corps pour lui dans le sein de la Vierge Marie. Les deux Personnes de la Trinité sont dès lors engagées dans le salut et cet engagement se prolonge dans le mystère eucharistique. En lui, ce qui vient du Verbe et ce qui vient de l'Esprit sont liés l'un à l'autre, et l'insistance isolée sur l'un ou l'autre aspect conduit à survaloriser soit les paroles de l'institution soit l'épiclese. Ce problème a fait l'objet d'une longue discussion dans la tradition de l'Eglise et nous n'avons pas besoin de le développer ici⁴⁴. Il importe pour nous que la voie de conciliation de ces deux actions se fonde sur la finalisation de l'eucharistie. Elle est offerte *pour la gloire de Dieu et le salut du monde*, c'est-à-dire qu'elle recueille et perfectionne le motif de la création, selon les principes de l'ancienne tradition patristique, et montre par là, que ce qui s'opère sur le pain et sur le vin, est l'œuvre de Dieu lui-même. En même temps, ce que Dieu fait, il ne le fait pas pour lui-même, mais pour les hommes, car il les sanctifie. Or, cette sanctification est l'œuvre de l'Esprit Saint et c'est pourquoi, l'eucharistie, la prière *par excellence*, se réalise et dans les paroles de l'institution prononcée *in persona Christi* et dans la communion par laquelle l'Esprit Saint forme des fidèles un seul corps du Christ. Il en résulte que dans l'Eglise, qui vit de l'eucharistie et est

⁴³ Le thème, fondamental pour la théologie, a été traité plusieurs fois. Sans nécessité d'entrer dans les nuances de la problématique christologique, nous renvoyons aux articles de la deuxième partie de l'ouvrage de J.-H. NICOLAS ainsi qu'à l'ouvrage de A. GRILLMEIER et à leurs bibliographies.

⁴⁴ Pour l'histoire du problème voir : S. Salaville, 'Epiclese eucharistie', DTC, Paris 1913, t. 5, col. 194-300. Les solutions ont présentées par G. D. SMIT, « Epiclese et théologie des sacrements », MSR 15/1958, p. 95-136 ainsi que par J. H. NICOLAS, *op. cit.*, p. 980-990.

formée par elle⁴⁵, la coopération atteint son sommet de telle sorte que c'est le Christ qui devient sa fondation et c'est l'Esprit qui l'achève en la menant à la perfection.

Ayant établi que l'Eglise est « le lieu » de l'action commune du Christ et de l'Esprit-Saint, nous pouvons examiner ce qui caractérise son être, ses opérations et sa mission dans ce monde et pour ce monde.

3.3.1 L'ordre de l'être de l'Eglise.

Tout essai qui cherche à expliquer le mystère de l'existence de l'Eglise doit être amené à l'union de celle-ci avec la Personne du Verbe de Dieu : l'Eglise est son corps mystique et c'est cette réalité qui devient essentielle pour elle. Toutefois, ce Verbe est Dieu et existe depuis toute éternité. Comment alors l'existence de l'Eglise se rapporte à l'existence de son Fondateur ?

L'existence du Verbe est éternelle et, en tant que telle, naturelle pour lui du fait qu'il a la nature divine. Le Verbe pour réaliser ce qu'il est, doit forcément exister toujours. Cependant, cette vie ne concerne pas la forme de cette existence, mais se fonde sur ce qui est fondamental à elle, c'est-à-dire à la personne. Le Verbe est éternel dans sa Personne ou – simplement – la Personne du Verbe est éternelle. C'est elle qui se manifeste par le corps de l'Eglise, qui, gardant la distinction de tous les membres, les unifie en un, qui communique à tous les mêmes grâces et qui reçoit de tous les fruits quantitativement les mêmes, mais qualitativement différents, qui agit invisiblement et se montre, dans la communion de ceux qui ont une seule foi et un seul amour, visiblement. Une seule Personne et un seul corps.

Cette union réciproque du Christ et de l'Eglise a trouvé dans la tradition ancienne plusieurs métaphores, parmi lesquelles celle de la lune est très particulière. L'Eglise, la lune, puise de son Fondateur, le soleil, toute sa clarté, toutes ses grâces, tout ce qu'elle communique aux autres. Pour autant que cette métaphore soit belle et séduisante, elle n'est certes pas parfaite. La lune en tant que telle, peut en réalité exister sans soleil ! Ce sont deux corps distincts, liés l'un à l'autre, par la lumière provenant de l'un. Pour l'Eglise rien de ceci. Elle vit en fonction du Christ. Cet aspect est mis en relief par une autre métaphore utilisée fréquemment chez les pères. L'Eglise est l'épouse du Christ, choisie éternellement et aussi éternellement aimée. Elle est purifiée par l'Epoux en provenant de lui, de même qu'Eve a été faite à partir d'Adam dans le livre de la Genèse. Le commencement de l'Eglise se situe dans la mort du Christ lorsque sa côte a été transpercée par un soldat romain. Il s'agit alors d'un point

⁴⁵ Le titre de la dernière encyclique de Jean-Paul II semble revenir au postulat formulé par H. de Lubac : l'Eglise fait l'Eucharistie et l'Eucharistie fait l'Eglise. Voir : *Méditations sur l'Eglise*, Paris 1985, p. 123-137.

précis de l'histoire : l'Eglise naît durant le point culminant de la passion de son Fondateur ! C'est ce moment vers lequel Il a orienté toute la vie et pour lequel Il a tant souffert ! De la croix du Christ naît l'Eglise, mais cette naissance et cette existence restent – jusqu'à au jour de la Pentecôte – cachées. Ce jour-là, elles passent de l'invisibilité à la visibilité de sorte que l'Eglise apparaît dans le monde pour la première fois.

Si une telle opinion est classique chez les théologiens, tout effort qui chercherait à placer l'Eglise dans le paradis est-il vain ? Certainement pas tout à fait, car bien qu'elle en soit absente réellement, elle y demeure cachée de même que l'image précède la réalité et annonce son accomplissement.

La personne du Verbe, comme vrai Dieu, demeure éternellement, et, comme vrai homme, devient totalement temporaire. Puisque sa divinité précède son humanité, de telle façon que la première renferme la seconde, non d'une manière réelle, mais virtuelle, le Verbe veut toujours devenir homme, mais celui-ci ne subsiste pas dans le Verbe, car leur union s'opère dans l'incarnation lorsque la plénitude du temps est venue (cf. Gal 4, 4). Bien que la nature humaine du Christ soit assumée lors de l'incarnation, Lui-même demeure dans sa divinité toujours orienté vers cette union. Il en est ainsi, parce qu'Il veut depuis toute éternité accomplir la volonté de son Père non pas par obéissance, mais par amour filial. La décision qui concerne l'incarnation a été prise par le Christ en toute la liberté et répond parfaitement à l'amour dont Dieu aime l'œuvre de la création. De cette manière l'Eglise même avant son commencement historique forme le corps mystique du Christ. Elle est avec Lui dans la création (sinon comment pourrions-nous expliquer la thèse d'Hermas⁴⁶ ?) et dans la rédemption (tout rassembler en un) pour arriver à la plénitude de la gloire (cf. Jn 15, 8 ; 17, 5 et 22).

Chez saint Paul, et ceci doit être souligné ici, on trouve une liaison entre le corps (*soma*) et la plénitude (*pleroma*). Dans les écrits de l'apôtre, il y a deux groupes de textes qui mettent en relief la corporéité de l'Eglise. Tout d'abord, selon deux grandes lettres aux Corinthiens et aux Romains, cette union n'est pas uniquement juridique ou morale, mais beaucoup plus forte : le chrétien s'unit au Christ par le baptême, il devient l'*alter Christus*. Il s'agit donc de constituer un corps individuel du Christ glorifié ; l'homme entier, dans son âme et dans son corps, appartient au Christ. D'autre part, dans les épîtres de la captivité, le point de réflexion est placé autrement, car cette union entre le Christ et l'Eglise, est fondamentale à toute la réalité chrétienne : tous les chrétiens, tous ceux qui sont rachetés forment un seul corps. Le Christ est le sauveur du corps dont les hommes sont membres. Ce corps c'est l'Eglise, un organisme vivant, cohérent et hiérarchisé, qui a une seule tête – le Christ. Il est le sauveur universel qui récapitule le genre humain avec tout l'univers, puisque « être tête »

⁴⁶ *Pasteur, Vision II*, 4, 1 : SC : 53, 95-97 : « Le monde à été formé pour l'Eglise ».

désigne chez Paul « être le chef », celui qui domine, gouverne, commande et dirige. C'est ici que le terme du corps s'associe au terme de la plérôme. Le Christ – tête domine toutes les puissances et tous les êtres qui sont *sur la terre, dans le ciel ou sous la terre*. Comment pouvons-nous entendre cette plérôme ? D'une part, elle exprime la divinité du Christ, *car* – écrit saint Paul – *en lui habite toute la plénitude de la divinité corporellement* (Col 2, 9)⁴⁷. Ceux qui forment ce corps participent à cette divinité, donc à cette plénitude, et actualisent en pratique, pour ainsi dire, la victoire du Christ. Les chrétiens n'ont rien à craindre ni, non plus, à se soumettre aux pouvoirs de l'adversaire, car avec leur *Kyrios*, ils sont victorieux. Certes, la plérôme a encore un autre aspect présenté dans l'*Epître aux Ephésiens*. Le Christ est la Tête de l'Eglise qui, en elle, ne peut plus être opposée intrinsèquement, car la haine, la division, la séparation ont été abolies par le sang versé sur la croix (Ep 2, 13-16)⁴⁸. Sur elle, le Christ est mort dans son corps humain, donc mortel, en donnant aux hommes, et à l'univers, le salut éternel. C'est ce corps, le corps de l'homme Jésus, de qui naît l'humanité nouvelle et le monde nouveau et en qui ces deux réalités sont présentes en tant que dans leur principe. Or, ce corps crucifié ressuscite à la gloire et c'est là qu'il obtient ce que Dieu veut lui donner. La glorification du Christ est la naissance de l'Eglise qui surgit dans et avec son corps personnel et le moment où elle devient son corps est Sa plérôme (Ep 1, 23). Cette Eglise chante la louange à Dieu en rassemblant les hommes ainsi que toute la création, pour manifester que si le chrétien est une nouvelle création dans le Christ, l'Eglise, elle, est « le monde nouveau pour Dieu »⁴⁹ parfaitement et totalement bon pour tout et tous.

La corporéité de l'Eglise qui se fonde sur l'union avec le Christ, révèle l'importance de cet élément dans chaque être qui incite son existence. De même que dans l'Eglise tout vient du Christ – tête à qui elle est unie, de même aussi, dans chaque être, ce qu'il possède lui vient de ce qui détermine son *esse*. Il y a, évidemment, une ressemblance entre celui qui crée et celui qui est créé de telle façon qu'elle est plus réelle dans celui qui est créé que dans celui qui crée, puisque celui qui est créé dépend, dans son existence, de celui qui crée. Cette similitude désigne d'abord le fait d'exister, puisque celui qui est créé se trouve en dehors de l'être

⁴⁷ Dans la même épître, l'apôtre formule une autre expression : *Dieu s'est plu à faire habiter en lui toute la plénitude* (Col 1, 19) dont l'ampleur n'est plus si claire. Peut-être la plérôme ne désigne pas expressivement tant la divinité du Christ que sa présence au monde. Selon P. Benoît, Paul emprunterait cette notion de la philosophie stoïcienne où elle indique le prince divin qui remplit tout et qui est rempli par tout, puisqu'elle était appliquée à l'Esprit (*pneuma*) divin. En ce sens le plérôme du Christ exprimerait l'idée, tout à fait biblique d'ailleurs, de la présence de Dieu au monde dans sa totalité et dans chacune de ses parties. Le Christ, « par son œuvre rédemptrice, assume en lui comme nouvelle créature, non seulement l'humanité régénérée qui est son corps, mais encore tout le monde nouveau qui constitue le cadre de ce corps ». « Corps, Tête et plérôme dans les épîtres de la captivité » dans P. BENOÎT, *Exégèse et théologie*, Paris 1961, t. 2, p.145.

⁴⁸ Pour ce qui suit, nous nous référons à J.-M.-R. TILLARD, *Eglise d'Eglises. L'ecclésiologie de communion*, Paris 1987, p. 37-42 avec la bibliographie qui concerne cette épître (note 61).

⁴⁹ Cf. E. KÄSEMANN, *Essais exégétiques*, Neuchâtel 1972, p. 217.

créateur. Il est différent, mais toujours dépendant et profitant, pour ainsi dire, de celui qui l'a créé. L'être créé reçoit, consciemment ou non, la possibilité d'exister séparément et de développer individuellement ce dont il a été muni par l'être créateur pour réaliser l'idée que celui-ci en avait avant de le former. C'est ainsi que l'idée éternelle devient le fait temporaire et l'éternité elle-même entre dans le temps. Ce changement met en évidence non seulement l'*esse* comme le trait le plus fondamental de chaque être, mais également ce qui est fondé sur lui, à savoir la faculté de posséder. Etre se lie d'une façon inséparable avec avoir, mais leur liaison n'a pas la même valeur. En réalité, l'être qui existe réalise déjà plus que le fait de posséder quelque chose, car l'existence est le bien supérieur à tous les autres. Avoir ne touche pas les fondements de cette existence et ne change rien à l'ontologie de l'être ; il l'enrichit simplement. La possession d'un bien ou son défaut ne sont pas décisifs par rapport à l'être et à son existence qu'il réalise. Il est absolument possible d'être sans posséder, mais il est absolument impossible de posséder sans être d'abord.

Ce que nous venons d'écrire s'applique non seulement à une existence naturelle, mais aussi surnaturelle. Les grâces divines ne peuvent pas être données à un être inexistant et pour qu'elles deviennent fructueuses, elles doivent avoir pour base la nature existante déjà. Puisque l'existence précède la possession et se fonde sur celle-ci, l'être peut avoir les grâces communes aux autres êtres sans coexister avec eux. La distinction dans l'existence temporaire s'harmonise dès lors dans la similitude des grâces possédées. Sur le plan du salut ceci signifie que les êtres peuvent avoir les mêmes dons de la part de Dieu tout à fait indépendamment du moment, historiquement précis, de leurs existences. L'avant et l'après n'existent pas dans l'éternité de Dieu ; Il n'a qu'un présent dans lequel, Il dispose ses grâces librement et toujours – ce qui est capital – en vue de sanctifier ce qui a été créé.

L'Eglise n'existe pas réellement - nous l'avons affirmé - dès le début de l'histoire du salut. Elle naît sur la croix du Christ, bien que la préparation de cette naissance, sous mode des figures, apparaisse déjà tout au long de l'histoire vétérotestamentaire. L'Eglise cachée dans la Personne du Verbe de Dieu n'est pas totalement absente dans le paradis d'origine : elle y demeure déjà prévue par Dieu et comme celle dont l'annonce n'apparaît qu'après la désobéissance de l'homme. Celui-ci jouissait là-bas de la possession des dons qui ont disparu avec le péché, mais dont la re-possession nourrissait son espérance. La sainteté, la plénitude de la vie, la vérité, pour en citer quelques-unes, réapparaissent avec l'œuvre du Christ et la fondation de l'Eglise. En celle-ci les grâces présentes dans le paradis deviennent accessibles, sans doute autrement, car par le Verbe incarné, pour engendrer en l'homme les mêmes résultats.

Il nous faut maintenant examiner comment l'Eglise remplit la fonction de donner aux hommes les grâces connues dans le paradis.

3.3.2 L'ordre de son opération.

La vérité de l'union organique de l'Eglise au Verbe éternel jette la lumière sur l'agir de l'Eglise dans ce monde jusqu'à la parousie. Non parce qu'après le retour du Christ, elle cessera d'agir, mais parce qu'elle agira autrement. L'éternité, bien qu'elle soit un état stable et invariable, n'est pas privée d'activité. Ce qui est le noyau de l'action de l'Eglise sur la terre, à savoir la louange de Dieu, continuera aussi dans l'au-delà. Les saints et avec eux, toute la création, rendront grâce au Seigneur, car *il est bon* et puisque *sa miséricorde demeure à jamais*. L'Eglise de gloire eschatologique c'est l'Eglise de la prière d'action de grâce qui a accompli les objectifs à elle donnés par le Christ : *Allez donc, de toutes les nations faites des disciples, les baptisant au nom du Père et du Fils et du Saint Esprit* (Mt 28, 19)⁵⁰. Dans l'au-delà, l'Eglise se réjouira de son agir qui, fructueux, aurait engendré la foi chez les hommes de toutes cultures, races, langues etc. C'est ainsi qu'elle forme, déjà maintenant, une nouvelle société et un monde nouveau dont la beauté se révélera pleinement avec l'avènement du Christ. C'est ainsi qu'elle construit, par et dans son Fils unique, une nouvelle communauté avec Dieu et parmi les hommes. C'est ainsi qu'elle dispose et distribue les dons dont elle a été munie.

L'agir de l'Eglise ne s'explique pas dans la perspective de son existence dans ce monde⁵¹. Sans pourtant la nier, elle la dépasse, puisque, selon même les paroles du Christ, elle n'est pas de ce monde, mais pour ce monde. Toutes les actions de l'Eglise ont leur source commune en Dieu qui se donne et qui se communique au monde et aux hommes. Par conséquent, l'Eglise agit – en gardant les possibilités « terrestres » - en tant que divine et devient ici-bas le sacrement primordial (*Ursakrament*) de Dieu. Ce que l'Eglise fait, est sa propre action, mais celle-ci est porteuse de l'action du Christ lui-même ; ce qui est visible contient ce qui est invisible, et par là même devient le signe et le moyen des grâces de Dieu. L'activité de l'Eglise est donc proportionnée à son être.

⁵⁰ Chez saint Marc l'ordre final met l'accent sur la proclamation de l'évangile, à toute la création, qui conduit à la foi et par elle au baptême (Mc 16, 15-20).

⁵¹ Notons ici que l'activité de l'Eglise peut être considérée de différents points de vue : tantôt comme action individuelle de chaque membre de l'Eglise, tantôt comme action unique de tous (ici se pose le problème du péché qui n'est pas l'action de l'Eglise, n'étant pas non plus fondé sur la grâce) ; tantôt comme action immanente (prière, souffrance), tantôt comme action qui produit un effet extérieur. Cf. J.-H. NICOLAS, *op. cit.*, p. 683-687.

3.3.2.1 L'Eglise qui rapproche de Dieu.

L'Eglise est la présence et la proximité de Dieu dans ce monde et pour ce monde. Nous pouvons revenir brièvement sur les thèses présentées au début de ce chapitre. Dieu créateur n'est pas loin de ce qu'il a fait, car dans ceci Il laisse ses traces que l'homme peut découvrir et grâce auxquelles il peut arriver à connaître un seul Dieu. D'autre part, le monde lui-même n'est pas loin de Dieu, car il demeure en Lui. En dehors du monde, il n'y a que Dieu seul, l'océan infini de l'être duquel tout provient. Le Créateur et son œuvre se montrent comme tournés l'un vers l'autre dont l'existence de l'un et de l'autre ne peut pas être ignorée. En effet Dieu par la création s'engage pour ce monde, bien que, étant parfait en soi, Il n'y gagne rien. La création n'apporte rien à Dieu, mais manifeste à ce qui est créé la bonté et l'amour de Dieu, tous les deux si forts et si puissants, qu'ils assistent sans cesse les êtres créés dans leur totalité ainsi que dans leur individualité. Cette gratitude de Dieu envers la création, l'invite à garder ses paroles et préceptes afin qu'elle puisse jouir de ce qu'Il lui offre. Ce n'est pas Dieu qui reçoit quelque chose par la création, c'est elle qui obtient tout de Lui, même son être. Dieu maintient la création et la création n'existe pas sans Dieu. Il est, Lui, son créateur et son sauveur, lorsque le mal souille ce qu'Il a fait. Dieu s'approche, pour ainsi dire, du monde parce que celui-ci s'éloigne de Lui et Il agit à la mesure de cet éloignement. Quand le mal atteint le sommet, Dieu envoie son Fils dans ce monde afin qu'Il le sauve par sa ressemblance avec lui. La proximité de Dieu avec les hommes s'est transformée alors de celle transcendante en celle immanente et a été mise au sein de ce monde : l'amour créatif de Dieu commence à agir non uniquement de l'au-delà vers ce monde, mais également de ce monde vers l'au-delà. Les deux mouvements, un centrifuge et l'autre centripète, se cumulent dans le Christ qui est venu pour donner aux hommes accès à la maison de son Père ainsi que la participation à la gloire de son Père, parce que le salut n'est pas uniquement une libération du péché ; il est aussi une sanctification. Dieu entre dans le monde et demeure en lui par l'Eglise⁵² et cette présence et cette proximité sont transfiguratrices : elles sanctifient l'ensemble des créatures en les illuminant et en les affermissant dans leur être jusqu'à l'éternité⁵³ ; elles sont dynamiques et permettent à l'Eglise de mettre l'évangile au cœur du monde, parfois là où il n'est jamais arrivé ou bien là d'où il a été expulsé. Dans l'Eglise s'opère un constant dialogue entre Dieu et le monde, un merveilleux

⁵² Citons ici la conclusion d'E. SCHILLEBEECKX : « L'Eglise est la présence visible sur la terre de cette activité d'achèvement du Christ [c'est-à-dire de la rédemption] dans et par son humanité glorifiée ». *Le Christ sacrement de la rencontre avec Dieu*, Paris 1960, p. 62.

⁵³ Dans le cas des hommes ce processus signifie *devenir immortel*. Plus généralement, nous pouvons l'appeler *l'immortalisation*. Cependant, la création entière ne peut pas devenir immortelle, dans le sens propre de ce mot, et il semble que, dans son cas, mieux vaut employer l'expression *rendre éternel* que créer, par analogie, un néologisme *l'éternisation*.

échange entre Celui qui est le bien suprême et celui qui est assoiffé du bien véritable ; dans l'Eglise on découvre une enrichissante expérience que les puissances naturelles peuvent tromper et qu'elles sont insuffisantes, que l'on demeure tout près de Celui auquel le monde est non seulement soumis, mais aussi obéissant et dont les lois, régulières et naturellement inchangeables, peuvent être changées ou suspendues si en dérive le profit majeur. Dieu est toujours présent pour le monde et le pénètre de plus en plus jusqu'à ce qu'Il soit *tout en tous*. Par l'Eglise, les zones du mal, de l'hostilité et encore de la médiocrité disparaissent pour faire place au bien, à l'amour, à l'amitié et au zèle, pour faire place à ce qui est de Dieu lui-même. Toute l'activité de l'Eglise n'évoque-elle pas l'image du paradis où tout a été « accessible » à Dieu, et lui-même était connu par tous ? Grâce à l'Eglise, Dieu ne peut-il pas, encore une fois, se promener dans ce qu'il a créé ? Si pour Adam et Eve une telle proximité avec Dieu signifiait la possession en abondance de tous les biens matériels et par là avoir part à la jouissance éternelle, combien plus possèdent ceux qui sont devenus les enfants de Dieu et qui ont reçu sa vie divine ? Le Christ renouvelle la relation des hommes avec Dieu, fait d'eux ses fils adoptifs et, par ce fait même, leur donne l'abondance de tous les biens paradisiaques. Rien ne manque à celui et à ceux qui sont avec le Christ et qui gardent en lui leur relation de confiance avec le Père (cf. Lc 22, 35). *Ne vous inquiétez donc pas en disant : Qu'allons-nous manger? Qu'allons-nous boire? De quoi allons-nous nous vêtir? Ce sont là toutes choses dont les païens sont en quête. Or votre Père céleste sait que vous avez besoin de tout cela. Cherchez d'abord son Royaume et sa justice, et tout cela vous sera donné par surcroît* (Mt 6, 31-33).

Ce premier objectif de l'Eglise est la base pour ce qu'elle a à offrir aux hommes : la plénitude de vérité et l'immortalité.

3.3.2.2 L'Eglise – lieu de la vérité.

Saint Jean, dans sa première lettre, définit Dieu comme celui qui est amour. Tout ce qu'Il entreprend se justifie par cet amour et cette optique devient fondement pour l'incarnation. Le Verbe, venu dans le monde, est rempli de la plénitude de grâce et de vérité (cf. Jn 1, 14 et 17) et fait de cette vérité la condition de l'adoration de Dieu. Celui-ci veut être adoré en esprit et en vérité, car la vérité conduit à la lumière et à la liberté, à la sanctification et au témoignage des disciples (cf. Jn 4, 24 ; 8, 32 ; 3, 21 ; 17, 17.19 ; 18, 37 ; Ep 5, 9). La vérité attache alors au Christ et à l'Esprit, puisque tous les deux sont la vérité suprême (quant au Christ voir : Jn 14, 6 et Ep 4, 21 ; quant à l'Esprit voir : Jn 14, 17 ; 15, 26 ; 16, 13 ; 1 Jn 5, 6) et demeure dans l'Eglise, le corps mystique du Christ formé par l'Esprit. La vie du chrétien est la recherche constante de la vérité et l'effort d'y rester fidèle (cf. Gal 5, 7 ; 2 P 1, 22 ; Tt 1, 1). 'Etre en vérité' signifie 'être dans le Christ par l'Esprit' ou encore mieux 'vivre chaque parole qui vient

de Lui' (cf. Ep 1, 13). La vérité est présente parmi les disciples du Christ, car elle est le synonyme du salut : *Quant à nous, nous devons continuellement rendre grâce à Dieu pour vous, frères aimés du Seigneur, car Dieu vous a choisis dès le commencement pour être sauvés par l'Esprit qui sanctifie et par la foi en la vérité* (2 Tes 2, 13) et *Voilà ce qui est bon et ce qui plaît à Dieu notre Sauveur, lui qui veut que tous les hommes soient sauvés et parviennent à la connaissance de la vérité* (1 Tm 2, 4).

Certes, la vérité considérée séparément et du point de vue individuel, n'est pas salvatrice. Il ne suffit pas d'adhérer à cette vérité pour connaître sa portée et son ampleur, car ce serait une vérité subjective et non la vérité objective. Celle-ci réclame une vérification et une interprétation indépendante de l'individu, pour que la vérité soit une réalité objective, ouverte à tous et engageant tous. Une telle démarche est garantie par l'Eglise qui, en tant que communauté des croyants, ne peut pas dévoyer⁵⁴. Bien plus, ce n'est pas une démarche purement humaine avec ses forces et ses pouvoirs intellectuels. L'acceptation de la vérité objective ainsi que la soumission de la vie à elle se montre comme une grâce, car si la vérité possède sa source en Dieu – vérité suprême et si la connaissance de celui-ci est le commencement de la vie en vérité, tous les deux conduisent à la crainte du Seigneur, véritable vérification de toute la sagesse et commencement de la vraie satisfaction intellectuelle. Ne nous plaçons-nous pas ici sur la ligne de Ben Sirac pour qui la crainte du Seigneur était le paradis ?

La vérité n'est pas une réalité additionnée à la vie des chrétiens et quelque chose supplémentaire à leur activité. Elle est leur fondement, en faisant des hommes de nouvelles créatures. Saint Jacques écrit que Dieu *a voulu nous enfanter par une parole de vérité, pour que nous soyons comme les prémices de ses créatures* (Jc 1, 8). Comment comprendre cette naissance par la parole de vérité ? Il y a trois possibilités de l'interpréter⁵⁵ : soit cette parole de vérité désigne la parole créatrice de Dieu, soit la loi mosaïque, soit la loi nouvelle du christianisme. On estime, et cette opinion est celle de la majorité des exégètes, que l'apôtre pense ici à la naissance spirituelle fondée sur la prédication de l'évangile. Elle se produit au moment du baptême, par lequel se forme un peuple nouveau de Dieu, le peuple de ceux qui croient au Christ et lui appartient par la conversion. Ceux-ci sont les prémices de la nouvelle création et seront suivis par l'ensemble de la création⁵⁶. Il s'agit donc de la naissance qualitative par laquelle la vie s'affermir dans la Vérité révélée, descendue du ciel et posée dans

⁵⁴ Cf. LG 12.

⁵⁵ Cf. J. CANTINAT, *Les épîtres de saint Jacques et de saint Jude*, Paris 1973, p. 95-98 ; E. M. SIDEBOTTOM, *James, Jude, 2 Peter* dans *New Century Bible Commentary*, London 1982, p. 32-33.

⁵⁶ Cf. J. MARTY, *L'Épître de Jacques. Etude critique*, Paris 1935, p. 45.

l'Eglise, *colonne et support de la vérité* (1 Tm 3, 15)⁵⁷. L'Eglise se montre non seulement comme garant de la vérité, mais avant tout comme le « lieu concret » de la vérité⁵⁸, la vérité personnelle et vivante, car finalement divine. Dieu est la vérité qui se manifeste pleinement dans son Fils et qui habite dans l'Eglise par l'Esprit Saint :

« Là où est l'Eglise, là est aussi l'Esprit de Dieu et là où est l'Esprit de Dieu, là est l'Eglise et toute grâce. Et l'Esprit est Vérité »⁵⁹.

C'est cette vérité que l'Eglise proclame et qu'elle sert en la considérant comme son trésor. C'est à elle que l'Eglise soumet son activité en la proclamant l'indice de son enseignement. Ceux qui appartiennent à l'Eglise ont accès à cette vérité, bien sûr d'une manière partielle, mais absolument réelle. Ils connaissent la vérité ici-bas, ils en seront comblés dans l'au-delà. C'est par l'Eglise que vient la nourriture de l'intellect humain qui goûte la vérité en y trouvant sa joie et en y accomplissant sa faculté de savoir.

3.3.2.3 L'Eglise - proximité de Dieu dans les sacrements.

Pourquoi cette présence et cette proximité de Dieu ? Pourquoi cette vérité qui amène à se battre contre le péché et le mensonge ? La réponse est une : l'Eglise est le chemin vers l'éternité où il n'aura plus ni la mort ni la corruption. Il est significatif que la description biblique de l'au-delà revient souvent à l'idée de la nouvelle création. Aussi bien dans l'Ancien que dans le Nouveau Testament, les temps eschatologiques se caractérisent par un rétablissement de l'ordre de ce monde et une nouvelle naissance pour la vie. La nouvelle création est une création de vie, parce qu'elle possédera Dieu, *ami de la vie* (*philopsyche* ; cf. Sg 11, 26). Dieu est la vie, non celle solitaire, mais celle communautaire. Il est toujours ouvert à celui qui est autre, Il est toujours prêt à partager entièrement sa propre vie. La périchorèse divine, signe de l'amour trinitaire, nous apparaît comme une symphonie de la vie qui résonne dans la création.

De cette vie provient aussi la vie de l'Eglise. Si celle-ci est une proximité de Dieu et sa présence, la vie divine entre dans le monde et y demeure sans cesse. Bien plus, car étant le corps mystique du Christ, l'Eglise possède la vie de la gloire, de même que sa Tête vit à présent auprès du Père. Elle est un organisme vivant du Christ glorifié, l'organisme dont la vie se déverse dans la vie de ses membres et par eux, dans ce monde. Les images du corps et de la vigne mettent en relief cette vivacité de l'Eglise. Toutefois, il est nécessaire de la préciser encore : l'Eglise ne donne pas la vie biologique, mais la vie surnaturelle, la vie de la

⁵⁷ La métaphore qui rappelle l'image paradisiaque de l'arbre de la connaissance.

⁵⁸ Cette expression, nous l'empruntons à W. KASPER, *La théologie et l'Eglise*, Paris 1990, p. 379.

⁵⁹ IRÉNÉE, *Contre les hérésies* III, 24, 1 : SC 211, 473-475.

grâce. Par là, elle ne prétend pas faire ce qu'elle ne peut pas faire, puisque la vie en tant que telle, a un seul auteur – Dieu. L'Eglise peut seulement proposer et donner à cette vie naturelle une autre dimension de vie, un autre but à atteindre et une autre façon de se réaliser. Au-delà des espoirs horizontaux qui sont liés à l'existence de ce monde, l'Eglise offre l'espoir vertical qui soulève la vie en ce monde au niveau même de la vie divine. L'éternité partagée dans la communion des trois Personnes divines – tel est le but vers lequel l'Eglise agit. Comment l'atteint-elle ?

Les recherches historiques que nous avons présentées dans le deuxième chapitre indiquent clairement que le chemin vers l'éternité passe par le ministère sacramentel de l'Eglise. Ces signes efficaces de la grâce divine, dont la plénitude se manifeste dans le salut du Christ, produisent en l'homme une sorte de divinisation : ils le sanctifient autant par ce qu'ils exigent de lui (la foi) que par ce qu'ils lui apportent (les grâces). Ils sont opérés par le Christ dans l'Eglise et servent à la construction de son corps mystique, non d'une manière mécanique, voire même magique, mais individuelle et personnelle pour autant que se réalise, dans ce corps, la rencontre du Christ et de l'homme. Les sacrements ne sont pas seulement des actes de l'Eglise, mais une coopération de l'homme avec ce que l'Eglise lui propose et dont elle est médiatrice du mandat du Christ lui-même. Il est, lui, la source de chaque sacrement, puisqu'ils puisent leur efficacité de sa passion, de sa mort et de sa résurrection. Par là, ils actualisent sans cesse ce mystère salutaire pour celui qui en bénéficie. Or, les sacrements ne renvoient pas uniquement au passé ; ils annoncent l'avenir et le retour glorieux du Christ et deviennent un gage de l'au-delà⁶⁰.

Nous avons remarqué que parmi sept sacrements, la tradition attache une importance particulière au baptême et à l'eucharistie. Tout les deux jouent un rôle privilégié pour la vie éternelle.

3.3.2.3.1 Le baptême.

Ce sacrement est le fondement de la vie de la grâce. Comme son effet, on énumère, en tête de la liste, la rémission des péchés et on y ajoute encore la régénération, l'incorporation à l'Eglise, corps mystique du Christ, et le don de l'Esprit Saint. Tous ces effets n'ont pour motif que le salut des hommes, et puisque celui-ci est l'œuvre de la miséricorde et du pardon de Dieu, le baptême devient ainsi la première « expérience » de cette attitude de Dieu. Le pardon et l'amour ne sont pas mérités, mais offerts gratuitement par le Créateur et expriment, pour

⁶⁰ Cf. Rm 6, 5 ainsi que STh III, 60, 3 où saint Thomas définit la notion du sacrement : « commemoratio praeteritii, demonstratio praesentis et prognosticum futuri » De même voir : STh I-II, 101,2 ; III, 73,4 ; IV Sent d 8, q.1, a 1 ad 3. Pour plus amples informations concernant cette conception du sacrement par rapport à l'eucharistie voir : H. DE LUBAC, *Corpus mysticum. L'Eucharistie et l'Eglise au moyen âge*, Paris 1944, p. 65-87.

ainsi dire, ce qui se produit avec celui qui est baptisé. C'est lui qui, tout en respectant sa liberté, change, qui subit une *metanoia*, qui choisit son service et son appartenance à Dieu. Or, puisque la miséricorde et le pardon, du fait qu'ils sont les attributs de Dieu, précèdent la décision de l'homme, les grâces du baptême sont à la fois le signe de l'amour de Dieu et de la conversion de l'homme libre. Le baptême désigne alors la victoire de l'homme sur la mort et ceci d'une triple manière : comme la participation, simultanément actuelle et à venir, à la résurrection du Christ lui-même, participation dont l'acte final est constitué par la résurrection du corps humain⁶¹. Les effets des grâces sacramentelles, bien qu'elles agissent invisiblement, se manifesteront finalement visiblement dans le corps glorieux.

Cet aspect se fortifie encore dans la perspective positive d'une nouvelle naissance pour Dieu en tant qu'enfant de Dieu. Par le baptême, l'homme entre dans la relation personnelle avec Dieu par le Christ et en l'Esprit Saint et cette communion des Personnes constitue la vie éternelle donnée aux hommes dans la communauté de l'Eglise. L'homme, devant qui s'ouvre la possibilité de dépasser les limites de l'existence terrestre, subit une transformation de grâce : ce qui est ancien reçoit une nouvelle dimension. La vie d'ici-bas, la vie physique, n'est pas rayée, mais surélevée, parce qu'il s'agit d'une infusion de la vie donnée au début de la création. C'est cette vie-là qui était la vie divine et le baptême la fait présente par la divinisation. Il ne s'agit donc pas du retour au passé, qui, devenu passé reste tel irréversiblement. L'Eglise ne cherche pas à faire l'impossible, mais à réaliser ce qui est possible et réel : sanctifier la vie à présent. Et si la sanctification est l'œuvre de l'Esprit, car toute grâce de Dieu est l'Esprit, dans le baptême, l'homme devient, pour la première fois, le sujet de son action, action qui se couronnera par la pneumatisation de la matière, aussi celle du corps humain.

Ce qui s'opère dans le baptême peut être décrit comme le passage de l'intériorité à l'extériorité, de ce qui est caché et partiel à ce qui est total et plein. Il en est de même avec l'eucharistie. C'est en elle, en effet, que les dons paradisiaques se montrent les plus condensés et d'une manière exceptionnelle.

3.3.2.3.2 L'eucharistie.

Vers ce sacrement converge et tend toute la foi et l'activité de l'Eglise, car celle-ci vit de l'eucharistie. Etant le sacrifice du Christ, l'eucharistie ne renvoie pas seulement à l'événement passé ! Le Christ demeure parmi les hommes, dans son Eglise, d'abord comme un vainqueur, ensuite comme une nourriture et toujours comme le Seigneur des temps et de

⁶¹ Voir plusieurs textes du Nouveau Testament, entre autres : 1 Co 15, 14-17 ; Col 2, 12 ; Ep 2, 4-6 ; Rm 8, 10-11 et 23 ; Col 3, 1-4.

l'histoire. Et en tant que tel, il reste à jamais le Verbe en qui tout a été créé, sauvé et en qui tout trouve(ra) son accomplissement. Le Christ vit dans son Eglise, Il est la vie de l'Eglise !

3.3.2.3.2.1 L'eucharistie, la nourriture pour la vie éternelle.

Pour comprendre cette dimension de l'eucharistie, il semble opportun de rappeler brièvement la symbolique du repas dans la Bible.

Dans toute la tradition juive, le repas avait une importance exceptionnelle. Et cette exception ne consiste pas seulement en ce qu'on mange et boit. C'est un groupe de gens qui est l'essence du repas, un groupe rassemblé autour d'une seule et même table. Une telle assemblée donnait au repas un sens exceptionnel et unique ; on peut même dire que l'importance du repas dépendait toujours de la qualité des invités et du lieu où on mangeait. Le repas devenait par là un temps et une place de partage, d'accueil, d'échange enrichissant et même d'intimité. L'invitation au repas était une façon d'exprimer la fraternité, l'amitié et l'amour, d'autant plus que dans la culture juive chaque repas commence par l'ablution, à laquelle participaient l'hôte et l'invité (le premier étant toujours celui qui sert ; cf. Lc 7, 44-45; J 13, 2-12). Chacun d'eux remplit un rôle bien désigné et chacun d'eux utilise certains gestes⁶². D'une part ceux-ci ont un caractère pratique (le « lavage » des mains signifie le soin de la propreté et l'hygiène), mais d'autre part ils portent en eux une dimension symbolique : l'ouverture, l'écoute, l'aide, bref, tout ce qui constitue la communauté, soit celle concrète, soit celle qui, dans cet instant, est construite pour l'avenir (cf. Is 55, 1-3; 65, 11-13; 25, 6; Prov 9, 1-2; Ps 23, 5). C'est d'ici que provient la tradition de donner un repas après les grands événements, notamment après les batailles, les guerres et les conquêtes. Le repas devient un symbole de paix et d'alliance.

La communauté de table comme lieu de partage et d'enrichissement est la base de la symbolique du repas, qui souvent a une influence aussi sur sa valeur. Le serviteur ne mangeait jamais avec son seigneur, le roi avec son vassal. Le repas était partagé entre les gens de la même classe sociale⁶³. En outre, si on voit dans le repas une sorte de chose sainte, cette sainteté jaillit de l'action de grâce rendue à Dieu pour les récoltes de la terre qui, parfois, lui ont été

⁶² Les gestes avaient aussi une très grande importance durant la dernière Cène. Le Christ partageant le pain et donnant la coupe à boire, partage avec les Apôtres non pas seulement les fruits de la terre et du travail de l'homme, mais simultanément l'amitié et l'amour qui conduisent jusqu'à la mort (cf. J. 15, 14-15). En outre, Jésus invite ses disciples à aller sur la même route (cf. J 13, 15) afin que le partage du pain devienne le signe de la reconnaissance pour tous ceux qui accueilleront la Bonne Nouvelle. Ce n'est que dans ce geste eucharistique qu'on peut connaître Jésus ressuscité (cf. Lc 24, 30-31. 35). D'ailleurs, la rencontre avec le Ressuscité (la foi en la résurrection en tant que fait objectif) suppose la foi qui est fondée sur certaines activités et réactions : dans l'écoute et la compréhension de la parole du Seigneur, dans l'accueil de l'Ecriture sainte, dans la compréhension, dans la foi, du sens de l'histoire du salut et son point culminant – Jésus le Christ, et enfin –surtout pour saint Luc – la communauté ecclésiale du partage du pain. Cf. L. SCHEFFCZYK, *Auferstehung. Prinzip des christlichen Glaubens* (tr. pol. *Zmartwychwstanie*, Warszawa 1984), p. 92.

⁶³ D'ailleurs une telle conception du repas provoquait souvent des reproches à Jésus exprimés par les pharisiens.

offertes en holocauste. D'autre part la sainteté du repas provenait d'une espérance en l'abondance eschatologique d'un nouveau repas que Dieu lui-même préparera à ses élus et qui est symbolisé à présent par le repas dans le temple. C'est grâce à cette demeure que le repas est devenu une action liturgique (cf. Dt 12, 4-7. 17-18) qui suscite la présence de Dieu dans la communauté autour de la table. Et il semble bien que cette double polarité du repas, comme la rencontre avec Dieu et avec l'autre, ait fortement façonné d'autres images bibliques du repas.

En première place – surtout chez les prophètes – la Bible met l'accent sur l'image de la montagne en tant que lieu du repas. *La montagne du Seigneur* ou *la montagne sainte* sont souvent employées comme des expressions qui sont liées au caractère sacré du repas, puisque la montagne est un lieu privilégié, marqué par la présence de Yahvé ; le repas pris en son sommet signifie aussi la sacralité du banquet. De ce fait, le symbole de la montagne en vue du repas approfondit la nostalgie de l'homme pour rencontrer Dieu. Le repas en est une possibilité, possibilité tout à fait réelle. Si on mange sur la montagne, cela veut dire que l'homme est admis à une relation avec Dieu à la fois proche et profonde, là où il sent toujours la crainte, le mystère, là où il désire être et vivre. Etre avec Dieu, vivre en sa présence signifie par conséquent manger avec Lui, prendre avec Lui un festin (cf. Ap 4, 20).

