

+

# **Approches du millénium**

## **Une christologie de l'histoire**

**Thèse de doctorat**

**Présentée par  
le Fr. Cyril Pasquier**

**Sous la direction  
du Prof. Benoît-Dominique de La Soujeole**

**Université de Fribourg (Suisse)  
Faculté de Théologie**

**2018**

*À Mère Cécile*

« Les adolescents s'épuisent et se fatiguent,  
les jeunes gens finissent par trébucher ;  
mais ceux qui attendent le Seigneur renouvellent leur vigueur,  
il leur pousse des ailes comme aux aigles ;  
ils courent sans se fatiguer  
ils marchent sans s'épuiser »  
(*Isaïe* 40, 30-31).

## REMERCIEMENTS

Lorsqu'en 2004, j'arrivai à Fribourg pour passer la licence canonique en théologie, j'étais loin de m'imaginer dans quelle aventure j'allais m'engager. Mes supérieurs m'ayant laissé toute latitude pour le thème du mémoire, j'ai souhaité travailler sur saint Irénée de Lyon, compagnon et maître en théologie depuis le début de mes études. Restait à trouver le professeur pour m'accompagner dans cette recherche. Je me dirigeai vers Madame Barbara Hallensleben, professeur de théologie dogmatique dans la section germanophone de l'université de Fribourg, et qui venait de faire un séminaire sur saint Irénée. Parmi les sujets qu'elle me proposa, il y en avait un qui portait sur le millénarisme de ce Père de l'Église. Je ne connaissais cette doctrine que de manière très floue et ce secteur de la théologie ne m'attirait pas spécialement. Mais comme j'ai senti que le thème intéressait particulièrement le professeur, je me suis dit : « Allez, va pour le millénium chez saint Irénée ». Ce fut le début de quatorze années de travail et de méditation sur cette question théologique, entrecoupées de pauses causées par les aléas de la vie monastique, jusqu'à l'achèvement de la présente étude qui marque un certain accomplissement, en attendant de poursuivre encore la recherche. Merci à celle qui m'a lancé sur ce sujet à la fois original et passionnant.

En 2011, à partir du thème initial sur Irénée de Lyon, il a fallu élargir la recherche en vue d'une thèse de doctorat. Plusieurs possibilités s'offraient à moi : approfondir la question des sources du millénarisme dans une perspective historique, replacer la doctrine chiliaste dans le contexte de l'Antiquité chrétienne, chercher à entrer plus avant dans l'intelligence de ce mystère eschatologique, selon une approche plus « spéculative ». Me sentant plutôt un esprit de « dogmaticien », j'ai opté pour la troisième alternative, sans négliger pour autant les aspects historiques, spécialement sur la postérité du chiliasme patristique. Mon directeur de thèse, le Père Benoît-Dominique de La Soujeole, op, bon spécialiste de saint Thomas d'Aquin et fin connaisseur de l'esprit monastique, m'a aidé à préciser ma problématique et à tracer une route dans une matière assez dense et disparate. Je lui dis ma reconnaissance. Pendant ces années d'étude, j'ai publié un livre et des articles dans mon secteur de recherche. Je remercie bien sincèrement Mme Hallensleben, le P. de La Soujeole et M. Martin Dumont (IRER – Paris IV-Sorbonne) pour leur aide à la publication.

Ma gratitude va également au Père Abbé de Kergonan, qui a permis ce travail, et à mes frères de Sainte-Anne pour le soutien précieux de leur prière. Merci aussi aux dominicains de l'Albertinum qui m'ont ouvert leur bibliothèque et accueilli à leur table conviviale pendant les périodes d'étude à Fribourg. Je suis reconnaissant également aux cisterciens d'Hauterive pour leur accueil fraternel.

Un remerciement spécial va au P. Francesco Fanucchi, au P. Bruno Drilhon, au P. Xavier Batllo, à Mère Loyse Morard, au P. Rodolphe, au Fr. Bernardo

Alvarez, au Prof. Gregor Emmenegger, Prof. Martin Klöckener, P. Yohanan Goldman, Mme Agnès Bastit Kalinowska, Mme Martine Dulaey, Mme Françoise Breynaert, M. l'Abbé Rodrigo Polanco pour leur aide et leurs conseils tout au long de cette étude.