En deuxième place, le repas exprime l'abondance des biens eschatologiques. Ce qui nourrissait l'espoir d'Israël, spécialement en voyant la crise de la dynastie et les humiliations se succédant les unes aux autres et provoquant la conquête du pays, c'est l'attente d'une époque où il y aura tout en abondance⁶⁴, c'est l'attente du royaume de Yahvé. C'est le banquet qui était une annonce du monde nouveau, meilleur et parfait, le monde de la paix, d'autant plus que le maître du festin est le Messie (dans le sens politique bien sûr) et qu'il est nommé le Prince de la paix (Is 9, 5). Cet Emmanuel préparera pour son peuple un repas solennel, et ce repas sera un festin nuptial, les noces entre Dieu et l'homme. Le repas compris ainsi fait écho à une autre idée : à l'alliance qui pour sa part, est entièrement et essentiellement liée à la Pâque. Et évidemment, l'Ecriture sainte parle des noces comme d'une nouvelle Pâque. Ainsi le premier aspect rappelle la création et le Créateur (la nourriture) tandis que le second met en relief l'Exode et réveille l'espérance en un nouveau passage du Seigneur (les gestes). Spontanément vient la constatation que voici : chaque repas avait un caractère pascal, visait à la Pâque et y revenait sans cesse.

Notons encore un autre élément du repas qui enrichit parfaitement tout ce que nous venons de dire et lui ajoute un autre aspect très intéressant. Il s'agit de l'intervention de Dieu

⁶⁴ Cf. J. DANIELOU, *Les repas de la Bible et leur signification*, MD 18/1949, p. 8-12.

dans l'histoire à travers le repas. A partir de la visite chez Abraham (cf. Gn 18, 1-15)⁶⁵, le festin – quel qu'il soit – est devenu un lieu et un temps où changeaient les destins d'Israël. C'est pendant les repas que Dieu a révélé l'avenir de son peuple ainsi que de toute l'humanité. Prenons comme exemple le repas chez Balthasar. Celui-ci a préparé un grand festin pour sa cour et lorsque tout le monde était déjà enivré, le roi donne l'ordre d'amener des vases volés au temple de Jérusalem afin de les profaner. A ce moment-là, dans une ambiance de sacrilège et d'idolâtrie, une main mystérieuse est apparue qui écrivait sur le mur du palais. C'est ici que Dieu révèle le destin des païens concernant en même temps Israël : Balthasar a été tué et Darius, son successeur, devient un protagoniste ardent de la foi en Yahvé (cf. Dn 5-6). L'action de Dieu est motivée – semble-t-il – par le souci de la pureté et de la sainteté des choses qui lui avaient été offertes à Jérusalem ainsi que par la perte de ceux qui se moquent de lui. Balthasar et ses invités en sont un bon exemple : *Ils burent du vin et firent louange aux dieux d'or et d'argent, de bronze et de fer, de bois et de pierre* (Dn 5, 4).

Le caractère exceptionnel du repas, tant dans la tradition que dans la religion juives, est donc évident : par lui on exprimait l'espoir en un monde meilleur ainsi qu'on admirait les *mirabilia Dei* – les interventions de Dieu dans l'histoire de l'homme. Quant à la pâque, elle était (et est) pour tous les juifs un repas exceptionnel : elle rappelle des événements du passé, mais célébrée à présent, elle exerce une influence sur la vie d'aujourd'hui et sur la vie future. Par ce repas festif, Dieu change l'histoire d'un peuple qui, soit pour lui soit pour toute l'humanité, attend une nouvelle action de Dieu, une nouvelle sortie.

La pâque du Christ continue la tradition vétérotestamentaire du repas⁶⁶, mais les exégètes ne s'accordent pas lorsqu'il faut préciser à quelle sorte du repas nous avons à faire dans la dernière Cène. Est-ce vraiment la pâque du Christ, la pâque juive festive (comme le veulent les synoptiques) ou n'est-elle qu'un repas ordinaire précédant la pâque dans le sens exact du mot (comme le montre Jean) ? L'une et l'autre opinions exposent leurs propres raisons et arguments, néanmoins il semble que la position des trois synoptiques soit plus exacte et probable. Marc, Matthieu et Luc constatent à l'unanimité que Jésus a mangé la pâque le jour où toute la nation l'a mangée (cf. Mt 26, 17-35 et par). Quant à Jean, il estime, lui, que la dernière Cène a eu lieu un jour avant la fête pascale (cf. J 13, 1 ; 19, 31)⁶⁷. Une chose en tout

⁶⁵ Les mêmes éléments, nous les retrouvons dans les descriptions des festins de Judith (Jt 12, 12 – 13, 10 ainsi que 16, 3-4) d'Esther (Est 7).

⁶⁶ Notons seulement ici que la Pâque était le repas familial et communautaire (Jésus, ne mange-t-il pas avec les pécheurs et avec la foule des hommes ?) qui se déroule dans une ambiance joyeuse (de quoi avaient besoin ceux qui suivaient le Christ ? Et les noces à Cana ou celles décrites par l'Apocalypse) et une chambre spéciale (ne fait-elle pas penser à la montagne du Seigneur ?)

⁶⁷ A la suite de ces deux interprétations on reçoit deux traditions liturgiques : la première est celle de l'Eglise occidentale où l'on use pour la célébration de la messe du pain sans levain (donc le pain pascal juif) et la deuxième celle de l'Eglise orientale qui a gardé le pain normal.

cas est sûr : ce dernier seder du Christ s'est passé dans l'atmosphère pascalle dont elle est l'arrière plan⁶⁸. Il s'agit de la proximité de la fête, à savoir d'une attente du passage du Seigneur (tant temporellement que spirituellement).

Quel est le contenu de cet événement ? Pour tous les juifs la pâque est un événement historique sur lequel reposent les origines de toute la nation. La pâque et la sortie d'Egypte en dépendant, sont un acte créateur de Dieu ; celui-ci prend en possession un groupe de gens afin d'en faire son peuple. Exister et appartenir à Yahvé se réalisent par l'intervention de Dieu, par la libération et l'alliance qui extériorisent le rapport de Dieu à l'homme et à tout Israël. L'anamnèse annuelle de cette délivrance forme le centre de la célébration de la pâque. Celle-ci, bien qu'elle revienne au passé, constitue quelque chose de plus : ce n'est pas un souvenir qui faisait de la pâque un jour extraordinaire dans la vie d'Israël, mais c'est la vive participation à ce qui s'est opéré, une participation qui exerce son influence sur le présent, sur chaque membre de la nation ainsi que sur son avenir. C'est cette nuit que Moïse est parti du pays de servitude, c'est cette nuit que Dieu révèle la puissance de son bras, puisqu'Il est présent dans le seder. De ce fait, on peut constater que, durant la pâque, Dieu et son pouvoir sont pour les hommes et pour ce monde. Cette nuit il exerce spécialement sa seigneurie sur toutes ses créatures, car il les accompagne comme mémoire libératrice et créatrice. A chaque pâque Dieu confirme et renouvelle son alliance avec les générations humaines.

Jésus, lui, a eu conscience de cette tradition, et s'il ordonne la préparation du seder, c'est justement dans la perspective de l'attente d'un passage suprême de Dieu. Les disciples sont allés pour préparer la salle haute ainsi que pour acheter les produits nécessaires. Le soir venu, Jésus avec ses disciples commence le repas. Il est possible qu'il n'ait pas pris tout le rite de la pâque ; du moins Jésus a gardé la fraction du pain et l'action de grâce. Sa pâque se fonde sur l'idée de la communauté⁶⁹, d'un lieu en haut (la montagne), du partage (ils ont mangé le

⁶⁸ Cf. P. BENOIT, « Les récits de l'institution de l'eucharistie et leur portée » dans *Exégèse et théologie*, Paris 1961, vol. 1, p. 210-239 ; J. JEREMIAS, *Die Abendmahlsworte Jesus*, Göttingen 1967, p. 9-82 et les contre-arguments présentés par X. LEON-DUFOUR, *Le partage du pain eucharistique selon le Nouveau Testament*, Paris 1982, p. 348-351. Jean Chrysostome explique : « Pourquoi Jésus a-t-il accompli ce mystère au temps de la pâque ? C'est pour nous montrer par toutes ces actions que c'est lui-même qui a établi l'ancienne loi, et que tout ce qu'elle contient n'est que l'ombre de la nouvelle. C'est pour cette raison qu'il joint la vérité à la figure. L'heure du soir nous marquait que les temps étaient accomplis, et que les choses étaient sur le point de toucher à leur fin ». *Homélie 82 sur Matthieu*, d'après *L'eucharistie dans l'antiquité chrétienne*, textes choisis et présentés par A. Hamman, Desclée de Brouwer 1981, p. 104. En outre G. DIX lorsqu'il explique « Faites ceci en mémoire de moi » observe que ces mots prononcés par Jésus n'inventent pas un nouveau rite ; ils expriment seulement que les rites connus aux Apôtres reçoivent une nouvelle dimension : à chaque fois que les disciples l'accompliront, ce sera une anamnèse de leur Maître. Donc le rite de pâque n'a pas été changé sauf le rappel de Jésus répété dans l'Eucharistie jusqu'au jour de la parousie. *The Shape of the Liturgy*, Londres 1945, p. 55-59.

⁶⁹ Sous cet aspect de la dernière Cène G. de Broglie écrit : « (...) Le Christ accomplit au milieu de ses Apôtres quelques actions, qu'il accompagna de certaines paroles, et auxquelles les Apôtres s'associèrent à leur façon. Après quoi il ajouta : 'Faites en mémoire de moi ceci', c'est-à-dire : 'Ce qui vient d'être fait par nous'. Comprendre l'eucharistie ce sera donc, en somme, comprendre ce qui venait d'être accompli, et ce que le Seigneur prescrivait de reproduire... Or ce qui venait d'être accompli, c'était proprement une activité collective, où chacun avait joué

même pain et bu à la même coupe), de l'action de grâce pour les fruits de la terre et la présence de Dieu⁷⁰. Sans aucun doute le repas du Christ continue la tradition des repas bibliques. Cependant ce n'est pas cette tradition qui a donné à la dernière Cène une grande signification ; c'est plutôt la personne du maître de la table. Comment l'expliquer ?

Jésus savait que sa mission n'avait pas été acceptée. Ses compatriotes, jadis libérés, sont devenus aujourd'hui ses juges et responsables de sa défaite. Or, il connaissait aussi le passage du prophète Jérémie : *Voici venir des jours – oracle de Yahvé – où je conclurai avec la maison d'Israël (et la maison de Juda) une alliance nouvelle. Non pas comme l'alliance que j'ai conclue avec leurs pères, le jour où je les pris par la main pour les faire sortir du pays d'Égypte – mon alliance qu'eux-mêmes ont rompue bien que je fusse leur Maître, oracle de Yahvé! Mais voici l'alliance que je conclurai avec la maison d'Israël après ces jours-là, oracle de Yahvé. Je mettrai ma Loi au fond de leur être et je l'écrirai sur leur cœur. Alors je serai leur Dieu et eux seront mon peuple* (Jr 31, 31-33). Tout ce qu'il espérait est contenu dans cette prophétie : une nouvelle alliance conclue par quelqu'un qui, comme le Serviteur de Yahvé, donnerait sa vie pour la multitude. Nous avons alors à faire ici avec le rejet par le peuple et avec l'espoir d'une alliance éternelle. Or, tous les deux ne ressemblent en rien aux alliances qui ont été conclues jusqu'à présent. Et dans ce contexte la pâque du Christ prend une nouvelle dimension : elle est un temps nouveau, elle est le salut. La mort de Jésus, l'élément *sine qua non*, apparaît comme un acte de Dieu : aussi grand que la sortie d'Égypte ; plus grand même puisqu'il ouvre et consolide un nouvel élan pour les hommes et pour le monde.

La pâque du Christ proprement dite n'est qu'un prélude à toute œuvre finale de sa vie. Cette nuit-là il sera livré, jugé et condamné à mort. Alors entre le seder et la mort il y a une causalité au moins temporelle. Or, pendant le repas Jésus dit aux Apôtres : *Prenez et mangez, ceci est mon corps livré pour vous ; prenez et buvez en tous, car ceci est la coupe de mon sang qui sera versé pour vous et pour la multitude*. Ces mots montrent non pas seulement la suite des faits historiques : voici mon corps qui sera mis à mort⁷¹. Il s'agit d'une pleine révélation de tout l'être du Christ : il est là en tant que *Celui-qui-se-donne* et dont la vie est toujours et

son rôle, et non pas précisément une activité *solitaire* soit du Christ, soit de chacun des Apôtres ». « Pour une théologie du festin eucharistique », DCom, 1/1949, p. 5.

⁷⁰ Ce dernier élément a d'ailleurs une très grande importance, car durant le seder Jésus ne cesse d'instruire les Apôtres sur son union avec le Père jusqu'à constater : *Qui m'a vu a vu le Père* (J 14, 9). La dernière cène a été plusieurs fois commentée par les pères qui lui ont attribué d'autres images bibliques concernant le repas. Cf. J. DANÉLOU, *op. cit.*, p. 18-32 ; G. DE BROGLIE, *op. cit.*, p. 18-21.

⁷¹ Ce qui suppose le rite du seder. Jésus en tant que hôte a dû expliquer quelle est la signification de ce repas. En rompant le pain, il désigne sa propre mort par rapport à ce qu'il fait dans cet instant. De ce partage et de cette « livraison » les Apôtres (et nous tous) ont reçu la vie de leur Maître. Si Jésus dit : *prenez et mangez, prenez et buvez*, cela pourrait aussi signifier (et ce l'est) son appel adressé à ses disciples : faites de même, à savoir donnez vous même votre vie.

partout *pour*. Entre ces deux événements, entre le festin pascal et la mort, se noue un lien très fort et tellement intérieur qu'ils sont inséparables l'un de l'autre. Jésus se donne lui-même aux Apôtres et le signe visible de cette livraison sera sa mort sur la croix. La pâque devient un signe du don suprême de la part du Christ : il se met dans la communauté des disciples, afin qu'ils soient un avec Lui et avec son Père.

La mort du Christ devient le commencement de l'action de Dieu ; elle est le début d'une pâque nouvelle. Celle-ci est liée à la mort du Christ, mais elle concerne tous les hommes, car elle sera renouvelée à travers les siècles dans un repas sacramentel, dans l'eucharistie. Désormais ce n'est plus un rappel de la sortie d'Egypte ; à présent la pâque est une proclamation de la venue du Messie et son œuvre rédemptrice (cf. 1 Co 11, 26)⁷².

3.3.2.3.2.2 L'eucharistie, le gage de la résurrection.

Ce n'est pas sans intérêt que nous avons mis en évidence le caractère pascal de la dernière Cène. Il se lie avec la dimension pneumatologique de la pâque du Christ et de sa glorification auprès du Père. La passion, la résurrection et l'ascension du Christ s'accomplissent dans l'envoi du Saint-Esprit qui actualise le mystère du salut. Ces deux aspects semblent être nécessaires pour la compréhension de l'eucharistie comme le sacrement qui reste en lien étroit avec la résurrection de l'homme. Car si l'eucharistie est le mémorial de la passion du Christ et si le Corps et le Sang sacramentels sont le corps et le sang du Christ ressuscité et glorifié à la droite du Père, on est en droit de dire que l'eucharistie et la résurrection restent en dépendance l'une de l'autre, qu'elles convergent l'une vers l'autre, qu'elles s'accomplissent et s'achèvent et qu'ensemble elles sont le fondement et la source de la résurrection eschatologique pour l'homme. Il faut bien mettre en relief deux lignes suivantes : de la résurrection du Christ à sa présence dans l'eucharistie et de celle-ci à la résurrection de l'homme⁷³, car les deux sont absolument complémentaires.

Le lien entre l'eucharistie et la résurrection de l'homme n'est pas – notons-le tout de suite – une conclusion d'une réflexion exclusivement postpascalle. La clef se trouve dans le discours du Christ sur le pain de vie dans l'évangile de saint Jean : *Qui mange ma chair et boit mon sang a la vie éternelle et je le ressusciterai au dernier jour* (Jn 6, 54). La note de la Bible

⁷² Pour les pères il y a toujours un lien entre l'eucharistie et la pâque du Christ, c'est à dire entre le sacrement de sa présence et le mystère de sa mort et de sa résurrection. Saint Ignace dit que l'eucharistie est « la chair de notre Seigneur Jésus Christ, chair qui a souffert pour nos péchés et que, dans sa bonté, le Père a ressuscité ». *Lettre aux Smyrniens* 7, 1 : SC 10, 160. Pour Cyprien elle est « le sacrement de la passion du Seigneur et de notre rédemption ». *Ep* 63, 14 : CSEL 3, 2, p. 713. Pour saint Athanase l'eucharistie est la célébration de la pâque du Christ : « Lorsque, ensemble, nous mangeons la chair du Seigneur et buvons son sang, c'est la pâque que nous célébrons ; nous mangeons la pâque du Seigneur dans une maison qui est l'Eglise catholique ». *Epîtres* 4 et 5, PG 26, 1379 et 1382.

⁷³ Cf. R. K. ROGOWSKI, *Transsubstancjacja paschalna*, AK 106/1978/461, p. 27.

de Jérusalem⁷⁴ ajoute que le mot « chair » suggère ici un rapport étroit qui existe entre l'eucharistie et l'incarnation. Lorsque Jésus conditionne la résurrection eschatologique au fait de se nourrir de sa chair, il s'agit de sa chair humaine, réelle et authentique. Ce réalisme corporel est encore fortifié par le contexte dans lequel Jésus prononce cette phrase. Tout d'abord il souligne fortement qu'il est le pain de vie (Jn 6, 48) et que celui qui mange ce pain ne meurt pas et qu'il vivra à jamais (Jn 6, 50-51). De quel genre de pain s'agit-il ici ? Une nouvelle sorte de manne ou peut-être une autre nourriture spirituelle ? Le judaïsme, déjà du vivant de Jésus, attachait à la manne une signification messianique et par là eschatologique⁷⁵. A la fin des temps Israël pourrait voir encore une fois cette merveille de la marche au désert qui deviendra le signe d'un nouvel exil, d'une nouvelle reprise de la terre des ancêtres. Par la multiplication des pains et l'évocation de la manne, Jésus a éveillé et fortifié ces attentes de telle façon que la nourriture céleste indiquerait directement le Messie en la personne du Christ. L'expression *pain de vie* condense toutes les promesses et attentes du peuple élu. L'enjeu est grand, trop grand et de ce fait même terrifiant. L'ambiance de la pâque et les souvenirs de la première sortie doivent secouer les auditeurs et inciter à clarifier la réponse : Jésus de Nazareth, qui est-il ? Quelle est sa mission ? C'est ici que l'évangéliste pose le drame de la foi, pour certains joyeux, pour d'autres – triste et tragique, car *dès lors, beaucoup de ses disciples se retirèrent, et ils n'allaient plus avec lui* (Jn 6, 66). Les hésitations et doutes des juifs ne sont pas surprenants : *Comment peut-il nous donner sa chair à manger* (Jn 6, 52) ? résonne ici comme : *Est-il Messie ?* Jésus n'en dit rien, car sa réponse se présente autrement : *En vérité, en vérité, je vous le dis : si vous ne mangez la chair du Fils de l'homme et ne buvez son sang, vous n'aurez pas la vie en vous* (Jn 6, 53). L'accent est mis sur la chair et sur le sang du Christ, deux réalités absolument humaines, pour conditionner la possession de la vie. Le terme de vie lui-même apparaît souvent dans cette péripécie évangélique, et chaque fois dans une connotation un peu différente : le pain de vie, la vie du monde, la vie en vous, la vie éternelle. Ces quatre expressions englobent toute la notion de la vie : de la vie matérielle qui a besoin de la nourriture, à travers la vie personnelle jusqu'à la vie spirituelle de l'homme qui est situé dans ce monde, le monde qui vit à son tour. Il ne faut pas borner la vie de l'homme à une activité spirituelle ; l'homme vit aussi corporellement d'autant plus qu'il a été créé à l'image de Dieu avec son corps. En outre, Jésus choisit les symboles du pain et du vin qui – nous

⁷⁴ Jn 6, 54, note h.

⁷⁵ « En ce temps, voici que descendra de nouveau le trésor de la manne et ils en mangeront pendant ces années-là, car ils seront parvenus à la fin des temps ». *Apocalypse syriaque de Baruch* II, 29, 8 dans *La Bible - ET*. Pour la date de la composition ainsi que le contenu de cette apocalypse voir : J. HADOT, « La datation de l'*Apocalypse syriaque de Baruch* », dans « *Semita* » XV/1965, p. 79-95 ; P. BOGAERT, *L'Apocalypse syriaque de Baruch*, Paris 1969, t. I-II. D'autres textes se trouvent dans H. L. STRACK, P. BILLERBECK, *Kommentar zum Neuen Testamentum aus Talmud und Midrash*, Munich 1924, t. II, p. 481-482 ; Munich 1928, t. V-2, p. 954.

l'avons déjà vu – expriment et contiennent toute la vie de l'homme. Manger le pain et boire le vin qui sont devenus le corps et le sang du Christ signifie en effet participer à la plénitude de la vie. Le don du corps et du sang est le don personnel et suprême de soi-même, puisque l'homme est désigné par son corps. L'être humain occupe toujours une place sur la terre et par là il la marque de son existence. L'homme est là où est son corps, le corps unique et interchangeable en ce sens qu'il apparaît en tant que matière de sa forme individuelle, à savoir de son âme. Si on veut définir l'homme, il faut toujours tenir compte de son corps, même si, d'après certains courants du personnalisme, on considère l'homme comme un être créé pour aimer et qu'on fait de l'amour un fondement de toute la vie. C'est justement par amour qu'on peut mieux saisir la nécessité du corps, puisque le vrai amour admet un don de soi-même, non uniquement spirituel, mais aussi corporel. Celui qui aime donne le droit à son corps à celui qui est aimé et de ce fait cet amour devient fécond, cette fois tant au niveau corporel que spirituel. Or, dans sans discours Jésus dit : *Qui mange ma chair et boit mon sang demeure en moi et moi en lui* (Jn 6, 56 ; cf. Jn 15, 1-17). Cette habitation de l'homme en Jésus est réciproque et englobe tout homme, elle est le don de la part du Christ qui n'est offert qu'en l'amour gratuit. En tant que tel, l'amour du Christ donné aux hommes augmente chaque jour et son Corps et son Sang ne s'épuisent pas.

Dans ce contexte, la phrase : *Qui mange ma chair et boit mon sang a la vie éternelle et je le ressusciterai au dernier jour* prend une autre signification. Par l'eucharistie l'homme se nourrit du corps et du sang du Christ vivant et pascal, donc glorifié. Avoir part à la vie éternelle se rapporte à tout homme, à son corps et à son âme. Les deux faits se rejoignent dans la résurrection opérée par le Christ qui est ici la conséquence efficace de l'eucharistie conservée *au dernier jour*. Cette dernière expression est assez significative, car les temps derniers ont commencé avec la venue du Christ (cf. Mc 1, 15 et par. ; Gal 4,4). Les hommes vivent déjà dans les temps eschatologiques dont le point central est l'événement de la mort et de la résurrection du Christ. Toute la réalité ultime est déjà présente en ce monde, bien que la plénitude de l'*eschaton* soit encore à venir. Le Christ réalise déjà sa promesse : je suis avec vous, je demeure en vous, je suis celui qui est, qui était et qui vient, et par conséquent sa venue glorieuse n'ajoutera rien d'essentiel à cette présence. La parousie est la fin, l'accomplissement de cette réalité terrestre d'aujourd'hui qui permet d'estimer que la résurrection s'opère d'une certaine manière déjà maintenant pendant l'eucharistie. *Mais Dieu (...) alors que nous étions morts par la suite de nos fautes, nous a fait revivre avec le Christ (...), avec lui Il nous a ressuscités et fait asseoir aux cieux, dans le Christ Jésus* (Ep 2, 4-6).

Le rapport entre le Christ et la résurrection des hommes à travers l'eucharistie était déjà connu dans l'Eglise primitive. Du fait que pour pouvoir répéter les paroles et les gestes du

Christ les pères considèrent l'eucharistie comme un gage de la résurrection. Le premier témoignage se trouve chez saint Ignace d'Antioche qui écrit:

« (...) Si le Seigneur me révèle que chacun en particulier et tous ensemble, dans la grâce qui vient de son nom, vous vous réunissez dans une même foi, et en Jésus-Christ *de la race de David selon la chair*, fils de l'homme et fils de Dieu, pour obéir à l'évêque et au presbyterium, dans une concorde sans tiraillements, rompant un même pain qui est remède d'immortalité, antidote pour ne pas mourir, mais pour vivre en Jésus-Christ pour toujours »⁷⁶.

Pour le successeur de l'Apôtre Jean, l'eucharistie est un signe de l'appartenance au Christ d'où provient le don de la vie véritable. Ce mystère est tellement grand et merveilleux que dans la *Lettre aux Romains*, Ignace confesse :

« Mon désir terrestre a été crucifié, et il n'y a plus en moi de feu pour aimer la matière, mais en moi une *eau vive* qui murmure et qui dit au-dedans de moi: *Viens vers le Père*. Je ne me plais plus à une nourriture de corruption ni aux plaisirs de cette vie ; c'est le pain de Dieu que je veux, qui est la chair de Jésus-Christ, de la race de David, et pour boisson je veux son sang, qui est l'amour incorruptible »⁷⁷.

Ce qui frappe dans ces textes, c'est l'identification de l'eucharistie et de la corporéité du Christ. Il ne s'agit pas d'une sorte de comparaison, mais d'une mise en évidence de la réalité présente : le pain et le vin consacrés sont, sans aucun doute, le corps et le sang du Christ. L'homme qui les mange reçoit un don caché : l'immortalité. Celle-ci est l'effet de l'amour de Dieu qui se manifeste dans la vie de Jésus, aussi bien dans son action publique que dans sa passion et était déjà présente dans la création du monde. Ce dernier aspect apparaît chez saint Irénée, chez qui la résurrection et l'eucharistie sont liées d'une manière sommaire et exceptionnelle. La création, écrit l'évêque de Lyon, était bonne et c'est d'elle que Dieu unique, le créateur et le sauveur, prend les éléments pour en former le gage de la vie éternelle⁷⁸.

« Comment encore peuvent-ils dire que la chair s'en va à la corruption et n'a point part à la vie, alors qu'elle est nourrie du corps du Seigneur et de son sang ? (...) Pour nous, notre façon de penser s'accorde avec l'eucharistie, et l'eucharistie en retour confirme notre façon de penser. Car nous lui offrons ce qui est sien, proclamant d'une façon harmonieuse la communion et l'union de la chair et de l'Esprit : car de même que le pain qui vient de la terre, après avoir reçu l'invocation de Dieu, n'est plus du pain ordinaire, mais eucharistie, constituée de deux choses, l'une terrestre et l'autre céleste, ainsi nos corps qui participent à l'eucharistie ne sont-ils plus corruptibles, puisqu'ils ont l'espérance de la résurrection »⁷⁹.

Et encore :

« Vains, de toutes manières, ceux qui rejettent toute l'économie de Dieu, nient le salut de la chair, méprisent sa régénération, en déclarant qu'elle n'est pas capable de recevoir l'incorruptibilité. S'il n'y a pas de salut pour la chair, alors le Seigneur ne nous a pas non plus rachetés par son sang, la coupe de l'eucharistie n'est pas une communion à son sang et le pain que nous rompons n'est pas une communion à son corps. Car le sang ne peut jaillir que de veines, de chairs et de tout le reste de la substance humaine, et c'est pour être vraiment devenu tout cela que le Verbe de Dieu nous a rachetés par son sang (...). Et parce que nous sommes ses membres et sommes nourris par le moyen de la création (...), la coupe, tirée de la création, il l'a déclarée son propre sang, par lequel se fortifie notre sang, et le pain, tiré de la création, il l'a proclamé son propre corps, par lequel se fortifient nos corps.

Si donc la coupe qui a été mélangée et le pain qui a été confectionné reçoivent la parole de Dieu et deviennent l'eucharistie, c'est-à-dire le sang et le corps du Christ, et si par ceux-ci se fortifie et s'affermite la

⁷⁶ *Lettre aux Ephésiens* 20, 2 : SC 10, 77.

⁷⁷ *Lettre aux Romains* 7, 2-3 : SC 10, 115-117.

⁷⁸ Cf. *Contre les hérésies* III, 11, 5 : SC 211, 153-155 ainsi que IV, 18,1 – 19, 1 : SC 100, 597-617.

⁷⁹ *Ibid.*, IV, 18, 5 : SC 100, 611-613.

substance de notre chair, comment ces gens peuvent-ils prétendre que la chair est incapable de recevoir le don de Dieu consistant dans la vie éternelle, alors qu'elle est nourrie du sang et du corps du Christ et qu'elle est membre de celui-ci, comme le dit le bienheureux Apôtre dans son épître aux Ephésiens : *Nous sommes les membres de son corps, formés de sa chair et de ses os* ? Ce n'est pas de je ne sais quel homme pneumatique et invisible qu'il dit cela, car l'esprit n'a ni os ni chair, mais il parle de l'organisme authentiquement humain, composé de chairs, de nerfs et d'os : c'est cet organisme même qui est nourri de la coupe qui est le sang du Christ et fortifié par le pain qui est son corps. Et de même que le bois de la vigne, après avoir été couché dans la terre, porte du fruit en son temps, et que le grain de froment, après être tombé en terre et s'y être dissous, resurgit multiplié par l'Esprit de Dieu qui soutient toutes choses – ensuite, grâce au savoir-faire, ils viennent en l'usage des hommes, puis, en recevant la parole de Dieu, ils deviennent l'eucharistie, c'est-à-dire le corps et le sang du Christ –, de même nos corps qui sont nourris par cette eucharistie, après avoir été couchés dans la terre et s'y être dissous, ressusciteront en leur temps, lorsque le Verbe de Dieu les gratifiera de la résurrection *pour la gloire de Dieu le Père* : car il procurera l'immortalité à ce qui est mortel et gratifiera d'incorruptibilité ce qui est corruptible, parce que la puissance de Dieu se déploie dans la faiblesse⁸⁰.

Ici, comme chez Ignace, l'identification de l'eucharistie et de la corporéité du Christ apparaît très clairement. On prend en tant que nourriture le corps et le sang du Christ glorifié, du Christ ressuscité. Et de ce fait, l'eucharistie engendre réellement en l'homme cette réalité à laquelle participe déjà le Christ par sa glorification. Autrement dit, la communion à la table du Seigneur est la participation à cette réalité ultime et eschatologique à laquelle le Christ nous a destinés par son œuvre salvatrice en commençant par sa propre incarnation. Celle-ci est un mystère de l'union entre le terrestre et le céleste, entre l'humain et le divin, qui se prolonge par la voie sacramentelle dans l'eucharistie. Sans la vérité de l'incarnation, l'eucharistie ne serait jamais ce qu'elle est et elle ne donnerait non plus ce qu'elle donne : la vie divine. Mais Irénée ajoute à cette optique de l'incarnation la dimension ecclésiale. C'est l'Eglise qui opère l'eucharistie et en bénéficie la première : sa prière d'épiclese est exaucée par le fait d'avoir le corps et le sang du Christ en tant que nourriture et en tant que breuvage de la résurrection. L'immortalité prend la place de la mortalité et l'incorruptibilité celle de la corruptibilité, l'éternité entre et demeure réellement dans ce qui absolument temporel. La vie de l'Eglise se concrétise de la sorte dans la vie de ses membres et ceux-ci contribuent à la gloire éternelle de celle-là. Il y a donc deux actions complémentaires de l'Eglise : l'une qui attache l'homme au Christ par le baptême et l'autre que cet attachement fortifie d'une façon physique et matérielle par l'eucharistie⁸¹.

⁸⁰ *Ibid*, V, 2, 2-3 : SC 153, 31-39.

⁸¹ Ceci nous montre encore que les formules de saint Paul appliquées au baptême : *revêtir le Christ* ou *ce n'est plus moi qui vis, mais c'est le Christ qui vit en moi* (Ga 2, 20) ne doivent pas exclusivement être comprises d'une manière morale, mais aussi, sinon avant tout, ontologique, voire même physique. De quel genre de vie s'agit-il ici, si vraiment par la foi l'homme s'ouvre « à une nouvelle possibilité d'exister en recevant la vie comme un don, comme une présence du Christ vivant » ? *Chrétiens en conflit. L'épître de Paul aux Galates*, « Essais bibliques » n° 13, Genève 1987, p. 39. Voir aussi : S. LYONNET, *Les épîtres de Saint Paul aux Galates et aux Romains*, dans *La Sainte Bible* sous la dir. de l'Ecole Biblique de Jérusalem, Paris 1953, p. 27, note a ; M.-J. Lagrange, *Saint Paul. Epître aux Galates*, Paris 1942, p. 52. Parmi les théologiens, c'est O. CASEL qui insiste sur la transformation ontologique de l'homme dans le baptême. *Die Liturgie als Mysterienfeier*, Freiburg i. Br. 1922, p. 45-104 ; *Mysteriengegenwart*, JLV 8/1928, p. 157-158 ; *Die christliche Kultmysterium*, Regensburg 1932. 4. durchges. und erweitert. Augsburg 1960, p. 31-37, *Glaube, Gnosis und Mysterium*, JLV 15/1941, p. 225.

La liaison entre l'eucharistie et la résurrection revient souvent dans la tradition de l'Eglise et nous n'avons pas besoin de la prouver par de multiples citations⁸². Ce qui en découle et ce qui est fondamental, c'est que l'eucharistie prise dans la communion prépare l'homme à participer, et le fait déjà participer à la réalité eschatologique, lorsque Dieu deviendra *tout en tous*, et de la mort, on ne s'en souviendra plus. C'est ce que G. Martelet résume ainsi :

« Obscurément dans nos Eucharisties le monde devient d'ores et déjà ce qu'il deviendra radieusement aussi, lorsque le Christ l'intégrera de façon manifeste à Lui-même comme pure expression cosmique de sa Gloire et en fera à tout jamais son corps vivant, en le délivrant de toute dépendance à l'égard de la mort. (...) »

Avant que ce pouvoir n'éclate dans le monde de façon glorieuse, le Christ *anticipe* pour l'Eglise de façon limitée mais réelle, l'effet transfigurant de la résurrection. Il transforme en secret et de façon partielle le monde de l'histoire, en ce que ce monde deviendra dans l'eschatologie. Le Christ nous donne notre pain, notre vin comme *étant devenus par avance* à l'échelle des signes, ce que le monde deviendra tout entier dans l'éclat de la Gloire : la vie sans mort du Corps de la résurrection. (...) »

L'Eucharistie est eschatologique, elle qui anticipe de façon invisible et seulement sur un double élément, ce que la Parousie fera du monde entier en le transfigurant par l'anéantissement de la mort »⁸³.

3.3.3 L'ordre de sa mission.

L'activité de l'Eglise, tellement liée à son être, conduit spontanément à la question que voici : pour quel but agit l'Eglise ? Quel sens possède son activité dans ce monde et, finalement, pour ce monde ? Quelle est cette tâche à accomplir que Dieu a donnée à son Eglise ?

Dans son livre *Eglise de Dieu*, L. Bouyer écrit, d'une manière condensée, qu'on « peut définir la mission de l'Eglise dans le monde (ou, aussi bien, la mission de l'Eglise auprès du monde) en disant qu'elle n'est pas destinée à servir le monde tel qu'il est actuellement, mais à servir les hommes pour qu'ils y soient sauvés, non de leur condition créée, voulue et produite par Dieu, mais de leur condition actuellement aliénée par le péché, ce qui revient à arracher le cosmos physique lui-même, en eux et par eux, à la damnation du Malin »⁸⁴. Et certainement tous ces éléments appartiennent à la mission de l'Eglise, car elle prolonge l'œuvre du Christ jusqu'à son retour glorieux et continue ce que son Fondateur a fait par le sacrifice de sa vie. La première tâche de l'Eglise consiste en ceci : actualiser ce sacrifice et le rendant présent pour toutes les générations qui adviennent après l'avènement historique du Christ. Toutefois, cette

⁸² Voir par exemple : GREGOIRE DE NYSSE, *Discours catéchétique* 37, 2 : SC 453, 315-325 et les textes de Cyrille d'Alexandrie, de Jean Chrysostome et d'Augustin rassemblés dans : *L'eucharistie dans l'antiquité chrétienne*, p. 121-177.

⁸³ G. MARTELET, *Résurrection, eucharistie et genèse de l'homme*, Paris 1972, p. 195-196.

⁸⁴ *Eglise de Dieu*, Paris 1970, p. 571. Nous nous inspirons des remarques que l'auteur donne en décrivant les rapports l'Eglise et la société, l'Etat (avec leurs droits) et la personne. *Ibid.*, p. 574-600. Voir aussi les articles suivants de J.-M.-R. TILLARD : « L'Eglise, annonce prophétique du salut », « L'Eglise, service du Père et des hommes », « L'Eglise en l'homme re-créé » dans : *La nouvelle image de l'Eglise. Bilan du Concile de Vatican II*, sous la dir. de B. Lambert, Mame 1967, p. 65-83.

actualisation ne signifie aucun manque au premier sacrifice, car c'est de celui-ci que celle-là puise sa légitimité et son efficacité. Le sacrifice est efficace pour tous et tout, parce qu'il a été offert une fois pour toutes. « Dans la sainte eucharistie, nous célébrons la présence toujours nouvelle et active de l'unique sacrifice de la Croix dans lequel la rédemption est un événement éternellement présent, indissolublement lié à l'intercession même du Sauveur »⁸⁵. L'actualisation ne remplace ni ne supprime le fait du Christ ; elle vise, dans l'Eglise, à glorifier le Père et à sauver les hommes, et par eux, toute la création. L'Eglise rend grâce à Dieu pour tous les bienfaits de son amour et ceci au nom de toutes les créatures. Rien n'est exempt de ce chant de louange, de même que rien n'est privé de l'amour de Dieu. Il apparaît, à travers l'Eglise, un échange enrichissant orienté et bénéficiaire pour la création : de la part de Dieu – la communication gratuite de l'amour créateur et de la part des créatures – la louange salutaire. Et cet échange ne peut se produire nulle part ailleurs, puisqu'il a *un seul Médiateur* entre Dieu et la création – le Christ Jésus dont l'Eglise est le corps mystique. C'est en elle que l'amour de Dieu se manifeste et par quoi chacun peut s'en convaincre. C'est aussi grâce à elle que cet amour peut filtrer ce monde et le faire tel que Dieu veut qu'il soit. Proclamer la bonne nouvelle du salut à toutes les nations et l'évangélisation des sociétés humaines servent à transformer ce monde et à le rendre chrétien. Or, il ne s'agit ici pas d'un processus brusque, mais de longue durée qui a été inauguré par le Christ et qui prend vigueur ainsi que son ampleur au fur et à mesure de l'éloignement temporel de l'époque du Christ. De plus en plus la louange de l'Eglise se fortifiera, de plus en plus l'amour changera les cœurs humains, de plus en plus Dieu deviendra *tout en tous*. Car l'amour, l'amour de Dieu se rend fort et efficace chaque fois qu'on assiste à un changement de pensée, d'habitudes, de sentiments, bref à la conversion authentique et profonde. Le cœur ouvert à la Parole de Dieu, c'est le cœur ouvert à Dieu, c'est également le cœur ouvert aux prochains. Si l'amour envers Dieu est le premier dans l'ordre d'importance, l'amour envers les autres est le premier dans l'ordre de vérification. *Tout ce que vous avez fait à l'un de ces petits, c'est à moi que l'avez fait* – déclare Jésus. *Et tout ce que vous n'avez pas fait à l'un de ces petits, à moi non plus vous ne l'avez pas fait* (Mt 25, 40.45). Il s'ensuit que, du mandat de Dieu lui-même, l'Eglise non seulement participe à la transformation du monde, mais encore qu'elle en est l'instrument. Enracinée dans le passé, l'Eglise vit à présent ce qu'elle ne possède réellement encore que partiellement et dont elle sera comblée pleinement dans l'au-delà. L'avenir ouvert dans le passé et le passé actualisé dans le présent et achevé entièrement dans l'avenir. Ce n'est donc pas le passé qui compte, mais c'est l'avenir vers lequel l'Eglise tend : *Chercher le royaume et sa justice, et tout vous sera donné*

⁸⁵ JEAN-PAUL II, *Méditation à la basilique du Sacré-Cœur de Montmartre* le 1. 06. 1980, DC du 20. 07. 1980, p. 695.

par surcroît (Mt 6, 33). En le servant, l'Eglise accomplit la volonté de Dieu qui veut que tous et tout soit sauvés.

Le salut universel devient la deuxième tâche de l'Eglise. Il désigne l'œuvre de la récapitulation opérée par le Christ et présente dans l'Eglise qui est sauvée et qui doit encore répandre ce salut sur l'ensemble des créatures en commençant par les hommes. C'est à eux que ce salut est adressé en tant qu'appel à se purifier et à se sanctifier. Et ceci n'est pas une chose facile ! La purification du péché et la sanctification sont liées inséparablement l'une à l'autre de telle sorte que la première précède la seconde et fait place pour elle. Il n'y a pas de sanctification, et par là même de filiation divine, si d'abord il n'y a pas de transformation fondamentale du cœur, et par là même le rejet du péché et tout ce qui conduit à lui. Cela veut dire que l'homme est mis en confrontation avec l'amour de Dieu et qu'il y a, en le premier, une rencontre entre le pécheur et le Saint, entre la peccabilité et la sainteté. Celle-ci montre le bien, attire vers lui et finalement le rend atteignable. Or, si nous considérons la sainteté comme l'amour, cette sanctification nous apparaît comme l'œuvre de Dieu lui-même. C'est lui qui, comme jadis dans le paradis, cherche l'homme en demandant : *où es-tu ?* et montre la folie de son amour pour l'homme. Il est prêt à tout faire pour le sauver ! Dieu aime et, à cause de cet amour, Il envoie son Fils dans ce monde, non pour le punir, mais le sauver. Dieu ne veut ni la mort ni non plus la perte de l'homme et de toute son œuvre. Si telle avait été l'optique de son amour, le monde se serait déjà achevé et on aurait vécu dans un autre monde avec d'autres hommes. Pourtant si nous vivons toujours sur la terre qui a été créée par Dieu, sur la terre peuplée d'hommes, sur la terre qui est devenue la scène d'un drame lorsque une créature a voulu prendre la place appartenant au Créateur seul, c'est parce que, malgré tout, Dieu n'a pas détruit l'acteur de ce drame ni le monde. Il leur a donné la promesse du salut et des retrouvailles futures de ce qui avait été perdu. Car l'amour de Dieu pour tout ce qui ne l'est point, s'éclaire dans le pardon et dans l'oubli total jusqu'à en faire un nouvel étant, une nouvelle création⁸⁶. De ce fait, l'Eglise proclamant la miséricorde de Dieu offre à tous les hommes le pardon sacramentel qui – à côté de l'eucharistie – était considéré dans la tradition de l'Eglise comme annonce et avant-goût du paradis eschatologique.

Toutefois, cette possibilité donnée par l'Eglise, bien qu'elle soit un acte gratuit, n'est pas non exigeante. Pour obtenir le pardon et pour subir la sanctification, la coopération de l'homme est nécessaire. Sa liberté et son intelligence doivent tendre vers Dieu, doivent vouloir Le découvrir et Lui être soumises, car désirer le bonheur et œuvrer pour l'atteindre n'est pas la

⁸⁶ Quant à cette attitude de l'amour, voir : R. GUARDINI, *Le Seigneur. Méditation sur la personne et la vie de Jésus-Christ*, Paris 1946, t. II, p. 108-113.

même chose. C'est l'homme qui se sauve par son engagement dans et pour l'Eglise où il trouve tous les moyens efficaces du salut. C'est l'homme qui devient parfait s'il le veut seulement.

La présence de ces moyens, c'est-à-dire des sacrements et des grâces divines, dévoile d'une certaine façon la réalité ultime. Et telle est la troisième tâche de l'Eglise : rappeler et montrer l'au-delà comme l'accomplissement de ce monde. La gloire future, c'est la gloire de Dieu qui est devenu le vrai *Emmanuel* : Dieu avec nous. Les hommes et le monde seront avec Dieu et Dieu sera avec les hommes et le monde. Il n'y aura plus de diversité, de différence, de jalousie ou de haine. Ce qui restera de ces obstacles sociaux, ce seront leurs antonymes : l'amitié, le partage, la fraternité et l'unité. On se réjouira de voir la magnificence d'un *seul troupeau* sous la conduite d'un *seul Pasteur* (cf. Jn 10, 16) dans un monde authentiquement catholique⁸⁷. Pour le moment l'au-delà se réalise dans les attributs de l'Eglise qui ne prétendent pas épuiser toute la réalité ecclésiologique. L'unité, la sainteté, l'apostolicité et la catholicité de l'Eglise⁸⁸ se recouvrent réciproquement et indiquent une seule réalité par le rappel du passé et l'orientation vers l'avenir. Le Christ – *hier, aujourd'hui et demain, le commencement et la fin, celui qui était, qui est et qui sera*, toujours comme la Tête du corps, comme la Tête de l'Eglise. La gloire eschatologique augmente en ce monde de même que l'Eglise grandit dans le Christ (cf. Ep 4, 15). Et parce que celle-là s'identifie à Dieu lui-même, tout ce que l'Eglise entreprend et tout ce qu'elle effectue pour s'unir avec Lui, retrace la voie pour l'espérance que Dieu peut finalement donner plus qu'on attend et espère. La *basileia* divine commence dans l'Eglise ornée et munie de la sainteté, de la vérité, de la justice, de la charité, de la grâce et de la paix. Ce sont les signes de la nouvelle création opérée par le Christ dans l'Esprit Saint. Il ne faut pas attendre le jour où cette mission de l'Eglise se manifesterait visiblement. L'évangélisation et l'arrivée du royaume de Dieu engloberont tous les peuples dans la proclamation de l'évangile. Mais avant qu'elles ne se réalisent, l'Eglise les anticipe par sa prière dans laquelle tous trouvent leur place et dans laquelle elle prie afin qu'ils soient un. Par conséquent, l'état de gloire récapitulera la présence et l'activité de l'Eglise et dans l'espace (*oikoumene*) et dans l'histoire.

⁸⁷ Que désigne cette catholicité ? F. HEILER la définit ainsi : « *Katholisch* bedeutet ja nichts anderes als *Geist des Genzen* ; *katholisch sein* heisst *Ja sagen zum ganzen Gott, zum ganzen Christus, zur ganzen Schrift, zur ganzen Kirche, zum ganzen Kosmos* ». *Die Einheit von Evangelisch und Katholisch* dans: *Im Ringen um die Kirche. Gesammelte Aufsätze und Vorträge*, München 1931, vol. 2, p. 386.

⁸⁸ Notons ici la proposition de J. MOLTMANN qui lie l'unité avec la liberté, la sainteté avec la pauvreté, l'apostolicité avec la souffrance et la catholicité avec l'option d'être avec les opprimés. *L'Eglise dans la force de l'Esprit*, Paris 1980, p. 441-464.

3.4 Le paradis dans le ciel ou l'accomplissement eschatologique : une proposition.

Au cours de cette étude, nous avons constaté que les notions employées par la tradition de l'Eglise dans le domaine de l'eschatologie positive sont, en elles-mêmes, sinon ambiguës, du moins non précises. Le ciel et le paradis, en partant de deux perspectives différentes, se focalisent dans une notion surprenante du paradis céleste. Si les deux premières s'appliquent respectivement à la réalité divine et à la réalité terrestre et humaine, celle-ci faisant partie de la création entière, la dernière vise à les unir et à les expliquer dans une optique réciproque : le ciel est pour la terre et la terre, essentiellement et finalement, est pour le ciel. Au premier coup d'œil une telle démarche semble correcte. Toute l'histoire du salut l'atteste et le confirme : ce qui est divin s'approche de ce qui est terrestre jusqu'à l'assumer en la personne du Verbe incarné, vrai Dieu et vrai homme. Cependant, cette impression n'est pas exacte. Le commencement de l'histoire du salut n'a pas deux points distincts, mais bel et bien un seul, à savoir Dieu lui-même : tout est par Lui et tout est pour Lui. De ce qui est divin procède ce qui est terrestre en tant qu'étant absolument dépendant de cela. La réalité divine est fondamentale pour la réalité terrestre et aussi plus large que celle-ci : le divin contient le terrestre. Ce terrestre ne signifie pas ici uniquement l'humain, car Dieu est le créateur de toute la réalité créée et rien n'est exempt de son pouvoir créateur. Toutes les créatures sont soumises à Dieu et cette soumission s'articule avant tout dans le fait d'exister. Dieu est la source de l'être non seulement au début de la création, mais également tout au long de l'histoire de celle-ci. Autant que le monde demeure, autant aussi Dieu en est le créateur. Il en découle que la réalité divine est sans cesse à l'œuvre et qu'elle accompagne, pour ainsi dire, la réalité terrestre d'une manière constante. Dieu est pour la création. Mais, est-ce que la création est pour Dieu de la même façon ?

La réponse à cette question ne doit pas être automatiquement affirmative. Bien sûr que tout être de la création renvoie toujours à Dieu, mais cette orientation ontologique n'est pas la seule possible. Dieu crée les créatures douées du libre arbitre qui peuvent choisir contre ou pour lui. Nous avons déjà constaté jusqu'à quel point cette possibilité se projette sur les rapports entre l'homme et les autres créatures. Le bon choix appelle la richesse des grâces divines tandis que le mauvais provoque la colère. Or, puisque le jugement est l'autre face de la miséricorde de Dieu⁸⁹, le péché de l'homme n'est qu'un cri de déception et une invocation de l'amour éternel. L'homme peut se détourner de Dieu et dans cet éloignement il emporte toute

⁸⁹ Cf. AUGUSTIN : « Non enim sic est Deus misericors, ut iniustus sit ; nec sic iustus, ut misericors non sit ». *En in Ps* 39, 19 : CCSL 38, 439.

la création. Elle devient soumise au péché de l'homme et avec celui-ci elle attend une libération. De la sorte, la création est pour son créateur par et dans ses choix ; sa façon d'être pour Dieu n'équivaut pas à celle de Dieu pour elle. Et ce qui est fondamental dans ce rapport, c'est que cette façon d'être a été voulue par Dieu. Nous nous mettons ici face à face avec l'énigme de la création et de l'apparition du mal qui sollicitait tellement les opposants de la révélation. Pourquoi Dieu a-t-il permis le mal en sachant quelles seraient ses conséquences ? Il l'a fait puisque l'amour consciemment choisi par des créatures libres vaut plus que l'amour des esclaves, même si cet amour change sans cesse soit pour augmenter soit pour diminuer. Les « variations » de cet amour, bien qu'elles possèdent leur beauté et leur valeur⁹⁰, forment l'attitude de la création envers Dieu. Il ne s'agit pas d'un attachement, mais plutôt d'une attirance de la part de Dieu tout en gardant et respectant la liberté.

Ce que la création entière espère, c'est le « scellement » de son état dans l'accès direct à Dieu. On pourrait même dire, sans s'impliquer dans des connotations spatiales de la réalité présente et connue, qu'elle cherche à se trouver dans la proximité la plus proche possible de Dieu. Elle vit de l'espoir qu'un jour tous les obstacles auront disparu et qu'elle retournera à son créateur. Cette situation future est rendue dans le langage théologique par l'adjectif nouveau. Dès l'Ancien Testament et la prophétie d'Isaïe à travers l'Apocalypse johannique jusqu'à nos jours ne s'éteint pas l'attente de voir arriver *le ciel nouveau et la terre nouvelle*, des nouvelles réalités du monde, d'un monde nouveau, bref, pour autant que ce monde soit idéal, *le nouveau paradis*. Cette attente est-elle correcte ? Comment la comprendre ? En quoi consiste cette nouveauté des réalités eschatologiques ?

L'histoire du salut, telle qu'elle apparaît dans l'Ecriture sainte et dans toute la tradition de l'Eglise, est irréversible. Mais elle est changeable et modifiable. Ces changements et ces modifications n'ont pour but que le bien prévu par Dieu pour toutes les créatures. Ce bien est suprême et désigne Dieu lui-même. Dans chaque moment de l'histoire Dieu se révèle comme celui qui aime et qui agit en vertu de son amour. Etant la nature de Dieu, l'amour est éternel tandis que sa manifestation et sa connaissance par d'autres créatures ne sont possibles que dans le temps.

C'est en lui en effet que nous pouvons marquer, par une généralisation et en omettant les détails du contenu, trois moments importants : la création (tout premier et par là fondamental), l'incarnation et la mort du Christ (sommet de toute l'histoire ainsi que son point focal) et l'avènement glorieux du Christ (dernier acte du salut). D'un tel plan sortent deux choses intéressantes, souvent soulignées dans le passé de l'Eglise. La première, c'est que l'histoire du salut ne doit plus être observée dans la perspective de trois étapes successives :

⁹⁰ Cf. H. U. VON BALTHASAR, *Modlitwa i kontemplacja*, Kraków 1965, p. 159.

avant la création ; création – parousie ; après la parousie⁹¹, mais il est indispensable d'y superposer une autre division lourde de conséquences : avant le Christ et après le Christ. Il est, Lui – c'est la deuxième chose à noter – le vrai centre de cette histoire vers qui elle converge et où elle trouve son accomplissement. Le Christ n'est pas un moment de l'histoire du salut, mais le moment où cette histoire reçoit son sens et où elle s'articule visiblement. Or, puisque l'homme Jésus est la Personne de la Sainte Trinité, l'éternité espérée est mise en ce monde pour qu'il puisse participer en elle. Le Christ anticipe la réalité eschatologique au fur et à mesure qu'il devient lui-même cette réalité. La fin est en Lui et éclate au moment de sa résurrection, plus que dans sa transfiguration, parce que *ta eschata* s'exprime durablement dans son corps d'homme. La transfiguration n'était qu'un prologue à cet état que, par la résurrection, le Christ a acquis une fois pour toutes. Or, cette fin eschatologique se manifeste durant son activité en Terre Sainte, là où il voit Satan tomber du ciel, où il chasse les démons en agissant dans le pouvoir de Dieu (avec le doigt de Dieu), où il guérit les malades et ressuscite des morts, où il pardonne les péchés et proclame l'arrivée de la *basileia* divine. L'avenir est réellement présent, mais cette présence n'est ni complète ni pleine. Il est donné comme un gage (*arrabôna*) et non seulement comme une garantie sur l'avenir⁹². La nouveauté espérée est entrée dans ce monde et dans son histoire et elle y agit. Les temps derniers sont déjà arrivés ! De ce fait, toute attente qui raye le présent et tout ce qu'il contient, ne comprend pas que le centre de l'histoire du salut appartient au passé et non au futur et que cette histoire est déjà nouvelle justement par ce centre qui lui donne une autre dimension : pneumatique. Depuis le jour de la Pentecôte le *pneuma* du Christ est à l'œuvre dans ce monde pour le transformer et le rendre tel que le corps de Celui qui est ressuscité le premier d'entre les morts. Cet Esprit est saint de sa nature et il opère la sanctification en commençant par la libération du pouvoir du péché. Le monde, soumis entièrement à ce *pneuma* divin, sera donc libéré et sanctifié et c'est à ce moment-là qu'il resplendira de toute sa nouveauté en revêtant l'immortalité et l'incorruptibilité. C'est là précisément que la nouveauté sera pleinement visible et distincte de ce qui était ancien. Distincte et non séparée, car l'accomplissement eschatologique n'est pas en effet une rupture avec le présent, bien que les courants apocalyptiques prédisent dans cette vision du terme toutes sortes de catastrophes, de guerres, de souffrances et de persécutions. Ils peuvent arriver, ils peuvent se produire par une

⁹¹ La Bible parle de trois *aiôns* qui se succèdent : *aiôn* antérieur à la création, *aiôn* de cette création qu'est la nôtre, et *aiôn* futur postérieur à cette création. Cette notion possède deux significations et décrit soit la durée illimitée du temps (dans le sens de l'éternité), soit le monde. Cf. H. SASSE, « Aion », TDNT I, 197-208.

⁹² Cette idée de la possession effective d'une réalité future est renforcée chez saint Paul par une expression concernant l'Esprit Saint apparue dans Rm 8, 23. Ici l'apôtre use du mot *aparché* qui signifie les prémices. Le chrétien a les *prémices de l'Esprit* dès maintenant, c'est-à-dire qu'il a les prémices de ce qui est l'objet de son espérance : la possession de l'héritage de la *basileia* divine. Cf. L. BROUYER, *op. cit.*, p. 309.

accumulation extraordinaire et difficile à supporter. Pourtant, ils ne désignent pas la fin de la création en tant que telle, mais la fin d'une étape de l'histoire de cette création : l'achèvement du temps qui coule entre la création et la parousie⁹³. « Le monde de la rédemption ne renie rien du monde de la création »⁹⁴.

Pour expliquer cette fin, Tertullien emploie l'image provenant du théâtre antique. Lorsque les temps seront accomplis, dit-il, le rideau qui sépare la scène qui symbolise l'éternité, et les spectateurs, c'est-à-dire la création avec les hommes, tombera pour qu'on voie clairement et qu'on connaisse pleinement. Remarquons que ce rideau tombera devant toute la création et non seulement devant une de ses parties, même si elle était la plus noble de toutes les créatures. L'éternité de Dieu, l'amour mutuel du Père au Fils dans l'Esprit, est pour toutes et elle ne connaît pas de limites si elle-même ne les a pas établies auparavant. Comblé de cet amour, l'homme vit et construit un monde nouveau autour de lui. Le monde reste ancien et n'apparaît pas objectivement comme un autre. Ce n'est pas lui qui change, mais c'est l'homme avec ses multiples relations qui le lient avec la création. Elles sont différentes, elles sont hiérarchisées et soumises à un principe de la révélation biblique : *Tu n'auras pas d'autres dieux que moi*. Ainsi, le monde ancien et le monde nouveau sont intérieurement imbriqués, la création nouvelle se réalise bel et bien dans la vie et l'activité de l'homme régénéré par le baptême et renouvelé par le sacrement de la pénitence ; elle est donc déjà préparée pour se manifester entièrement lors du retour glorieux du Christ⁹⁵.

Le monde est déjà sauvé et participe(ra) à l'accomplissement eschatologique. Il ne peut ni en être omis ni en être ôté et c'est ce que la Bible et la tradition affirment sans cesse. L'espérance concerne l'ensemble des êtres qui sont les œuvres de Dieu et elle se concentre sur une restauration finale de tout. Sinon, pourquoi Jésus lui-même utiliserait tant d'images de la

⁹³ L'opinion, souvent malheureusement répétée inconsciemment par les théologiens catholiques, selon laquelle la fin du monde s'identifie avec la fin de la création est erronée et fausse. Bien sûr qu'elle existait dans l'Eglise primitive où les pères l'utilisaient pour mettre en relief les différences entre ce monde d'ici-bas et le monde à venir. Mais nous avons aussi remarqué que cette distinction n'a pas été nécessairement considérée comme une rupture dans la continuité de l'existence de la création, bien qu'elle soit une rupture de l'histoire de cette création, puisque le monde à venir demeure, d'une manière ou d'une autre, dans ce monde d'ici-bas ; ce qu'il subit n'est qu'une purification, une élévation et une sanctification. Nous avons vu que la tradition s'oppose vivement à des opinions qui tendent à anéantir la matière et la création en tant que telles. La raison en est une : le Verbe de Dieu n'a pas méprisé cette matérialité de la création et Il est venu sauvé toute l'œuvre de Dieu. Ainsi, nous pouvons dire que la fin du monde, quelles que soient ses images, ne signifie pas une fin pour la création, mais son passage vers l'au-delà. La nouvelle création n'est pas une autre action créatrice de Dieu ressemblant à celle de l'origine, mais un processus de perfectionnement. Bien plus, à proprement parler, cette création à venir n'est pas une nouvelle création, car elle se produira non à partir du néant, mais à partir des éléments déjà existants. Cette idée est une conséquence – nous semble-t-il – du malentendu concernant la résurrection du corps. Celle-ci n'est pas une création, mais une transformation. Cette optique-là est visible chez O. CULLMANN, *Immortalité de l'âme ou résurrection du corps ?*, Neuchâtel 1959, p. 48-51 et critiquée par J. H. NICOLAS, *op. cit.*, p. 586. Voir aussi : CH. JOURNET, *op. cit.* t. 3, p. 685.

⁹⁴ H. U. VON BALTHASAR, *La méditation chrétienne*, Bruxelles 1999, p. 15.

⁹⁵ Cf. R. GUARDINI, *Les fins dernières*, Versailles 1999, p. 135 ; E. SCHILLEBEECKX, *Le monde et l'Eglise*, Bruxelles - Paris 1967, p. 73-75.

nature pour exprimer les mystères du royaume de Dieu ? Quelle valeur aurait la parabole du trésor trouvé dans le champ, la découverte de la perle de grand prix, la semence des grains dont beaucoup se perdent et dont certains donnent des fruits en abondance ? Quel sens révéleraient les oiseaux du ciel qui ne sèment pas et ne moissonnent pas, mais qui sont protégés par le Père céleste ; ou bien les beaux lis dont la beauté vient du Créateur qui en prend soin ; ou bien les sarments de la vigne qui de soi ne peuvent rien et dont les fruits se rapportent au fait de demeurer dans le Christ ? L'évangile foisonne de telles images, qui sont limitées par le cadre de la réalité terrestre, mais qui deviennent ouvertes par leurs rapports à l'illimité de Dieu, source inépuisable de bonté qui surpasse toute chose.

Le monde futur, c'est le monde de justice et de paix, d'abondance et de joie, de vie et de réconciliation entre Dieu d'une part et les hommes et les autres créatures d'autre part. C'est ce fait qui, à notre avis, justifie suffisamment l'introduction et l'emploi dans le langage théologique de la notion du paradis. Elle fait l'écho à un moment de l'histoire du salut où ce monde idéal a existé et où le mystère de Dieu a été perceptible, mais aussi au monde qui a été perturbé par la désobéissance de son maître et qui a été perdu une fois pour toutes. En attendant ce jour et en l'espérant pour tous et tout, nous pouvons parler du paradis :

« D'après l'évangile, l'existence éternelle de la créature est un cantique de louange et un service en présence de Dieu et un règne en même temps. L'éternité, c'est Dieu qui vient à l'homme, pour faire sa demeure chez lui et partager son repas ; ce sont des noces auxquelles l'univers entier est convié »⁹⁶.

Mais la question qui se pose encore ici est la suivante : de quel monde s'agit-il dans la restauration finale de la création ? Toutes les créatures réapparaîtront dans le monde nouveau, mêmes celles qui ne nous sont plus connues ? Une telle curiosité ainsi que la volonté de trouver les réponses à toutes les questions concernant les temps ultimes et l'au-delà a provoqué plusieurs malentendus et contradictions dans l'histoire de l'Eglise. L'incontestable réussite de la théologie contemporaine consiste en une telle reformulation de la compréhension de l'au-delà que « la physique eschatologique » a perdu sa raison d'être. Les fins dernières restent quand même un mystère partiellement caché devant l'homme et par là insaisissable dans son contenu. Il est vain tout effort qui cherche à les expliquer en se rapportant au monde actuel et à la réalité présente. Les théologiens disent aujourd'hui à l'unanimité que le monde nouveau se gouvernera, du fait d'être un monde et non une réalité éthérisée comme le voulaient entre autres les protagonistes de l'aristotélisme en se référant aux idées des ioniens et des éléates, ses propres lois et sa propre physique qui échappent à notre connaissance actuelle. Du monde nouveau, nous ne pouvons rien dire sauf qu'il adviendra un jour. Et ici trouve place ce dilemme dont nous avons parlé tout à l'heure. Parlant du monde à venir, il faudrait bien

⁹⁶ R. GUARDINI, *Les fins dernières*, p. 125.

admettre qu'il englobe toutes les créatures créées par Dieu indépendamment du temps de leur apparition sur la terre ou dans l'ensemble de la création. Tout ce qui existait, existera de nouveau. Un tel point de vue met en relief sans doute la bonté de Dieu, mais il défie les dogmes de l'immortalité de l'âme et de la résurrection de l'homme. L'affirmer signifie dire que les animaux et les plantes peuvent ressusciter, grâce à un principe immortel plus ou moins commun avec les hommes. Ceci serait une déformation absurde du christianisme et opérerait pour le simple retour au passé et au paradis d'origine. Ce retour n'est possible qu'en Dieu, inchangeable dans sa nature. Il ne faut pas espérer un acte miraculeux de la part de Dieu qui transportera les créatures vers le début de l'histoire du salut. L'espérance est future et indique plutôt l'arrivée, tout à fait gratuite et par là non pas moins miraculeuse, vers cet état qui a été perdu et qui a été redonné dans le Christ. Le paradis perdu fut ; le nouveau paradis se prépare déjà petit à petit jusqu'à sa manifestation totale à la fin des temps. Ici et là il s'agit de Dieu : reconnu dans l'amour et admis dans la liberté. Le changement se produit dans les créatures et non pas dans le temps. Il semble aussi que pour les mêmes raisons le retour aux principes, tellement vif dans la théologie scolastique, pose des problèmes du même genre. Car si Dieu, dans son amour insondable, est considéré comme le principe de tous les êtres en possédant l'idée de chaque être, le monde nouveau serait un monde d'idées. Or, puisqu'elles existent dans les êtres concrets en réalisant « concrètement » la bonté de Dieu, le retour au principe se montre comme une réduction caduque de la création. Ceci contredit évidemment à la bonté de Dieu.

Il reste alors une autre solution qui respectera la bonté de Dieu et tiendra compte des dogmes de l'Eglise. Nous estimons que la fin du monde est sa déification et son entrée dans l'éternité de Dieu⁹⁷. Pour les hommes cette fin est liée avec leur résurrection corporelle pour qu'ils puissent personnellement, dans l'âme et dans le corps, se réjouir du bonheur éternel, à savoir de la plénitude de la connaissance ainsi que celle de l'amour. La résurrection concerne uniquement les hommes. Quant aux autres créatures, elles ne ressusciteront point. Une fois disparues, elles n'auront plus la possibilité de revivre. Par conséquent, au monde nouveau participeront seulement les créatures qui existeront au moment précis de la parousie. L'image proposée par Tertullien l'explique suffisamment. Les spectateurs de l'avènement du Christ subiront la déification et le monde nouveau ne sera pas une caricature du monde présent. Le monde passera dans l'éternité avec toute son histoire comme un fleuve se jette dans la mer. Mais cette fois-ci en se détachant de la source⁹⁸. Il n'y aura plus de générations, de semences,

⁹⁷ A ce propos voir des remarques dans : A. M. DUBARLE, « Le gémissment des créatures dans l'ordre divin du cosmos », RSPT 38/1954, p. 445-465.

⁹⁸ Ce sursaut dans l'éternité fait écho à l'idée de pâque elle-même. Bien que le mot pâque provienne du mot *pesah* et signifie étymologiquement un saut, un bond, un sursaut et est lié à un rite cultuel primitif basé sur une danse (Cf.

de moissons. La création atteindra son repos et le sabbat du huitième jour commencera. Les noces de l'univers seront inaugurées.

L'éternité concernera toute la création dans son état futur et non total. Ce qui survivra sera renouvelé. La bonté de Dieu ne sera pas réduite, puisqu'elle conservera de multiples créatures. Pourquoi certaines et non pas toutes ? Pourquoi futures et non pas passées ? Parce que l'emprise eschatologique de l'Esprit Saint sur la création progresse dans ce monde présent avec le progrès de l'homme et de toute l'humanité. A présent, par l'Esprit qui rappelle les paroles de Dieu, l'appel divin à garder le monde prend une ampleur très grande. L'homme n'est pas seulement le maître du monde à qui tout est soumis, mais également responsable du monde. Constitué à la tête de la création, il n'en tire pas les profits, mais doit la cultiver et la garder pour les autres générations. Dieu a voulu que l'homme continue son œuvre de création et qu'il contribue déjà maintenant à sa restauration finale. De ce fait, il collabore avec le Christ pour sauver tous et tout et participe à l'établissement du royaume de Dieu.

Or, pourquoi ce paradis eschatologique est considéré comme l'équivalent du ciel ? Pourquoi reçoit-il, étant le symbole de la création renouvelée, le caractère céleste, comme s'il se détachait de ce monde d'ici-bas ?

L'étude présentée dans le premier chapitre nous a montré que, dans l'Ancien Testament, le domaine du ciel était strictement limité à Dieu. Le ciel, s'il n'était pas

H. HAAG, *Vom alten zum neuen Pascha. Geschichte und Theologie des Osterfestes*, Stuttgart 1971, p. 22-28), une explication populaire veut la joindre au terme *paschein* (*pati* en latin). Elle désigne ainsi soit souffrir soit mourir et développe la typologie le Christ – l'agneau pascal. Méliton de Sardes a été le premier qui a entrepris cette interprétation et dans tous ses écrits, il identifie la pâque juive avec la mort du Christ. Méliton estime que la pâque vétérotestamentaire devrait être interprétée dans la perspective de la mort de Jésus en tant que son but ultime. Cette idée a été reprise ensuite par saint Irénée de Lyon et saint Hyppolite ainsi que par un auteur de l'homélie pascale attribuée ou à Hyppolite ou à Jean Chrysostome. Il est curieux que l'auteur de ce sermon identifie la mort du Christ non pas avec la mort de l'agneau mais avec la mort de tous les premier-nés. D'où il construit une antithèse joie - tristesse, mort - vie aussi par rapport au Christ : il meurt afin de vivre pour Dieu.

Deux événements historiques sont donc placés ici face à face : d'un côté la sortie d'Egypte pour Israël et de l'autre la mort du Christ, événements qui seront bientôt imbriqués par les théologiens de l'Eglise en se référant à la tradition juive. Car tant pour les uns que pour les autres, la pâque est un passage (*transitus*, *diabasis*) du Seigneur. Philon l'interprète en tant que la sortie de l'esclavage et le passage par la mer Rouge et donne ainsi la base pour l'explication ecclésiale du baptême célébré la nuit pascale (le catéchumène devait réellement passer par l'eau du baptistère). A la suite du philosophe alexandrin, la nuit pascale a vite reçu dans la liturgie de l'Eglise une très forte interprétation allégorique : le passage par la mer Rouge est un renouveau de l'homme, un passage à la vie nouvelle pour devenir la nouvelle création. Peu à peu cette idée a été encore enrichie par la typologie le Christ - l'agneau qui s'est accompli dans le sacrifice de Jésus. En somme la fête de la pâque, le festif passage nocturne, désignait pour l'Eglise un renouveau et obligeait tous les chrétiens à vivre d'une nouvelle vie.

Notons encore la remarque de CH. MOHRMANN qui croit que le terme *passio* suggère toujours l'idée de la victoire et de la gloire. Parfois même le mot victoire remplaçait dans l'histoire le mot passion (*passio*). Les temps des martyrs se caractérisent justement par une telle pensée, car pour eux *passio* signifiait la mort et la souffrance afin d'obtenir le prix. Ainsi donc les idées de la victoire et de la mort se cachent dans les notions mêmes de *pathos* (*passio*) et *paschein* (*pati*). « Pascha, passio, transitus », EL 1952/66, p. 37-52 (répété dans *Etudes sur le latin des chrétiens*, Rome 1958, t. I, s. 205-222 surtout p. 210-211). Cf. aussi J. GAILLARD, « Le mystère pascal dans le renouveau liturgique », MD 67/1961, p. 40. La mort de saint Ignace d'Antioche et d'autres martyrs sont un témoignage évident de cette pensée.

Nous rejoindrons ici l'énoncé de saint Ambroise que la mort du Christ est la pâque (*transitus*) de l'univers. Voir plus haut.

exclusivement sa demeure, au moins était le lieu privilégié de sa présence. En ce sens, il n'a jamais été envisagé comme le lieu du séjour éternel des êtres créés autres que les anges. Et pourtant il l'est devenu, encore timidement, à partir du judaïsme tardif, et pleinement dans le christianisme. Celui-ci place le séjour des saints dans le ciel auprès de Dieu là où le Christ est glorifié après sa résurrection et son ascension. Cet emplacement renforce, pour très longtemps et au-delà même du conflit avec l'astronomie à l'aube des temps modernes⁹⁹, la conviction que le ciel, la partie supérieure du monde et par là même meilleure que toutes les autres parties de l'univers, n'a rien de commun avec ce monde. Paradoxalement en regardant le ciel, on pensait qu'il cache une autre réalité supraterrrestre, celle qui appartient à Dieu lui-même. Le ciel c'est Dieu simplement, Dieu c'est, un peu vulgairement, le ciel. Mais quel sens se trouve derrière cette constatation ?

Le ciel n'indique pas uniquement une autre réalité spatiale, meilleure voire même parfaite. Ce n'est pas un lieu placé hors de notre univers, car il n'y a pas deux univers simultanés dont l'un est bon et l'autre mauvais. Le ciel est la proximité de Dieu le Père à son Fils unique dans ce monde, sur cette terre qui est la nôtre¹⁰⁰. C'est aussi l'acceptation de ce que ce Fils apporte en vertu de son incarnation. Il est ouvert et accueillant pour l'humanité et il l'est pour toute la création inanimée. Le ciel c'est le festin d'amour où toutes les créatures possèdent leurs propres places et où elles participent à la communion des Personnes divines. Le ciel c'est la proximité de la miséricorde, c'est la proximité ouverte de Dieu de laquelle surgissent le pardon et l'oubli. Ce Ciel presse, ce Ciel incite, ce Ciel exige et promet, ce Ciel tient toujours et ne rejette jamais, ce Ciel cherche et accepte. Ce Ciel aime jusqu'à sa kénose et par cette humiliation il attire : *Lève-toi ! Cours ! Je suis avec vous tout le temps.*

Si tel est le contenu de la notion du ciel dans le christianisme, nous comprenons mieux pourquoi un Ambroise, un Grégoire de Nysse, un François d'Assise ou une Thérèse d'Avila peuvent dire : « Dieu seul suffit ! » Le ciel, c'est-à-dire Dieu seul, est achèvement de l'histoire du salut et il se donne gratuitement à tous, accepté dans toute la liberté et prévalu jusqu'au fond. En ce sens, et seulement en ce sens, il est meilleur que le monde d'ici-bas où existe la possibilité de le rejeter ou de le gaspiller.

La formule qui voit l'accomplissement de la vie de l'homme ainsi que de la création dans le ciel exprime la conviction que l'éternité se décrit par 'être avec Dieu'. Ce 'être-avec-Dieu' signifie la divinisation, donc la sanctification et la perfection tant de l'individu que de

⁹⁹ Faudrait-il rappeler ici l'énoncé de J. A. Gagarine après son retour du cosmos lorsqu'on lui demandait s'il avait vu Dieu : « Je ne l'ai pas vu, et croyez-moi, j'ai bien regardé ».

¹⁰⁰ Cf. R. GUARDINI, *Jesus Christus. Geistliches Wort* (tr. pol. *Jezus Chrystus. Slowo duchowe*), Warszawa 1988, p. 69-70; *Les fins dernières*, p. 125-125.

l'ensemble des êtres dans leurs relations réciproques. Ceci ne contredit en rien l'attente du paradis nouveau. Si ces deux expressions sont synonymiques, c'est parce qu'elles mettent l'accent différemment : ou bien sur ce qui est l'objet de l'espérance (être au ciel = être avec Dieu, donc *être comment*) ou bien sur ce qui est le sujet espérant et se réjouissant d'avoir réalisé les grâces divines (la future création entière, c'est-à-dire actuelle au moment de la parousie, transformée, donc *être où*). Le terme de l'histoire du salut atteint ainsi le point de départ : l'amour de Dieu. Tout vient de lui et tout va vers lui. Deux points de départ, le ciel et le paradis, ne font qu'un et se cherchent constamment pour refaire leur union. Et ce qui importe ici, c'est la position de l'Eglise, souvent considérée comme un scellement du ciel et de la terre.

« L'Eglise est sanctuaire (*templum*) de Dieu, enceinte sacrée, maison de prière, assemblée du peuple, corps du Christ, son Nom, Epouse du Christ, appelant à la pénitence et à la prière, purifiée par l'eau de son saint baptême et lavée par son précieux sang, ornée des parures de l'Epouse et marquée de l'onction du Saint-Esprit... L'Eglise est un ciel terrestre, en qui le Dieu supercéleste (*supercoelestis, epouranios*) habite et marche, elle est l'antitype de la croix, de la sépulture et de la résurrection du Christ... L'Eglise est une maison divine où se célèbre le mystique et vivant sacrifice... et ses pierres précieuses sont les divines doctrines enseignées par le Seigneur à ses disciples...¹⁰¹»

Pour conclure, formulons ici clairement en quoi consiste la nouveauté des temps derniers. Elle est la souveraineté du Dieu créateur sur l'ensemble de ses créatures actuelles qui ont reçu l'accès à l'éternité, auparavant fermée à cause du péché de l'homme, par l'incarnation et la mort du Verbe de Dieu, dans la vertu de la mission transfiguratrice, à savoir sanctifiante, de l'Esprit Saint.

Il nous reste encore à scruter cette souveraineté divine qui se déploie sur la création par l'Eglise.

3.5 L'Eglise menant l'univers à la gloire : la seigneurie universelle du Christ.

La première communauté des chrétiens avait conscience que l'œuvre du Christ, sa mort et sa résurrection, ne peut pas être comparée à ce que les prophètes avaient annoncé et opéré durant l'histoire de l'Ancien Testament. La différence consiste en le fait, en soi assez simple, mais engageant d'abord la foi et puis le savoir, que ce Christ crucifié sous Ponce Pilate était le Fils de Dieu, la deuxième Personne de la Sainte Trinité. Pour mettre en évidence cette vérité, évoquant le message des témoins oculaires, on applique au Christ le titre *Kyrios*¹⁰². Cette

¹⁰¹ GERMAIN DE CONSTANTINOPLE, *Historia ecclesiastica, et mystica contemplatio*, PG 98, 383 cité d'après : Y. M.-J. CONGAR, « Conscience ecclésiologique en Orient et en Occident du VI^e au XI^e siècle », *Ist* 2/1959, p. 195.

¹⁰² Le mot apparaît 200 fois chez les synoptiques, 107 fois dans les Actes des Apôtres, 74 fois chez saint Jean, 16 fois dans la Lettre aux Hébreux, 14 fois dans l'Épître de Jacques, 22 fois chez Pierre, 7 fois chez Jude et 274 fois

appellation n'est pas absolument nouvelle dans les écrits néotestamentaires, car le titre est connu et utilisé dans l'Ancien Testament grec, il y est employé envers Dieu unique : Yahvé est *Kyrios*, c'est-à-dire Yahvé est Seigneur, à savoir Celui qui a l'autorité souveraine ainsi que la puissance d'exécuter ou non ses ordres, qui décide en toute liberté. Entièrement ancrée dans la théologie vétérotestamentaire, l'expression ne cherche pas à expliquer quelle est la nature de Dieu en lui-même, mais plutôt dire ce qu'Il est pour l'homme et ce que l'homme devient lorsqu'il choisit Dieu et opte pour la relation à son égard. Le Dieu unique est le Seigneur, parce qu'Il mène toutes choses, parce qu'Il exige leur soumission à sa volonté, parce que son gouvernement les conduit à la vie en plénitude. Yahvé seul est Seigneur, lui seul est roi et lui seul est Dieu. Il n'y en a pas d'autres ! C'est pour cette raison que sa seigneurie est perçue comme universelle : elle englobe tous les peuples ainsi que toute la création¹⁰³ pour conduire ce tout au terme déjà fixé et prévu. Dans l'histoire, Yahvé-roi apparaît comme le créateur, mais en même temps le créateur devient le roi absolu et total dans son règne (cf. Is 40, 21-26 ; 42, 5 ; Ps 93 et 96). Or, ce règne s'attache chez les prophètes aux promesses de la restauration cosmique de par l'apparition et l'activité de la justice du Messie futur. Celui-ci proclamera l'arrivée du royaume de Dieu et s'y soumettra également.

Appliqué au Christ, le titre *Kyrios* le désigne premièrement comme roi et secondairement (et non pas nécessairement) comme celui qui est glorifié à la droite de Dieu le Père¹⁰⁴. Il est le roi avec le pouvoir adéquat qui se révèle dans la mesure où il s'approche de sa dernière pâque. Sur la croix Jésus est proclamé roi des juifs, mais trois jours plus tard, il devient roi de tous en vertu de sa divinité. Dans la résurrection Jésus obtient sa souveraineté et on l'appelle Seigneur dès à présent jusqu'à ce qu'il vienne. Le *Kyrios* Jésus est donc Dieu qui s'unit au monde par sa nature d'homme. Le *Kyrios* Dieu n'est plus hors de ce monde et n'exerce plus sa seigneurie seulement par sa nature divine ; il le fait à présent par sa nature humaine. Et ce qui est frappant dans ce point de vue, c'est que Jésus *Kyrios* possède une seigneurie étendue sur toute la création, sur les réalités visibles et invisibles dans trois zones principales du cosmos, sur tous les êtres peuplant ces zones, autant les vivants que les morts.

chez Paul. Cf. *Synoptic Concordance*, P. Hoffmann, Th. Heike, U. Bauer, Berlin-New York 2000, vol. 3, p. 177-197; G. QUELL, W. FOERSTER, 'Kyrios', TDNT III, 1039-1095 ; L. CERFAUX, 'Kyrios', DBS V, 200-228.

¹⁰³ Israël en tant que nation élue a conscience de la position de son Dieu, mais il n'est pas privilégié dans son gouvernement. De même que la création de l'homme se lie à la création du monde, de même aussi l'élection d'Israël se rapporte à l'appartenance de tous les peuples à Dieu. Il est le roi de tous.

¹⁰⁴ Cf. L. CERFAUX, 'Kyrios', DBS V, 214-225 ; « Le titre *Kyrios* et la dignité royale de Jésus », RSPT 11/1922, p. 40-71 où l'auteur à travers les cultures anciennes prouve l'utilisation strictement royale de ce mot. Dans la deuxième partie du même article, nous lisons : « Dans son sens le plus noble, ce mot est dénominateur de la dignité royale : le roi, possédant la souveraineté de toutes choses terrestres, est éminemment et par excellence 'le seigneur', le maître suprême. Nous ne songeons pas à nier que la fonction royale ne participe souvent de la majesté divine ; le roi tient du dieu lui-même sa souveraineté ; il est son vicaire, parfois son fils héritier ; mais il n'est nullement divinisé uniquement par le fait qu'il s'intitule *Kyrios*... » *Ibid.*, RSPT 12/1923, p. 125.

C'est ainsi qu'Il se montre comme le vrai et unique Pantocrator et Principe de toute l'histoire en commençant par la création, à travers la révélation et la rédemption, jusqu'à son achèvement lors de la résurrection finale, ainsi que comme la Tête en qui tout doit être récapitulé. Dire *Kyrios* Jésus signifie proclamer la foi en l'acte incomparable de l'amour de Dieu envers toute son œuvre, l'acte qui se pose comme fondement pour toute la création. En effet, l'amour est le moteur de la création et de son accomplissement, puisqu'il est simultanément le seul dessein que Dieu a envers ses créatures. Le Christ Jésus en tant que *Kyrios* dans sa nature de Dieu et d'homme réalise et accomplit ce dessein. Etant le Seigneur avant la création, Il le reste dans sa kénose et dans son ascension. Glorifié à la droite du Père, le Christ exerce à présent son pouvoir plus que dans la création : Il est Celui en qui tout est sauvé, récapitulé et rendu au Père.

Le mode de la seigneurie du Christ n'est pas le même partout. Elevé dans les cieux, Il règne sur la terre et – dans l'ensemble de ces deux domaines – son règne est universel. Certes, dans les cieux, son royaume est déjà dans le stade prêt à l'achèvement final, tandis que sur la terre, il s'y prépare encore en passant par l'hostilité, le péché et la mort jusqu'à les vaincre définitivement¹⁰⁵. Cette victoire désigne la soumission du monde à l'Esprit qui s'opère déjà par l'Eglise. Elle est encore partielle, mais sera globale, quand Dieu deviendra *tout en tous*, c'est-à-dire quand l'ordre de la création se joindra à l'ordre de la rédemption en formant une seule réalité, celle de la résurrection. Celle-ci sera le dernier mot de Dieu prononcé pour ce monde, mais aussi l'ultime demande du monde adressée à Dieu. De la part de Dieu, il s'agit donc d'une extrême ouverture et d'une irrévocable assimilation, tandis que de la part de la création – d'une réalisation définitive de la dernière prière : *Qu'ils soient un, comme nous sommes un, là où je m'en vais*. Le terme est donc une divinisation et une unification avec Dieu.