Merci enfin à mes parents, à ma famille et à mes amis pour leur écoute bienveillante sur l'avancée des travaux, leurs encouragements sympathiques et leur prière tout au long de ces années.

## LISTE DES SIGLES ET ABRÉVIATIONS

a.	article
AAS	Acta apostolicae sedis
ACPQ	American catholic philosophical quarterly
ACW	Ancient christian writers
AG	Décret de Vatican II sur l'activité missionnaire de l'Église, <i>Ad Gentes</i>
AH	Irénée de Lyon, <i>Adversus haereses</i>
AHDL	Archives d'histoire doctrinale et littéraire du Moyen Âge
AHlg	Anuario de historia de la Iglesia
AIHI	Archives internationales d'histoire des idées
AmiCl	L'ami du clergé
AnBoll	Analecta Bollandiana
AnCr	Antigüedad y cristianismo
AnGr	Analecta gregoriana
arg.	argument
Arm.	Irénée de Lyon, Fragment arménien
ArPh	Archives de philosophie
ArVe.S	Archa verbi. Subsidia
ASEs	Annali di storia dell' esegesi
ASRel	Archives de sociologie des religions
ASS	Acta Sanctae Sedis
ASSR	Archives de sciences sociales des religions
AThA	L'année théologique augustinienne
Aug.	Augustinianum
Aug(L)	Augustiniana
Aug(M)	Augustinus
AugSt	Augustinian Studies
AUSS	Andrews University Seminary Studies
BA	Bibliothèque augustinienne
BAC – Serie maior	Biblioteca de Autores Cristianos – Serie maior

<i>BCLAB</i>	Bulletin de la classe des lettres et des sciences morales et politiques
BEHEc	Bibliothèque de l'enseignement de l'histoire ecclésiastique
BEL.S	Bibliotheca "Ephemerides liturgicae". "Subsidia"
BEMC	Bibliothèque d'études des mondes chrétiens
BFSMA	Bibliotheca Franciscana Scholastica Medii Aevi
BH	Bibliothèque historique
BiToTe	Bible de tous les temps
<i>BLE</i>	Bulletin de littérature ecclésiastique
BP	Bibliothèque de philosophie
BPat	Biblioteca patristica
<i>BPTF</i>	Bijdragen van de filosofische en theologische Faculteiten der Nederlandsche Jezuïeten
BRThom	Bibliothèque de la revue thomiste
BSEU	Bibliotheca Symbolica Ecclesiae Universalis
BSGRT	Bibliotheca scriptorum graecorum et romanorum teubneriana
BT(N)	Bibliothèque théologique
BTH	Bibliothèque de théologie historique
c.	corps d'un article
CAnt	Christianismes antiques
cap.	chapitre
CBP	Cahiers de Biblia patristica
CCCM	Corpus Christianorum Continuatio Medievalis
CCSL	Corpus Christianorum Series Latina
<i>CDios</i>	La ciudad de Dios
<i>CEC</i>	Catéchisme de l'Église catholique
CFi	Cogitatio Fidei
<i>CH</i>	Cahiers d'histoire
CICL	Les cahiers de l'institut catholique de Lyon
CJJC	Jésus et Jésus Christ
<i>Com(F)</i>	Communio
<i>CPE</i>	Connaissance des Pères de l'Église

CPF	Les Pères dans la foi
CSCO	Corpus scriptorum christianorum orientalium
CSEL	Corpus Scriptorum Ecclesiasticorum Latinorum
CTePa	Collana di testi patristici
CTom	Ciencia tomista
CTQ	Concordia theological quarterly
CUFr	Collection des universités de France
CUFr-Série latine	Collection des universités de France. Série latine
d.	distinction
DC	La documentation catholique
Dem.	Irénée de Lyon, <i>Démonstration de la prédication apostolique</i>
Did(L)	Didaskalia (Lisbonne)
Did(P)	Didaskalia (Providence)
Div.	Divinitas
DMRFC	Dictionnaire du monde religieux dans la France contemporaine
DH	Heinrich Denzinger, Peter Hünermann, Joseph Hoffmann, <i>Symboles et définitions de la foi catholique</i>
DoC	Doctor communis
DV	Constitution dogmatique sur la Révélation de Vatican II, <i>Dei Verbum</i>
DViv	Dieu vivant
EAA	Collection des Études Augustiniennes – Série Antiquité
EAug	Études augustiniennes
EeV	Esprit et vie. L'ami du clergé
EHD	Études d'histoire des dogmes et d'ancienne littérature ecclésiastique
EHPhR	Études d'histoire et de philosophie religieuses
EPhM	Études de philosophie médiévale
Epist.	Lettre
ERJeu	Éditions de la revue des jeunes
EtB	Études Bibliques
ETH	Études de théologie historique