Jusqu'à ce moment à venir, le Christ règne dans le ciel et sur la terre en tant que chef et principe. Et si dans le ciel sa seigneurie est déjà entièrement reconnue et acceptée de tous, sur la terre, elle englobe le monde (la création) et l'Eglise d'une manière différente. La royauté du Christ dans l'Eglise est acceptée, tandis que dans le monde¹⁰⁶, elle est encore à se confronter et à lutter avec celle du *prince de ce monde*. Or, cela veut dire que la seigneurie du Christ est plus

¹⁰⁵ Pour illustrer cette situation nous pouvons évoquer le concept de la bataille définitive dans une guerre qui dure encore après. Cf. O. CULLMANN, *Le Christ et le temps*, Neuchâtel - Paris 1957, p. 59. En outre, le Nouveau Testament en présente aussi : d'une part le Christ est déjà le vainqueur des puissances du mal et il règne sur le monde (cf. 1 P 3, 22 ; Ap 11, 15), d'autre part Il règnera et Il nous délivrera de la mort, Il vaincra une seconde fois le diable (cf. 1 Tm 6, 15 ; Ap 6, 2 ; 17, 14 ; 12, 10).

¹⁰⁶ Les significations du mot monde varient. Pour leur sens nous renvoyons à la distinction faite par le pape Paul VI dans le chapitre précédent.

vaste que le domaine dans lequel il règne actuellement et alors son royaume en fait partie¹⁰⁷. Sur la terre le Christ n'utilise son pouvoir et sa puissance qu'occasionnellement pour produire les signes visibles de son règne. En eux, on retrouve toute la vérité sur Lui pour autant qu'on admet que sa royauté n'est pas de ce monde, qu'elle se dévoile dans la faiblesse et la kénose, qu'elle se montre de la hauteur de la croix. Le secret d'*Ecce Homo* qui se fonde sur le titre, utilisé par le Christ de préférence, « Fils de l'Homme », introduit au mystère indicible de *Rex Iudeorum*. Jésus est roi dans la profondeur de toutes sortes de peines causées par le péché, y compris la mort, parce qu'Il en sort victorieux comme *le Bienheureux et unique Souverain, le Roi des rois et Seigneur des seigneurs, le seul qui possède l'immortalité, qui habite une lumière inaccessible, que nul d'entre les hommes n'a vu ni ne peut voir* (1 Tm 6, 15-16 ; cf. 1 Tm 1, 17). C'est la glorification paradisiaque dont l'immortalité est le fondement, c'est la possession de cet état qui est récompensé par la sainteté. En effet, le Christ à la droite du Père n'obtient sa royauté qu'en vertu de son œuvre accomplie : il s'est abaissé pour être élevé. Ici et là, Il est le même Seigneur et Il exerce le même pouvoir. Dans l'abaissement comme prêtre et prophète, dans la glorification comme roi. Et puisque sa kénose se lie à la foi, la royauté du Christ et sa seigneurie dans le temps sont d'ordre spirituel et religieux. Son gouvernement du monde s'opère à travers les hommes transformés et régénérés par l'adhésion au Christ et au scandale de sa croix.

Nous pouvons alors formuler la règle principale de l'accomplissement eschatologique : la création retrouve sa splendeur première et retourne à son Créateur postérieurement à l'homme qui reçoit tout premier la réconciliation avec Dieu et la sanctification totale. Et celles-ci ne sont possibles qu'en fonction du Christ, unique sauveur, qui laisse dans son Eglise les moyens efficaces de sa grâce salutaire afin de prolonger son œuvre et d'y admettre toutes les générations suivantes. La seigneurie du Christ s'exerce donc sur les hommes et, à travers eux, sur le monde.

Le dessein du salut que Dieu a établi avant tous les siècles, se réalise par la formation de l'Eglise – l'assemblée des hommes nouveaux. Elle a le pouvoir royal que le Christ lui-même a offert aux Apôtres, pouvoir qui devient efficace en vertu de la glorification auprès de Dieu le Père. Dans le ministère de l'Eglise, le Christ agit comme ressuscité et glorifié ; tel Il se donne dans l'eucharistie, tel Il parle, tel Il envoie l'Esprit de Dieu. Jésus vit dans son Eglise et la remplit de plusieurs dons divins (les charismes) ! Or, puisque dans cette réalité d'ici-bas la

¹⁰⁷ Rappelons ici l'identification de ce royaume avec l'Eglise dans l'enseignement pontifical de Paul VI et de Jean-Paul II. La déclaration *Dominus Iesus* parue en l'an 2000, semble ne plus suivre cette ligne pontificale en expliquant que le royaume de Dieu, le royaume du Christ et l'Eglise, bien qu'ils ne soient pas à séparer, sont à distinguer (DI 4), et que le royaume de Dieu ne s'identifie pas avec l'Eglise « dans sa réalité visible et sociale » (DI 19), car l'Esprit de Dieu agit aussi hors des limites visibles de l'Eglise.

En outre, dans le stade final, la seigneurie du Christ s'étendra même sur les enfers, même s'Il n'y règne que par la puissance du jugement de sa justice.

seigneurie du Christ se manifeste en *forma servi*, l'Eglise n'est royale que dans la mesure où elle fait de même. Les hommes transformés par leur effort commun tant spirituel que, parfois même, corporel, coopèrent ensemble et individuellement avec le Christ pour affaiblir les influences du malin, pour reculer les frontières de son empire et pour construire la civilisation d'amour. Imprégner le monde de l'amour de Dieu et le rendre fructueux, tel est le devoir des chrétiens. Le Christ règnera ainsi sur tout à travers son Eglise, sans pourtant perdre son autorité et sa royauté sur elle. L'Eglise reste le corps dont la tête est le Christ. *Kyrios* lui-même dirige la communauté de son Eglise en ouvrant devant elle les portes des cœurs des hommes, car c'est lui seul qui dispose souverainement de la grâce de la conversion avec ou sans l'action apostolique, mais toujours en vue de l'incorporation à l'Eglise. Tous ces actes, grands et spectaculaires comme la conversion de l'Apôtre des nations, ou inconnus et cachés pour le grand public qui se produisent dans les églises les plus ordinaires de la chrétienté, montrent que le Christ n'est pas loin de ce monde et qu'Il y agit plus en tant que Celui qui est miséricordieux que Celui qui a été constitué juge. Le Christ-roi ne l'est pas pour condamner, mais pour pardonner et prendre pitié, et son royaume, pour autant que le pouvoir et le gouvernement d'un roi conduisent à l'unité de son peuple, resplendira de l'unité totale de toutes les nations vivant en paix et en amour scellées par l'Esprit Saint au milieu de la création nouvelle. L'Esprit du Christ et ses actions intérieures en l'homme participent dans l'établissement du règne du Christ. Pour le moment d'une manière germinative dans l'Eglise munie des arrhes de la réalité eschatologique, mais finalement d'une manière absolue et totale dans le monde devenu le temple de Dieu, donc l'Eglise. Le monde deviendra un jour l'Eglise¹⁰⁸, la création sera rénovée et retrouvera sa relation première avec le Créateur, cette fois-là changée et élevée par le Christ.

La question qui se pose à présent est de savoir comment un tel final se réalisera. Est-il exclusivement l'effet de l'activité de l'Eglise, ou également la transformation des structures créationnelles du monde ? D'après le message néotestamentaire l'obéissance aux pouvoirs et aux autorités étatiques ou civiles est, dans la mesure de leur légitimité et respect du droit, l'obéissance à Dieu. Sur ce point la doctrine de l'Eglise est claire. Toutefois, le monde peut ne pas reconnaître le Christ et s'opposer vivement à lui pour suivre son propre prince et pour devenir autonome. Oter Dieu signifie pourtant se priver du bien véritable et tomber malade. L'autonomie des choses sans liaison avec Dieu mène à la perversité et au déséquilibre dans la

¹⁰⁸ Rappelons ici qu'une telle opinion était formulée par Ch. Journet et qui est à prouver par l'eucharistie. En celle-ci les dons matériels subissent une transformation de telle sorte que la matière même des dons devient le corps et le sang du Christ. Le mot *transsubstantiatio* désigne dans ce sacrement le changement (*conversio*) de ce qui est naturel (le pain et le vin comme les éléments de la création en sa beauté et sa bonté) et travaillé par l'homme pour annoncer la transformation finale et la récapitulation de toutes choses dans le Christ.

création. Cette réalité abominable s'établit par les hommes, maîtres de la création, qui, en toute liberté de leurs êtres, se détournent de Dieu pour honorer les idoles. Dans tous les siècles les tentations décrites par saint Jean (cf. 1 Jn 2, 16) trouvent leurs victimes et mettent en doute la victoire du Christ par son obéissance au Père. La triple concupiscence ne s'éloigne pas de la recherche de l'autojustification où l'insistance sur la liberté devient trompeuse et même dangereuse lorsqu'elle raye l'intelligence. Le monde a ses droits et ses règles, mais n'est pas au-dessus des hommes auquel il a été soumis. Il doit rester tel afin de rentrer au royaume du Christ venu lors de la parousie. Car, le monde se caractérise non seulement par le mal, mais aussi par le bien. La cité terrestre dont parle saint Augustin, n'est pas pécheresse de sa nature et peut servir Dieu par l'enraiment du mal pour favoriser du bien. Le monde n'a rien de neutre en soi ; il a été soumis au péché de l'homme, et c'est avec celui-ci qu'il a été racheté. Or, puisque l'homme reste libre, son bonheur ultime reste fragile et peut se perdre sans enracinement solide dans le Christ. Ceci introduit pour nous la nécessité de l'Eglise en tant qu'instrument exerçant la seigneurie du Christ. Là où le droit naturel et la bonté ne suffisent pas, c'est l'Eglise qui agit. Elle ne propose certes pas de remplacer les structures du monde ni de construire par son propre effort une *basileia* de Dieu¹⁰⁹. L'Eglise concentre son travail auprès des hommes par son évangélisation dont la base est la conversion du cœur, pour amener à l'obéissance de la foi toute leur activité, y compris celle tout à fait temporelle. L'homme nouveau, régénéré par le baptême et renouvelé par les sacrements tout au long de sa vie, construit le royaume du Christ et accélère son arrivée ultime et glorieuse. Et ceci par la pénétration et la croissance de l'Eglise dans ce monde.

3.6. L'Eglise – paradis dans l'histoire de l'art : quelques exemples.

La vision positive de l'homme et de son activité qui sera finalement conservée dans l'accomplissement eschatologique, a trouvé son expression dans l'art chrétien. Dès l'époque apostolique, l'art traduit et représente les dogmes de la foi en se servant des symboles connus déjà dans le milieu juif de l'Ancien Testament. Mais, à cette base, les auteurs inconnus des peintures murales dans les catacombes, ajoutent spontanément et avec grande intuition, la nouveauté de l'évangile du Christ. C'est surtout sur les symboles néotestamentaires que le message du Christ se focalisera et commencera à narrer l'histoire du salut avec son œuvre principale – la mort et la résurrection du Christ. Ce commencement, modeste sans doute, révèle le besoin de montrer visiblement à ceux qui n'ont pas pu se consacrer aux études théologiques,

¹⁰⁹ L'histoire de l'humanité montre assez bien que tous les essais entrepris en coopération avec les pouvoirs civils et religieux trahissent l'esprit de l'évangile et de l'enseignement du Christ.

toute l'ampleur du christianisme. L'art devient, avec le déroulement des siècles, l'instrument de l'évangélisation où les croyances prennent chair et où les idées invisibles apparaissent visiblement¹¹⁰. Sous cet aspect, l'art plastique se caractérise par une expression beaucoup plus riche que les autres domaines de l'art. Ni la poésie ni la musique ne connaissent tant de variations sur les motifs chrétiens, parce que les images parlent plus facilement ! Pour franchir le rideau de la réalité actuellement cachée, il faut regarder, se laisser séduire par la beauté, conduire ailleurs et, enfin, se plonger pour être touché et imprégné de la divinité¹¹¹.

La rencontre avec la divinité est le terme et le but de l'art chrétien. Il lui est entièrement ordonné, car son idéal est exprimé dans le mystère de l'incarnation. Dieu invisible devient visible dans son Fils incarné, le Créateur devient la créature et la divinité spirituelle, donc immatérielle, descend jusqu'à assumer réellement la matérialité. Jésus, vrai Dieu et vrai homme, est le chef-d'œuvre de Dieu, tant en soi (sa perfection se manifeste dans l'union hypostatique), que dans son expression pour les autres, à savoir pour Dieu à qui il présente l'humanité et le monde créé, tous les deux renouvelés, ainsi que pour cette humanité et pour ce monde auxquels il montre leur vrai Auteur dans le commencement et leur ultime « Finisseur » dans le terme. De ce fait, l'Eglise des pères fait sienne l'idée du Christ-icône ; tandis que pour Dieu, il est l'icône des hommes, pour les hommes, il est l'icône de Dieu. L'échange mutuel en vue de la glorification et de la divinisation, c'est à cela que l'art sert.

Le problème concerne toutefois la façon d'exprimer cette divinisation réalisée. Sommes-nous capables de la montrer et de la modeler ? Avons-nous la possibilité de la rendre présente ? Autrement dit, avec tous nos outils et moyens appartenant à ce monde, pouvons-nous désigner ou esquisser les qualités de l'au-delà ? L'Eglise orthodoxe essayait de le faire par la stricte utilisation des couleurs. L'or qui symbolise la réalité divine, peut-être par rapprochement avec le soleil, s'impose non seulement en tant que fond des icônes pour indiquer que ce qui est représenté vient de la part de Dieu étant une fenêtre sur l'au-delà, mais aussi ce qu'elle représente est marqué par les fines lignes d'orées¹¹². Les saints et, à cause d'eux, leurs entourages, sont aperçus en tant que divinisés, en tant que remplis de l'Esprit de

¹¹⁰ Saint GREGOIRE LE GRAND dit que « les icônes sont pour les illettrés ce que la Sainte Ecriture est pour les lettrés ». *Epître à Serenus, évêque de Marseille*, PL 77, 1027-1028. Il ne s'agit pas seulement d'observer, mais de s'unir à ce qui est représenté.

¹¹¹ Or, à proprement parler les images n'apportent pas par elles-mêmes la connaissance de la divinité. Elles sont, comme le dit saint Grégoire, une mise en pratique de la foi (*Epître à Serenus, évêque de Marseille* : PL 77, 1128). L'image est donc un aide-mémoire (cf. Trente 25^e session) et rappelle ce qu'auparavant l'homme avait appris ou du moins entendu. Cf. D. ARASSE, « Entre dévotion et culture : fonction de l'image religieuse du XV^e siècle » dans « *Faire croire* ». *Modalité de la diffusion et de la réception des messages religieux du XII^e au XV^e siècle*, Rome 1981, p. 131-146.

¹¹² Il s'agit précisément de l'*assiste* dans l'iconographie dont sont marqués les objets en présence du Christ, de la Vierge Marie et des saints. Par là, toute la nature porte les empreintes du Créateur.

Dieu. De même que la couleur or n'existe pas dans la nature, de même aussi les saints n'apparaissent pas sans Dieu dans ce monde. Or, ils ne sont plus dans ce monde, car en vertu de leur divinisation, ils demeurent « hors » du monde.

La tradition occidentale n'a pas retenu cette symbolique, bien qu'encore au XIII^e siècle on l'ait employée pour la décoration de l'abside de la basilique Santa Maria Maggiore à Rome. L'Occident pour exprimer l'au-delà, pour autant que ça soit nécessaire, fuit vers le monde des symboles. Il en résulte tout d'un coup que tout le domaine artistique devient extrêmement vif et riche en formes. Les symboles se suivent les uns après les autres, car chaque artiste par son œuvre transmet aux observateurs, quels qu'ils soient, sa propre expérience mystique et sa propre vision de l'infinité, pour autant que la finité terrestre permette de l'exprimer et de la contenir. Les possibilités de dire ce qui est inexprimable sont donc multiples.

Dans le cas des représentations du paradis il faut séparer les images qui concernent le paradis génésiaque et le paradis eschatologique. Le premier revient plus souvent sous les pinceaux des artistes, tandis que le deuxième n'a jamais connu un développement représentatif quelconque ni dans l'antiquité ni dans les époques tardives. Pour trouver dans l'art les traces du paradis eschatologique il faut attirer notre attention sur les symboles. L'eschatologique en possède plusieurs et pour illustrer cette riche tradition décorative de l'Eglise, nous évoquons ici les œuvres les plus remarquables qui se réfèrent à l'idée du paradis eschatologique tant par leur usage que leur emplacement. De ce qui précède, deux éléments semblent nous guider dans cette présentation. Le premier, c'est que la gloire future vient par le Christ et qu'elle est à partager dans la communion de l'Eglise. Ni le paradis ni non plus le ciel ne sont le domaine exclusif pour le Fils de Dieu ; là où Il demeure, demeurent aussi les saints. Le deuxième élément est lié à ce fait de demeurer ; le paradis peut être à la fois et l'état et le lieu de la béatitude ultime.

3.6.1 Le palmier et le phénix¹¹³.

Le premier symbole, le palmier, était utilisé là où il s'agissait de mettre en évidence ce qui est parfait, spirituel, glorieux, beau et sage. Il symbolisait en réalité la vie dans son état parfait et anticipait par là la victoire sur la mort¹¹⁴. Une semaine avant sa mort, Jésus, relatent les évangélistes, est entré à Jérusalem comme le roi accueilli par la foule avec les rameaux de palmier. Proclamé roi, il a pris possession de son royaume sur la croix afin de le gouverner

¹¹³ Voir les illustrations A dans l'annexe.

¹¹⁴ Le rapprochement entre la victoire et le palmier n'a pas une claire explication. Cf. H. LECLERCQ, 'Palme, palmier', DACL, t. 13, col. 947. Ici on peut aussi consulter les images les plus anciennes du palmier dans l'art chrétien.

comme *Kyrios* ressuscité¹¹⁵. Les palmes dans la tradition chrétienne renvoient à cette entrée triomphale et anticipent la gloire de la résurrection. Elles deviennent le signe d'une réconciliation, dans le pardon et dans la paix, qui dérive de la mort du Christ. En Lui tout se renouvelle et retrouve sa première splendeur. Par conséquent, la palme et le palmier font penser à l'état paradisiaque, à cette amitié qui a lié Dieu et la création¹¹⁶. Toutefois, le paradis ne peut être obtenu dans ce monde. Il est plutôt à atteindre dans l'au-delà pour lequel la préparation et le cheminement patient sont indispensables. La persévérance durant cette vie-ci amène le fruit, même si elle passe par la souffrance et la mort. Ici, la nature du palmier qui donne les fruits assez tard, inspire des savants chrétiens. Richard de Saint-Victor lie, par exemple, ce fait à l'idée du martyr quand il explique que le palmier

« ...ne fructifie qu'après de longs délais, quand il est centenaire, mais il dure plusieurs siècles. Le palmier figure donc la vertu de persévérance et de longanimité, pratiquée dans l'espoir de la rétribution future. (...) Donc puisque le temps de la stérilité dépasse, dans le palmier, la mesure de la vie humaine, il est juste que soit figurée dans son fruit la possession de la récompense qui suit cette vie. (...) Cet arbre porte donc le fruit du salut. Or le fruit du salut de l'homme n'appartient pas à la vie présente, mais à la vie future. (...) Il porte donc une palme, pourrait-on dire, dans la paume de sa main, celui qui, pour l'espoir des biens éternels, persévère avec longanimité dans ses bonnes œuvres »¹¹⁷.

Dans ce sens, le palmier devient l'attribut des chrétiens martyrisés qui se réjouissent à présent d'une vie plus belle. Et si le vert de la palme rappelle le paradis, tenu dans les mains des martyrs, ce n'est pas au paradis d'origine qu'il se réfère, mais à celui de la gloire eschatologique. Tout d'un coup, le palmier obtient la symbolique de la vie éternelle. Il est curieux que le mot grec *phoiniks*¹¹⁸ désigne la couleur pourpre, le palmier et le phénix. La couleur rouge signifie le sang des martyrs qui ont résisté aux persécutions corporelles pour renaître au-delà de toute souffrance et de toute douleur (dues parfois au feu) pour la vie éternelle.

¹¹⁵ Quant à la connotation royale de ce mot, voir plus haut.

¹¹⁶ *Hortus deliciarum* d'Herrarde d'Hohenbourg daté de la deuxième moitié du XII^e siècle, nous donne un bel exemple de cette amitié finale. L'image montre, près d'une palme, le Christ, à côté de la jeune fille qui symbolise ici l'Eglise, qui lui essuie les larmes. Les paroles de l'Apocalypse (21, 4) sont citées à côté du Christ, tandis qu'à côté de la jeune fille nous lisons : « Ista persona significat omnes sanctos et electos ». '*Hortus deliciarum*'. *Reconstruction*, sous la dir. de R. Green, London-Leiden 1979, n° 318, p. 414 et '*Hortus deliciarum*'. *Commentary*, sous la dir. de R. Green, London-Leiden 1979, p. 216.

¹¹⁷ « Les trois processions », *Sermons et opuscules inédits*, Desclée de Brouwer, p 65-67.

¹¹⁸ Cf. A. BAILLY, *Dictionnaire grec-français*, Paris 1950, p. 2090 ; N. GUILLEUX, « L'étymologie de phénix : un état des lieux » dans *Phénix : mythe(s) et signe(s)*, S. Fabrizio-Costa (éd.), Bern - Berlin - Bruxelles - Frankfurt am Main - New York - Oxford - Wien 2001, p. 9-25. Une remarque intéressante à propos du phénix a été donnée par A. Goulon qui attire l'attention sur le fait que Lactance rapproche le mythe du phénix avec le millénarisme. L'oiseau vivrait mille ans autant que les justes dans le règne du bonheur. « *L'oiseau Phénix* de Lactance et ses attaches à l'œuvre apologétique », *Ibid*, p. 85-103. Retenons encore la symbolique du phénix en tant que figure de la résurrection connue chez les écrivains chrétiens dans l'antiquité (*Ibid*. p. 89), retenue jusqu'au moyen âge (cf. WERNERUS ABBAS S. BLASII, *Libri deflorationum*, PL 157, 938). Dans la même époque, on voit un rapprochement, par une transposition, du phénix et son retour à l'Eglise. Cf. WALFRIDUS STRABO, *Liber ecclesiasticus* 24 : PL 113, 1209.

Cette vie éternelle à venir se déroule dans une communion de tous les saints, dans la communion de toute l'Eglise où aux martyrs se joignent entre autres les confesseurs et les vierges. Le palmier préfigure dès lors la communion entre les hommes. Et cet aspect, nous le retrouvons déjà dans l'Ancien Testament où la palme avait une place spéciale dans le bouquet de la fête des tentes appelé le *lulav*. Voici son explication :

« L'origine de ce bouquet festif se trouve en Lévitique 23, 40 : *Vous vous munirez de beaux fruits, de feuilles de palmier, de rameaux d'arbres touffus ou de saules des torrents et vous serez dans la joie pendant sept jours devant le Seigneur votre Dieu.*

Voici la recette de ce bouquet (...) : un *lulav* ou branche de palmier (...), trois brindilles de *hadas* (myrte), deux branches de *arava* (saule ou osier vert). Vous groupez le tout dans votre main droite grâce à une attelle tressée... Il ne reste plus qu'à prendre ce bouquet dans la main droite et à placer l'*etrog* (cédrot, sorte de gros citron odorant) dans la main gauche. (...)

C'est ainsi que ces *arbaa minim* (quatre espèces) désignent tant l'homme en tant qu'individu que le peuple saint tout entier. (...) L'*etrog* a une belle couleur jaune et son parfum est délicat : il symbolise les justes qui possèdent la loi et font de bonnes œuvres ; la palme n'a pas d'odeur, mais son fruit est délicieux : il symbolise le disciple qui connaît la loi sans pratiquer les bonnes œuvres. La myrte sent bon, mais n'a aucune saveur, aussi représente-t-elle le petit peuple qui pratique les bonnes œuvres sans connaître la loi. Enfin, le saule n'a ni goût ni odeur : il représente ceux qui n'étudient pas la loi et ne font pas de bonnes œuvres.

Ainsi, le fidèle tient dans sa main le peuple saint tout entier, avec toutes ses composantes, si diverses, et il doit agiter ce bouquet vers l'est et l'ouest, le sud et le nord, vers le haut et vers le bas pour bien indiquer que l'ensemble du peuple célèbre le Nom glorieux du Dieu omniprésent, Lui, qui a créé toute cette humanité sainte, unie et bigarrée, un peuple soumis à Sa volonté »¹¹⁹.

Ces deux exemples indiquent assez la richesse des images utilisées par la tradition chrétienne qui apparaissent d'une manière ou d'une autre à travers les premiers siècles. Car il est vrai que l'art de l'époque patristique utilise plus souvent le langage symbolique que les époques suivantes (même si le moyen âge ne le dédaigne pas) et que c'est en elle que la conception de l'Eglise – paradis revient fréquemment. Nous avons vu que les pères parlent souvent du paradis et le considèrent comme l'accomplissement eschatologique de la création et de l'humanité. Les siècles tardifs mettront l'accent sur le ciel et l'art occidental se concentra sur l'homme. Mais ce qui est à souligner ici, c'est le fait que cette nouvelle perspective se détache de ce qui est fondamental pour la personne humaine, à savoir le corps. Le concept du microcosme et macrocosme disparaîtra dès lors et le cosmo-centrisme cédera place à un spirito-centrisme dans lequel l'âme aura la primauté¹²⁰. L'idée du jardin des délices, du renouveau de la création survivra principalement, voir presque uniquement, dans l'Eglise orientale.

L'exemple suivant montre bien que l'Eglise n'emploie pas le motif du paradis accidentellement, mais essentiellement du fait qu'elle naît de la Parole de Dieu. Il s'agit de la

¹¹⁹ A. A. WINOGRADSKY, *Paroles d'Evangile, mémorial d'Israël*, Paris 1987, p. 21-22. Pour la signification de *lulav* et *etrog* voir : J. DANIELOU, *Les symboles chrétiens primitifs*, Paris 1961, p. 9-31. Notons ici la nomination de l'*etrog* comme pomme d'Adam ou pomme de paradis. Cf. *The Jewish Encyclopedia*, New York - London 1925, vol. 5, p. 262.

¹²⁰ Cf. M. QUENOT, *De l'icône au festin nuptial. Image, Parole et Chair de Dieu*, Saint-Maurice 1999, p. 197.

couverture du livre appartenant aussi au Trésor de Sion et datée du VI^e siècle¹²¹. Nous y voyons une croix, située au milieu et entourée de branches de cyprès. Au-dessus des chapiteaux des colonnes du portail poussent des branches du palmier. De nouveau, nous sommes dans la symbolique paradisiaque, ce thème est encore renforcé par les ramures de cyprès qui évoquent sans doute l'*etrog* juif. Les coquillages au-dessous de la voûte du portail imitent la queue du paon, lui aussi – symbole du paradis. Une telle décoration du lectionnaire utilisée dans la liturgie est pleine de réminiscences paradisiaques. Par le Christ les portes du paradis ont été rouvertes et tous ceux qui écoutent maintenant ses paroles pourront aussi y entrer. Les paroles de l'évangile données à l'Eglise conduisent au paradis puisqu'elles sanctifient les hommes. Ces paroles elles-mêmes sont saintes, car elles proviennent de l'unique Parole que Dieu a dite pour ce monde¹²². Leur usage dans la liturgie ainsi que leur emplacement dans le sanctuaire de l'église près du corps sacramentel, justifient leur importance. Ces sont les paroles de vie, paroles de joie, paroles de bonheur, bref, paroles du paradis qui doivent être mangées comme les fruits de l'arbre de vie.

Ce dernier thème était très connu dans l'antiquité. L'arbre de vie en tant que condition *sine que non* appartient à l'image biblique du paradis et par la tradition pré-iconoclaste était représenté en liaison avec les quatre fleuves¹²³. Ceux-ci ont leur source dans l'arbre de vie et coulent vers le monde entier¹²⁴. La tradition postérieure a abandonné cette image en se concentrant sur le jardin en tant que tel. La croix du Christ - l'arbre de vie, décore le dos d'Harbaville triptyque conservé au Louvre (milieu du X^e siècle)¹²⁵. Elle est placée, en tant que croix latine dont les extrémités sont marquées des rosettes, au milieu d'un riche jardin où l'on reconnaît des lions, un lapin et des oiseaux. Toute la création est attachée à la croix, le moyen du salut, ce que souligne la position inclinée de deux arbres principaux. Ce sont deux cyprès, dont celui de gauche est chargé de feuilles de vigne et de grappes alors que celui de droite – d'une liane. Le motif de grappe et de vigne évoque le discours du Christ dans l'évangile de saint Jean et par là fait lien avec l'Eglise. Les deux arbres, symboles des arbres paradisiaques, deviennent les arbres de l'Eglise. Ils sont assumés par elle de même que l'Ancien Testament s'accomplit dans le Nouveau. La réalité du paradis d'origine appartient aujourd'hui à la réalité

¹²¹ L'illustration A3 dans l'annexe.

¹²² La divinité de la parole explique l'utilisation des métaux précieux.

¹²³ Cf. H. MAGUIRE, "Paradise Withdrawn" dans *Byzantine Garden Culture*, A. Littelwood, H. Maguire, J. Wolschke-Bulmahn (éd.), Washington 2002, p. 25-31.

¹²⁴ Le symbolisme de ces fleuves en tant que paroles de l'évangile, nous le trouvons déjà chez Hippolyte. Quant aux fleuves paradisiaques voir : S. DJURIC, « Ateni and the Rivers of Paradise in Byzantine Art », *Zograf* 20/1989, p. 22-29.

¹²⁵ Les illustrations G1 dans l'annexe.

de l'Eglise – nouvel arbre de vie¹²⁶. Et puisqu'elle ne supprime pas le passé, mais le complète pour l'achever, la création trouve sa place en elle. L'Eglise se manifeste ainsi comme le nouveau paradis. En outre, la croix qui se détache du ciel étoilé indique l'idée de l'illumination. Le Christ est la lumière de l'Eglise et de la création dans l'accomplissement eschatologique, tout en réalisant la prophétie d'Isaïe : *Tu n'auras plus le soleil comme lumière, le jour, la clarté de la lune ne t'illuminera plus : Yahvé sera pour toi une lumière éternelle* (Is 60, 19 ; cf. Tb 13, 11). L'art médiéval revient souvent à ce thème notamment par les connotations avec l'Apocalypse johannique où la gloire de Dieu illumine, comme la lumière, la Jérusalem nouvelle (cf. Ap. 21, 23 et 22, 5).

3.6.2 Le paon et les oiseaux¹²⁷.

Le paon avant qu'il ne soit considéré comme symbole de la vanité du monde et de l'orgueil, avait une autre signification et était loué en tant que symbole des vertus¹²⁸. Pour les chrétiens il symbolisait la vie éternelle et la résurrection¹²⁹. Celle-ci était librement liée au fait que le paon perd le beau plumage de sa queue en automne pour en avoir une autre au printemps¹³⁰. De même que la queue, symbole *par excellence* de la fierté causait l'orgueil chez le paon, de même aussi le soin exagéré pour le corps causait le péché chez les hommes ; par contre, de même que sans queue, le paon subissait une sorte d'humiliation, de même aussi la personne humaine sans corps dont elle se sépare au moment de la mort, perdait la cause de son détournement de Dieu. La vie de l'homme et son vieillissement nous apparaissent ainsi comme une marche vers l'hiver de la mort de laquelle il sortira tout beau et splendide lors de la

¹²⁶ Cf. G. SCHILLER, *Ikonographie der christlichen Kunst*, Gütersloh 1976, vol. 4-1, p. 67-68 avec des illustrations.

¹²⁷ Voir les illustrations B dans l'annexe.

¹²⁸ Citons seulement Hugues de Saint-Victor : « Le paon a une voix perçante comme un prédicateur qui menace les pécheurs du feu inextinguible de l'enfer. Le paon a la tête d'un serpent qui se tient sur ses gardes avec une prudente circonspection. Le paon a la poitrine de la couleur du saphir qui désigne dans l'esprit de l'homme le désir du ciel. La couleur rouge des plumes signifie l'amour de la contemplation. La longue queue signifie l'éternité de la vie future. Les sortes d'yeux sur la queue signifient que chaque docteur prévoit le danger imminent pour la fin. La variété des couleurs désigne la diversité des vertus. Quand on loue le paon, sa queue se redresse, comme lorsqu'on adule un prélat, son esprit s'élève par la vaine gloire. Mais lorsqu'il redresse sa queue, il découvre son derrière et ainsi quand on le loue pour ses œuvres, on se moque de son élèvement ». PL 177, 53 d'après P. MIQUEL, *Dictionnaire symbolique des animaux*, Le Léopard d'or 1992, p. 205-206.

¹²⁹ Dans l'art païen les paons caractérisent le lieu de séjour plein de beauté et de délices. Cf. H. STERN, *Le calendrier de 354. Etude sur son texte et ses illustrations*, Paris 1953, p. 185-187.

¹³⁰ Cette croyance était très répandue dans l'antiquité. Cf. PLINE L'ANCIEN, *Historia naturalis* X, 22 : « Les Belles Lettres », Paris 1961, p. 43. Par contre, H. LECLERCQ estime qu'il n'existe pas de textes patristiques où cette croyance soit expressément contenue et l'auteur cite un texte plus tardif, celui de saint Antoine de Padoue que nous reprenons ici : « A la résurrection générale, où tous les arbres, c'est-à-dire tous les saints, commencent à reverdir, ce paon (qui n'est autre que notre corps), qui a rejeté les plumes de la mortalité, recevra celles de l'immortalité ». Voir : 'Paon', DACL, t. 13, col. 1076-1077.

résurrection qui sera le réveil du printemps du monde et de la création¹³¹. L'exemple du paon met en relief l'importante identification du corps : dans l'au-delà il sera tel qu'il était dans les conditions de ce monde. En plus, il sera immortel, puisque – selon la tradition antique – personne n'a jamais vu le corps décomposé du paon¹³². Par conséquent, il est devenu le symbole du Christ mis au tombeau dont le corps n'a pas subi le processus de la putrescibilité et qui par sa résurrection a vaincu la mort. La tradition prolonge ce concept par le rapprochement du paon et de l'eucharistie. Elle est la nourriture de l'immortalité, non seulement pour l'âme, mais également pour le corps¹³³.

D'après la tradition sapientiale de la Bible, la mort n'était pas attribuée à l'ensemble des œuvres de Dieu, mais on expliquait son apparition par la jalousie du diable (cf. Sg 2, 24). Le paon qui chassait les serpents pour les manger répond parfaitement au salut opéré par le Christ – vainqueur du démon.

Il est également à noter que le paon, probablement à cause de l'art de la chasse, symbolisait la sagesse divine, un don reçu gratuitement. Sur certains tableaux, les ailes des anges se terminent à la manière de la queue du paon, parce qu'en tant que créatures spirituelles, ils voient Dieu et sont remplis, plus que les hommes, de sa sagesse.

Les oiseaux, quant à eux, symbolisent toujours le monde céleste.

Prenons un exemple. Les mosaïques de la basilique de sainte Constance sont les plus anciennes jamais connues¹³⁴. Elles décorent le mausolée qui a été érigé au IV^e siècle près du cimetière où est morte sainte Agnès et où voulait être enterrée la fille de l'empereur Constantin. Les mosaïques, remplissent les voûtes entre les colonnes qui portent la coupole centrale et les murs extérieurs. Parmi plusieurs motifs, on distingue le paon et d'autres oiseaux situés au milieu des branches fruitières par exemple la vigne et les arbres d'agrumes. L'emplacement probable du sarcophage¹³⁵ et la décoration nous indiquent la vive idée de la victoire sur la mort. Celle qui été enterrée ici attendait, après la mort, la vie éternelle dans le paradis. Cette attente est aussi visible dans le décor des deux petites absides de l'entrée. La première est ornée du tableau du Christ qui donne la loi à Moïse et la seconde qui représente le type *Traditio legis*. Les deux ont pour fond des palmiers, mais la seconde est pour nous plus intéressante. Le Christ dans sa position centrale domine le centre de l'abside et s'élève au-

¹³¹ Pour la symbolique des saisons, nous nous permettons de renvoyer au chapitre premier.

¹³² On trouve les traces de cette croyance chez AUGUSTIN, *La cité de Dieu*, 21, 4, 1 : BA 37.

¹³³ Un exemple de cette optique nous est donné par la custode en forme de paon et un autre par la lampe romaine sur laquelle le paon adore le pain eucharistique. Voir les illustrations chez : H. LECLERCQ, *op. cit.*, col. 1080 et 1097.

¹³⁴ Les illustrations A1 dans l'annexe.

¹³⁵ Cf. W. OAKESHOTT, *The Mosaics of Rome from the third to the fourteenth centuries*, London 1967, p. 61-65.

dessus des apôtres Pierre et Paul. Cette position surélevée peut s'expliquer par une montagne qui se trouve au pied du Christ et d'où coulent les quatre ruisseaux. Ils évoquent l'image des fleuves paradisiaques, simultanément d'ailleurs avec des palmes, symbole du paradis d'origine. Or, nous sommes avec saint Pierre et saint Paul et avec les brebis dont l'attitude n'a rien de craintif ou de peureux. Et si la tranquillité des brebis encadrées par les apôtres assure qu'il s'agit d'un lieu absolument sûr et paisible, comment ne pas penser au lieu de rafraîchissement offert par le Pasteur? Et si par conséquent, il est là au milieu de son l'Eglise, nous avons à faire ici moins au paradis génésiaque qu'au paradis eschatologique.

Le motif de la communion des apôtres avec le Christ ne remplit pas les grands espaces des absides. Il est fort remarquable qu'il apparaisse aussi dans la décoration des objets liturgiques. Un exemple nous est conservé dans la collection du Trésor de Sion et daté du milieu du VI^e siècle¹³⁶. La couverture du livre a été faite à Constantinople et elle représente le Christ debout avec les Apôtres, sous une sorte de portique posé sur deux colonnes. Le Christ tient dans sa main gauche un livre, tandis que la main droite semble s'arrêter dans un geste d'enseigner. Ce livre signifierait aussi bien la loi que l'évangile transmis à l'Eglise. Dans ce cas, le portique pourrait être le symbole de l'Eglise. Les deux paons sur le toit de cet édifice rappellent l'au-delà paradisiaque. Finalement, l'Eglise par sa communion avec le Christ conduit au paradis et devient le paradis lui-même.

3.6.3 Les fleuves et le Jourdain¹³⁷.

En suivant la tradition génésiaque, le paradis eschatologique était toujours représenté avec une source d'eau. Elle irriguait tout le jardin et coulait en-dehors de ses frontières pour faire de même avec les régions extérieures. La vision apocalyptique de saint Jean retient cet élément et y ajoute encore que les eaux étaient les porteuses de la vie. Là où elles arrivaient, les arbres ne se desséchaient pas et fructifiaient sans cesse. Il s'agit donc du thème des eaux vives. O. Cullmann explique, à propos de ce motif biblique, que l'expression « eau vive » peut avoir quatre sens. Tout d'abord, dans le sens profane, elle peut signifier l'eau de source qui s'oppose à l'eau stagnante. Prise au sens rituel, elle se rapporte à l'eau du baptême. Au sens biblique, elle désigne Dieu qui est la source de vie. Et, dans le sens chrétien, les eaux vives symbolisent l'Esprit Saint¹³⁸. Tous ces sens restent en liaison les uns avec les autres en se référant toujours au sens profane. Or même ici l'eau vive peut posséder diverses dimensions.

¹³⁶ L'illustration B7 dans l'annexe.

¹³⁷ Voir les illustrations C dans l'annexe.

¹³⁸ *Les sacrements dans l'évangile johannique*, Paris 1951, p. 22.

Elle peut être l'eau coulant d'une source de même que l'eau d'un ruisseau ou d'un fleuve. Parfois, dans l'antiquité, l'eau vive du baptême est appliquée à l'eau de la mer¹³⁹ ou tout simplement à l'eau jaillissant dans un bassin. Ce vaste contexte montre clairement que l'eau vive était utilisée, aussi dans le domaine rituel, pour la purification. C'est ce sens qui domine et qui a été attribué à l'eau vive dans l'Ancien et plus tard dans le Nouveau Testament. Etant donné qu'il évoque Dieu – source de vie, les écrits néotestamentaires le lient avec l'effusion de l'Esprit Saint dans l'époque eschatologique. L'eau vive communique la vie, mais cette force lui est donnée par l'Esprit de Dieu. Les visions apocalyptiques de saint Jean, qui restent en liaison avec les visions similaires de l'apocalyptique vétérotestamentaire, mettent en relief cet aspect lorsqu'elles peignent l'image des fleuves dont les bords arrosent des arbres très nombreux.

Il y a dès lors dans le thème de l'eau vive des références à la création présentée dans le livre de la Genèse où, de l'eau vive, sont tirés différents êtres, et au paradis où les fleuves coulent du milieu du jardin là où se trouvait l'arbre de vie. Une importance tout à fait exceptionnelle concerne le Jourdain. Il est le signe de la terre promise et son passage doit être considéré comme la réalisation des promesses divines. Tout d'abord la traversée du Jourdain a une connotation spatiale qui nous indique la terre promise comme une région où coule le lait et le miel. L'opposition entre la vie et la mort, entre l'eau vive et l'eau stagnante, s'accroît par le fait que le Jourdain se jette dans la Mer Morte. Or, le baptême donné par Jean ainsi que le bain de Naaman dans le Jourdain montrent que celui-ci désignait également un passage intérieur ou spirituel qui se produit dans l'homme. Delors il revient à Dieu en le sens d'un état et en demeurant ouvert à Lui.

L'iconographie du paradis eschatologique utilisera volontairement cette symbolique et partout nous trouverons les images d'une source – fontaine placée dans le jardin d'où coulent quatre ruisseaux¹⁴⁰ ou encore du Jourdain qui est le fondement de la vision de la communion avec le Christ.

3.6.4 Le cerf¹⁴¹.

Le symbole du cerf (ou plutôt des cerfs) revient de temps à autre dans les décors des absides des basiliques chrétiennes. En principe on les voit en train de se désaltérer aux ruisseaux qui coulent d'une montagne ou d'une croix. Dans la tradition symbolique, on a

¹³⁹ Cf. PSEUDO-CLEMENT, *Les reconnaissances* IV, 32 et VI, 15.

¹⁴⁰ Cf. P. A. UNDERWOOD, « The Fountain of Life in Manuscripts of the Gospels », « *Dumbarton Oaks Papers* », 9/1950, p. 41- 138.

¹⁴¹ Voir les illustrations D dans l'annexe.

rapproché le fait que le cerf aimait châtrer les vignes et sa signification christologique. Celle-ci en tant que figure du Christ, donnait à ceux qui lui appartenaient la vérité. Le cerf symbolise dès lors les hommes qui se nourrissent de la vigne et qui possèdent par là l'accès à la vérité révélée.

Ces images mettent en relief le lien qui existe entre le Christ et l'homme. De ce fait, nous avons à faire avec la symbolique du cerf dans les baptistères. Deux exemples doivent être mentionnés ici¹⁴². Le premier se trouve dans les ruines du baptistère de l'Oued Ramel. Nous y voyons une cuve en forme de croix grecque dont les extrémités sont arrondies et pourvue d'une marche pour descendre. Au côté ouest de la cuve il y a deux cerfs agenouillés pour boire de l'eau jaillissant en quatre ruisseaux vers l'extérieur. En face, du côté est, deux paons affrontent un canthare. Des roses poussent aux alentours. Sur chaque bras est et ouest de la cuve est placé un palmier, et au fond de la cuve – l'image de la colombe représente l'Esprit Saint. Ce qui est frappant dans cette image c'est la source des grâces qui viennent non pas d'autre chose que de la croix du Christ. Le paradis a été ouvert par lui et avoir part à ce lieu dépend à présent du baptême.

Une telle tradition est également montrée par la mosaïque de l'Henchir Messaouda (Tunisie)¹⁴³. Le pavé du baptistère est ici orné des cerfs situés des deux côtés de l'arbre de vie, qui mordent les serpents¹⁴⁴. Si les cerfs préfigurent ici les néophytes, leur action ne s'explique que par la renonciation au diable avant qu'ils ne proclament leur foi en le Christ. En outre, l'arbre de vie chargé des fruits pourrait signifier le pain eucharistique et toute la décoration du baptistère correspondrait ainsi à la liturgie y célébrée : de la renonciation par la purification jusqu'à l'union dans la communion. Le rappel du Ps 42, 2 a aussi une signification : *Comme languit une biche après les eaux vives, ainsi languit mon âme vers toi, mon Dieu*. En voyant les cerfs assoiffés, le néophyte se sentirait intentionnellement assoiffé de Dieu. Ce désir le préparerait suffisamment à l'immersion régénératrice dans la cuve du baptistère dont les eaux portent la bénédiction divine figurée ici par une colombe¹⁴⁵. L'entrée au paradis n'est donc pas possible sans le Christ et sans ses sacrements : le baptême et l'eucharistie. Or, tous les deux

¹⁴² Cf. H. STERN, « Le décor des pavements et des cuves dans les baptistères paléochrétiens » dans *Actes du V^e congrès international d'archéologie chrétienne, Aix en Provence 13-19 septembre 1954*, Città del Vaticano - Paris 1957, p. 381-390.

¹⁴³ Cf. G. L. FEUILLE, « Une mosaïque chrétienne de l'Henchir Messaouda », *CAr* 4/1949, p. 9-15.

¹⁴⁴ On attribuait au cerf le pouvoir de tuer le serpent. Il poursuit celui-ci en soufflant l'eau dans les creux rocheux. Une fois sorti, le serpent était piétiné par le cerf. Cf. EUSTACHE, *Commentarius in Hexaemeron* PG 18, 740-741 DB. Le symbole du cerf, constate H. Stern, est l'image propre de l'Eglise latine peu connue dans l'Eglise grecque. *Op. cit.*, p. 389.

¹⁴⁵ Ce type iconographique, nous le rencontrons dans les baptistères de Salon, Milet, d'Uppena (Tunisie).

forment et scellent l'unité de l'Eglise. Par conséquent, elle est non seulement la voie qui mène au paradis, mais aussi le paradis lui-même en vertu de son union avec le Christ.

Evoquons ici les mosaïques de l'abside de St. Clément à Rome. Elles montrent au-dessous du tabernacle la croix du Christ dont la symbolique de l'arbre de vie s'accroît par les branches d'une vigne mystique¹⁴⁶. Elle pousse de l'arbre de la croix. Cette impossibilité et cette imagination par rapport à la vigne mettent en relief le fait, qu'elle n'est pas comme toutes les autres plantes. Elle ne pousse pas d'elle-même par les forces naturelles, mais elle est une plantation de Dieu dont les racines attachées en ce monde apportent de la sève d'un autre monde et fleurissent en même temps ici et là. Le thème de la plantation désigne l'Eglise et évoque le thème du paradis¹⁴⁷. On y entre par le baptême et on l'embellit par de bonnes œuvres¹⁴⁸. L'auteur de l'épître à Diognète écrit que les chrétiens

« (...) deviennent un jardin de délices ; un arbre chargé de fruits, à la sève vigoureuse, grandit en eux et ils sont ornés des plus riches fruits. Car c'est là, le terrain où ont été plantés l'arbre de la science et l'arbre de la vie, mais ce n'est pas l'arbre de la science qui tue, non : c'est la désobéissance qui tue. Car ce n'est pas sans raison qu'il a été écrit que Dieu, au commencement, planta au milieu du jardin l'arbre de la science et l'arbre de la vie, nous montrant dans la science l'accès à la vie. Les premiers hommes qui ne surent pas bien en user, furent mis à nu par l'imposture du serpent. Car il n'y a pas de vie sans la science, ni de science sûre sans la véritable vie : c'est pourquoi les deux arbres ont été plantés l'un près de l'autre »¹⁴⁹.

Le Verbe de Dieu qui se situe au centre du paradis est la source de la vie et de la science. Les membres de l'Eglise y puisent leurs forces vitales ainsi que leur connaissance. Parmi les ramures de la vigne, on voit alors les quatre saints docteurs majeurs (Augustin, Jérôme, Grégoire le Grand et Ambroise) et les représentations des différents métiers. En outre, la croix placée au centre du paradis, devient le lieu d'où jaillissent des fleuves. De la croix coulent les eaux vives¹⁵⁰ où boivent les animaux, surtout les cerfs. Le thème du paradis s'entremêle avec le thème de l'Eglise. Est-ce un hasard ? Voici comment Herrade de Landsberg récapitule le thème de l'arbre paradisiaque :

¹⁴⁶ Les illustrations F1-3 dans l'annexe. La décoration semblable se trouve à la basilique de Santa Maria Maggiore. Dans la scène du couronnement de la Vierge, nous voyons le motif du tabernacle, de la vigne et du paon. La communion des saints et l'adoration des anges complètent le cadre de la mosaïque. Marie entourée de la gloire de Dieu (l'or comme le fond de l'œuvre), exprime ce que la tradition de l'Eglise répétait sans cesse : elle est la première à posséder la béatitude eschatologique et à entrer dans le paradis. Mais, contrairement à St. Clément, la vigne mystique qui entoure la scène principale ne pousse pas d'un seul tronc. Il en a deux, comme il y avait deux arbres au paradis : celui de la connaissance et celui de la vie.

¹⁴⁷ Le thème de la 'plantation' – écrit J. Daniélou – désigne l'Eglise et « se rattache à la catéchèse baptismale judéo-chrétienne, elle-même inspirée de la catéchèse juive. Dans le christianisme ultérieur le thème va interférer avec d'autres éléments. Et d'abord avec celui du jardin, le paradis... L'Eglise est le paradis de Dieu, constitué d'arbres qui sont les chrétiens, plantés par le baptême ». *Op. cit.* p. 37-38. Dans cet article, on trouve aussi plusieurs indications dans les ouvrages de l'antiquité.

¹⁴⁸ Les bonnes œuvres sont souvent représentées par les palmes dans les mains des saints. Cf. J. DANIELOU, *op. cit.*, p. 20-21.

¹⁴⁹ *A Diognète* XII, 1-4 : SC 33bis, 81-83.

¹⁵⁰ Cf. J. DANIELOU, *op.cit.*, p. 49-63. Les eaux vives dans leur symbolique baptismale évoquent le thème du Jourdain considéré comme l'eau vive (le contraste est évident puisqu'il coule jusqu'à la Mer Morte).

« Deus ab initio paradisum voluptatis plantavit... Paradisus quod dicitur ortus deliciarum, est Ecclesi, in qua sunt omnet delicie scripturarum, in qua diversa ligna ad visum pulchra, ad gustum suavia producantur, dum prophete et apostoli in operibus pulchri, in doctrina suaves, nobis in exemplum proponuntur »¹⁵¹.

La même symbolique a été utilisée, beaucoup plus tard, dans la décoration de la basilique de Saint Jean de Latran¹⁵². Dans l'abside de la nef centrale on voit la croix fixée sur une colline (l'écho du Mont des Oliviers) dans l'assistance des saints. Au pied de la croix il y a deux cerfs qui s'approchent des fleuves qui jaillissent au-dessus de la croix. Encore plus bas, parmi « les racines » de la croix, se trouvent la représentation du paradis, figuré par une ville fortifiée. Juste derrière les murailles on voit les bustes de saint Pierre et de saint Paul qui nous permettent d'identifier cette ville avec la Jérusalem céleste, donc l'Eglise glorieuse. Or, puisque l'entrée de cette ville est protégée par un ange, il n'y a aucun doute que l'image évoque le paradis génésiaque. L'Eglise est le paradis, d'autant plus qu'un palmier le domine et au-dessus de lui – un phénix, tous les deux symboles de l'Eden perdu et de la vie éternelle.

3.6.5 Le troupeau du Bon Pasteur¹⁵³.

La liturgie célébrée dans le baptistère aménage la décoration de ses murs, de même d'ailleurs que la liturgie célébrée dans l'église correspond à son décor intérieur. Ces deux ordres ne sont jamais confondus dans l'art chrétien antique. L'édifice de l'église est orné par les illustrations des rites qui se passent à son intérieur et il en est de même avec les baptistères. Certes, on remarque facilement la coïncidence entre les décorations baptismales et celle du cimetière. La figure du Bon Pasteur, à côté du paon et des vignes, est sans doute le motif le plus souvent rencontré dans ces deux catégories architecturales.

Par le baptême l'homme est renouvelé : son être, sa vie, son activité subissent une rénovation spirituelle qui doit se manifester de plus en plus à l'extérieur. Ce renouveau pourtant ne conduit pas à une sorte d'individualisme, car le baptême unit tant au Christ qu'à son corps mystique. Le baptisé fait partie de ce corps qu'est l'Eglise, fait partie du troupeau qui n'a qu'un seul berger – le Christ. D'où alors l'image du Bon Pasteur qui apparaît dans les baptistères au moins dans celui qui est conservé de nos jours à Doura-Europos (daté vers 230). Elle semble rappeler que le baptisé avait rejeté tous les pouvoirs du diable et qu'il a choisi le Christ comme le Seigneur unique de sa vie. Par cette adhésion à Dieu, l'homme devient son

¹⁵¹ HERRAD D'HOHENBOURG, '*Hortus deliciarum*'. *Reconstruction, op. cit.*, n° 230, p. 113 qui cite *De inventione Sanctae Crucis* d'HONORE D'AUTUN, *Speculum Ecclesiae* PL 172, 942-943.

¹⁵² L'illustration D2 dans l'annexe.

¹⁵³ Voir les illustrations E dans l'annexe.

enfant et partage les grâces données à l'Eglise se réjouissant de sa protection puissante¹⁵⁴. Etre avec le Bon Pasteur signifie retrouver la paix, la justice et l'amour, puisque le pasteur aime ses brebis et traite chacune et toutes de la même façon.

Cependant, le Bon Pasteur a des exigences ! Et le renoncement au péché et le progrès dans la sainteté sont les devoirs obligatoires pour les chrétiens afin qu'ils aient la vie éternelle. Cette vie qui se partagera en communion avec les saints et récapitulera toute l'histoire du salut. Un excellent exemple de ce type de pensée se trouve à Florence. La porte orientale du baptistère située en face de l'entrée centrale du dôme s'appelle *Porte du paradis*. Etant donné que le baptême est l'entrée dans l'Eglise dont les annonces existent dans l'Ancien Testament, elle est ornée des dix scènes qui par la narration des événements vétérotestamentaires, préparent l'arrivée du Nouveau Testament¹⁵⁵. En passant par cette porte, le catéchumène doit connaître cette histoire et la réaliser dans sa vie. Car le baptême n'est qu'un commencement, qu'une introduction au paradis de Dieu.

Une fois renouvelé, l'homme peut passer à l'église en procession. Celle-ci a aussi une signification paradisiaque fondée sur les paroles du Ps 23¹⁵⁶ et peut-être considérée comme une forme de retour à l'origine. L'homme nouveau retrouve sa relation première avec Dieu en devenant la brebis du Bon Pasteur. Désormais il se reposera en des lieux de rafraîchissements, il se reposera dans l'Eglise. La coïncidence avec l'idée du repos du huitième jour est évidente¹⁵⁷.

La création conservée jusqu'à l'au-delà d'une part et la lumière de Dieu qui remplit tout d'autre part se cumulent dans les icônes du type *Toute la création te glorifie*¹⁵⁸. Sa signification s'explique soit par la voie mariale, soit par la voie absolument divine, mais, à

¹⁵⁴ Dans la catacombe de Prétextat le bon pasteur défend par exemple ses brebis devant les animaux symbolisant le diable (l'onagre) et le paganisme (le porc). Cf. H. LECLERCQ, 'Pasteur', DACL, t. 13, col. 2327. Voir aussi : M.-L. THÉREL, *Les symboles de l'« Ecclesia » dans la création iconographique de l'art chrétien du III^e au IV^e siècle*, Roma 1973, p. 39-44.

¹⁵⁵ Voici le schéma artistique de la porte :

création et l'histoire d'Adam et d'Eve	la chute originelle
histoire de Caïn et Abel	le sacrifice
histoire de Noé	la rédemption
Abraham et le sacrifice d'Isaac	l'annonce du Messie
Esau et l'abandon du droit de l'aînesse	la venue des peuples païens – nouvel Israël
Joseph pardonnant à ses frères	la miséricorde du Christ
histoire de Moïse	la loi
histoire de Josué	la (re)possession de la terre promise
histoire de jeune David	les interventions de Dieu
rencontre de Salomon et de la reine de Saba	Jésus et son Eglise (mariage mystique)

¹⁵⁶ Cf. GRÉGOIRE DE NYSSE, *In Ascensionem Christi*, PL 46, 692 AB.

¹⁵⁷ P. A. UNDERWOOD attire l'attention sur le fait que la décoration du baptistère évoque le chiffre huit par la présence de huit colonnes. Cf. *Op. cit.*, p. 81-89.

¹⁵⁸ L'illustration G2 dans l'annexe.

notre avis, les deux possibilités se rejoignent et se complètent. Cette icône montre la Vierge Marie assise sur un trône et située au centre de l'image. Sur les genoux de la Mère de Dieu nous voyons l'enfant Jésus. Tous les deux sont entourés des anges et loués par les saints. Ceux-ci remplissent la partie inférieure de l'icône. Ainsi, la maternité de Marie semble jouer le rôle principal. C'est elle qui a donné le Sauveur du monde et le fondateur de l'Eglise. Ceux-ci, à savoir le monde et l'Eglise, remplissent l'arrière-plan de l'icône en tant que bâtiment de l'église orientale fixée au milieu des différentes plantes comme dans un jardin. N'est-ce pas l'écho du paradis ? Ne fait-il pas penser au paradis, tant un état qu'un lieu ? A l'Eglise de gloire divine, Marie est rentrée la première. En elle le dessein de Dieu atteint son terme et est devenu le modèle pour toute l'humanité. La glorification que Marie reçoit est finalement la louange adressée à Dieu, parce qu'elle est sert, pour ainsi dire, au rétablissement de son plan du salut. En plus, la forme du cercle semblable à l'auréole des saints, en jaune clair, indique la glorification de la Jérusalem et de ses habitants. Ils sont tous déifiés non autrement que par le Verbe de Dieu incarné grâce à la Vierge. Nous pouvons encore aller plus loin. L'examen scrupuleux de l'icône peut donner un résultat stupéfiant. Cette forme de gloire en cercle et soutenue par une sorte de Melchisédech utilisé dans les ostensoirs latins, n'exprime-t-elle pas l'idée de la Jérusalem céleste représentée en forme de l'hostie ? A ce moment-là le paradis formé par des saints actuellement se propose à chaque homme dans la communion eucharistique¹⁵⁹. C'est ce que les théologiens de l'Eglise soulignaient sans cesse au cours des siècles.

Le lien qui existe entre le corps eucharistique et le paradis peut être remarqué, par la voie symbolique, dans la décoration d'une patène datée du début du VI^e siècle¹⁶⁰. En forme de cercle, elle a dans son milieu, gravée par un artiste inconnu, la croix rendue par le croisement de deux lettres XP (le chrisme). A côté, entre les bras de la lettre X, il y a les symboles apocalyptiques du Christ – l'alfa et l'omega. Pour nous, c'est le décor de l'enceinte extérieure qui attire l'attention. Il est formé de la vigne où, entre les feuilles et les grappes, sont placés les paons, les cerfs, les oiseaux et les brebis. Le corps eucharistique appartient à l'Eglise- vigne, elle le protège et l'opère. Néanmoins, elle n'est ni plus grande que son Maître ni plus importante. Le Christ est le vrai et unique centre de l'Eglise qui puise de Lui le don de l'immortalité. Elle le transmet aux hommes et par eux, à toute la création afin que le Christ mort et ressuscité puisse amener tout à son Père. Par conséquent, le Christ récapitule à travers son Eglise, le commencement et la fin de l'histoire du monde en le transcendant vers l'éternité.

¹⁵⁹ Peut-être, mais cette interprétation est peu probable, car l'Eglise orientale russe, de laquelle provient cette icône, ne connaît pas l'adoration eucharistique *sensu stricto*.

¹⁶⁰ Les illustrations G3 dans l'annexe.

L'alfa est l'oméga, c'est-à-dire la création vient de Dieu, est sauvée par Dieu, et par Dieu atteint son terme : la nouvelle harmonie dans la proximité de Dieu. Ce terme se manifeste au sein de l'Eglise-corps comme la gloire du paradis perdu, mais à présent christifié de plus en plus jusqu'à englober le tout.

Tous ces exemples nous conduisent à une constatation importante que voici : l'Eglise avec l'évangile et les sacrements sert à la rénovation de l'homme. Cette rénovation n'est pas seulement sanctification. Le premier pas vers celle-ci commence avec la réconciliation et le pardon des péchés. Le retour à Dieu avait dans la tradition de l'Eglise sa dimension non seulement divine, mais également de création. L'homme retrouve la paix avec son milieu et fait participer toutes les créatures à la libération opérée par le Christ. Regardons en ce sens l'œuvre du mosaïste à l'église de Saint Apollinaire in Classe à Ravenne¹⁶¹. Cette mosaïque provient du VI^e siècle et représente le saint patron encadré de la création. Les arbres, les plantes, les oiseaux et les brebis forment une sorte de pâturage divin placé sous la protection du Christ dont le signe – la croix – apparaît plus haut. Ce cercle ressemble au soleil, mais il n'est pas question ici de soleil. La lumière vient de la croix détachée du fond nocturne et étoilé. Le message de l'artiste est le suivant : la sainteté est un don du Christ qui illumine les pas de l'homme et le rapproche non seulement de Dieu, mais aussi de la création du fait que le Christ le reconstitue dans l'harmonie parfaite avec toutes les créatures. L'un et l'autre faits ne se produisent que par l'intermédiaire de l'Eglise, le vrai et l'unique troupeau du Pasteur divin. Encore une fois, l'Eglise nous apparaît comme le paradis.

3.6.6 L'emplacement des édifices. Le thème du sanctuaire¹⁶².

La façon de situer les bâtiments de l'église et du baptistère joue pour sa part aussi un rôle important dans le thème du paradis¹⁶³. Celui-ci était dès l'antiquité placé dans la proximité, sinon vis-à-vis de la porte centrale de l'église, de telle sorte que celui qui voudrait entrer dans l'église doit impérativement passer à son côté. L'entrée était, pour ainsi dire, protégée par le baptistère et aucune personne indésirable ne pouvait pénétrer dans le sanctuaire de Dieu. Cet emplacement rappelle à l'esprit l'image génésiaque du paradis dont l'entrée était fermée devant les hommes pécheurs et défendue par les créatures fidèles à Dieu – les anges. Le paradis n'est accessible qu'aux hommes renouvelés, à savoir à ceux qui sont renés de l'eau et de l'Esprit Saint, à ceux qui ont reçu le rite de l'initiation chrétienne. Les catéchumènes, selon

¹⁶¹ L'illustration G6 dans l'annexe.

¹⁶² Voir les illustrations F dans l'annexe.

¹⁶³ Quant à leur séparation voir : H. LECLERCQ, 'Baptistère', DACL, t. 2, col. 390-391.

la tradition attestée déjà par Tertullien¹⁶⁴, doivent se tourner à l'Occident pour renoncer à Satan et puis, se tournant à l'Orient, prononcer leur foi et leur adhésion à Jésus-Christ. L'église orientée vers l'orient, est, en réalité, orientée vers Celui qui est le Soleil sans déclin, mais également dans cette direction où serait situé le paradis. Les ténèbres du monde visible et le Soleil du monde nouveau, encore visible partiellement, font le cadre du baptême. De ce fait, Cyrille de Jérusalem explique au catéchumène:

« (...) A toi s'ouvre le paradis de Dieu, celui qu'il planta vers l'Orient et d'où à cause de la désobéissance fut exilé notre premier père. En symbole de quoi, tu t'es tourné de l'occident vers l'orient, la région de la lumière »¹⁶⁵.

La décoration intérieure de l'église représente aussi le thème du paradis. Sur les mosaïques antiques, notamment dans l'époque classique, l'élément du tabernacle revient souvent comme le couronnement de l'abside. Il est la réminiscence du paradis et du monde créé dont les parties constitutives, c'est-à-dire, le ciel et la terre, ont été dressées comme une tente. A la fin du monde, selon l'Apocalypse, le ciel sera enroulé pour faire place au ciel nouveau. Ce thème est lié à la succession du jour et de la nuit, donc à la symbolique de la lumière et des ténèbres. Dans l'art gothique, le symbolisme du tabernacle se transformera en l'apparition du ciel étoilé des voûtes cathédrales. Selon J. Daniélou les tabernacles dans le message biblique ont vite reçu la dimension messianique et eschatologique¹⁶⁶. Le Nouveau Testament utilise le mot grec *skené* pour décrire la demeure des justes dans l'éternité, bien sûr située dans le ciel. Et si lors de la transfiguration du Christ sur le Tabor, les Apôtres demandent de pouvoir préparer trois tentes, cela va de soi qu'ils voient dans cet événement l'accomplissement des attentes messianiques. Les temps derniers sont arrivés, le Messie est là. Le monde nouveau commence.

L'emplacement du symbole du tabernacle dans les absides des églises indique que l'Eglise le réalise par l'actualisation des temps messianiques et qu'elle-même est cet accomplissement. Sur les voûtes des absides, on n'aperçoit que le bout de la tente. Toutes les autres parties se prolongent dans le bâtiment de l'église. Il devient la tente – sanctuaire pour Dieu où l'homme peut Le voir comme jadis Adam et plus tard Moïse. Mais cette rencontre face à face caractérisait le paradis et appartenait, comme le fondement, à l'espérance future. Voici donc une autre donnée (prémisse) qui permet de considérer l'Eglise comme le paradis eschatologique. Cette fois-ci, il ne s'agit pas d'un lieu, mais d'un état et d'une rencontre personnelle.

¹⁶⁴ Cf. *Les spectacles* 4, 1 : SC 332, 115-117 ; *De l'âme* 35 dans *Œuvres de Tertullien*, t. 2, p. 74.

¹⁶⁵ *Catéchèses mystagogiques* I, 9 : SC 126, 99 (voir aussi la note 3). Pour la symbolique de l'occident en tant que demeure de Satan voir *Ibid.* I, 4 : SC 126, 89.

¹⁶⁶ Cf. *Les symboles chrétiens primitifs*, p. 10-18. Il est à souligner la liaison entre le tabernacle et le corps ressuscité typique au christianisme.

Cette dernière constatation est d'autant plus plausible que le Christ siégeant sur le trône, est accompagné, dans les absides, par les apôtres Pierre et Paul. Ils symbolisent la communauté de l'Eglise, puisqu'il n'y en a pas sans la confession de la foi de Pierre et sans l'apostolicité de Paul. A côté du Christ glorifié, ils indiquent la place de l'Eglise dans l'accomplissement eschatologique. Or, puisqu'ils se trouvent placés entre deux palmes, le motif du paradis, cette fin ultime représente l'établissement de l'Eglise dans le paradis de Dieu.

D'autre part, les rappels de la gloire future ne se limitent pas aux symboles du tabernacle. Les artistes, à force d'imagination, mais souvent en fonction totale de la Bible, cachent la fin ultime sous l'image de la ville ou bien irréelle ou bien réelle¹⁶⁷. Dans ce premier cas, la Jérusalem céleste prend souvent la forme du carré, parce que, selon les explications de Denys le Chartreux, le carré symbolise la stabilité et l'immutabilité de Dieu. Or, ce n'est pas la forme qui compte, c'est la qualité de cette ville. Celle-ci est mise en lumière par le riche décor en pierres précieuses des murailles et par l'illumination venant directement de Dieu ou du Christ. Les deux éléments s'inspirent évidemment de l'Apocalypse johannique. En outre, ce développement du thème de la ville s'écarte de plus en plus de la vision du monde renouvelé. La nouvelle création devient au moins secondaire et le jardin des délices cède place à une église (ou une chapelle) remplie de la hiérarchie ecclésiale. La gloire eschatologique devient ainsi la gloire céleste de la communion des saints, c'est-à-dire des prophètes, des patriarches, des martyrs, des vierges et des confesseurs et des docteurs. Seuls quelques éléments font encore écho à l'idée du paradis ; ce sont le Bon Larron, le sein d'Abraham ou trois patriarches Abraham, Isaac et Jacob qui tiennent les corbeilles avec les âmes des justes.

Le ciel privé de la création ne peut aucunement être le paradis. Les mosaïques et les fresques des basiliques chrétiennes ne mettent pas l'accent sur le paradis seulement comme état, mais aussi comme un lieu, notamment un lieu de rafraîchissement (*locus refrigerii*). Bien sûr qu'elles se réfèrent à la création renouvelée et l'idée du cosmos transformé leur est sous-jacente. C'est surtout l'art du moyen âge qui se concentrera à représenter la Jérusalem d'en haut et à la montrer par l'image de la cathédrale médiévale. Le jardin des délices ne sera pas totalement oublié et il reviendra au XVI^e siècle. Mais c'est à partir de cette époque que le point de gravité posé sur la communion des saints ainsi que sur la proximité avec Dieu prendra un nouvel essor dans les visions du ciel du baroque. Le thème du paradis se dissipe et dépérit ou tout au moins, perd son aspect local pour signifier uniquement l'état. Or la sainteté et la communion des saints qui, ensemble, se trouvent en présence du Christ jouaient toujours un rôle exceptionnel. Car il n'y a aucun ciel ni aucun paradis sans le Verbe incarné qui est lui-

¹⁶⁷ C'est le cas de la Jérusalem céleste d'A. Dürer qui ressemble à Nümburg, et celle d'H. Holbein qui est semblable à Lucerne.

même et par qui tous sont près de Dieu. Pour arriver à cette proximité, il est nécessaire de faire partie du troupeau du Christ, à savoir de l'Eglise, et de renaître par le baptême et de se nourrir de l'eucharistie. Par là même nous revenons au thème du paradis eschatologique. L'idée du ciel semble être une transposition de l'idée du paradis de telle sorte qu'elles s'entremêlent continuellement.

Nous avons mentionné que la symbolique paradisiaque avait subi une évolution au sein de l'art chrétien et qu'avec le Moyen âge et la Renaissance le jardin était remplacé par l'édifice semblable à une ville ou, le plus souvent, à une église pour disparaître dans les visions célestes du baroque.

Le tableau de Fra Angelico se situe au seuil d'une nouvelle époque¹⁶⁸. La scène est peinte selon les canons traditionnels. Le Christ-juge apparaît dans le ciel entouré des anges et des saints. Deux anges sonnent les trompettes pour rassembler les hommes au jugement. Ainsi, à gauche du Christ vont ceux qui ne méritent pas la béatitude de Dieu tandis qu'à droite ceux qui en sont dignes. Il y a donc l'enfer et le paradis. Dans celui-ci se trouvent les saints accueillis par les anges qui s'en occupent tout le temps. Le paradis nous est montré comme un jardin plein d'arbres fruitiers avec une palme au premier plan. La joie se lit tout de suite, car les saints dansent avec les anges. Or, l'artiste met dans un coin du tableau un bout de ville fortifiée dont les portes ouvertes sont remplies d'une forte lumière. Deux personnes vont vers cette porte. La question qui se pose ici concerne donc cette ville : est-elle le paradis ? En fait-elle partie ? Si c'est le cas, comment comprendre le jardin devant cette ville ? Il nous semble que le jardin est effectivement ce paradis où les saints séjournent dans la béatitude. Mais il nous manque une source et il n'y a non plus aucun fleuve. Les dons d'amour de connaissance viennent de Dieu dont la demeure est représentée par le symbole de la ville. Nous pouvons considérer celle-ci même comme le temple de Dieu qui n'est accessible à personne. L'homme peut s'en approcher, mais ne jamais en franchir le seuil. Cette proximité suffit, parce qu'il le transforme et le divinise, comme le montre le cas des saints et probablement des deux savants se tenant à part, dans le paradis. Les visages des saints rayonnent de la même lumière qui sort de la ville de Dieu. Il faudrait peut-être chercher les inspirations de cette vision dans le récit de la rencontre de Moïse avec Dieu (cf. Ex 34, 5-35). Après chaque entretien avec Dieu, d'abord sur la montagne et puis dans la tente de la rencontre, la peau de son visage éclatait de lumière. Néanmoins, cet événement est mentionné seulement dans le livre de l'Exode et nous pouvons admettre qu'il durait un certain temps. Dans le paradis eschatologique, il se produira de nouveau, mais cette fois-ci pour toujours. De même que dans l'Ancien Testament ce rayonnement assurait les Israélites de la proximité de Dieu et du lien d'amitié entre Lui et

¹⁶⁸ Les illustrations F5-6 dans l'annexe.

Moïse, de même dans l'éternité, il exprimera la proximité ainsi que l'amitié de Dieu pour tous sans exception.

Le paradis, selon Fra Angelico, est le lieu de la béatitude qui rayonne du sanctuaire de Dieu et qui est à partager dans la communion des saints et des anges, donc dans la communion de l'Eglise.

La partie la plus extérieure du polyptique de Roger van der Weyden intitulé *Le jugement dernier* (1446-1452)¹⁶⁹ montre le lieu de la gloire eschatologique comme l'entrée à une résidence gothique. Qu'elle soit celle de Dieu, point de doute à cause de la couleur imitant l'or. De l'intérieur de ce bâtiment nous ne connaissons rien hormis des escaliers, l'image peut-être de l'échelle céleste, éclairée par une lumière qui vient d'en haut. Ce que nous apprenons avec cet exemple, c'est que le lieu de la béatitude n'est plus le paradis, même si elle semble être toujours Eglise.

Dans le même sens va Hans Memling dans son fameux tableau du jugement dernier¹⁷⁰. Les saints marchent dans un cortège vers le lieu de béatitude divine (de nouveau la couleur l'accentue) qui a la forme d'une solide cathédrale gothique. L'orchestre des anges les accueille, alors que les autres anges les accompagnent en les aidant à s'habiller. Saint Pierre visible au premier plan tient dans la main le symbole de son pouvoir – la clef du royaume des cieux. Ce qui nous étonne, ce sont les escaliers en cristal. Probablement l'artiste a voulu montrer par là que le temple eschatologique est au-dessus du ciel cristallin, c'est-à-dire dans le lieu occupé par Dieu lui-même. D'autre part, les fleurs et l'herbe succulente du côté des saints peuvent indiquer le paradis. Cependant, cette idée n'est pas exacte, parce que la demeure céleste est probablement privée de la création en tant que telle (à ce moment-là, les anges qui jettent les fleurs, les auraient cueillies « devant » le ciel). En outre, les pierres précieuses répandues devant les escaliers invitent à penser à la Jérusalem céleste¹⁷¹. L'accomplissement concerne la création, qui se libère du péché et de ses conséquences pour peu de temps jusqu'à ce que tous entrent dans la ville de Dieu. Là, ils n'auront plus besoin de quoi que ce soit.

Que cette optique n'ait pas été universelle et qu'elle se prépare une voie lentement, l'exemple suivant l'atteste. Le néerlandais Jan Povost a peint au cours de l'an 1525 deux tableaux sur le thème du jugement dernier¹⁷². La composition des tableaux est similaire. L'attention est attirée vers la gauche où nous rencontrons le lieu de la béatitude, opposé à

¹⁶⁹ L'illustration F9 dans l'annexe.

¹⁷⁰ L'illustration F8 dans l'annexe.

¹⁷¹ Parmi les fleurs nous reconnaissons les fleurs du printemps et du premier été : la pâquerette, la violette, l'ancolie, le lis rouge et parmi les pierres précieuses : la perle, le saphir, le rubis et le diamant. Tous symbolisent les vertus des saints.

¹⁷² Les illustrations F11-12 dans l'annexe.

l'enfer. Dans les deux cas, la foule des gens va vers une porte : sur le premier tableau, nous voyons les palmiers au-dessus des têtes des saints, et sur le deuxième – saint Pierre Apôtre qui les accueille à l'entrée. Ainsi, respectivement, le tableau conservé à Bruges ne dit rien de plus sur la béatitude sauf qu'elle se passe dans l'assemblée des saints unis dans l'Eglise. Mais, le tableau de la collection du musée de Détroit ne se borne pas à cela. En effet, la couleur de la porte est exactement la même que celle des stalles de la cour céleste. Ceci nous indique que la béatitude est placée au ciel, là où est le Christ. Or, au fond du tableau nous apercevons, sur la terre et parmi les arbres, une fontaine avec quatre sorties d'eau. A côté d'elle, il y a des gens remplis de joie, ce qui explique leur danse. Toute la place est séparée des autres parties de la terre soumise au jugement par une muraille. Ces éléments rappellent évidemment le paradis d'origine. Il est donc possible que les élus vivent éternellement dans le paradis où sont déjà les saints de l'Eglise. De ce fait, l'éternité désigne une vie dans la communion de l'Eglise et avec la création renouvelée. Elles forment ensemble le paradis eschatologique¹⁷³.

¹⁷³ Le cas de Jérôme Bosch dont la vie reste une énigme pour l'histoire, doit être examiné de plus près. L'œuvre dont le nom n'est pas certain (jusqu'à l'époque moderne appelée *Jardin des délices*, mais plus récemment – *Le royaume millénaire*) et qui est exceptionnelle dans l'histoire de l'art, a été créée entre 1480-1490. Elle est composée de trois parties qui représentent, de gauche à droite, le paradis d'origine, le royaume millénaire (pour Fraenger il n'est que la continuation du premier paradis dans son état d'innocence, *Le royaume millénaire de Jérôme Bosch*, Paris 1993, p. 28) et l'enfer. Ce qui frappe dans l'œuvre du Hollandais, c'est certainement le regard positif sur la création qui s'intègre à la morale de l'Eglise. La nudité des enfants d'Adam et d'Eve qui peuplent le panneau central, met en relief l'harmonie de l'homme et de la nature, telle au moins qu'elle aurait été sans péché originel. Est-il vrai que Bosch s'inspire dans sa vision de l'eschatologie de la conception d'histoire de Joachim da Fiore connue dans la version perverse du groupe hérétique du Libre-Esprit ? Fraenger semble le prouver suffisamment. Cela a également une importance pour notre sujet. En suivant cette voie infidèle à la tradition de l'Eglise, une chose se cristallise : si la fin des temps est conçue comme une époque de l'Esprit, advenue après l'époque du Fils, l'image de celui-ci sera absente dans la représentation de celle-là. Et, en plus, si le Christ n'est pas la focalisation de l'eschatologie, la communauté de l'Eglise ne l'est pas non plus. Autrement dit, les réalités ultimes n'ont aucune liaison avec le Christ et avec l'Eglise, même si les disciples du Libre-Esprit avaient coutume d'appeler « Paradis » leur vie communautaire et dévote, ce qui désignait la quintessence de l'amour. Ce paradis n'est qu'une accumulation des délices charnelles et sensibles rapprochant les hommes et les femmes pour mettre en évidence la fécondité humaine et la fertilité de toute nature créée. Ainsi, la communion s'étend horizontalement sans avoir aucune dimension verticale, c'est-à-dire en liant uniquement les hommes entre eux. Dans un tel paradis où à l'amour se conjoint la connaissance représentée par la grotte des pythagoriciens, Dieu est expressément absent. Ainsi, nous pouvons suivre l'avis de H. Belting qui explique que « ce paradis imaginaire n'était pas pour Bosch un sujet théologique, il lui fournissait seulement l'occasion de peindre une vaste utopie, (...) une critique de la société de son temps ; (...) cette utopie picturale visait avant tout à conquérir une liberté que la poésie goûtait depuis toujours, à revendiquer pour l'art le droit aux fictions ». *Hieronymus Bosch 'Le jardin des délices'*, Ed. Gaillmard 2005, p. 89.

L'interprétation chiliaste du tableau de Bosch a été donnée par W. FRAENGER, *op. cit.*

Le concept du millénarisme a probablement inspiré Dietrich Bouts dans sa vision de la fin du monde. Son tableau daté de 1450 est appelé soit *Le Paradis*, soit *Le chemin vers le ciel* (*Weg zum Himmel* d'après M. J. FRIEDLÄNDER, *Die altniederländische Malerei*, Berlin 1925, t. 3, p. 32-34). Nous y voyons des anges qui sont en train de rassembler les hommes à moitié habillés, venus de toutes directions dans une sorte de parc ou de forêt. Au milieu de cet endroit l'artiste a placé une fontaine de laquelle coulent quatre ruisseaux. Or, ce lieu n'est pas le lieu du séjour pour les élus, car sur la colline (d'ailleurs il y en a sept, comme à Jérusalem) derrière la fontaine les saints subissent l'assomption. Ils se présentent devant Dieu accompagnés par un ange. Est-ce qu'ils restent dans le ciel, nous ne pouvons pas le dire. Ce qui est sûr, c'est que le jardin paradisiaque n'est pas le lieu de terme principalement. Et ou bien ceux qui ont vu Dieu reviennent (ce que suggère le personnage dans le ciel tourné vers nous) pour se réjouir des biens du jardin, mais invisibles pour nous, ou bien, après cette rencontre, ils restent dans le ciel qui représenterait ainsi le royaume de Dieu. (Dans ce cas, l'autel du cardinal Grimani, l'œuvre de Bosch, développerait le motif de Bouts en faisant passer les saints par une sorte de cheminée pour arriver au ciel en dehors du monde. Cf. H. Belting, *op. cit.*, p. 90-95).

Cet aspect communautaire apparaît dans toutes les icônes du *Jugement dernier*¹⁷⁴. Souvent situé dans le coin droit ou gauche de l'icône (soit en bas, soit en haut, et ceci évoquerait l'idée du ciel dominant la terre et l'enfer), le paradis est semblable à une ville où il y a déjà plusieurs saints. Les autres hommes, jugés dignes d'y être admis, se pressent à la porte où ils sont accueillis par le Bon Larron. Parfois, cette ville céleste n'a aucun signe de la création renouvelée, mais parfois on y aperçoit les arbres, probablement un écho du jardin d'Eden. La grande mosaïque de l'église de Torcello¹⁷⁵, évoque cette même idée. Le paradis est dans le bas-côté gauche. Nous y voyons plusieurs éléments du paradis. Tout d'abord l'ange qui protège l'entrée, le Bon Larron, la Vierge Marie et saint Pierre. La dernière personne, la plus âgée également, qui tient quelqu'un sur ses genoux, fait penser à Abraham. Sur son sein se reposent les justes de l'Ancien Testament, ici présents comme des petits personnages entre Abraham et Marie. Que nous soyons au paradis, le palmier nous l'indique clairement. La vie éternelle partagée dans la communion des saints (voir le deuxième et le quatrième registre de l'œuvre) se passe dans le paradis.

*

Nous pourrions encore analyser d'autres œuvres artistiques pour trouver le motif du paradis eschatologique lié et sous-jacent à la représentation de l'Eglise. Et tel était notre but : montrer que l'Eglise était considérée comme le paradis ultime. Non seulement comme l'état de la plénitude de dons spirituels ou intellectuels, mais aussi comme le lieu où toute la création pourrait « se réjouir » de la proximité de Dieu. Sauver cette création est la tâche de l'Eglise, car le paradis, ce jardin des délices que Dieu a offert à l'homme, a été créé en vue du Christ et sauvé par Celui-ci. Le dilemme le « déjà » et le « pas encore » qui forme la conception du salut de l'Eglise, permet d'espérer que l'accomplissement sera grandiose et que rien de ce qui a été fait, ne sera anéanti.

Le paradis serait donc un lieu de passage vers le royaume et la demeure de Dieu. La conception du délai de la béatitude, développée encore par Philippe le Solitaire, peut être probablement à l'origine à l'image de Bouts. Quant à la théorie de Philippe le Solitaire voir : A. WAGNER, « Ciel ou paradis. Le séjour des âmes, d'après Philippe le Solitaire, 'Dioptra', livre IV, chapitre X », ByZ 1951/44, p. 560-569.

¹⁷⁴ L'illustration G4 dans l'annexe.

¹⁷⁵ L'illustration G7 dans l'annexe.

Conclusion

Le thème que nous avons choisi et présenté n'est pas une nouveauté dans la tradition de l'Eglise. Il y persiste et apparaît de temps à l'autre, notamment dans la perspective pascalle. Dans le contexte de pâques, la réponse du Christ donnée au bon Larron : *Aujourd'hui tu seras avec moi dans le paradis* résonne d'une façon intrigante. Etre avec le Christ pour qui ce paradis s'ouvre d'abord ; être avec le Christ mort et ressuscité ; être avec le Christ glorifié et élevé jusqu'à la gloire de Dieu. Le paradis n'est accessible que par le Christ, le nouvel Adam qui restaure et surpasse finalement ce que le premier Adam a perdu. Toute l'œuvre du salut s'accomplit en tant que renversement de l'histoire.