<i>EThL</i>	Ephemerides Theologicae Lovanienses
EtHR	Études d'histoire des religions
<i>EtMar</i>	Études mariales
<i>EvQ</i>	The Evangelical Quarterly
FaCh	The Fathers of the Church
FC	Fontes christiani
<i>FiHi</i>	Fides et Historia
Fr. gr.	Irénée de Lyon, Fragment grec
GCS	Die Griechischen christlichen schriftsteller
<i>Gr.</i>	Gregorianum
GS	Constitution pastorale sur l'Église dans le monde de ce temps de Vatican II, <i>Gaudium et spes</i>
HCh	Histoire du christianisme des origines à nos jours
<i>HE</i>	Eusèbe de Césarée, <i>Histoire ecclésiastique</i>
<i>Her.</i>	Hermathena
HoRe.2.sér.	Homo religiosus – série II
HRF	Histoire religieuse de la France
<i>HThR</i>	Harvard theological review
IET	Institut d'Études Théologiques
inq.	Alexandre de Halès, <i>inquisitio</i>
IP	Initiations aux Pères de l'Église
<i>Irén.</i>	Irénikon
<i>JES</i>	Journal of ecumenical studies
<i>JETS</i>	Journal of the evangelical theological society
<i>JGES</i>	Journal of the Grace Evangelical Society
<i>JHI</i>	Journal of the history of ideas
JSJ.S	Supplements to the Journal for the study of Judaism
<i>JTI</i>	Journal of theological interpretation
l.	ligne
<i>LASBF</i>	Liber Annuus. Studium Biblicum Franciscanum
lect.	lectio
<i>LG</i>	Constitution dogmatique sur l'Église de Vatican II, <i>Lumen gentium</i>

LHB	Library of hebrew Bible / Old Testament studies
lib.	livre
LO	Lex orandi
<i>LQHR</i>	London Quarterly & Holborn Review
Ma	Thomas d'Aquin, édition Marietti
<i>MÂ</i>	Le Moyen Âge
MaîtSp	Maîtres spirituels
MBTh	Münsterische Beiträge zur Theologie
<i>MD</i>	La Maison-Dieu
MGH.QG	Monumenta Germaniae Historica, Quellen zur Geistesgeschichte des Mittelalters
MGH.SRM	Monumenta Germaniae Historica. Scriptores rerum Merovingicarum
ML	Mediaevalia Lovaniensia
ML.B	Museum Lessianum – Section biblique
ML.H	Museum Lessianum – Section historique
<i>MSR</i>	Mélanges de science religieuse
NBA	Nouvelle bibliothèque augustinienne
NHMS	Nag Hammadi and Manichean studies
<i>NRTh</i>	Nouvelle revue théologique
<i>NV</i>	Nova et vetera
<i>NVE</i>	Nova et Vetera (English)
OCA	Orientalia christiana analecta
<i>OCP</i>	Orientalia christiana periodica
<i>Or.</i>	oraison
<i>OT</i>	Décret sur la formation des prêtres, Vatican II, <i>Optatam totius Ecclesiae renovationem</i>
par.	parallèles
Par.	Paradosis
ParDi	Parole de Dieu
PatSor	Patristica Sorbonensia
<i>PBR</i>	The patristic and byzantine review
PC	Patrimoines christianisme

PFUSL	Publications des Facultés universitaires Saint-Louis
PG	Patrologia graeca
PhEsp	Philosophie de l'esprit
PL	Patrologia Latina
PLS	Patrologia Latina Supplementum
pref.	préface
<i>PRMCL</i>	Periodica de re morali, canonica, liturgica
prol.	prologue
q.	question
qla	<i>quaestiuncula</i> , petite question
<i>RAC</i>	<i>Reallexikon für Antike und Christentum</i>
<i>RAug</i>	Revue augustinienne
<i>RB</i>	Revue biblique
<i>RBen</i>	Revue bénédictine
RBMAS	Rerum britannicarum medii aevi scriptores
<i>RCF</i>	Revue du clergé français
<i>REAug</i>	Revue d'études augustinienes
<i>RechAug</i>	Recherches augustinienes
ResSig	Res et signa
<i>RHPhR</i>	Revue d'histoire et de philosophie religieuses
<i>RHR</i>	Revue de l'histoire des religions
<i>RHT</i>	Revue d'histoire des textes
<i>RICP</i>	Revue de l'institut catholique de Paris
RJeu	La Revue des jeunes
<i>RPL</i>	Revue philosophique de Louvain
<i>RQ</i>	Römische Quartalschrift
<i>RQH</i>	Revue des questions historiques
<i>RRR</i>	Reformation and Renaissance review
RS	Religion and society
<i>RSEt</i>	Rassegna di Studi Etiopici
<i>RSR</i>	Recherches de Science Religieuse
<i>RThAM</i>	Recherches de théologie ancienne et médiévale
<i>RThom</i>	Revue thomiste

<i>RTL</i>	Revue théologique de Louvain
SAThA	Supplément à l'année théologique augustinienne
SBF.CMi	Publications of the studium biblicum franciscanum – Smaller series
SC	Sources chrétiennes
<i>ScCath</i>	La science catholique
SCG	Thomas d'Aquin, <i>Somme contre les Gentils</i>
<i>SCJ</i>	Sixteenth century journal
<i>Scr.</i>	Scriptorium
SEA	Studia Ephemeridis Augustinianum
sec.	section
<i>SecCen</i>	The second century
<i>Sent.</i>	Commentaire des Sentences de Pierre Lombard
<i>SJTh</i>	Scottish journal of theology
SN.S	Studia Neotestamentica. Subsidia
sol.	solution
spclmt	spécialement
SpicFri	Spicilegium Friburgense
<i>SR</i>	Studies in religion
SSAM	Settimane di studio del Centro Italiano di studi sull'Alto Medioevo
<i>StMed</i>	Studi Medievali
<i>StMiss</i>	Studia missionalia
StOeFr	Studia oecumenica friburgensia
StPatr	Studia Patristica
<i>Suppl.</i>	Thomas d'Aquin, <i>Supplément de la Somme de théologie</i>
SVigChr	Supplements to Vigiliae christianae
TextChr	Les textes du christianisme
TG.T	Tesi gregoriana – Serie teologia
<i>ThÉv</i>	Théologie évangélique
ThH	Théologie historique
<i>Thom.</i>	Thomist
<i>ThQ</i>	Theologische Quartalschrift

Tit.	Antonin de Florence, <i>Titulus</i>
TJ	Trinity journal
TPL	Thesaurus Patrum Latinorum
TPMÂ	Textes philosophiques du Moyen Âge
Tr.	Traditio : studies in ancient and medieval history, thought, and religion
<i>tract.</i>	<i>tractatus</i>
TS	Theological studies
<i>TynB</i>	Tyndale Bulletin
<i>TyV</i>	Teología y Vida
UnSa	Unam Sanctam
v.	verset
<i>VetChr</i>	Vetera Christianorum
<i>VigChr</i>	Vigiliae christianae
<i>Vulg.</i>	Sainte Bible, Vulgate
WRSJ	Western Reformed Seminary Journal
ZAC	Zeitschrift für antikes Christentum

## INTRODUCTION

Ce n'est pas sans une certaine appréhension que nous allons consacrer une longue étude à la théologie de l'histoire. Le moine n'est-il pas, en effet, par définition, retiré de l'histoire ? De la part d'un homme dont l'existence est indéfectiblement rythmée par les rendez-vous de la « vie régulière » du cloître, aussi ponctuels que le mouvement des astres dans le firmament, peut-il y avoir une parole intéressante sur l'histoire, quand on sait que celle-ci est faite de multiples changements, de rebondissements et de bien des aléas causés par la liberté des hommes ? Et pourtant, le silence du cloître met le moine au cœur de l'histoire des hommes. Cette étude va donc aller à ce qui constitue à la fois le cœur et la fin de l'histoire : la question du millénium eschatologique. À cet effet, nous puiserons principalement à la source des anciens Pères de l'Église, qui furent les premiers auteurs chrétiens à proposer une théologie de l'histoire originale, empreinte de ce que les historiens des idées appelleront ultérieurement le « millénarisme ».