Dans un parc (*paradeisos*), la chute et dans un jardin aussi, le salut ; d'un arbre, vient la faute, devant un arbre aussi s'arrêta la faute ; l'après-midi, (les coupables) se cachèrent du Seigneur qui faisait son tour de paradis ; l'après-midi aussi le larron est emmené par le Seigneur dans le paradis¹.

Dans le même mystère ce n'est pas la fin qui domine. La mort n'est pas le dernier mot dit par Dieu, puisqu'elle sera bientôt brisée par la résurrection. Le mystère du salut c'est la victoire du Christ qui se renouvelle à présent au sein de l'Eglise dans sa célébration liturgique. La nuit du Christ devient la nuit de son Corps mystique ! L'entrée du bon Larron au paradis devient réelle pour tous ceux qui se font baptiser durant la nuit pascalle. La nouvelle humanité naît dans l'Eglise et avec elle se manifeste le monde nouveau. Les dons de Dieu, surtout l'immortalité, reviennent à l'homme sous la forme des sacrements.

Ce bref résumé du thème Eglise – paradis nous rend attentifs à quelques aspects particuliers. Le rapprochement de l'Eglise et du paradis met en relief le désir du bonheur inscrit dans l'existence de l'homme. Ce bonheur se rapporte à toute la personne humaine et à sa composition métaphysique et il englobe tant les biens spirituels que matériels. Dans les deux cas, ces biens sont le don de Dieu par qui Il se révèle, s'approche, et invite à participer à la communion avec Lui-même. Les biens que Dieu offre à l'homme indiquent en premier lieu les plénitudes de la connaissance et de l'amour. Pour s'en réjouir, il est indispensable de constater que la possession de la pleine connaissance et du plein amour s'opèrent à travers le progrès. Celui-ci s'inscrit dans la vie de l'homme par le baptême et se perpétue jusqu'au-delà de la mort étant toujours une activité. Mais cette activité n'est pas seulement le résultat des forces propres de l'homme, mais bel et bien de sa collaboration avec l'Esprit Saint. C'est de Lui que viennent la connaissance et l'amour dont Dieu veut

¹ CYRILLE DE JÉRUSALEM, *Catéchèse baptismale* 13, 19. Pour les parallélismes voir : J. DANIELOU, « Catéchèse pascalle et retour au paradis », MD 45/1956, p. 100.

combler ses créatures afin qu'elles L'aiment et Le connaissent. Le principe du bonheur vient ainsi de Dieu lui-même et vise Dieu lui-même.

Or, en disant ceci, nous devrions inclure dans cette plénitude ultime les biens matériels. Ceux-ci sont aussi le résultat de l'action de l'Esprit Saint par la soumission de la matière à l'esprit. L'obéissance ou la soumission à l'Esprit de Dieu n'exclut pas la matérialité en tant que telle. Dès le commencement, c'est-à-dire dès la création du cosmos, l'Esprit plonge au-dessus de la création entière pour la transformer et cette transformation signifie la divinisation. Elle se produit à travers les dons spirituels qui illuminent les êtres intelligibles en les poussant à garder le monde, à le cultiver et à en prendre soin. Il ne s'agit donc pas d'une exploitation ! L'Esprit œuvre pour une existence sage et responsable concentrée non uniquement sur le *hodie*, mais tenant compte du *crastinus*. L'avenir du monde est l'avenir de l'homme, de même que la divinisation du corps humain lors de la résurrection annonce et est avant-gout de la divinisation du cosmos entier.

L'action de l'Esprit Saint s'opère dans l'Eglise, bien que celle-ci, dans sa structure visible, ne limite pas celle-là. Puisque le rôle de l'Esprit consiste en l'union avec le Christ, partout où il agit, l'Eglise est présente en germe. Cette union a une double dimension : verticale – par le Christ et l'Eglise dans l'Esprit au Père, et horizontale – tout s'unit par l'Esprit dans le Corps mystique du Christ. Par un tel universalisme, nous pouvons dire que l'accomplissement eschatologique se passe par et dans l'Eglise et qu'elle a le droit d'être nommée le nouveau paradis. L'Eglise n'est pas simplement un état de félicité, même une félicité divine, mais encore un lieu où cette félicité demeure comme illimité. C'est dans l'Eglise que les dons eschatologiques se forment, subsistent et se réalisent. Il est certes impossible de donner plus de détails concernant « la physique » de ce lieu. L'histoire montre que toute la description peut être erronée à cause de l'influence de telle ou telle cosmologie. Nous pouvons être sûrs que la béatitude commence en cette création, qu'elle y demeure et qu'elle appartient à l'ensemble de cette création. Elle est en plus l'œuvre de la bonté de Dieu lui-même qui fait des merveilles et qui est autant puissant qu'elle peut façonner *le ciel nouveau et la terre nouvelle* en possédant les moyens suffisants pour renouveler l'image de l'Absolu. Le monde nouveau, le paradis céleste, sera une manifestation de cette bonté, non d'une manière éphémère et rejetable, mais celle éternelle et inébranlable.

L'espoir eschatologique apparaît en fonction de ce que l'Eglise fait maintenant. En elle, la plénitude de Dieu vient pour les hommes et se répand à travers eux sur la création entière. Et bien que la connaissance et l'amour puissent réjouir l'homme seul, la perfection

de celui-ci en tant que maître de la création, « réjouit » les autres créatures. Ceci, parce que la liaison dans le péché entraîne la liaison dans le salut.

Il nous semble que le motif de l'Eglise – nouveau paradis apporte à toute la théologie une nécessité de révision des positions dites classiques et de mise en valeur de certains points particuliers. Comme nous l'avons signalé dans l'introduction, le thème revient ici et là, mais très limité, généralisé ou rudimentaire, développé plutôt marginalement. Il serait utile de ramasser toutes ces données, d'en tirer des conclusions et d'en parler avec audace. L'idée de l'Eglise – paradis existe inconsciemment dans la réflexion théologique, et c'est pour cette raison que nous tenons maintenant à l'indiquer et à la montrer sous quelques aspects particuliers.

Commençons par l'eschatologique. Ici, le thème en question exigerait un regard plus large sur l'avenir. La distinction et le schéma actuel du traité *De novissimi* entre les procès, les états et les actes eschatologiques² peut être gardé à condition qu'on introduise dans ces derniers la question du lieu de la béatitude (et pareillement de la damnation). Avec toute évidence de l'importance secondaire de ce problème, nous ne pouvons pas non plus le marginaliser. Il ne faut pas le traiter à la manière des sommes médiévales et essayer de le (les) localiser hors de ce monde. Il n'y a nulle part une meilleure partie de notre monde, de même qu'il n'y en a pas une inférieure. Il y a un seul univers voulu par Dieu et – par sa bonté – maintenu dans son existence, cet univers qui a été l'arène de la chute et du salut. Pourquoi le rejeter et pourquoi le rayer si la révélation biblique ne le fait pas ? Le renouveau du cosmos, le dernier acte de Dieu, ne couronne-t-il pas et n'achève-t-il pas la création ? Juger ou estimer n'est pas la même chose que de constater. Il serait bon de le dire clairement : l'avenir du monde n'est ni une catastrophe ni un anéantissement ; l'avenir du monde est sa transformation, un résultat, pour ainsi dire, de l'explosion de la bonté de Dieu³.

La problématique de la possibilité du salut du cosmos, qui apparaît progressivement dans la théologie du XX^e siècle, solliciterait sans doute une systématisation. Comment comprendre le renouveau du monde ? Par quoi se caractérisera-il ?

² Nous nous référons ici à la position de A. NOSSOL, *Problemy chrystologicznej reinterpretacji eschatologii*, ŻNKUL 83-84/1978/3-4, p. 3-9.

³ Il est évident que cet état final peut avoir des traits d'une catastrophe totale. L'apocalyptique juive et chrétienne le prouvent assez. Mais ces images ne montrent que le moment précis de la transformation et non pas la fin de la création en tant que telle. L'attente des temps de paix et de bonheur, de l'harmonie et de joie suit cette vision dramatique et apparaît toujours plus forte.

La voie qui conduit à trouver les réponses aux questions eschatologiques, nécessite un christocentrisme constructif. Le '*eschata*' n'est pas une chose, mais une Personne. Ce qu'a écrit Balthasar reste alors un postulat actuel :

« C'est Dieu qui est la 'fin dernière' de sa créature. Il est le ciel pour qui Le gagne, l'enfer pour qui Le perd, le jugement pour qui Il examine, le purgatoire pour qui Il purifie. Il est Celui pour qui meurt tout mortel et par qui il ressuscité pour Lui, en Lui. Mais Il l'est précisément à la façon dont Il est tourné vers le monde, en son Fils Jésus-Christ, qui est le visage révélé de Dieu, et donc la personnification des 'fins dernières' »⁴.

Et la vision de la béatitude ultime ne peut pas en être privée. La gloire ultime vient par le Christ et dans le Christ. En le sachant, la christologie moderne semble déprécier l'œuvre du Christ par la tendance, dans l'exposé systématique des dogmes, à ne s'occuper que du mode de l'union de Dieu à l'homme. On souligne ses conséquences pour l'homme, et on oublie celles qui se rapportent à tout l'univers et qui couraient partout dans l'époque des pères. Négligence ? Point de vue trop étroit ? Détachement partiel de la totalité ? Il est le temps de les remarquer, car dans la christologie, le concept l'Eglise – paradis peut rendre service. D'une part, par ses multiples liaisons avec le monde créé, l'Eglise noue le lien entre le Créateur et la création du fait de prolonger la corporéité du Christ. D'autre part, en vertu de la même corporéité glorifiée à présent, elle focalise et actualise déjà les grâces divines que Dieu a offertes à l'univers au moment de la résurrection. La fin est l'épanouissement de ce qui vient à partir de ce moment précis de l'histoire qu'est la résurrection du Christ. Et Lui n'est pas seulement la Tête de l'Eglise, mais, d'après le kérygme la plus ancienne, le *Kyrios* de toute la création.

En ce sens, la christologie exercerait une vive influence sur la théologie de sacrements, non pas par le changement quelconque, mais plutôt par la mise en relief de la portée eschatologique des sacrements. Encore une fois, la richesse de la tradition de l'Eglise où plusieurs éléments permettent d'attribuer aux sacrements une dimension eschatologique, exigerait une vue générale, moins pastorale (assez bien d'ailleurs résumée dans les introductions aux rituels sacramentels) et plus spéculative. Jusqu'à présent, le fort accent a été posé sur les sacrements du baptême et de l'eucharistie dont les significations s'attachent aux symboles du lavement et de la nourriture. Dans le premier cas, par l'idée de l'illumination, la théologie du baptême peut parler de la participation spirituelle à la connaissance et à l'amour de Dieu ; dans le second, par le thème de la manne, le regard sur le *Panis angelorum* est ouvert à l'existence physique de la personne humaine et à la dignité

⁴ H. U. VON BALTHASAR, « Eschatologie », *op. cit.*, p. 277.

de la matière. Evidemment, dans la perspective du paradis, certaines fins du baptême rappellent les fruits de l'arbre de la connaissance, tandis que celles de l'eucharistie – ceux de l'arbre de vie. Tous les deux enracinés dans l'Eglise, plantés dans la vigne de Dieu pour ouvrir l'éternité à toute l'humanité.

Or, les arbres de vie et de connaissance poussent quelque part ! Pour le traité *De Deo creante et elevante* nous pourrions proposer d'attirer l'attention sur le problème de l'existence de l'univers en Dieu. Que reste-t-il de cet « océan infini de substance personnelle », selon l'expression de Durantel⁵, après la création ? N'est-il pas excessif le fait de mettre en valeur la création sans parler pour autant de son achèvement ? Quel monde peut être sauvé ? La conception de l'Eglise – paradis ne résout pas l'énigme et ne propose pas une solution scientifique selon les critères des sciences expérimentales. A la lumière de la foi, elle aide au moins à dire par quel moyen ce monde participera à la gloire des enfants de Dieu.

Il est intéressant de noter que le salut de l'univers a assurément un statut dans le dialogue interreligieux et œcuménique. L'idée du paradis comme l'idée exprimant le désir du bonheur, se rencontre dans la tradition musulmane. Citons ici deux extraits du Coran :

Annonce à ceux qui croient et qui pratiquent les bonnes œuvres qu'ils auront pour demeure des jardins (paradis) arrosés de courants d'eau.

Luttez donc de vitesse pour obtenir le pardon de Dieu et le paradis, dont l'étendue égale celle du ciel et de la terre, et qui a été préparé pour ceux qui croient en Dieu et à ses apôtres⁶.

Le lieu de la destinée *post mortem* est nommé paradis. Il a tous les traits d'une place solide et physique et il ne peut être obtenu que par ceux qui croient et qui pratiquent la loi divine. La récompense bienheureuse est à atteindre par l'effort durant toute la vie. Voici donc les parallélismes qui évoquent l'image et l'idée du paradis dans le christianisme. Ils mériteraient un approfondissement aussi du point de vue de la responsabilité pour les actes objectivement mauvais. Car tant pour les chrétiens que les musulmans, le salut reste toujours à obtenir et à atteindre.

De même, la tradition de l'Eglise orthodoxe parle du paradis comme lieu de la béatitude. Ceci n'est pas étonnant du fait que toute la tradition orientale fut toujours attentive à la consommation de l'univers. Ce qu'elle espère se renferme dans l'attente de la régénération et la rénovation du monde visible afin qu'il devienne pneumatisé par l'Esprit Saint. Sur ce point la tradition catholique ne diverge en rien. Le monde tel qu'il se propose

⁵ Cf. « La notion de création dans Saint Thomas », APC, 1912/2, p. 450.

⁶ *Le Coran* 2, 23 et 57, 21, tr. et notes par M. Kazimirski, Paris 1986. Voir aussi la note dans : *Le Coran*, tr. et com. par Le Cheikh Si Boubakeur Hamza, Paris 1972, t. 1, p. 15-17.

à nos sens aujourd'hui doit être gardé dans l'au-delà. Le jugement qui mettra fin à son existence n'est pas son anéantissement, mais sa restauration et son arrivée à la perfection. Ce qui change, par le feu descendant du ciel, c'est la forme du monde. La tradition orientale considère l'avenir comme la « demeure de justice » et la communion des saints formée par l'Eglise glorieuse autour du Christ. Et puisque cette communion se réalise déjà par le sacrement du baptême et de l'eucharistie, l'au-delà entre et subsiste dans l'histoire du monde actuel. Ayant la même vision de l'accomplissement et les mêmes moyens d'y parvenir, le dialogue avec les Eglises orthodoxes grâce à la conception de l'Eglise – paradis peut devenir fructueux et avancer vers l'unité.

Les remarques proposées plus haut à propos du thème l'Eglise – paradis convergent vers la responsabilisation de l'homme devant Dieu pour cet univers. Depuis quelques années, cette responsabilité est présente dans les documents officiels du Magister de l'Eglise et des pontifes romains en se référant à l'ordre divin de Gn 1, 28. La valeur de cette responsabilité doit être le frein du développement et de la liberté abusifs. Le progrès ne se justifie pas en effet par l'utilitarisme ou les primes, car à ce moment-là il devient fatal. Pour l'éviter ainsi que pour avoir le développement solidaire, juste et global, la conscience de l'homme en tant que maître de la création, doit jouer un rôle d'indicatif. On fait ce qui est bon et non pas ce qu'on veut faire ! L'objectivité collective du progrès importe ici, car la subjectivité individuelle peut tromper. Ainsi, l'avenir ne peut jamais se détacher du présent, car celui-ci sert celui-là et le conditionne. Devant tant de dangers, causés déjà par les abus du progrès exhaustif de la technique, il importe, de la part de l'Eglise, de rappeler la nécessité de garder les biens créés et de les protéger pour les générations suivantes. La collaboration de l'Eglise et les responsables sur l'arène internationale peut s'intensifier et avoir comme base, non seulement le large humanisme, mais avant tout la vision théologique du monde.

En dernier lieu, mais non avec une importance moindre, le concept de l'Eglise – paradis peut aider à dialoguer avec le monde de la culture. Dans la dernière partie de notre travail, la possibilité de ce dialogue se prouve par soi-même. Le paradis peut inspirer, et il le fait en réalité, les peintres, les poètes, les musiciens. L'intérêt de l'Eglise est d'assister à la production artistique afin qu'elle ne change pas le message de la Bible et qu'elle ne devienne pas trop grossière. L'art ne doit pas faire des illusions trompeuses, mais montrer à sa façon ce qui est essentiel pour l'au-delà chrétien : la communion avec Dieu, offerte gratuitement, mais obtenue finalement par l'effort individuel de la fidélité à l'évangile du Christ. Car sans Lui, le paradis devient un non-sens, une projection extérieure d'une pure

imagination qui confond le vrai bonheur avec la fausse convoitise. Désirer le paradis signifie, dans le christianisme, chercher le Christ ; chercher le Christ – Le trouver dans le prochain ; aimer celui-ci conduit à s'unir dans une communion avec les autres ; cette communion c'est l'Eglise, corps du Christ, pour laquelle le monde a été créé et par laquelle le monde est sauvé.

Apparat

ANNEXE – ILLUSTRATIONS

A. Le palmier et le phénix.

1. Rome, Sainte Constance, IV^e siècle. Mosaïques dans les absides.



2. Ravenne, St. Apollinaire Nuovo, VI^e siècle. Mosaïques.



3. La couverture du livre liturgique : *La croix entre les cyprès*. Constantinople, probablement milieu du VI^e siècle. Collection du Trésor du Sion.

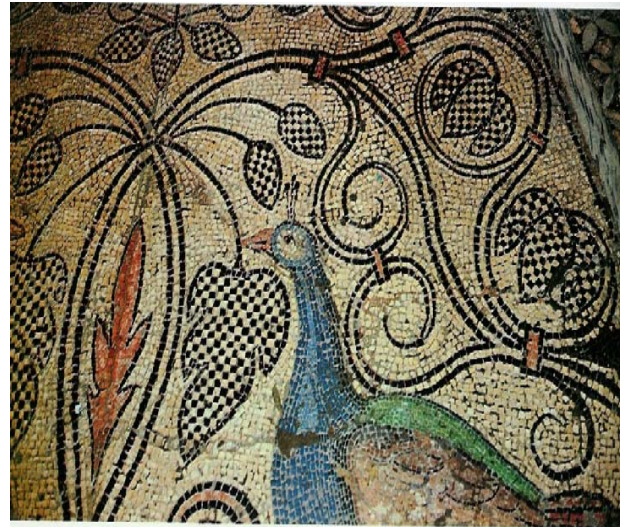


4. Rome, Saint Pierre, mosaïque de l'ancienne basilique, moitié du IV^e siècle.



B. Le paon et les oiseaux.

1. Murano, Sainte-Marie et Saint Donat : le pavement.



2. Venise, Saint-Marc : le pavement du bas-côté méridional.

3. Rome, Saint Clément, XII^e siècle. Détail.



4. Gdansk, H. Memling, *Le jugement dernier*, avant 1475. Détail.



5. Beaune, Robert van der Weyden, *Le jugement dernier*, Détail.



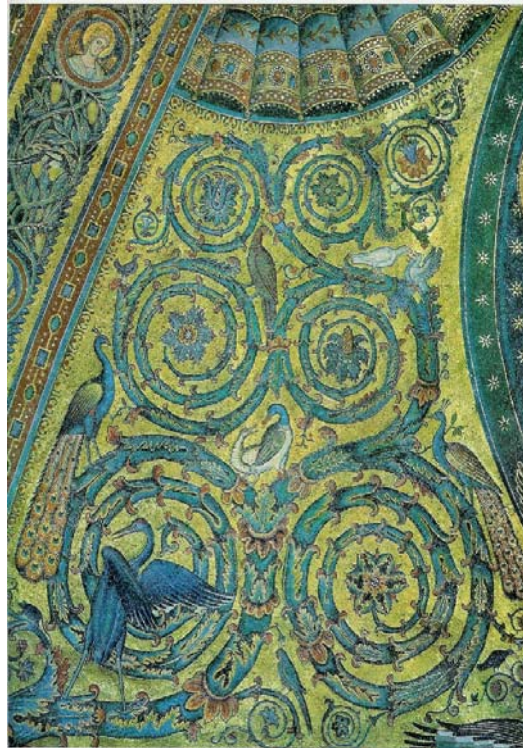
6. Rome, Sainte Constance, IV^e siècle. Mosaïque.



7. Couverture du livre : *Christ parmi les Apôtres*. Constantinople, probablement milieu du VI^e siècle. Collection du Trésor du Sion.



8. Rome, Santa Maria Maggiore, XIII^e siècle. Détail.



C. Les fleuves et le Jourdain.

1. Rome, Sainte Praxède, IX^e siècle.



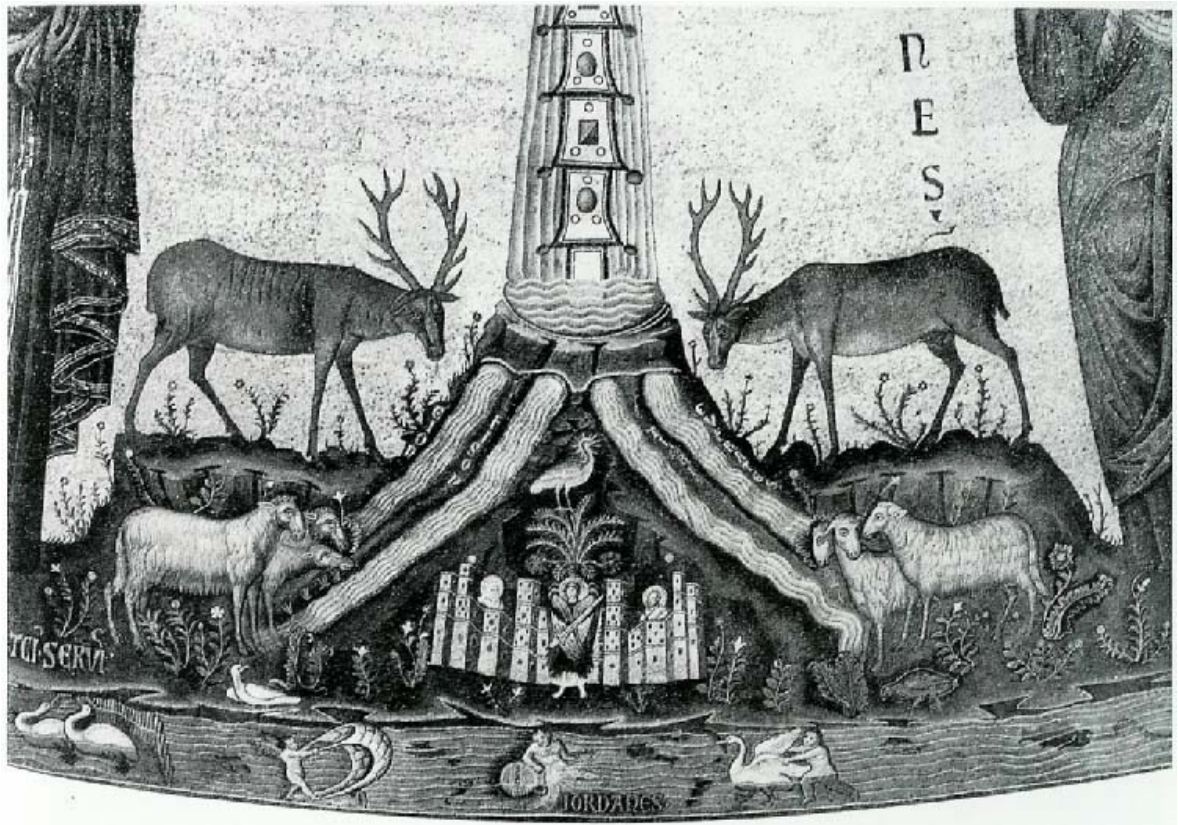
D. Le cerf.

1. Rome, Saint Clément, XII^e siècle. Détail.



2. Rome, Saint Jean de Latran, reconstruction du XIX^e siècle de la mosaïque du XIII^e siècle.



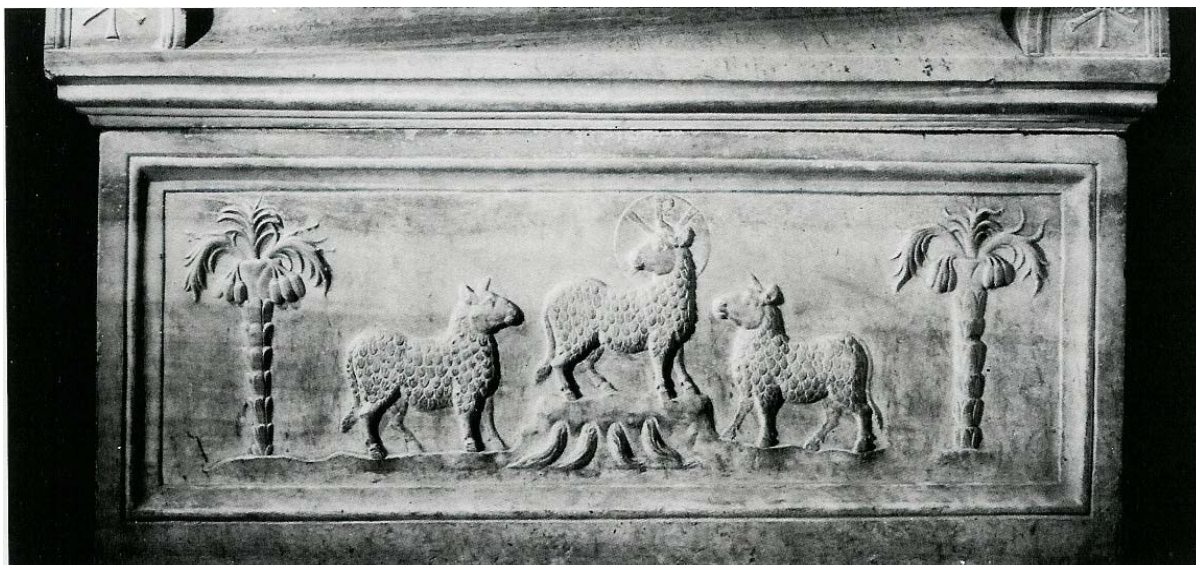


E. Le Bon Pasteur.

1. Rome, Cimetière de Priscille, III^e siècle.



2. Ravenne, Sarcophage dans le Mausolée de Galla Placisia, V^e siècle.



3. Ravenne, Mausolée de Galla Placidia, milieu du V^e siècle.



F. Les édifices.

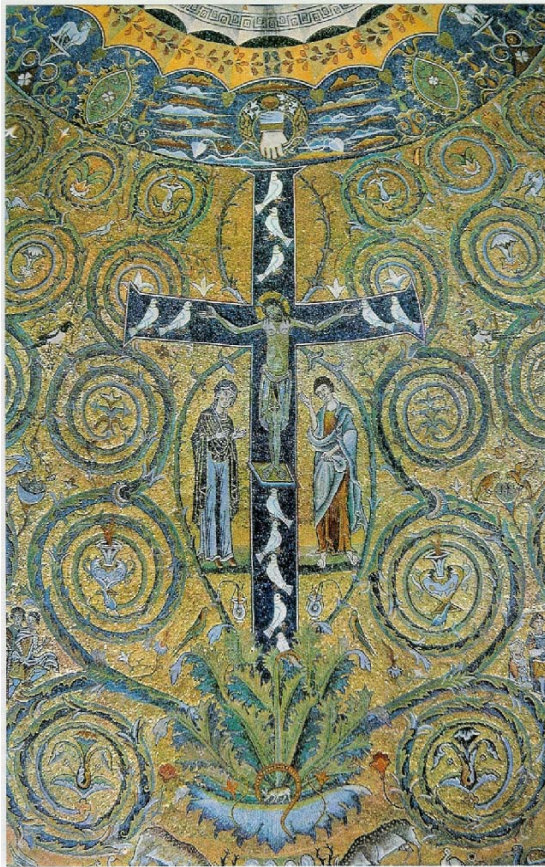
1. Rome, Saint Clément, XII^e siècle.



2. Rome, Saint Clément : le tabernacle.



3. Rome, Saint Clément : la croix.



4. Rome, Santa Maria Maggiore, XIII^e siècle.

5. Fra Angelico, *Le jugement dernier*, Venise.



6. Fra Angelico, *Le jugement dernier*. Le paradis.



7. Bouts, Dietrich l'Ancien, *Le paradis*. Lille 1450.

8. H. Memling, *Le jugement dernier* (1465-1471). Le ciel.



9. Robert van der Wayden, *Le jugement dernier*. Détail.

10. Beaune, Robert van der Weyden, *Le jugement dernier*. 1446-1452.



11. Bruges, Jan Provost, *Le jugement dernier*, 1525.

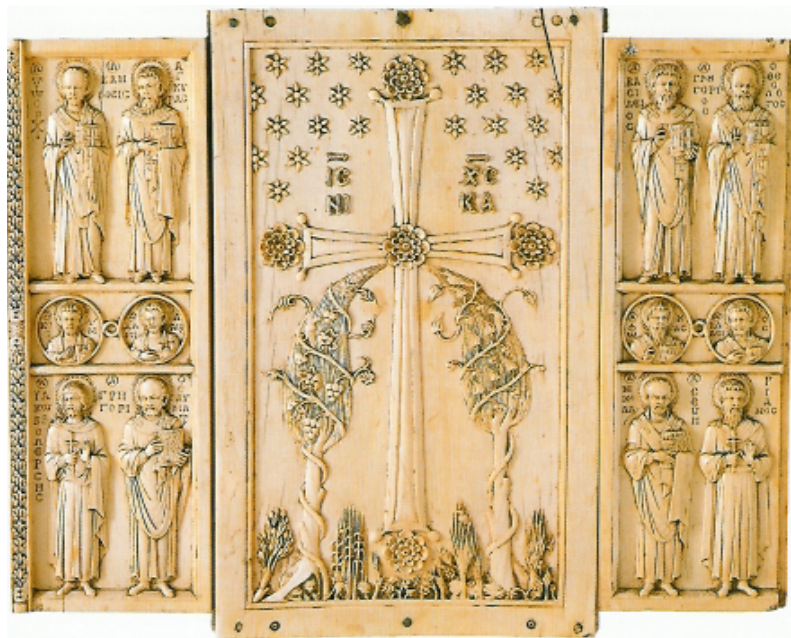


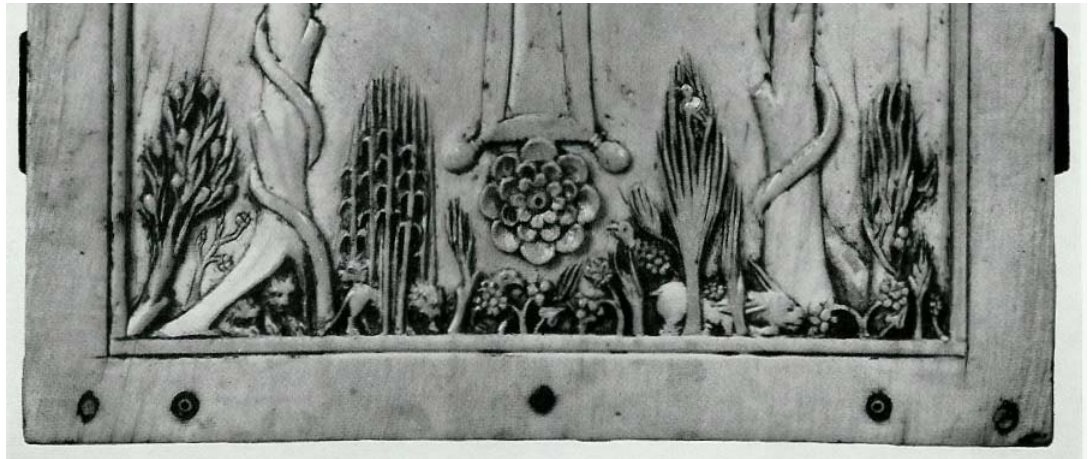
12. Detroit, Jan Provost, *Le jugement dernier*, 1525.



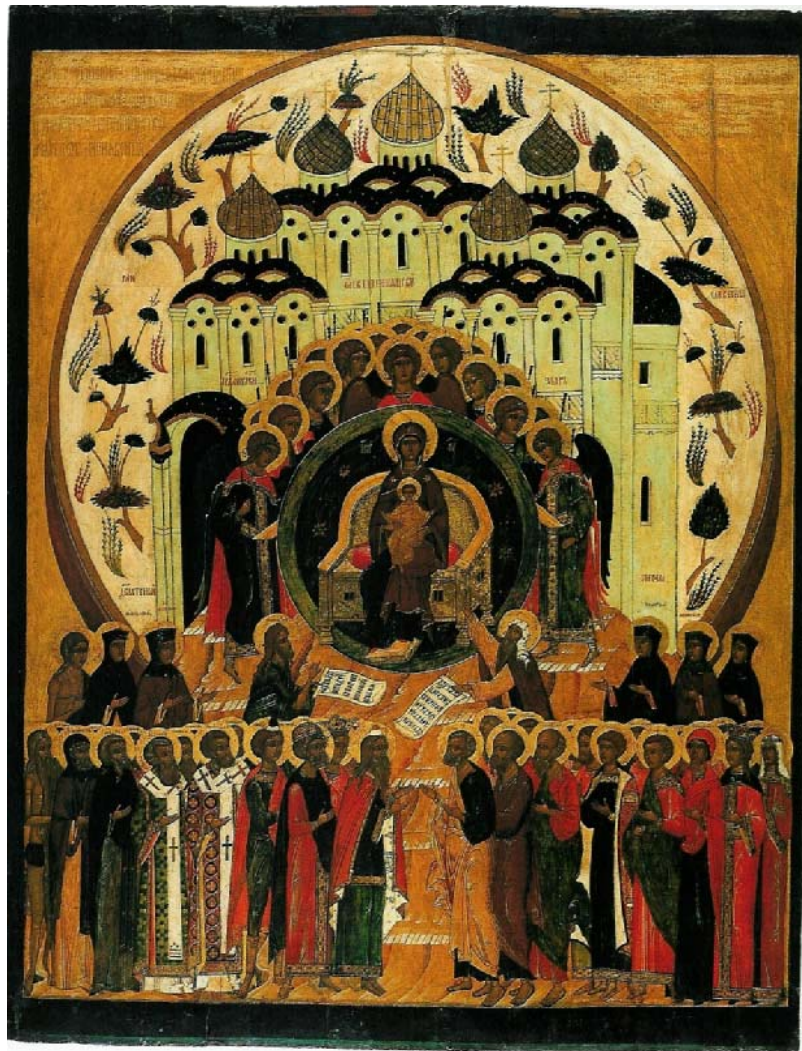
G. Autres.

1. Paris, Triptyque dit « Triptyque Harbaville » : Deesis et saints. Constantinople, milieu du X^e siècle.





2. L'icône du type *Toute la créature te glorifie*. Rostov, seconde moitié du XVI^e siècle.



3. St. Petersburg, Patène, 491-518.



4. Elias Moschos, *Le jugement dernier*, 1651.

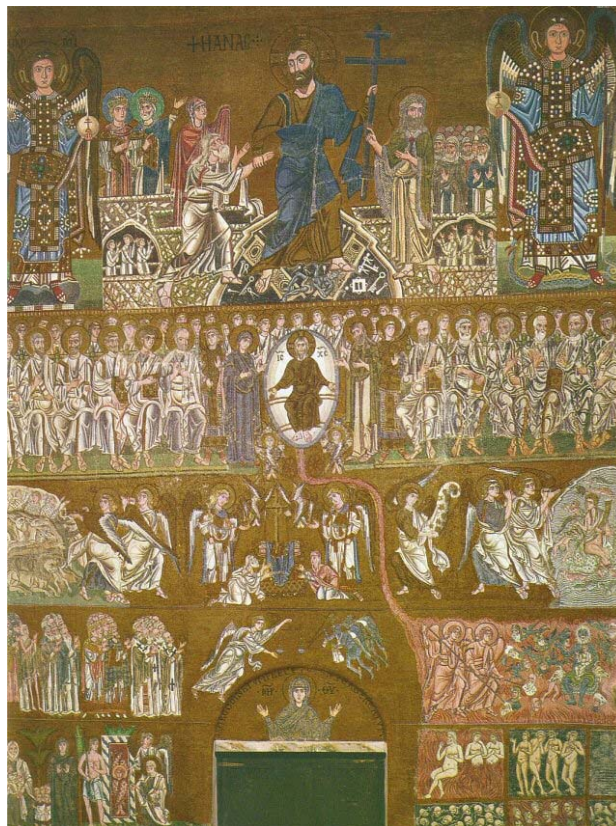


5. Rome, St. Clément, Saint Grégoire qui représente ici les docteurs de l'Eglise.

6. Ravenne, St. Apollinaire in Classe, 549 et ss.



7. Torcello, Santa Maria Assunta, *Le jugement dernier*.



LES EMPREINTES DES IMAGES

- A. 1. Rome, Ste. Constance : www.fortunecity.es/imaginapoder/artes/210/iconografia1.html
2. Ravenne, St. Apollinaire Nuovo : archive de l'auteur.
3. Trésor de Sion, la couverture : www.doaks.org/ByzImages/EB3.html
4. Rome, St. Pierre : W. Oakeshott, *The Mosaics of Rome*, London 1967, ill. 29.
- B. 1. Murano, Ste. Marie et St. Donat : X. Barral I Altet, *Les mosaïques de pavement médiévales de Venise, Murano, Torcello*, Paris 1985, planche I, p. 113.
2. Venise, St. Marc : *Ibid.*, planche V, p. 114.
3. Rome, St. Clément : W. Oakeshott, *op. cit.*, ill. 155.
4. Gdansk, H. Memling, *Le jugement dernier* : www.gnosis.art.pl/iluminatornia/sztuka_o_inspiracji/hans_memling/memling_sad_ostateczny_przed1472.htm
5. Beaune, R. van der Weyden, *Le jugement dernier* : www.wga.hu/index1.html
6. Rome, Ste. Constance : www.hp.uab.edu/image_archive/ulg/mosaic04.jpg
7. Trésor du Sion, la couverture : *Heaven on Earth. Art and the Church in Byzantium*. L. Safran (éd), Pennsylvania 1998, p. 167.
8. Rome, S. Maria Maggiore, W. Oakeshott, *op. cit.*, ill. XXIX.
- C. 1. Rome, Ste. Praxède: *Ibid.*, p. 227.
- D. 1. Rome, St. Clément: *Ibid.*, p. 139.
2. Rome, St. Jena de Latran: *Ibid.*, p. 338 et 135.
- E. 1. Rome, Cimetière de Priscille : www.fortunecity.es/imaginapoder/artes/210/iconografia1.html
2. Ravenne, Sarcophage dans le Mausolée de Galla Placidia : E. Coche de la Ferté *Byzantinische Kunst*, Freiburg im Breisgau 1982, ill. 199.
3. Ravenne, Galla Placidia : www.jfbradu.free.fr/mosaïques/ravenne/galla-placida/galla.htm
- F. 1. Rome, St. Clément: www.catechese.free.fr/ListeImages.htm
2. Rome, St. Clément, W. Oakeshott, *op. cit.*, ill. XV.
3. Rome, St. Clément, *Ibid.*, ill. XXIV.
4. Rome, S. Maria Maggiore, *Ibid.*, ill. XXVIII.
5-6. Venise, Fra Angelico, *Le jugement dernier*: http://commons.wikimedia.org/wiki/Image:Fra_Angelico_009.jpg; www.abcgallery.com/A/angelico/angelico41.html
7. Lille, D. Bouts, *Le paradis* : www.wga.hu/index1.html
8. Gdansk, H. Memling, *Le jugement dernier* : www.muzeum.narodowe.gda.pl/sad_niebo.htm
9-10. Beaune, R. van der Weyden, *Le jugement dernier* : www.wga.hu/index1.html
11. Bruges, J. Provost, *Le jugement dernier* : *Ibid.*
12. Detroit, J. Provost, *Le jugement dernier* : www.dia.org/the_collection/overview/full.asp?objectID=57842

- G.
1. Paris, « Triptyque Harbaville » : *Byzance. L'art byzantin dans les collections publiques françaises*, Paris 1992, p. 235 ; D. T. Rice, *Kunst aus Byzanz*, Munchen 1959, ill. 102.
 2. Moscou, *Toute créature te glorifie* : Fondation P. Gianadda, *Icônes russes*,
 3. St. Petersburg, Patène : D. T. Rice, *Kunst aus Byzanz*, Munchen 1959, ill. 28-29; www.hermitagemuseum.org/html/En/08/hm88_0_2_78_0.html
 4. Elias Moschos, *Le jugement dernier* : H. J. Roozmond van Ginhoven, *Ikon. Kunst-Geist und Glaube*, Eichteld 1980, n° 14.
 5. Rome, St. Clément : W. Oakeshott, *op. cit.*, p. 275.
 6. Ravenne, St. Apollinaire in Classe : www.catechese.free.fr/ListeImages.htm
 7. Torcello, *Le jugement dernier* : http://catholique-rouen.ccf.fr/publier/article.php3?id_article=400

SIGLES ET ABRÉVIATIONS

ABD	<i>The Anchor Bible Dictionary</i> , D. N. Freedman (éd.), New York - London - Toronto - Sydney - Auckland 1992, vol. 1-6.
AK	« Ateneum Kaplanskie », Wloclawek 1909ss.
ALMA	« Archivum Latinitatis medii aevi », Brüssel 1924ss.
APC	« Annales de philosophie chrétienne », Paris 1905ss.
BA	« Bibliothèque Augustinienne », Paris 1949ss.
Bib	« Biblica », Rome 1920ss.
BJ	<i>Bible de Jérusalem</i> , Paris 1998.
BLE	« Bulletin de Littérature Ecclésiastique », Toulouse 1899ss.
ByZ	« Byzantinische Zeitschrift » Leipzig (München) 1892ss.
CAr	« Cahiers archéologiques : fin de l'antiquité et moyen âge », Paris 1945ss.
CCSL	<i>Corpus Christianorum Series Latina</i> , Turnhout 1953ss.
CEC	<i>Catéchisme de l'Eglise catholique</i> , Paris 1992.
CG	Thomas d'Aquin, <i>Somme contre les gentils</i> , Paris 1999, vol. 1-4.
Conc	« Concilium : revue internationale de théologie », Paris 1965ss.
CSEL	<i>Corpus scriptorum ecclesiasticorum latinorum</i> , Vienne 1866ss.
CT	Jean-Paul II, <i>Catechesi Tradendae</i> .
DACL	<i>Dictionnaire d'archéologie chrétienne et de liturgie</i> , F. Cabrol, H. Leclercq, Paris 1907-1951, t. 1-15.
DAFC	<i>Dictionnaire apologétique de la foi catholique, contenant les preuves de la vérité de la religion et les réponses aux objections tirées des sciences humaines</i> , sous la dir. de A. D'Alès, Paris 1911-1922, t. 1-4.
DB	<i>Dictionnaire de la Bible</i> , sous la dir. de P. Vigouroux, Paris 1891ss.