Pour un homme ou une femme du XXI<sup>e</sup> siècle, aborder la question du millénarisme patristique n'est pas chose aisée. Depuis l'âge des Pères de l'Église en effet, bien d'autres modèles de millénarisme ont vu le jour. Et ceux-ci s'interposent en quelque sorte entre les premiers siècles de l'histoire de l'Église et nous aujourd'hui. Ils empêchent d'accéder tout à fait librement à l'expression des premiers théologiens chrétiens en matière d'eschatologie collective.

Ainsi, depuis l'ère patristique, principalement trois types de millénarisme semblent être apparus. Ce sont, par ordre chronologique, la proposition de Joachim de Flore au Moyen Âge, la philosophie du progrès de l'*Aufklärung* au XVIII<sup>e</sup> siècle et, plus récemment encore, certaines « révélations privées » sur l'avenir de l'Église. Ces trois propositions font écran entre l'âge des Pères de l'Église et l'époque présente. Elles influencent l'étude du millénarisme patristique. C'est par le prisme déformant de ces systèmes plus récents que le chiasme des premiers Pères est abordé. Il importe donc d'emblée de cerner en quelques traits la physionomie des systèmes qui nous valent ces préjugés sur le millénarisme patristique. En quoi consiste exactement le néo-millénarisme médiéval, moderne et contemporain ? Trois exemples constitueront une ébauche de réponse à cette triple question sur les contre-façons du chiasme.

### a) Le schéma de la tension ecclésiologique avec Joachim de Flore

Joachim de Flore (1135-1202) écrit dans l'introduction à son *Commentaire de l'Apocalypse* :

Le premier des trois états du monde s'est déroulé sous le temps de la loi, alors que le peuple du Seigneur, encore enfant et servant dans les éléments de ce monde, n'arrivait pas à obtenir la liberté

spirituelle jusqu'à ce que vienne celui qui dit : « Si le Fils vous délivre, vous serez réellement libres ». Le second état fut instauré par l'Évangile et dure jusqu'à l'heure présente, apportant la liberté au regard des choses du passé, mais nullement au regard de celles de l'avenir. Car l'Apôtre dit : « Nous connaissons en partie et nous prophétisons en partie, mais quand ce qui est parfait sera venu, ce qui est partiel disparaîtra ». Et en un autre endroit : « Or le Seigneur, c'est l'Esprit, et là où est l'Esprit, là est la liberté ». Puis le troisième état sera vers la fin du temps. Il ne sera plus sous le voile de la lettre, mais dans la pleine liberté spirituelle, quand, une fois annulé et détruit le faux Évangile du fils de perdition et de ses prophètes, ceux qui en instruiront beaucoup à pratiquer la justice apparaîtront semblables à la splendeur du firmament et luiront comme des étoiles dans les perpétuelles éternités<sup>1</sup>.

L'abbé de Flore voit trois dispensations successives dans l'économie du salut, trois « états du monde » qui se déploient dans l'histoire. Le premier état est celui de l'Ancien Testament, le second état correspond au Nouveau Testament et le troisième, sur le point d'apparaître, est celui de la liberté spirituelle. Les historiens ont reconnu en l'annonce de ce troisième état une forme de millénarisme : on attend un âge nouveau de bonheur sur la terre dans les joies de l'Esprit. Quelle est la cause de l'entrée dans cette nouvelle ère ? Il semble s'agir de la destruction du « fils de perdition ». Ainsi ce millénium n'est nullement déclenché par la parousie du Christ, mais par la fin d'une période de perturbation causée par l'Antéchrist et par une nouvelle venue supposée de l'Esprit Saint. D'où la tension qui a pu apparaître entre une Église du Christ liée à une institution vouée à périr et une nouvelle entité sous la mouvance de l'Esprit et vraiment libre, émancipée de la structure hiérarchique de l'Église.

Ce millénarisme n'est pas directement en lien avec ses composantes patristiques habituelles : la parousie du Christ, la résurrection d'entre les morts et le jugement. Les élus du troisième état auront beau briller comme la « splendeur du firmament » et « comme des étoiles dans les perpétuelles éternités », ils ne seront pas encore corporellement ressuscités. Ces citations tirées du *livre de*

---

<sup>1</sup> JOACHIM DE FLORE, *Epositio in Apocalypsim*, Minerva, Francfort, 1964 (1527), « *De tribus statibus mundi* », p. 5b' : *Primus trium statuum de quibus nobis sermo fuit sub tempore legis, quando populus Domini adhuc pro tempore parvulus serviens erat sub elementis huius mundi non valens adipisci libertatem Spiritus quoadusque veniret ille qui ait : Si Filius vos liberaverit vere liberi eritis. Secundus status fuit sub Evangelio et manet usque nunc in libertate quidem respectu praeteriti : sed non in libertate respectu futuri. Dicit enim Apostolus : Nunc ex parte cognoscimus et ex parte prophetamus ; cum autem venerit quod perfectum est evacuabitur quod ex parte est. Et alio loco : Dominus autem Spiritus est ; et ubi Spiritus Domini, ibi libertas. Tertius ergo status erit circa finem saeculi ; iam non sub velamine litterae, sed in plena Spiritus libertate, quando evacuato et destructo pseudo-evangelio filii perditionis et prophetarum eius, hi qui ad iustitiam erudient multos, erunt sicut splendor firmamenti, et quasi stellae in perpetuas aeternitates*. La traduction française est d'Emmanuel AEGERTER, in JOACHIM DE FLORE, *L'Évangile éternel*, T. 2, TextChr 2, Rieder, Paris, 1928, p. 90-91, mais revue par nos soins à partir de l'original latin.

*Daniel* ont un sens métaphorique. Dans le troisième état, les élus ne seront pas encore éternels, habitants du ciel eschatologique, mais simples créatures terrestres. Cette nouvelle ère prophétisée par Joachim correspond seulement à l'annonce d'une forme exacerbée de résurrection spirituelle.

La proposition du moine calabrais a eu une influence considérable dans l'Église et au-delà. Elle continue d'habiter l'inconscient collectif dès qu'il est question de millénarisme.

#### **b) Le schéma du progrès avec Emmanuel Kant**

Un autre schéma apparaît au XVIII<sup>e</sup> siècle avec la proposition philosophique des Lumières. Étudier la filiation éventuelle de cette mouvance de l'*Aufklärung* avec le système précédent dépasse le cadre de la présente étude. Pour cela, on se reportera à l'ouvrage du cardinal de Lubac sur la question de la postérité de Joachim de Flore<sup>2</sup>. En guise d'exemple illustrant cette deuxième position, un passage d'Emmanuel Kant provenant de la huitième proposition de l'*Idée d'une histoire universelle au point de vue cosmopolitique* semble assez parlant :

On peut considérer l'histoire de l'espèce humaine dans son ensemble comme l'accomplissement d'un plan caché de la nature pour produire une constitution politique parfaite à l'intérieur et, dans ce but, également parfaite à l'extérieur, une telle constitution réalisant l'unique situation dans laquelle la nature peut développer complètement dans l'humanité toutes ses dispositions. (...) On le voit, la philosophie pourrait bien avoir aussi son millénarisme, mais un millénarisme tel que l'idée qu'elle s'en fait peut elle-même favoriser, encore que de très loin seulement, son avènement et qui, par conséquent, n'est nullement fanatique. (...) Cela donne l'espérance qu'après maintes révolutions survenues dans cette transformation parviendra finalement un jour à s'établir ce que la nature a pour dessein suprême d'établir, à savoir une situation cosmopolitique universelle comme foyer au sein duquel se développeraient toutes les dispositions originelles de l'espèce humaine<sup>3</sup>.

Kant voit l'histoire comme un progrès constant qui aboutira à la fin à une « constitution politique parfaite ». Cet accomplissement se produira sur terre, en ce temps présent, puisqu'il n'est nullement question d'un changement par l'arrivée d'une réalité transcendante. C'est une sorte d'optimisme rationaliste sans

<sup>2</sup> Henri DE LUBAC, *La postérité spirituelle de Joachim de Flore*. T. 1 : *De Joachim à Schelling*, Le Sycomore, Lethielleux, Paris, 1979. Henri DE LUBAC, *La postérité spirituelle de Joachim de Flore*. T. 2 : *De Saint-Simon à nos jours*, Le Sycomore, Lethielleux, Paris, 1981. Nouvelle édition en un seul volume : Henri DE LUBAC, *La postérité spirituelle de Joachim de Flore. De Joachim à nos jours*, Michael SUTTON, Œuvres complètes 27-28, Cerf, Paris, 2014<sup>2</sup>.