DBS	<i>Dictionnaire de la Bible. Supplément</i> , sous la dir. de L. Pirot et A. Robert, continuée sous celle de J. Briend et E. Cothenet, Paris 1928ss, t. 1-12.
DC	« Documentation catholique », Paris 1919ss.
DCom	« Doctor Communis », Torino - Roma 1948ss.
DI	Déclaration <i>Dominus Iesus</i> .
DM	Jean-Paul II, <i>Dives in Misericordia</i> .
DP	<i>Documents pontificaux de Paul VI</i> , Saint-Maurice, t. 1-20.
DS	<i>Symboles et définitions de la foi catholique</i> tr. fr. de H. Denzinger, A. Schönmetzer, <i>Enchiridion symbolorum definitionum et declarationum de rebus fidei et morum</i> , Paris 1996.
DTC	<i>Dictionnaire de théologie catholique contenant l'exposé des doctrines de la théologie catholique, leurs preuves et leur histoire</i> . Commencé sous la dir. de A. Vacant et E. Mangenot, continué sous celle de E. Amann, Paris 1923-1950, vol 1-15. Tables générales par B. Loth et A. Michel, Paris 1951-1967, vol. 1-2.
EL	« Ephemerides Liturgicae », Rome 1887ss.
ErJb	« Eranos-Jahrbuch », Zürich 1933ss.
ET	K. Rahner, <i>Ecrits théologiques</i> , Desclée de Brouwer 1959-1970, t. 1-12.
ETHL	« Ephemerides Theologicae Lovanienses », Brügge 1924ss.
EV	Jean Paul. II, <i>Evangelium Vitae</i> .
GCS	<i>Die griechischen christlichen Schriftsteller der ersten drei Jahrhunderte</i> , Leipzig 1897ss.
Gr	« Gregorianum », Rome 1920ss.
GS	Concile Vatican II, « Constitution pastorale <i>Gaudium et spes</i> sur l'Eglise dans le monde de ce temps ».
<i>Hilaire et son temps</i>	<i>'Hilaire et son temps'. Acte du colloque de Poitiers 29 septembre - 3 octobre 1968</i> , Paris 1969.
Ist	« Istina », Boulogne-sur-Seine 1954ss.
I Hénoch	<i>Hénoch</i> , tr. par A. Caquot dans <i>La Bible - ET</i> , p. 463-625.

II Hénoc	<i>Livre des secrets d'Hénoc</i> , tr. par A. Vaillant et M. Philonenko dans <i>La Bible - ET</i> , p. 1165-1223.
III Baruch	<i>Apocalypse syriaque de Baruch</i> , tr. par J. Hadot dans <i>La Bible - ET</i> , p. 1141-1164.
I-IV <i>Sent.</i>	<i>Commentaire aux quatre livres des Sentences.</i>
JLW	« Jahrbuch für Liturgiewissenschaft », Münster 1921-41.
<i>La Bible - ET</i>	<i>La Bible. Ecrits intertestamentaires</i> , sous la dir. d'A. Dupont-Sommer et M. Philonenko, « Bibliothèque de la Pléiade », Ed. Gaillmard 1987.
Les quatre fleuves	« Les quatre fleuves », Paris 1973ss.
LG	Concile Vatican II, « Constitution dogmatique <i>Lumen gentium</i> sur l'Eglise ».
LThK	<i>Lexikon für Theologie und Kirche</i> , I ^{er} édition de M. Buchberger, Freiburg im Breisgau 1930-1938; II ^{ème} édition de J. Höfer et K. Rahner, Freiburg - Basel - Wien 1957-1968 ; III ^{ème} édition de W. Kasper, Freiburg - Basel - Rom - Wien 1993-2001.
LV	« Lumière et vie », Lyon 1951ss.
MD	« Maison-Dieu. Revue pastorale liturgique », Paris 1945ss.
MSR	« Mélanges de sciences religieuses », Lille 1944ss.
NRT	« Nouvelle Revue Théologique », Tournai - Louvain - Paris 1869ss.
NTS	« New Testament Studies », Cambridge - Washington 1954ss.
<i>Œuvres complètes</i>	J. B. Bossuet, <i>Œuvres complètes</i> . Publiées d'après les imprimés et les manuscrits originaux, purgées des interpolations et rendues à leur intégrité par F. Lachat, Paris 1962-66, t. 1-31.
<i>Œuvres d'Augustin</i>	<i>Œuvres complètes de saint Augustin</i> traduites en français et annotées par MM. Péronne, Ecalle, Vincent, Charpentier, H. Barreau, Paris 1868-1878, t. 1-32+1.
<i>Œuvres de Bonaventure</i>	Bonaventure, <i>Œuvres spirituelles de saint Bonaventure</i> , tr. par l'abbé Berthaudier, Paris 1854, vol. 1-6+1.

<i>Œuvres de S. Augustin</i>	<i>Œuvres complètes de saint Augustin</i> , sous la dir. de MM. Poujoulat et Raulx, Bar-le-Duc, 1864-1872, t. 1-17.
<i>Œuvres de Tertullien</i>	<i>Œuvres de Tertullien</i> , tr. par. M. de Genoude, Paris 1852, t. 1-3.
<i>Œuvres de Thomas d'Aquin</i>	Textes de saint Thomas sur www.docteurangelique.free.fr
<i>Œuvres</i>	N. Malebranche, <i>Œuvres complètes</i> , sous la dir. d'A. Robinet, Paris 1958-1990, t. 1-20.
<i>Opera omnia</i>	Bonaventure, <i>Opera omnia</i> , éd. Quaracchi, 1882-1902, t. 1-10.
PDF	« Les pères dans la foi », Paris 1967ss.
PG	<i>Patrologia Graeca</i> , sous la dir. de J. P. Migna, Paris 1857-66, t. 1-167.
PL	<i>Patrologia Latina</i> , sous la dir. de J. P. Migna, Paris 1841-64. t. 1-217.
RB	« Revue biblique », Paris 1892ss.
RBen	« Revue bénédictine », Maredsous 1884ss.
RdEL	« Revue des études latines », Paris 1923ss.
RH	Jena Paul II, <i>Redemptor Hominis</i> .
RHPR	« Revue d'histoire et de philosophie religieuses », Strasbourg 1921ss.
RMi	Jean-Paul II, <i>Redemptoris Missio</i> .
RPL	« Revue philosophique de Louvain », Louvain 1945ss.
RSPT	« Revue des sciences philosophiques et théologiques », Paris 1907ss.
RSR	« Recherches de science religieuse », Paris 1910ss.
RT	« Revue Thomiste », Paris 1893ss.
SC	<i>Sources chrétiennes</i> sous la dir. de H. Lubac et J. Daniélou, Paris 1941ss.
Semitica	Institut d'Etudes Sémitiques de l'Université de Paris, Paris 1948ss.
STh	Thomas d'Aquin, <i>Somme théologique</i> , Paris 1984-1986, t. 1-4.
TDNT	<i>Theological Dictionary of the New Testament</i> , G. Kittel, G. Friedrich (éd.), Michigan - London, 1964-1976, vol. 1-10.

<i>Textes rabbiniques</i>	J. Bonsirven, <i>Textes rabbiniques des deux premiers siècles chrétiens</i> , Rome 1955.
<i>The Ante-Nicene Fathers</i>	<i>The Ante-Nicene Fathers : Translations of the Writings of the Fathers down to A. D. 325</i> , A. Roberts, J. Donaldson (éd.), Michigan 1974-1983, t. 1-12.
<i>The Interpreter's Bible</i>	<i>The Interpreter's Bible : the Holy Scriptures in the King James and revised standard versions, with general articles and introduction, exegesis, exposition for each Book of the Bible</i> , G. A. Buttrick (éd.), Nashville - New York 1978, vol. 1-12.
TLOT	<i>Theological Lexicon of the Old Testament</i> , E. Jenni, E. Westermann, Massachusetts 1997, vol. 1-3.
TOB	<i>Traduction Oecuménique de la Bible</i> , Paris 1988.
TWNT	<i>Theologische Wörterbuch zum Neuen Testament</i> , G. Kittel, G. Friedrich (éd.), Stuttgart 1933-1979, t. 1-10.
VThB	<i>Vocabulaire de théologie biblique</i> , sous la dir. de X. Léon-Dufour, Paris 1970.
WBC	<i>World Biblical Commentary</i> , D. A. Hubbard, G. W. Barker (éd.), Waco 1987ss.
ZNKUL	« Zeszyty Naukowe Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego », Lublin 1958ss.
Zograf	« Zograf : revue d'art médiéval », Ljubljana 1966ss.

Les sigles des livres bibliques selon BJ.

BIBLIOGRAPHIE

1. Littérature de source.

1.1 Textes et commentaires de l'Écriture sainte.

- A Commentary on the New Testament from the Talmud and Hebraica*, Hendrickson Publishers 1997 (réédition de 1859).
- ALLO E.-B., *Saint Jean. L'Apocalypse*, Paris 1921.
- AUNE D. E., *Revelation 1-5* dans WBC, vol. 52a, Dallas 1997-1998.
- Bible de Jérusalem*, Paris 1998.
- CANTINAT J., *Les épîtres de saint Jacques et de saint Jude*, Paris 1973.
- CASTEL F., *Commencements. Les onze premiers chapitres de la Genèse*, Paris 1965.
- CLEMENTS R. E., *Isaiah 1-39* dans *The New Century Bible Commentary*, London 1982.
- COTHENET A., DUSSAUT L., *Les écrits de saint Jean et l'Épître aux Hébreux*, Paris 1984.
- DEISSLER A., DELCOR M., *Les petits prophètes* dans *La Sainte Bible* sous la dir. de l'Ecole Biblique de Jérusalem, Paris 1961.
- GRAY G. B., *The Book of Isaiah I-XXXIX* dans *The International Critical Commentary*, Edinburgh 1912, vol. 1.
- LAGRANGE M.-J., *Evangile selon saint Luc*, Paris 1921.
- LÉVI I., *L'Ecclésiastique ou la sagesse de Jésus, fils de Sira*, Paris 1898-1901, t. 1-2.
- LYONNET S., *Les épîtres de Saint Paul aux Galates et aux Romains*, dans *La Sainte Bible* sous la dir. de l'Ecole Biblique de Jérusalem, Paris 1953.
- MARTY J., *L'Épître de Jacques. Etude critique*, Paris 1935.
- OSTY E., *L'évangile selon saint Luc* dans *La Sainte Bible* sous la dir. de l'Ecole Biblique de Jérusalem, Paris 1948.
- PRIGENT P., *L'Apocalypse de saint Jean*, Genève 2000.
- RAD G. VON, *La Genèse*, Genève 1968.
- SIDEBOTTOM E. M., *James, Jude, 2 Peter* dans *New Century Bible Commentary*, London 1982.
- SIMPSON C. A., BOWIE W. R., *The Book of Genesis* dans *The Interpreter's Bible*, G. A. Buttrick (éd.), Nashvill 1978, vol. 1.
- STRACK, H. L. VON, BILLERBECK P., *Kommentar zum Neuen Testament aus Talmud und Midrash*, München 1922-1928, vol. 1-4.
- Traduction Oecuménique de la Bible*, Paris 1988.

- VAUX R. DE, *La Genèse dans La Sainte Bible* sous la dir. de l'Ecole Biblique de Jérusalem, Paris 1951.
- WENHAM G. J., *Genesis 1-15* dans WBC, vol. 1, Waco 1987.
- WOLFF H. W., *A Commentary on the Books of the Prophets Joel and Amos*, Philadelphia 1977.
- YOUNG E. J., *The Book of Isaiah*, Michigan 1997, vol. 1-3.
- ZLOTOWITZ M., *Bereishis Genesis. A New Translation with a Commentary Anthologized from Talmudic, Midrashic and Rabbinic Sources*, New York 1977, vol 1.

1.2 Lexiques, dictionnaires, encyclopédies.

- BAILLY A., *Dictionnaire grec-français*, Paris 1950.
- DELHAYE P., GUERET M., TOMBEUR P., *Concilium Vaticanum II. Concordance, Index, Liste de fréquence, Tables comparatives*, Louvain 1974.
- Diccionario de Juan Pablo II*, E. G. Diaz (éd.), Madrid 1997.
- Dictionnaire de la Bible*, sous la dir. de P. Vigouroux, Paris 1891ss.
- Dictionnaire de la Bible. Supplément*, sous la dir. de L. Pirot et A. Robert, continuée sous celle de J. Briand et E. Cothenet, Paris 1928ss, t. 1-12.
- Dictionnaire encyclopédique de la Bible* sous la dir. de Centre: informatique et Bible. Abbaye de Maredsous, Brepol 1987.
- Dictionnaire encyclopédique de la Bible*, Turnhout - Paris 1960.
- Dictionnaire étymologique de la langue grecque*, Heidelberg - Paris 1928.
- Dictionnaire étymologique de la langue grecque. Histoire des mots*, Paris 1999.
- Dizionario del Concilio ecumenico Vaticano secondo* sous la dir. de S. Garofalo, Roma 1969.
- Doctrines of Human Nature, Sin and Salvation in the Early Church*, New York - London 1993.
- Encyclopaedia judaica*, Jerusalem 1972-1974, vol. 1-16+2.
- Encyclopedia of the Dead Sea Scrolls*, L. H. Schiffman, J. C. VanderKam (éd.), New York 2000, vol. 1-2.
- Encyclopédie de la mystique juive*, Paris 1977.
- 'Esprit', traduction de TWNT, Genève 1971.
- Index des mots apparentés dans la Septante*, Rome 1972.
- Lexique saint Bonaventure*, sous la dir. de J.-G. Bougerol, Paris 1969.
- LIDDELL H.-G, SCOTT R., *Greek-English Lexicon*, Oxford 1983.

- MIQUEL P., *Dictionnaire symbolique des animaux*, Le Léopard d'or 1992.
- NEUFELD K. H., *Rahner-Register*, Zürich – Einsiedeln - Köln 1974.
- New International Dictionary of Old Testament Theology and Exegesis*,
W. A. van Gemeren (éd.), Grand Rapids Michigan 1997, vol. 1-5.
- Nouveau dictionnaire biblique révisé*, Saint-Légier 1992.
- OCHOA X., *Index verborum cum documentis Concilii Vaticani secundi*, Roma 1967.
- Synoptic Concordance*, P. Hoffmann, Th. Heike, U. Bauer, Berlin - New York 2000.
- The Anchor Bible Dictionary*, D. N. Freedman (éd.), New York - London - Toronto -
Sydney - Auckland 1992.
- The Interpreter's Bible : the Holy Scriptures in the King James and revised standard
versions, with general articles and introduction, exegesis, exposition for each
Book of the Bible*, G. A. Buttrick (éd.), Nashville - New York 1978, vol. 1-12.
- The Jewish Encyclopedia*, New York-London 1925, vol. 1-12.
- Theological Dictionary of the New Testament*, G. Kittel, G. Friedrich (éd.), Michigan –
London, 1964-1976, vol. 1-10.
- Theologische Wörterbuch zum Neuen Testament*, G. Kittel, G. Friedrich (éd.), Stuttgart
1933-1979, t. 1-10.
- Vocabulaire de théologie biblique*, sous la dir. de X. Léon-Dufour, Paris 1970.

1.3 Textes juifs et les apocryphes.

- BOGAERT P., *L'Apocalypse syriaque de Baruch*, Paris 1969, t. I-II.
- Pesachim* dans *The Babylonian Talmud*, tr. par M. L. Rodkinson, Boston 1918, vol. V.
- 'Uqsim* dans *Textes rabbiniques*.
- Apocalypse d'Abraham*, tr. B. Philonenko-Sayar et M. Philonenko dans *La Bible - ET*,
p. 1691-1730.
- Apocalypse d'Elie*, tr. par J.-M. Rosenstiehl dans *La Bible - ET*, p. 1797-1824.
- Apocalypse syriaque de Baruch* (III Baruch), tr. par J. Hadot dans *La Bible - ET*,
p. 1141-1164.
- Ascension d'Isaïe : Martyrdom and Ascension of Isaiah*, tr. et introd. de M. A. Knibb, dans
The Old Testament Pseudepigrapha, J. H. Charlesworth (éd.), New York -
London - Toronto - Sydney - Auckland 1985, vol. 2, p. 143-176.
- Ascension d'Isaïe*, tr. par E. Tisserant, Paris 1909.
- Berakot* dans *Textes rabbiniques*.
- Haggia* dans *Textes rabbiniques*.

Hénoch (I Hénoch), tr. par A. Caquot dans *La Bible - ET*, p. 463-625.

Livre des Jubilés, tr. par A. Caquot dans *La Bible - ET*, p. 627-810.

Livre des secrets d'Hénoch (II Hénoch), tr. par A. Vaillant, M. Philonenko dans *La Bible - ET*, p. 1165-1223.

Mekhilta sur l'Exode dans *Textes rabbiniques*.

Odes de Salomon, tr. par M.-J. Pierre, Brepols 1994.

Pirqé Avot dans *Leçons des pères du monde*, tr. par E. Smilévitch, Ed. Verdier 1983.

Pirqé de R. Eliézer, tr. par M.-A. Ouaknin et E. Smilévitch, Ed. Verdier 1983.

Psaumes de Salomon, tr. par P. Prigent, dans *La Bible - ET*, p. 945-992.

Quatrième livre d'Esdras (IV Esdras), tr. par P. Geoltrain dans *La Bible - ET*, p. 1393-1470.

Sabbat dans *Textes rabbiniques*.

Sifra sur le Lévitique dans *Textes rabbiniques*.

Sifré sur le Deutéronome dans *Textes rabbiniques*.

Sota dans *Textes rabbiniques*.

Testament de douze Patriarches, tr. par M. Philonenko, dans *La Bible - ET*, p. 811-944.

The Book of the Mysteries (Sépher ha-Razim), tr. par M. A. Morgan, Chico 1983.

Vie grecque d'Adam et d'Eve, tr. par D. A. Bertrand dans *La Bible - ET*, p. 1765-1796.

Zebahim dans *Textes rabbiniques*.

1.4 Pères de l'Eglise.

A DIOGNETE : SC 33bis, Paris 1997.

AMBROISE, *De bono mortis* : CSEL 32.

ATHANASE, *Epîtres* : PG 26, 1351-1450.

AUGUSTIN, *A Orose, contre les priscillianistes et les origénistes* dans *Œuvres d'Augustin*, t. 26.

—, *Contre Fortunatum* : BA 17.

—, *Contre Julien* dans *Œuvres d'Augustin*, t. 31.

—, *Contre Secundinus* : BA 17.

—, *De la doctrine chrétienne* : BA 11/2.

—, *De la foi et du symbole* : BA 9.

—, *De la Genèse au sens littéral* : BA 49.

—, *Discours sur les psaumes* dans *Œuvres d'Augustin*, t. 9 et 12.

—, *Du baptême* : BA 29.

- , *Du mérite et de la rémission des péchés et du baptême des petits enfants* dans *Œuvres d'Augustin*, t. 15.
- , *Du symbole* dans *Œuvres d'Augustin*, t. 22.
- , *Enarrationes in Psalmos I-L* : CCSL 38.
- , *Explication de l'épître aux Galates* dans *Œuvres d'Augustin*, t. 11.
- , *Homélies sur l'évangile de saint Jean* : BA 71-74B.
- , *La cité de Dieu* : BA 33-37.
- , *La Trinité* : BA 15-16.
- , *La vraie religion* : BA 8.
- , *Les confessions* : BA 13-14.
- , *Les mœurs de l'Eglise catholique* : BA 1.
- , *Les soliloques* : BA 5
- , *Lettres* : BA 46A (lettres 1-29) ou *Œuvres d'Augustin*, t. 4-5 ou PL 33.
- , *Manuel de la foi, de l'espérance et de la charité* : BA 9.
- , *Nature et origine de l'âme* : BA 22.
- , *Quatre-vingt-trois questions* dans *Œuvres d'Augustin*, t. 21.
- , *Rétractations* : BA 12.
- , *Sermons* dans *Œuvres de S. Augustin*, t. 6-7 et 11.
- , *Sur la Genèse contre les manichéens* : BA 50.
- , *Sur le bien du veuvage ou lettre à Julienne veuve* dans *Œuvres d'Augustin*, t. 21.

COSME INDICOPLEUSTÈS, *Topographie chrétienne* : SC141, 159, 197, Paris 1968-1973.

CYPRIEN DE CARTHAGE, *Epîtres* dans *Opera omnia*, CSEL 3, Vindobonae 1868-71.

CYRILLE DE JÉRUSALEM, *Catéchèses baptismales et mystagogiques*, Namur 1962.

EPHREM DE NISIBE, *Hymnes sur le paradis* : SC 137, Paris 1968.

EUSTACHE, *Commentarius in Hexaemeron* PG 18, 708-794.

GRÉGOIRE DE NYSSE, *Cinq homélies pascales* : PDF 55, Paris 1995.

- , *Enseignement sur la vie chrétienne* : PDF 40, Paris 1990.
- , *Homélies sur le Cantique des cantiques*, Paris 1992.
- , *In Ascensionem Christi*, PG 46, 690-694.
- , *L'âme et la résurrection* : PDF 73, Paris 1998.
- , *La catéchèse de la foi* : PDF 6, Paris 1978.
- , *La création de l'homme* : SC 6, Paris 1944.
- , *Le cantique des cantiques* : PDF 49-50, Paris 1992.

- , *Les béatitudes* : PDF 10, Paris 1997.
- , *Sur la création* : SC 23, Paris 2002.
- , *Traité de la perfection* : PDF 40, Paris 1990.
- , *Traité* : « *Quand le Fils aura tout soumis* » : PDF 55, Paris 1994.
- GREGOIRE LE GRAND, *Epîtres à Serenus, évêque de Marseille*, PL 77, 1027-28 et 1128-1130.
- HERMAS, *Pasteur* : SC 53, Paris 1958.
- HILAIRE DE POITIERS, *Commentario a Matteo*, Rome 1988.
- , *Hymne à sa fille Abra* : PL 10, 551-554.
- , *La Trinité* : SC 443, 448, 462, Paris 1999-2001.
- , *Sur Matthieu* : SC 254 et 258, Paris 1978-1979.
- , *Tractatus super psalmos* : CSEL 22, Pragae - Lipsiae 1891.
- , *Traité des mystères* : SC 19bis, Paris 1967.
- HIPPOLYTE DE ROME, *Commentaire sur Daniel* : SC 23, Paris 1947.
- , *On the Hexaëmeron, or Six Days' Work* dans *The Ante-Nicene Fathers*, vol. 5.
- , *Philosophumena, ou Réfutation de toutes les hérésies*, tr. par A. Siouville, Milano 1988, t. 1-2.
- , *Tradition apostolique* : SC 11bis, Paris 1984.
- , *Treatise on Christ and Antichrist* dans *The Ante-Nicene Fathers*, vol. 5.
- Homélie du II^e siècle* dans *Les écrits des pères apostoliques*, Paris 1991.
- IGNACE D'ANTIOCHE, *Lettres* : SC 10bis, Paris 1969.
- IRÉNÉE DE LYON, *Contre les hérésies* : SC 263-264, 293-294, 210-211, 100, 152-153, Paris 1969-1982.
- , *Démonstration de la prédication apostolique* : SC 406, Paris 1995.
- LACTANCE, *Epitomé des institutions divines* : SC 335, Paris 1987.
- , *Institutions divines* : SC 326, 337, 377, 204-205, Paris 1973-1992 et *The Ante-Nicene Fathers*, vol. 7.
- , *L'ouvrage du Dieu créateur* : SC 213-214, Paris 1974.
- LÉON LE GRAND, *Sermons* : SC 49bis, 74bis, 22bis, 200, Paris 1969-1976.
- METHODE D'OLYMPE, *Aglaophon (From the Discourse on the Resurrection)* dans *The Ante-Nicene Fathers*, vol. 6, p. 364-377.
- ORIGÈNE, *Commentaire sur le Cantique des cantiques* : SC 375-376, Paris 1991-1992.
- , *Commentaire sur saint Jean* : SC 120, Paris 1966-1992.

- , *Commentaria in Evangelium secundum Matthaeum* : PG 13, 829-1800 (GCS 40).
- , *Contre Celse* : SC 132, 147, 150, 228, Paris 1967-1976.
- , *Homélies sur Ezéchiel* : SC 352, Paris 1989.
- , *Homélies sur Jérémie* : SC 232, 238, Paris 1976-1977.
- , *Homélies sur Josué* : SC 71, Paris 1960.
- , *Homélies sur la Genèse* : SC 7bis, Paris 1976.
- , *Homélies sur le Lévitique* : SC 286, 287, Paris 1981.
- , *Homélies sur les Nombres* : SC 415-442, Paris 1996-1999.
- , *Homélies sur les psaumes 36-28* : SC 411, Paris 1995.
- , *Traité des principes* : SC 252, 253, 268, 269, 312, Paris 1978-1984.

PSEUDO-CLEMENT, *Les reconnaissances*, Turnhout 1999.

PSEUDO-HIPPOLYTE, *Homélies pascales* : SC 27, Paris 1950.

PSEUDO-CHRYSOStOME, *Homélies pascales* : SC 48, Paris 1957.

TERTULLIEN, *Apologétique*, « Les Belles Lettres », Paris 1961.

- , *Contre Marcion* : SC 365, 368, 399, 456, 483, Paris 1991-2004.
- , *Contre Praxéas* dans *Œuvres de Tertullien*, t. 3.
- , *De l'âme* dans *Œuvres de Tertullien*, t. 2.
- , *De la chair de Jésus Christ* dans *Œuvres de Tertullien*, t. 1.
- , *De la couronne du soldat* dans *Œuvres de Tertullien*, t. 2.
- , *De la résurrection de la chair* dans *Œuvres de Tertullien*, t. 1.
- , *Traité du baptême* : SC 35, Paris 1952.

1.5 Les pontifes romains et les documents de l'Eglise.

BENOIT XII, *Benedictus Deus*, DS 1000.

Catéchisme catholique du diocèse de Bâle pub. et ord. par Mgr L'évêque de Bâle, éd. A. Frossard 1920.

Catéchisme de l'Eglise Catholique, Paris 1992.

Catéchisme de saint Pie X, 1905 sur le site de la Congrégation pour le Clergé (www.clerus.org).

Catéchisme du concile de Trente, trad. et avec des notes par M. l'Abbé Doney, Liège 1847, t. 1-2.

Compendium du Catéchisme, Paris 2005.

CONCILE VATICAN II, *Les actes*, Paris 1966.

CURIE ROMAINE, « Brève présentation de la foi catholique par le Secrétariat pour les non-chrétiens », DC du 2. 04. 1967, col. 614-615.

—, *Déclaration 'Dominus Iesus' sur l'unicité et l'universalité salvifique de Jésus-Christ et de l'Eglise*, DC du 1.10.2000, p. 812-822.

JEAN-PAUL II, Allocutions, discours, messages et homélies etc. sont cités selon la traduction de DC ou selon les textes mis sur le site officiel du Vatican : www.vatican.va/holy_father/john_paul_ii/index_fr.htm

—, *Catechesi Tradendae*.

—, *Dives in Misericordia*.

—, *Ecclesia de Eucharisita*.

—, *Evangelium Vitae*.

—, *Redemptor Hominis*.

—, *Redemptoris Missio*.

PAUL VI, Allocutions, discours, messages et homélies sont cités selon la traduction de DC

—, *Documents pontificaux de Paul VI*, Saint-Maurice 1967-1983, t. 1-20.

—, *Ecclesiam suam*.

—, *Evangelia testificatio*.

—, *Profession de la foi*, DC du 21. 07. 1968, p. 1249-1258.

—, *Signum magnum*.

SACROSANCTUM OECUMENICUM CONCILIUM VATICANUM II, *Constitutiones, Decreta, Declarationes*, Vatican 1966.

1.6 Théologiens.

BELLARMIN R., *De aeterna felicitate sanctorum*, Molshemii 1718.

—, *De controversiis christianae fidei* dans *Opera omnia*, Venetiis 1721, t. 2-4.

—, *Du bonheur éternel des saints sous le nom de royaume de Dieu*, tr. par J. Brignon, Avignon 1835.

—, *Echelle du ciel ou moyens efficaces de parvenir au vrai bonheur*, tr. par M. Condèze, Lyon 1836.

—, *In Psalmos explanatio* dans *Opera omnia*, Neapoli apud Josephum Giuliano editorem, editio prima neapolitana iuxta Venetam anni MDCCCXXI.

—, *Le catéchisme grand* (tr. pol. *Katechizm większy, czyli wykład nauki chrześcijańskiej ułożony z rozkazu Klemensa VIII*, Berlin 1850).

- , *Le gémissment de la colombe ou De l'utilité des larmes*, tr. par J. Brignon, Avignon 1835.
- BONAVENTURE, *Arbre de vie* dans *Œuvres de Bonaventure*, vol. 1.
- , *Berviloquium*, Paris 1966-1967, t. 1-7.
- , *Commentaria in quatuor libros Sententiarum* dans *Opera omnia*, t. 1-4.
- , *L'itinéraire de l'esprit vers Dieu*, tr. par H. Duméry, Paris 2001.
- , *Le bouquet du chrétien* dans *Œuvres de Bonaventure*, vol. 2.
- , *Les six jours de la création*, tr. par M. Ozilou, Paris 1991.
- , *Lignum vitae* dans V.-M. Breton, *Saint Bonaventure*, Paris 1943.
- , *Miroir de la Vierge Marie* dans *Œuvres de Bonaventure*, vol. 2.
- , *Sermones de tempore* dans *Opera omnia*, t. 9.
- , *Soliloque*, dans V.-M. Breton, *Saint Bonaventure*, Paris 1943 ou dans *Œuvres de Bonaventure*, vol. 3.
- , *Tractatus de plantatione Paradisi* dans *Opera omnia*, t. 5, p. 574-579.
- GAUDENCE DE BRESCIA, *Tractatus in Exodum* : CSEL 68.
- JOURNET CH., 'Comme une flèche de feu'. *Lettres choisies par M.-A. Cabanne*, Paris 1981.
- , *L'Apocalypse : le mystère de l'Eglise*, Fribourg 1986.
- , *L'Eglise du Verbe incarné*, Paris 1941-69, t. 1-3.
- , *Le mal*, Saint-Maurice 1988.
- , 'Les fins dernières' : retraite prêchée à Ecogia (Versoix-Genève) du 24 au 27 août 1961, 1961.
- , *Notre Père qui es aux cieux*, Saint-Maurice 1997.
- MALEBRANCHE N., *Entretiens sur la métaphysique et sur la religion* dans *Œuvres*, Paris 1965, t. XII-XIII.
- , *Entretiens sur la mort* dans *Œuvres*, Paris 1965, t. XII-XIII.
- , *Traité de la nature et de la grâce* dans *Œuvres*, Paris 1958, t. V.
- , *Méditations chrétiennes et métaphysiques* dans *Œuvres*, Paris 1967, t. X.
- RAHNER K., *Eléments dynamiques dans l'Eglise*, Desclée de Brouwer 1967.
- , *L'appartenance à l'Eglise d'après la doctrine de l'encyclique 'Mystici Corporis Christi'*, ET, t. 2.
- , *L'Eglise des saints*, ET, t. 4.
- , *La 'nouvelle terre'*, ET, t. 10.
- , *La résurrection de la chair*, ET, t. 4.
- , *La vie des morts*, ET, t. 9.

- , *Le chrétien et la mort*, Desclée de Brouwer 1966.
- , *Mystère de l'Eglise et action pastorale*, Paris 1969.
- , 'Paradies', LThK² VIII, 72.
- , *Principes théologiques relatifs à l'herméneutique des affirmations eschatologiques*, ET, t. 9.
- , *Réflexions théologiques sur l'Incarnation*, ET, t. 3.
- , *Sur le sens du dogme de l'assomption*, ET, t. 4.

RICHARD DE SAINT-VICTOR, *Sermons et opuscules inédits*, Desclée de Brouwer 1951, t. 1.

THOMAS D'AQUIN, *Catena aurea in Ioannem* dans *Œuvres*.

- , *Catena aurea in Marcum* dans *Œuvres*.
- , *Commentaire de l'Épître aux Romains*, Paris 1999.
- , *Commentaire de l'évangile de saint Matthieu* dans *Œuvres*.
- , *Commentaire de la deuxième Lettre aux Corinthiens* dans *Œuvres*.
- , *Compendium theologiae (Bref résumé de la foi chrétienne)*, Paris 1985.
- , *Les raisons de la foi*, Paris 1999.
- , *Pange lingua*, tr. par M. Le Bas dans *Œuvres*.
- , *Questions disputées sur la puissance* dans *Œuvres*.
- , *Scriptum super libros Sententiarum*, Paris 1929-1947, t. 1-4.
- , *Somme contre les gentils*, Paris 1993.
- , *Somme théologique*, Paris 1984-1986, t. 1-4.

1.7 Autres.

BOSSUET J. B., *L'Apocalypse avec une explication* dans *Œuvres complètes*, Paris 1863, t. 2.

- , *Méditations sur l'Evangile*, Paris 1966.
- , *Sermons choisis*, Paris 1901.
- , *Elévations à Dieu sur tous les mystères de la religion chrétienne*, Paris 1727.

CANISIUS P., *Le grand catéchisme*, Paris 1859-1862, t. 1-7.

GALILEO GALILÉE, *Dialogue sur les deux grands systèmes du monde*, tr. fr. de F. de Grandt, Paris 1992 ; tr. pol. d'E. Ligocki, Warszawa 1962.

- , *Lettre à Madame Christine de Lorraine, grande-duchesse de Toscane*, tr. par F. Russo dans *Galilée. Aspects de sa vie et de son œuvre*, Paris 1968, p. 324-359.

GASPARRI P., *Catéchisme catholique*, Juvisy 1932.

GRIGNION DE MONTFORT L.-M., *Traité de la vraie dévotion à la Sainte Vierge*, Montréal 1987.

LIGUORI A. M., *La voie du salut*, Paris - Fribourg 1993.

—, *Préparation à la mort ou considérations sur les vérités éternelles*, Versailles 2001.

Les hymnes de « Liturgia Horarum », Paris 1990.

SAVONAROLE, *Sermons, écrits politiques et pièces du procès*, Paris 1993.

WALFRIDUS STRABO, *Liber ecclesiasticus* dans *Glossa ordinaria* : PL 113, 1183-1232.

WERNERUS ABBAS S. BLASII, *Libri deflorationum*, PL 157, 721-1256.

2. Littérature secondaire.

2.1 Livres.

ALÈS A. D', *La théologie de saint Hippolyte*, Paris 1906.

—, *La théologie de Tertullien*, Paris 1905.

ATHANASE DE SAINTE-AGNES, *Le prétendant du ciel ou l'amoureuse de l'incomparable beauté du paradis*, Paris 1642.

BALTHASAR H. U. VON, *La gloire de la croix*, Paris 1965-1983, vol. 1-8.

—, *La méditation chrétienne*, Bruxelles 1999.

—, *Modlitwa i kontemplacja*, Krakow 1965.

—, *Présence et pensée. Essai sur la philosophie religieuse de Grégoire de Nysse*, Paris 1988.

BARBAGALLO S., *Iconografia liturgica del Pantocrator*, Roma 1996.

BARTOLA F., *Imago mundi. La représentation de l'univers à travers les siècles*, Bruxelles 1996.

BECK L., *L'essence du judaïsme*, Paris 1993.

BELTING H., *Hieronymus Bosch 'Le Jardin des délices'*, Ed. Gallimard 2005.

BENOIT P., *Exégèse et théologie*, Paris 1961, vol. 1-2.

BIETENHARD H., *Die himmlische Welt in Urchristentum und Spätjudentum*, Tübingen 1951.

BOUYER L., *Eglise de Dieu*, Paris 1970.

BRETON V.-M., *Saint Bonaventure*, Paris 1943.

CANTALAMESSA R., *La Pâque dans l'Eglise ancienne*, Bern - Francfort a M. - Las Vegas 1980.

- CARMIGNAC J., *Les mirages de l'eschatologie : royauté, règne et royaume de Dieu*, Paris 1979.
- CASAGRANDE D., *Enchiridion Marianum Biblicum Patristicum*, Rome 1974.
- CASEL O., *Die Liturgie als Mysterienfeier*, Freiburg i. Br. 1923.
- , *Die christliche Kultmysterium*, Regensburg 1932. 4. durchges. und erweit. Ausgburg 1960.
- CERFAUX L., *L'attente du Messie*, Paris 1954.
- CHÉNÉ J., *La théologie de saint Augustin, grâce et prédestination*, Lyon 1962.
- CHÊNEVERT J., *L'Eglise dans le commentaire d'Origène sur le « Cantique des cantiques »*, Bruxelles - Paris - Montréal 1969.
- CHENU M.-D., *Introduction à l'étude de S. Thomas d'Aquin*, Montréal-Paris 1950.
- Chrétiens en conflit. L'épître de Paul aux Galates*, « Essais bibliques » n° 13, Genève 1987.
- CONGAR Y.-M., *Esquisses du mystère de l'Eglise*, Paris 1941.
- , *Le Concile de Vatican II. Son Eglise, Peuple de Dieu et Corps du Christ*, Paris 1984.
- COPPENS J., *La royauté, le règne, le royaume de Dieu. Cadre de la relève apocalyptique*, Leuven 1979.
- CROUZEL H., *Origène et la 'connaissance mystique'*, Desclée de Brouwer 1961.
- CULLMANN O., *Immortalité de l'âme ou résurrection du corps ?*, Neuchâtel 1959.
- , *Le Christ et le temps*, Neuchâtel - Paris 1957.
- , *Les sacrements dans l'évangile johannique*, Paris 1951.
- DAGUET F., *Théologie du dessein divin chez Thomas d'Aquin. Finis omnium Ecclesia*, Paris 2003.
- DANIÉLOU J., *Les symboles chrétiens primitifs*, Paris 1961.
- , *Message évangélique et culture hellénistique aux II^e et III^e siècles*, Tournai 1990.
- , *Sacramentum futuri. Etudes sur les origines de la typologie biblique*, Paris 1950.
- DANTE ALIGHIERI, *La divine comédie*, (tr. pol. *Boska komedia*), Warszawa 1975.
- , *La divina commedia*. Testo critico col commento scartazziniano rifatto da G. Vandelli, Milano 1946.
- DELUMEAU J., *Une histoire du paradis*, Paris 1992.
- DENNEFELD L., *Le messianisme*, Paris 1929.

- DIETRICH TH., *Die Theologie der Kirche bei Robert Bellarmin*, Paderborn 1999.
- DISTELBRINK B., *Bonaventurae scripta*, Rome 1975.
- DIX G., *The Shape of the Liturgy*, Londre 1945.
- DREXEL J., *Coelum beatorum civitas aeternitatis*, tr. fr. *Tableau des joyes du paradis* (1638) ou *Le ciel, cité des bienheureux* (1639).
- DUHEM P., *Le système du monde*, Paris 1913, t. 1-10.
- DUPUIS J., *L'Esprit de l'homme. Etude sur l'anthropologie religieuse d'Origène*, Desclée de Brouwer 1967.
- DURST M., *Die Eschatologie des Hilarius von Poitiers*, Bonn 1987.
- EICHRODT W., *Theologie des Alten Testaments*, Göttingen 1957, t. I-II.
- EMERY G., *La Trinité créatrice*, Paris 1995.
- FABRO C., *Participation et causalité selon saint Thomas*, Louvain - Paris 1967.
- FEUILLET A., *L'Apocalypse. Etat de question*, Paris - Bruges 1963.
- FRAENGER W., *Le royaume millénaire de Jérôme Bosch*, Paris 1993.
- FRAINE J. DE, *L'aspect religieux de la royauté israélite. L'institution monarchique dans l'Ancien Testament et dans les textes mésopotamiens*, Roma 1954.
- FRIEDLÄNDER M. J., *Die altniederländische Malerei*, Berlin 1925, t. 3.
- GEIGER L. B., *La participation dans la philosophie de saint Thomas d'Aquin*, Paris 1942.
- GILSON E., *Introduction à l'étude de saint Augustin*, Paris 1987.
- , *La philosophie de saint Bonaventure*, Paris 1924.
- GOUSSET TH. M. J., *Théologie dogmatique ou exposition des preuves et des dogmes de la religion catholique*, Bruxelles 1850².
- GRANT E., *Planets, stars and orbs. The medieval cosmos, 1200-1687*, Cambridge 1994.
- GRELOT P., *Le monde à venir*, Paris 1974.
- GRILLMEIER A., *Le Christ dans la tradition chrétienne*, Paris 2003.
- GRIMM R.R., « *Paradisus coelestis* », « *paradisus terrestris* ». *Zur Auslegungsgeschichte des Paradieses im Abendland bis um 1200*, München 1977.
- GUARDINI R., *Le Seigneur. Méditation sur la personne et la vie de Jésus-Christ*, Paris 1946, t. I-II.
- , *Les fins dernières*, Versailles 1999.
- , *Jesus Christus. Geistliches Wort* (tr. pol. *Jezus Chrystus. Słowo duchowe*), Warszawa 1988.
- HAAG H., *Vom alten zum neuen Pascha. Geschichte und Theologie des Osterfestes*, Stuttgart 1971.