<sup>3</sup> Emmanuel KANT, *Œuvres philosophiques*. T. 2 : *Des prolégomènes aux écrits de 1791, Idée d'une histoire universelle au point de vue cosmopolitique*, Ferdinand ALQUIÉ, Bibliothèque de la Pléiade, Gallimard, Paris, 1985, p. 200-202. Sur la philosophie idéaliste allemande et le millénarisme, voir Charles BRÜTSCH, *La clarté de l'Apocalypse*, Labor et Fides, Genève, 1966, p. 455, note 19.



référence à aucun élément du donné de la Révélation sur la fin des temps<sup>4</sup>. On est ici face à une forme de millénarisme plus politique que religieux, même s'il est question d'« espérance ». D'une certaine façon le millénarisme kantien est la version sécularisée de la proposition précédente, celle de Joachim. Les différentes révolutions dont parle Kant peuvent en effet représenter les passages aux états successifs annoncés par l'abbé de Flore. Ces deux premières propositions ont aussi en commun de parler d'un millénium situé avant la parousie du Christ, dans le monde présent.

La tendance millénariste de l'*Aufklärung* a eu elle aussi beaucoup de retentissement jusqu'à nos jours. Dans sa forme protestante et philosophique, c'est l'idée d'un progrès constant sur terre, une sorte de méliorisme historique, une confiance sans borne dans les capacités de l'homme à progresser par lui-même. On est proche ici de l'utopisme politique.

Cette doctrine connut un certain succès dans les pays anglo-saxons comme la Grande-Bretagne et les États-Unis. C'est la fameuse thématique du *Haeven upon earth*, « le ciel sur la terre ». Au bout du processus, on doit voir la fondation du royaume de Dieu sur terre. Ce royaume n'est autre que celui de la Raison. Ainsi un auteur millénariste américain du XVIII<sup>e</sup> siècle voyait « le Grand Éveil comme une étape dans la maturation de l'histoire humaine, une preuve que l'Esprit, travaillant dans le monde, amendait le péché et l'incroyance, et que l'âge de la bénédiction pouvait s'accomplir dans le temps, sans le retour cataclysmique du Christ pour le jugement »<sup>5</sup>.

Ce type de pensée influencera aussi le monde catholique au XIX<sup>e</sup> siècle. On se met alors à espérer, dans certains milieux, une sorte de printemps de l'Église. C'est un millénarisme qui croit en un futur règne spirituel du Christ sur l'Église, avec « la loi morale qui sortira de Sion »<sup>6</sup>.

### c) Le schéma du message prophétique

Enfin, un troisième type de millénarisme peut parfois influencer notre jugement sur cette doctrine. Il provient de prétendues révélations privées qui sont censées transmettre un message prophétique pour un avenir proche. Une mise en garde du cardinal Ratzinger en 1995, alors qu'il était préfet de la Congrégation pour la doctrine de la foi, à propos des écrits et des activités d'une fausse mystique, met bien en lumière cette troisième catégorie de pseudo-millénarisme :

<sup>4</sup> Josef PIEPER, *La fin des temps. Méditation sur la philosophie de l'histoire*, Prémices 2, Ed. universitaires, Fribourg, 1982, p. 90 : « Ces réponses des XVIII<sup>e</sup> et XIX<sup>e</sup> siècles négligent et dissimulent à dessein les profondeurs abyssales de l'*Apocalypse* ».

<sup>5</sup> Robert K. WHALEN, « Postmillennialism », in Richard Allen LANDES (dir.), *Encyclopedia of millennialism and millenial movements*, RS, Routledge, New York, 2000, p. 327. (Traduit de l'anglais).

<sup>6</sup> Jean-Baptiste BIGOU, « Future universalité du règne de Jésus Christ et de l'Église », *ScCath* 4, 1889-1890, p. 618.

On annonce, dans ces présumées révélations, une période imminente de suprématie de l'Antéchrist au sein de l'Église. On prophétise dans une optique millénariste, une intervention définitive et glorieuse de Dieu qui instaurerait sur la terre, avant même la venue définitive du Christ, une ère de paix et de bien-être universel. On annonce de plus la venue prochaine d'une Église qui serait une sorte de communauté panchrétienne, en contradiction avec la doctrine catholique<sup>7</sup>.