- HALL D. J., *Etre à l'image de Dieu*, Paris - Montréal 1998.
- HAMMAN A., *L'Eucharistie dans l'antiquité chrétienne*, Paris 1981.
- HANI J., *Le symbolisme du temple chrétien*, Paris 1962.
- HAYEN A., *Saint Thomas d'Aquin et la vie de l'Eglise*, Louvain - Paris 1952.
- Heaven on Earth. Art and the Church in Byzantium*. L. Safran (éd), Pennsylvania 1998.
- HENNINGER J., *Les fêtes de printemps chez les Sémites et la pâque israélite*, Paris 1975.
- HERRAD OF HOHENBOURG, '*Hortus deliciarum*'. *Commentary*, sous la dir. de R. Green, London - Leiden 1979.
- , '*Hortus deliciarum*'. *Reconstruction*, sous la dir. de R. Green, London - Leiden 1979.
- HIMMELFARB M., *Ascent to Heaven in Jewish and Christian Apocalypses*, New York - Oxford 1993.
- Histoire du christianisme des origines à nos jours*, sous la dir. de J.-M. Mayeur, Ch. et L. Pietri, A Vauchez, M. Venaud, Paris 1990-2001, t. 1-14.
- HOUSSIAU A., *La christologie de saint Irénée*, Louvain - Gembloux 1955.
- HURTER H., *Theologiae dogmaticae compendium*, Oeniponte 1896.
- JACOB E., *Les thèmes essentiels d'une théologie de l'Ancien Testament*, Neuchâtel 1955.
- JEREMIAS J., *Die Abendmahlsworte Jesus*, Göttingen 1967.
- KÄSEMANN E., *Essais exégétiques*, Neuchâtel 1972.
- KASPER W., *La théologie et l'Eglise*, Paris 1990.
- KIRKCONNELL W., *The Celestial Cycle. The Theme of "Paradise Lost" in Word Literature with Translations of the Major Analogues*, New York 1967.
- KOYRE A., *Etudes galiléennes*, Paris 1966.
- KUNITZSCH P., *Der Almagest, die Syntaxis mathematica des Claudius Ptolemäeus in arabisch-latenischen Ueberlieferung*, Wiesbaden 1974.
- L'eucharistie dans l'antiquité chrétienne*, textes choisis et présentés par A. Hamman, Desclée de Brouwer 1981.
- La basilique de Saint-Marc à Venise*, sous la dir. d'E. Vio, Paris 2001.
- La pâque dans la conscience juive. Choix de textes et de documents*, Paris 1959.
- LACMAN J., *Pensées Chrétiennes. Entremêlées de plusieurs affections. Augmentées & distribuées pour chaque jour de divers Mois. Lequelles montrent aux Chrétiens le chemin affuté du Paradis & font savourer ses avant-goûts dès en ce monde*, Louvain 1680³.

- LAFONT G., *Structures et méthodes dans la Somme théologique de saint Thomas d'Aquin*, Paris 1961.
- LAGRANGE M.-J., *Le messianisme chez les juifs*, Paris 1909.
- LANCEL S., *Saint Augustin*, Paris 1999.
- LANG B., MCDANNELL C., *Der Himmel. Eine Kulturgeschichte des ewigen Lebens*, Frankfurt am Main 1990.
- Le Coran*, tr. et com. par Le Cheikh Si Boubakeur Hamza, Paris 1972, t. 1-2.
- Le Coran*, tr. et notes par M. Kazimirski, Paris 1986.
- LE DÉAUT R., *La nuit pascale. Essai sur la signification de la pâque juive à partir du Targum d'Exode XIII, 42*, Rome 1963.
- LENNAN R., *The Ecclesiology of Karl Rahner*, Oxford 1995.
- LEON-DUFOUR X., *Le partage du pain eucharistique selon le Nouveau Testament*, Paris 1982.
- Le petit paradis des âmes chrétiennes, contenant la manière d'employer le jour au service de Dieu*, Paris 1711.
- LEVINE E., *Heaven and Earth, Law and Love*, Berlin - New York 2000.
- LICHTENSTEIN M., *Das Wort Nephesh in der Bibel. Eine Untersuchung über die historischen Grundlangen der Anschauung von der Seele und die Entwicklung der Bedeutung des Wortes „Nephesh“*, Berlin 1920.
- LIEBAERT J., *L'incarnation. Des origines au concile de Chalcédoine*, Paris 1966.
- LIPINSKI E., *La royauté de Yahvé dans la poésie et le culte de l'ancien Israël*, Bruxelles 1968.
- LITT T., *Les corps célestes dans l'univers de saint Thomas d'Aquin*, Louvain-Paris 1963.
- LODS A., *Israël. Des origines au milieu du VIII^e siècle*, Paris 1930.
- LUBAC H. DE, *Corpus mysticum. L'Eucharistie et l'Eglise au moyen âge*, Paris 1944.
- , *Catholicisme. Les aspects sociaux du dogme*, Paris 1947.
- , *Méditations sur l'Eglise*, Paris 1985.
- MARTELET G., *Résurrection, eucharistie et genèse de l'homme*, Paris 1972.
- MATHIEU L., *La Trinité créatrice d'après saint Bonaventure*, Paris 1992.
- MAYAUD P.-N., *Le conflit entre l'astronomie nouvelle et l'Ecriture Sainte aux XVI^e et XVII^e siècles*, Paris 2005.
- MERLIN N., *Saint Augustin et les dogmes du péché originel et de la grâce*, Paris 1931.
- MERSCH E., *Le corps mystique du Christ*, Paris - Bruxelles 1951, t. 1-2.

- MILTON J., *Le paradis reconquis*, Paris 1955.
- MOLTMANN J., *Dieu dans la création. Traité écologique de la création*, Paris 1988.
- , *L'Eglise dans la force de l'Esprit*, Paris 1980.
- MONAT P., *Lactance et la Bible. Une propédeutique latine à la lecture de la Bible dans l'Occident constantinien*, Paris 1982, t. 1-2.
- MONTAGNE B., *La doctrine de l'analogie de l'être d'après saint Thomas d'Aquin*, Louvain - Paris 1963.
- (NAKATENUS W.), *Le palmier céleste à l'usage des âmes dévotes contenant les prières de l'Eglise, et plusieurs belles oraisons et litanies*, (première éd. flamande), Antwerpen 1696.
- NAMER E., *L'affaire de Galilée*, Paris 1975.
- NAUTIN P., *Je crois à l'Esprit Saint dans la Sainte Eglise pour la résurrection de la chair*, Paris 1947.
- NICOLAS J. H., *Synthèse dogmatique*, Fribourg - Paris 1985.
- OAKESHOTT W., *The Mosaics of Rome from the third to the fourteenth centuries*, London 1967.
- PASCAL B., *Pensées* (éd. par F. Kaplan), Paris 1982.
- PEDERSEN O., *A survey of the Almagest*, Odense 1974.
- , *Galileo and the Council of Trent*, Rome 1983.
- PERRIN M., *Homo christianus. Christianisme et tradition antique dans l'anthropologie de Lactance*, Lille 1979, vol. 1-2.
- PHILIPS G., *L'Eglise et son mystère au II^e Concile du Vatican*, Paris 1967-68, t. 1-2.
- PHILON, *De opificio mundi, Les œuvres...* 1, Paris 1961.
- , *De specialibus legibus, Les œuvres de Philon d'Alexandrie* 24, Paris 1975.
- , *De somniis, Les œuvres...* 19, Paris 1962.
- , *De virtutibus, Les œuvres...* 26, Paris 1962.
- , *De vita Mosis, Les œuvres...* 22, Paris 1967.
- , *Legum allegoriae, Les œuvres...* 2, Paris 1962.
- , *Quaestiones et solutiones in Exodum, Les œuvres...* 34c, Paris 1992.
- , *Quaestiones in Genesim, Les œuvres...* 34a-b, Paris 1979-1984.
- , *Qui rerum divinarum feres sit, Les œuvres...* 15, Paris 1966.
- PLINE L'ANCIEN, *Historia naturalis*, « Les Belles Lettres », Paris 1961.
- POTTIER P., *Dieu et le Christ selon Grégoire de Nysse*, Namur 1994.
- PREVOST J.-P., *Pour lire l'Apocalypse*, Ottawa - Paris 1991.

- QUENOT M., *De l'icône au festin nuptial. Image, Parole et Chair de Dieu*, Saint-Maurice 1999.
- RAHNER H., *Symbole der Kirche. Die Ekklesiologie der Väter*, Salzburg 1964.
- RATZINGER J., *Eschatologie – Tod und ewiges Leben*, (tr. pol. *Eschatologia – śmierć i życie wieczne*), Poznań 1984.
- , *La théologie de l'histoire de saint Bonaventure*, Paris 1988.
- ROBERTSON SMITH W., *Lectures on the Religion of the Semites*, London 1894.
- ROLLAND CH., *La Reine du paradis ou le mystère de la très sainte Vierge exposé au point de vue historique, liturgique, dogmatique et moral en 120 discours*, Langres 1902.
- , *Le paradis sur terre ou le mystère eucharistique expliqué au point de vue dogmatique, liturgique, ascétique et moral en 60 discours*, Genève 1882.
- RÖMER TH. MACCHI J.-D., NIHAN CH (éd.) *Introduction à l'Ancien Testament*, Genève 2004.
- RÜSCHE F., *Blut, Leben und Seele. Ihr Verhältnis nach Auffassung der griechischen und hellenischen Antike, der Bibel und der alten alexandriaschen Theologen*, Paderborn 1930.
- Sacrae theologiae summa*, J. M. Dalmau et J. F. Sagüés (éd), Madrid 1952, vol. 1-2.
- SECKLER M., *Le salut et l'histoire. La pensée de saint Thomas d'Aquin sur la théologie de l'histoire*, Paris 1967.
- SCHEEBEN M. J., *Handbuch des katholischen Dogmatik*, Freiburg im Breisgau 1933.
- , *Les mystères du christianisme*, Paris 1947.
- SCHEFFCZYK L., *Auferstehung. Prinzip des christlichen Glaubens* (tr. pol. *Zmartwychwstanie*), Warszawa 1984.
- SCHILLEBEECKX E., *Le Christ sacrement de la rencontre avec Dieu*, Paris 1960.
- , *Le monde et l'Eglise*, Bruxelles - Paris 1967.
- SCHILLER G., *Ikonographie der christlichen Kunst*, Gütersloh 1966-1991, vol. 1-5.
- SCHLOSSER J., *Le règne de Dieu dans les dits de Jésus*, Paris 1980, t. 1-2.
- SCHNACKENBURG R., *Règne et royaume de Dieu*, Paris 1965.
- SCHÜSSLER FIORENZA E., *Revelation. Vision of a Just Word*, Minneapolis 1991.
- SIMON U. E., *Heaven in the Christian Tradition*, New York 1958.
- SKA J. L., *Introduction à la lecture du Pentateuque*, Bruxelles 2000.
- SŁOMKOWSKI A., *L'état primitif de l'homme dans la tradition de l'Eglise avant saint Augustin*, Paris 1928.

- SPIKOWSKI W., *La doctrine de l'Eglise dans saint Irénée*, Strasbourg 1928.
- STERN H., *Le calendrier de 354. Etude sur son texte et ses illustrations*, Paris 1953.
- STOLZ A., *Théologie de la mystique*, Chevetogne 1947.
- STORDALEN T., *Echoes of Eden. Genesis 2-3 and Symbolism of the Eden Garden in Biblical Hebrew Literature*, Leuven 2000.
- SWIEZAWSKI S., *Dzieje filozofii europejskiej XV wieku*, Warszawa 1974-1983, t. 1-6.
- THÉREL M.-L., *Les symboles de l'« Ecclesia » dans la création iconographique de l'art chrétien du III^e au IV^e siècle*, Roma 1973.
- TILLARD J.-M.-R., *Eglise d'Eglises. L'ecclésiologie de communion*, Paris 1987.
- TONQUÉDEC J. DE, *Questions de cosmologie et de physique chez Aristote et saint Thomas*, Paris 1950.
- VAUX R. DE, *Histoire ancienne d'Israël*, Paris 1971-1973, t.1-2.
- UIPPENS AYER DE I., *Le paradis terrestre au troisième ciel : exposé historique d'une conception chrétienne des premiers siècles*, Paris - Fribourg 1925.
- WALLACE W. A., *Prelude to Galileo*, Boston 1981.
- WICKI N., *Die Lehre von der himmlischen Seligkeit in der mittelalterlichen Scholastik von Petrus Lombardus bis Thomas von Aquin*, Freiburg 1954.
- WINOGRADSKY A. A., *Paroles d'Evangile, mémorial d'Israël*, Paris 1987.
- WEISHEIPL A., *Frère Thomas d'Aquin. Sa vie, sa pensée, ses oeuvres*, Paris 1993.
- WISSKIRCHEN R., *Das Mosaikprogramm von S. Prassede in Rome*, Münster 1990.
- ZDYBICKA Z., *Partycypacja bytu*, Lublin 1973.
- XENOPHON D'EPHESE, *Anabase*, tr. par P. Masqueray, « Les Belles Lettres », Paris 1970.
- , *Cyropédie*, « Les Belles Lettres », Paris 1972.
- , *Helléniques*, « Les Belles Lettres », Paris 1965.

2.2 Articles.

- ABECASSIS A., « Le sens et le message de l'apocalyptique juive » dans *'Apocalypse et sens de l'histoire'. Colloque tenu à Paris les 11, 12, 13 juin 1982*, Paris 1983, p. 41-56.
- ARASSE D., « Entre dévotion et culture : fonction de l'image religieuse du XV^e siècle » dans « *Faire croire* ». *Modalité de la diffusion et de la réception des messages religieux du XII^e au XV^e siècle*, Rome 1981, p. 131-146.
- BADCOCK F. J., « Le credo primitif d'Afrique », *RBen* 45/1933, p. 3-9.

- BALTHASAR H. U. VON, « Eschatologie » dans *Questions théologiques aujourd'hui*, t. II, Paris 1965, p. 271-297.
- BEHM. J., QUELL G., 'Diathéké', TWNT II, 106-134.
- BELLAMY J., 'Ciel' DB II, 751-756.
- BENOIT P., « Qumrân et le Nouveau Testament », NTS 7/1961/4, p. 276-296.
- BENOIT P., « Les récits de l'institution de l'eucharistie et leur portée » dans *Exégèse et théologie*, Paris 1961, vol. I, p. 210-239.
- BERNARD P., 'Ciel', DTC II, 2474-2511.
- BERTRAND, D. A., « Le destin 'post mortem' des protoplastes selon la *Vie grecque d'Adam et Eve* » dans '*La littérature intertestamentaire*'. *Actes du colloque de Strasbourg (17-19 octobre 1983)*, Paris 1985, p. 109-118.
- BEUKEN W., « Israël avait-il besoin du Messie ? », Conc 245/1993, p. 17-28.
- BLIC J. DE, « Le péché originel selon saint Augustin », RSR 16/926, p. 97-119.
- BOBRINSKOY B., « L'eucharistie et le mystère du salut chez saint Hilaire de Poitiers » dans *Hilaire et son temps*, p. 235-241.
- BROGLIE G. DE, « Pour une théologie du festin eucharistique », DCom 1/1949, p. 3-36 et 1950, p. 18-42.
- BOUCHET J.-R., « A propos d'une image christologique de Grégoire de Nysse », RT 67/1967, p. 584-588.
- , « Le vocabulaire de l'union et du rapport des natures chez saint Grégoire de Nysse », RT 68/1968, p. 533-582.
- BOURKE J., « Le Jour de Yahvé dans Joël », RB 66/1951/1, p. 5-31 ; 1959/2, p. 191-212.
- BOUYER L., « La première Eucharistie dans la dernière Cène », MD18/1949, p. 34-47.
- BROWNLEE W. H., « Messianic Motifs of Qumran and the New Testament », NTS 3/1956/1, p. 12-30 et 3/1957/3, p. 195-210.
- CANÉVET M., *La mort du Christ et le mystère de sa personne humano-divine dans la théologie du IV^e siècle* dans « Les quatre fleuves » 15-16/1982, p. 71-92.
- CAQUOT A., « Remarques sur les chapitres 70 et 71 du livre éthiopien d'Hénoch » dans '*Apocalypses et théologie de l'espérance*'. *Acte du congrès de Toulouse (1975)*, Paris 1977, p. 111-122.
- CASEL O., « Mysteriengegenwart », JLW 8/1928, p. 145-224.
- , « Glaube, Gnosis und Mysterium », JLW 15/1941, p. 155-305.

- CERFAUX L., « Les images symboliques de l'Eglise dans le Nouveau Testament » dans *L'Eglise de Vatican II, Etudes autour de la Constitution conciliaire sur l'Eglise*, sous la dir. de G. Barauna, Paris 1966, t. 2, p. 243-258.
- , 'Kyrios', DBS V, 200-228.
- , « Le titre *Kyrios* et la dignité royale de Jésus », RSPT 11/1922, p. 40-71 et 12/1923, p. 125-143.
- CHARLESWORTH J. H., 'Paradise', ABD 5, 154-155.
- CHARLIER A., « L'Eglise Corps du Christ chez saint Hilaire de Poitiers », EThL XLI/1965/2, p. 451-477.
- CHENU M.-D., « Le plan de la Somme théologique de S. Thomas », RT 1939, p. 93-107.
- CODY A., « Le Nouveau Testament », Conc 143/1979, p. 47-56.
- CONE J., « La signification du ciel dans les negro-spirituals », Conc 143/1979, p. 77-91.
- CONGAR Y.-M., « Conscience ecclésiologique en Orient et en Occident du VI^e au XI^e siècle », Ist 2/1959, p. 187-236.
- , « Eglise et monde dans la perspective de Vatican II » dans *L'Eglise dans le monde*, sous la dir. de Y. M.-J. Congar et M. Peuchmaurd, Paris 1967, t. 3, p. 15-41.
- , « Le rôle de l'Eglise dans le monde de ce temps » dans *L'Eglise dans le monde*, sous la dir. de Y. M.-J. Congar et M. Peuchmaurd, Paris 1967, t. 2, p. 305-328.
- , « Le sens de l'« économie » salutaire dans la « théologie » de saint Thomas d'Aquin » dans *Festgabe Joseph Lortz*, Baden-Baden 1958, t. 2, p. 73-122.
- , « Le thème de Dieu-Créateur et les explications de l'Hexaméron dans la tradition chrétienne » dans *L'homme devant Dieu. Mélanges offerts au Père Henri de Lubac*, Paris 1963, vol. 1, p. 189-222.
- CORNELIS H., « Les fondements cosmologiques de l'eschatologie d'Origène », RSPT XLIII/1959/1-2, p. 32-80.201-247.
- COURCELLE P., « Deux grands courants de pensée dans la littérature latine tardive : stoïcisme et néoplatonisme », RdEL 42/1964, p. 122-140.
- COTHENET P., 'Paradis', DBS VI, 1177-1220.
- CROUZEL H., « *Quand le Fils transmet le royaume à Dieu son Père* : interprétation d'Origène », « Studia Missionalia » 33/1984, rééd. dans *Les fins dernières selon Origène*, Aldershot - Brookfield 1990, p. 359-384
- , « Le thème platonicien du 'véhicule de l'âme' chez Origène », Didaskalia 7/1977, rééd. dans *Les fins dernières selon Origène*, p. 225-237.

- , « La doctrine origénienne du corps ressuscité », BLE 81/1980 rééd. dans *Les fins dernières selon Origène*, p. 175-200, 241-266.
- DANIELOU J., « Catéchèse pascale et retour au paradis », MD 45/1956, p. 99-119.
- , « Les repas de la Bible et leur signification », MD 18/1949, p. 7-33.
- , « Terre et paradis chez les pères de l'Eglise », ErJh 23/1953, p. 433-472.
- DAUPHINE J., « Une lecture allégorique privilégiée au XVI siècle : le zodiaque eucharistique », « Bulletin de l'Association Guillaume Budé », 1982/2, p. 206-216.
- DERYCKE H., « Paradis et enfer : approche théologique » dans *'Enfer et paradis' : l'au-delà dans l'art et la littérature en Europe. Acte du colloque organisé par le Centre Européen d'Art et de Civilisation Médiévale et la Société des lettres, sciences et arts de l'Aveyron, à Conques les 22 et 23 avril 1984*, Conques - Rodez 1995, p. 25-31.
- DJURIC S., « Ateni and the Rivers of Paradise in Byzantine Art », *Zograf* 20/1989, p. 22-29.
- DUBARLE A. M., « Le gémissment des créatures dans l'ordre divin du cosmos », RSPT 38/1954, p. 445-465.
- , « Les principes exégétiques et théologiques de Galilée concernant la science de la nature », RSPT 50/1966/1, p. 70-84
- DURANTE J., « La notion de création dans Saint Thomas », APC 1912/2, p. 449-493 ; 1912/3, 561-595 ; 1912/4, p. 5-49 ; 1912/5, p. 156-177 ; 1912/6, p. 225-266.
- ESCOULA L., « Saint Irénée et la connaissance naturelle de Dieu », RSR 20/1940, p. 252-270.
- FEUILLE G. L., « Une mosaïque chrétienne de l'Henchir Messaouda », CAr 4/1949, p. 9-16.
- FOERSTER W., QUELL G., 'Kyrios', TDNT III, 1039-1095.
- FOERSTER W., « Ktizo », TDNT III, 1000-1035.
- FREY J. B., « La vie de l'au-delà dans les conceptions juives au temps de Jésus-Christ », Bib 13/1932, p. 129-168.
- GAILLARD J., « Le mystère pascal dans le renouveau liturgique », MD 67/1961, p. 33-87.
- GRELOT P., « Aujourd'hui tu seras avec moi dans le paradis », RB 74/1967/2, p. 194-214.
- , « La géographie mythique d'Hénoch et ses sources orientales », RB 65/1958/1, p. 33-69.

- GUILLEUX N., « L'étymologie de phénix : un état des lieux » dans *Phénix : mythe(s) et signe(s)*, S. Fabrizio-Costa (éd.), Bern - Berlin - Bruxelles - Frankfurt am Main - New York - Oxford - Wien 2001, p. 9-25.
- GOULON A., « L'oiseau Phénix de Lactance et ses attaches à l'œuvre apologétique » dans *Phénix : mythe(s) et signe(s)*, S. Fabrizio-Costa (éd.), Bern - Berlin - Bruxelles - Frankfurt am Main - New York - Oxford - Wien 2001, p. 85-103.
- HADOT J., « La datation de l'Apocalypse syriaque de Baruch », dans « Semitica » XV/1965, p. 79-95.
- HAYEN A., « Saint Robert Bellarmin et les principaux courants théologiques de son temps », NRT 58/1931/5, p. 385-396.
- HEILER F., « Die Einheit von Evangelisch und Katholisch » dans *Im Ringen um die Kirche. Gesammelte Aufsätze und Vorträge*, München 1931, vol. 2, p. 373-390.
- HUGONNARD-ROCHE H., « Contribution arabe à la cosmologie occidentale latine » dans *Cieli e terre nei secoli XI-XII. Orizzonti, percezioni, rapporti*, Milano 1998, p. 89-109.
- HULTGARD A., « Théophanie et présence divine dans le judaïsme antique : quelques remarques à partir des textes 'intertestamentaires' » dans 'La littérature intertestamentaire'. Actes du colloque de Strasbourg 17-19 octobre 1983, Paris 1985, p. 43-55.
- HUSSER J.-M., « Les métamorphoses d'un songe. Critique littéraire de Genèse 28, 10-22 », RB 98/1991/3, p. 321-342.
- IMSCHOOT P. VON, « L'Esprit de Yahvé, source de vie dans l'Ancien Testament », RB 44/1935/4, p. 481-501.
- JEREMIAS J., 'Paradeisos', TDNT V, 765-773.
- KANNENGIESSER CH., « L'exégèse d'Hilaire » dans *Hilaire et son temps*, p. 127-142.
- KEHL M., 'Himmel', LThK³ V, 117-119.
- KERKHOF J., « Juste ciel ! », Conc 143/1979, p. 13-24.
- KHALIFE-HACHEM E., *Office maronite du grand dimanche de la résurrection*, « Parole de l'Orient », VI-VII/1975-1976, p. 281-308.
- KRÄMER K. F., 'Paradies', LThK¹ VII, 950.
- KREBS E., 'Himmel', LThK¹ V, 48.
- LAMBERT B., « La problématique générale de la constitution pastorale » dans *L'Eglise dans le monde de ce temps*, sous la dir. de Y. M.-J. Congar et M. Peuchmaurd, Paris 1967, t. 2, p. 131-170.

- LANGHE R. DE, « La Bible et la littérature ugaritique », dans *L'Ancien Testament et l'Orient'. Etudes présentées aux VI^{es} Journées Bibliques de Louvain (11-13 septembre 1954)*, Louvain 1957, p. 65-87.
- LEBRETON J., « La connaissance de Dieu chez saint Irénée », RSR 16/1926, p. 385-406.
- LECLERCQ H., 'Baptistère', DACL II, 382-469.
- , 'Palme, palmier', DACL XIII, 947-961.
- , 'Paon', DACL XIII, 1075-1097.
- , 'Pasteur', DACL XIII, 2268-2390.
- LENTZEN-DIES F., « Das Motiv 'Himmelsöffnung' in verschiedenen Gattungen des Umweltliteratur des Neuen Testaments », Bib 50/1969, p. 301-327.
- LESETRE H., 'Main', DB IV, 580-585.
- LEVESQUE E., 'Ciel', DB II, 750-751.
- LIPINSKI E., 'Main', *Dictionnaire encyclopédique de la Bible* sous la dir. de Centre : informatique et Bible. Abbaye de Maredsous, Brepols 1987, p. 769-770.
- LUNEAU R., « Que disent de l'au-delà les traditions africaines ? », Conc 143/1979, p. 25-32.
- MAGUIRE H., "Paradise Withdrawn" dans *Byzantine Garden Culture*, A. Littelwood, H. Maguire, J. Wolschke-Bulmahn (éd.), Washington 2002, p. 25-31.
- MARTELET G., « L'Eglise et le temporel. Vers une nouvelle conception » dans *L'Eglise de Vatican II. Etudes autour de la Constitution conciliaire sur l'Eglise*, sous la dir. de G. Barauna, Paris 1966, t. 2, p. 517-540.
- MCCOOL G. A., "The Theology of John Paul II" dans: *The Thought of Pope John Paul II*, J. M. McDermott (éd.), Roma 1993, p. 29-53.
- MOHRMANN CH., « Pascha, passio, transitus », EL 66/1952, p. 37-52 (rééd. dans *Etudes sur le latin des chrétiens*, Rome 1958, t. I, s. 205-222).
- MOINGT J., « La théologie trinitaire de S. Hilaire » dans *Hilaire et son temps*, p. 159-173.
- MOLARI C., 'Escatologia' dans *Dizionario del Concilio ecumenico Vaticano secondo*, sous la dir. de S. Garofalo, Roma 1969, col. 1109-1112.
- MOLINARI P., « Caractère eschatologique de l'Eglise pérégrinante et ses rapports avec l'Eglise céleste » dans *L'Eglise de Vatican II*, t. 3, p. 1193-1216.
- MOUHANNA A., « La conception du salut universel selon saint Grégoire de Nysse » dans A. ANTWEILER, A. TH. KHOURY, M. WIEGELS, *Weg in Zukunft : Festschrift für Prof. DDr. Anton Antweiler zu seinem 75. Geburtstag*, Leiden 1975, p. 135-154.

- MOUROUX J., « Situation et signification du chapitre I : *Sur la dignité de la personne humaine* » dans *L'Eglise dans le monde de ce temps*, sous la dir. de Y. M.-J. Congar et M. Peuchmaurd, Paris 1967, t. 2, p. 229-253.
- NAPOLITANO C., « La concezione della storia di Roberto Bellarmino » dans '*Bellarmino e la Controriforma*'. *Atti del simposio internazionale di studi, Sora 15-18 ottobre 1986*, Sora 1990, p. 251-275.
- NELIS J., « Dieu et le ciel dans l'Ancien Testament », Conc 143/1979, p. 33-45.
- NICOLAS J.-H., « L'univers ordonné à Dieu par Dieu », RT 91/1991/3, p. 357-376.
- NICOLAS M.-J., « La doctrine christologique de saint Léon le Grand », RT 51/1951/3, p. 609-660.
- NOSSOL A., « Problemy chrystologicznej reinterpretacji eschatologii », ZNKUL 83-84/1978/3-4, p. 3-9.
- PELLAND G., « Le thème biblique du règne chez saint Hilaire de Poitiers », Gr 60/1979/4, p. 639-674.
- PEPIN J., « Recherches sur le sens et les origines de l'expression *caelum caeli* dans le livre XII des *Confessions* de S. Augustin », ALMA 23/1953, p. 185-274.
- PERRIN M., « Quelques observations sur la conception de la mort et de l'eschatologie chez Lactance », « Bulletin de l'Association Guillaume Budé » 1987/1, p. 12-14.
- PERSSON E., « Le plan de la *Somme théologique* et le rapport ratio-revelatio » RPL 1958, p. 545-572.
- PETTORELLI J.-P., « Le thème de Sion expression de la théologie de la rédemption dans l'œuvre de saint Hilaire de Poitiers » dans *Hilaire et son temps*, p. 213-233.
- PIETRI CH., « L'ecclésiologie patristique et *Lumen gentium* » dans '*Le deuxième Concile du Vatican (1959-1965)*'. *Acte du colloque organisé par l'Ecole française de Rome*, Rome 1989, p. 511-537.
- PILLORGET R., « Le ciel et l'enfer dans l'œuvre de Jérémie Drexel, jésuite bavaois » dans « *Le jugement, le ciel et l'enfer dans l'histoire du christianisme* », *Actes de la Douzième rencontre d'Histoire Religieuse tenue à Fontevraud les 14 et 15 octobre 1988*, Angers 1989, p. 87-94.
- PHILIPON M., « La très sainte Trinité et l'Eglise » dans *L'Eglise de Vatican II. Etudes autour de la Constitution conciliaire sur l'Eglise*, sous la dir. de G. Barauna, Paris 1966, t. 2, p. 275-298.
- POULLE E., « L'astronomie latine au XII^e siècle » dans *Cieli e terre nei secoli XI-XII. Orizzonti, percezioni, rapporti*, Milano 1998, p. 75-88.

- QUELL G. BEHM J., 'Diathéké', TWNT II, 106-134.
- QUELL G., FOERSTER W., 'Kyrios', TDNT III, 1039-1095.
- RAD G. VON, TRAUB H., 'Ouranos', TDNT V, 497-536.
- RAST TH., « L'eschatologie », dans *Bilan de la théologie du XX^e siècle* sous la dir. de R. Vander Gucht et H. Vorgrimler, Tournai 1971, t. 2, p. 501-519.
- RATZINGER J., 'Himmel', LThK² V, 355-358.
- , « L'ecclésiologie de la Constitution conciliaire *Lumen gentium* », DC du 2. 04. 2000, p. 303-312.
- RENARD L., « Saint Robert Bellarmin, apologiste de l'Eglise », NRT 58/1931/5, p. 397-412.
- RIGAUX B., « Le mystère de l'Eglise à la lumière de la Bible » dans *L'Eglise de Vatican II. Etudes autour de la Constitution conciliaire sur l'Eglise*, sous la dir. de G. Barauna, Paris 1966, t. 2, p. 223-242.
- RIVIERE J., *Le dogme de la rédemption chez saint Augustin*, Paris 1928.
- RUIZ DE LA PENA J. L., « L'élément de projection et la foi dans le ciel », Conc 143/1979, p. 93-103.
- ROGOWSKI R. K., « Transsubstancjacja paschalna », AK 106/1978/461, p. 24-33.
- RONDET H., « La liberté et la grâce dans la théologie augustinienne » dans *Saint Augustin parmi nous*, Le Puy - Paris 1954, p. 199-222.
- RUSSO F., « Galilée et la culture théologique de son temps » dans *Galileo Galilei, 350 ans d'histoire 1633-1983* sous la dir. de Mgr P. Poupard, Tournai 1983, p. 151-178.
- SASSE H., 'Aion' TDNT I, 197-209.
- , 'Cosmos', TDNT III, 868-895.
- SALAVILLE S., 'Epiclèse eucharistie', DTC V, 194-300.
- SCHEFFCZYK L., 'Paradis', LThK³ VII, 1362.
- SCHWARTZ J., « Le voyage au ciel dans la littérature apocalyptique » dans F. Raphaël, F. Dunand, J. G. Heintz, J. Schwartz, M. Philonenko, P. Prigent, J. E. Menard, T. Fahd, F. Rapp, *L'apocalyptique*, série « Etudes d'histoire des religions », Paris 1977, p. 89-126.
- SMIT G. D., « Epiclèse et théologie des sacrements », MSR 15/1958, p. 95-136.
- SMULDERS P., « Eusèbe d'Emèse comme source du *De Trinitate* d'Hilaire de Poitiers » dans *Hilaire et son temps*, p. 175-212.
- SOGGIN J. A., 'Heaven', TLOT III, 1369-1372.

- STERN H., « Le décor des pavements et des cuves dans les baptistères paléochrétiens » dans *Actes du V^e congrès international d'archéologie chrétienne, Aix en Provence 13-19 septembre 1954*, Città del Vaticano-Paris 1957, p. 381-390.
- STOCKMEIER P., « 'Modèles' du ciel dans la connaissance chrétienne de la foi », *Conc* 143/1979, p. 57-67.
- THILS G., « L'activité humaine dans l'univers » dans *L'Eglise dans le monde de ce temps*, sous la dir. de Y. M.-J. Congar et M. Peuchmaurd, Paris 1967, t. 2, p. 279-303.
- TILLARD J.-M.-R., « L'Eglise, annonce prophétique du salut », *La nouvelle image de l'Eglise. Bilan du Concile de Vatican II*, sous la dir. de B. Lambert, Mame 1967, p. 65-70.
- , « L'Eglise, service du Père et des hommes », *La nouvelle image de l'Eglise. Bilan du Concile de Vatican II*, sous la dir. de B. Lambert, Mame 1967, p. 70-76.
- , « L'Eglise en l'homme re-créé » dans : *La nouvelle image de l'Eglise. Bilan du Concile de Vatican II*, sous la dir. de B. Lambert, Mame 1967, p. 76-83
- TURMEL J., « L'eschatologie à la fin du quatrième siècle », *RHLR* 5/1900, p. 97-127, 200-232, 289-321.
- TRAUB H., RAD G. VON, 'Ouranos', *TDNT* V, 497-536.
- TROMP S., « De Ecclesiae imaginibus in operibus pastoralibus S. Bellarmino », dans *'Ecclesia Spiritu Sancto edocta'. Mélanges théologiques. Hommage à Mgr G. Philips*, Gembloux 1970, p. 259-268.
- UNDERWOOD P. A., « The Fountain of Life in Manuscripts of the Gospels », « *Dumbarton Oaks Papers* », 9/1950, p. 41- 138.
- VACANDARD E., 'Galilée' *DTC* VI, 1058-1094.
- VANNUTELLI P., « Les évangiles synoptiques », *RB* 34/1925, p. 32-53.
- VERNET F., 'Irénée', *DTC* VII, 2394-2533.
- VODOPIVEC G., 'Mondo e Chiesa' dans *Dizionario del Concilio ecumenico Vaticano secondo* sous la dir. de S. Garofalo, Roma 1969, col. 1473-1484.
- VREGILLE P. DE, 'Galilée' *DAFC* II, 147-192.
- WAGNER A., « Ciel ou paradis. Le séjour des âmes, d'après Philippe le Solitaire, 'Dioptra', livre IV, chapitre X », *ByZ* 1951/44, p. 560-569.
- WITTE J. L., « L'Eglise 'sacramentum unitatis' du cosmos et du genre humain » dans *L'Eglise de Vatican II. Etudes autour de la Constitution conciliaire sur l'Eglise*, sous la dir. de G. Barauna, Paris 1966, t. 2, p. 4576-492.

TABLE DES MATIERES

REMERCIEMENTS	3
INTRODUCTION	5

CHAPITRE I

1.1 L'homme vécu dans le paradis	23
1.1.1 L'étymologie et l'histoire du mot paradis	23
1.1.2 Quelques passages de l'Ancien Testament	26
1.1.2.1 Le livre de la Genèse	26
1.1.2.2 Les prophètes exiliques	29
1.1.2.3 Un prophète postexilique	33
1.1.2.4 Le courant sapiential	34
1.1.3 Le paradis dans la littérature intertestamentaire	37
1.1.4 Le paradis dans le Nouveau Testament	40
1.1.4.1 La lettre de saint Paul	40
1.1.4.2 L'évangile de saint Luc	41
1.1.4.3 L'apocalypse de saint Jean	44
1.2 ... mais Dieu demeure dans le ciel	46
1.2.1 L'étymologie et l'histoire du mot ciel	46
1.2.1.1 La Grèce antique	46
1.2.1.2 Les Hébreux	48
1.2.2 La signification du mot ciel dans l'Ancien Testament	48
1.2.3 Le ciel dans la littérature intertestamentaire	54
1.2.4 Le ciel dans le Nouveau Testament	58
1.2.4.1 Dieu – Créateur est au ciel	58
1.2.4.2 Le ciel pour le Christ	60
1.2.4.3 Le ciel pour les chrétiens	62
1.3 Certaines conclusions pour la suite	65

CHAPITRE II

2.1 Les fins dernières selon les opinions des pères de l'Eglise	70
---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	----

2.1.1 La fin du monde considérée comme le retour au paradis	71
2.1.1.1 Théophile d'Antioche (fin du II ^e siècle)	71
2.1.1.2 Lactance (260 ?-330 ?)	74
2.1.2 La fin du monde considérée comme l'arrivée au ciel	78
2.1.2.1 Hippolyte de Rome (première moitié du III ^e siècle)	78
2.1.2.2 Grégoire de Nysse (c. 331-c. 394)	83
2.1.2.3 Hilaire de Poitiers (c. 315-c. 367)	87
2.1.3 Ni le retour ni l'arrivée, mais la création nouvelle	93
2.1.3.1 Tertullien (155 ?-222)	93
2.1.3.2 Irénée de Lyon (140 ?-c. 202)	99
2.1.3.3 Origène (c. 185-c. 254)	105
2.1.3.4 Léon le Grand (c. 400-461)	111
2.1.3.5 Augustin d'Hippone (354-430)	114
2.1.4 Quelques conclusions	123
2.2 Les fins dernières dans la théologie médiévale	132
2.2.1 Saint Thomas d'Aquin (c. 1225-1274).	132
2.2.1.1 Le concept de l'histoire du salut	133
2.2.1.2 La société des bienheureux	134
2.2.1.3 L'origine de l'Eglise et de toute la création	134
2.2.1.4 L'Eglise de l'accomplissement. La gloire de toute la création	140
2.2.1.5 L'Eglise – nouveau paradis	147
2.2.2 Saint Bonaventure (c.1217-1274)	151
2.2.2.1 Le concept de l'économie du salut	152
2.2.2.2 Le commencement de l'histoire	154
2.2.2.3 L'accomplissement de l'histoire dans l'Eglise	158
2.2.2.4 Le lieu de la béatitude : le paradis ou le ciel ?	163
2.2.3 Conclusion	167
2.3 Au seuil des temps nouveaux	175
2.3.1 Robert Bellarmin (1542-1621)	176
2.3.1.1 Les images de l'Eglise	178
2.3.1.2 L'itinéraire vers la gloire des saints	180
2.3.1.3 La gloire des saints dans le ciel	183
2.3.2 Galileo Galilée	188
2.3.2.1 Les thèses principales: l'univers est homogène et possède	

un centre qui est le soleil	189
2.3.2.2 Les répercussions en théologie	193
2.4 La question des fins dernières dans la théologie moderne	196
2.4.1 Charles Journet 1891-1975)	201
2.4.1.1 L'histoire du salut	201
2.4.1.2 L'univers de la création et de la rédemption	206
2.4.1.3 L'Eglise dans son commencement et son achèvement	208
2.4.2 Karl Rahner (1904-1984)	215
2.4.3 Le concile de Vatican II	222
2.4.4 Paul VI (1963-1978)	229
2.4.5 Jean Paul II (1978-2005)	237
2.4.5.1 Les fins dernières	238
2.4.5.2 Le paradis – être avec Dieu	239
2.4.5.3 Le paradis – partager la communion des saints	243
2.4.5.5 Le paradis – la création de la rédemption	246
2.4.5.6 Le paradis – l'Eglise de la plénitude du royaume de Dieu	248
2.5 Vers certaines conclusions	250

CHAPITRE III

3.1 De la part du Père. Sa perfection et son immuabilité	258
3.1.1 L'immuabilité de l'amour et ses conséquences	259
3.1.2 La toute-puissance de l'amour divin	262
3.1.3. La liberté absolue de l'amour divin	264
3.2 De la part du Christ	265
3.2.1 La médiation universelle et absolue	266
3.2.1.1 Le Verbe et la création	266
3.2.1.2 Le Verbe et le salut	267
3.2.1.3 Le Verbe et la gloire eschatologique	272
3.2.2 Les mérites offerts à l'univers créé	274
3.2.3 La préexistence de sa personne	276
3.3 De la part de l'Eglise	277
3.3.1 L'ordre de l'être de l'Eglise	278
3.3.2 L'ordre de son opération	282

3.3.2.1 L'Eglise qui rapproche de Dieu	283
3.3.2.2 L'Eglise – lieu de la vérité	284
3.3.2.3 L'Eglise – proximité de Dieu dans les sacrements	286
3.3.2.3.1 Le baptême	287
3.3.2.3.2 L'eucharistie	288
3.3.2.3.2.1 L'eucharistie, la nourriture pour la vie éternelle	289
3.3.2.3.2.2 L'eucharistie, le gage de la résurrection	294
3.3.3 L'ordre de sa mission	299
3.4 Le paradis dans le ciel ou l'accomplissement eschatologique : une proposition	303
3.5 L'Eglise menant l'univers à la gloire : la seigneurie universelle du Christ	311
3.6 L'Eglise – paradis dans l'histoire de l'art : quelques exemples	316
3.6.1 Le palmier et le phénix	318
3.6.2 Le paon et les oiseaux	322
3.6.3 Les fleuves et le Jourdain	324
3.6.4 Le cerf	325
3.6.5 Le troupeau du Bon Pasteur	328
3.6.6 L'emplacement des édifices. Le thème du sanctuaire	331
CONCLUSION	339
APPARAT	346
Illustrations	347
Sigles et abréviations	367
Bibliographie	372
1. Littérature de source	372
1.1 Textes et commentaires de l'Ecriture sainte	372
1.2 Lexiques, dictionnaires, encyclopédies	373
1.3 Textes juifs et les apocryphes	374
1.4 Pères de l'Eglise	375
1.5 Les pontifes romains et les documents de l'Eglise	378
1.6 Théologiens	379
1.7. Autres	381
2. Littérature secondaire	382
2.1 Livres	382

2.2 Articles	389
TABLE DES MATIERES	398