Trois points ressortent de ce passage. Tout d'abord la présence de l'Antéchrist comme signe avant-coureur d'une nouvelle période. C'est là un point commun avec la proposition de Joachim de Flore. Ensuite ce millénarisme est lié à une ère de prospérité qui se situe encore dans le temps de l'Église. Il s'agit donc une nouvelle fois d'un système préparousiaque. Cette caractéristique est bien explicitée par l'expression « avant même la venue définitive du Christ ». Enfin l'annonce d'une « communauté panchrétienne », dépassant les limites institutionnelles de l'Église, va aussi dans le sens de l'abbé de Flore.

#### d) Synthèse sur ces trois propositions

Par ces trois exemples, l'actualité de la question du millénarisme est mise en relief. Aujourd'hui encore les trois sources millénaristes exposées ci-dessus continuent d'influencer penseurs et spirituels.

Ces trois types de chiliasme sont assez similaires. Ils ont en commun d'annoncer un millénium pour un âge situé encore en ce siècle, avant le second avènement du Christ. Ce sont des postmillénarismes, pour reprendre la terminologie nord-américaine. C'est-à-dire que la parousie doit se produire juste *après* (post) le millénium annoncé. Dans ces systèmes, il s'agit d'un idéal de perfection devant être atteint à l'intérieur des limites de notre histoire<sup>8</sup>. Il est tantôt de type religieux, tantôt de type sécularisé. Mais dans tous les cas, c'est « l'espèce humaine », pour reprendre une expression de Kant, qui est au centre du millénium. Dieu n'est présent au mieux que pour mettre en relief la paix, la joie, le rayonnement dont jouissent les humains. La célèbre devise *ad maiorem Dei gloriam* semble transmutée en un slogan du type *ad maiorem hominum gloriam*.

Cette triple présentation au commencement d'une étude consacrée principalement au millénarisme patristique, fait donc figure d'avertissement. Le bref exposé sur trois systèmes millénaristes qui ont beaucoup marqué notre histoire récente permet une sorte de *catharsis* au seuil de cette monographie. Le lecteur du XXI<sup>e</sup> siècle est ainsi invité à aborder la question du chiliasme patristique avec un regard neuf, une intelligence presque naïve, purifiée des « pollutions »

<sup>7</sup> CONGRÉGATION POUR LA DOCTRINE DE LA FOI, « Notification à propos des écrits et des activités de Mme Vassula Ryden », Joseph RATZINGER, *DC* 92 (2127), 1995, p. 1033.

<sup>8</sup> Joseph RATZINGER, *La mort et l'au-delà. Court traité d'espérance chrétienne*, Henri ROCHAIS, Fayard, Paris, 2005, p. 219-220 : « L'espérance du chrétien n'implique aucunement l'idée d'un accomplissement intrinsèque de l'histoire ».

millénaristes contemporaines. Ou du moins ne doit-il pas être dupe, en étudiant le chiliasme des Pères de l'Église, de ces influences récentes.

Alors la recherche sur cette question du millénarisme pourra se désencombrer, tant que faire se peut, de toute la gangue émotionnelle et polémique qui entoure l'étude d'un tel système. Il faut aller à l'intelligence théologique de cette doctrine avec un regard d'enfant et aussi avec perspicacité, nonobstant les résonances affectives et les turbulences causées par les enjeux contemporains sur le millénarisme. Le théologien médiéval saint Thomas d'Aquin a su donner dans son *magnum opus* la priorité à *l'intuitus veritatis*, à ce regard pénétrant porté d'abord sur la vérité du mystère, en dépit des parasites émotionnels qui contaminent l'intelligence. Puisse cette étude se placer dans le sillage de l'œuvre du docteur angélique, avec les dons propres, notamment de sensibilité, que le Créateur a mis en nous, l'auteur de ces pages.

#### e) La problématique de cette étude

Au cours de cette étude, nous allons essayer d'apporter des éléments de réponse à la question du « règne des mille ans », qui a principalement son origine, pour un chrétien, dans ce passage de l'*Apocalypse* : « Heureux et saint celui qui participe à la première résurrection ! La seconde mort n'a pas pouvoir sur eux, mais ils seront prêtres de Dieu et du Christ avec qui ils régneront mille années » (Ap 20, 6)<sup>9</sup>. Cette monographie ne consistera pas pour autant en une étude biblique sur la question du millénium. Après un bref aperçu des lieux scripturaires du millénarisme, on procédera à un état de la question chez les Pères de l'Église. À partir de la pensée de ces auteurs anciens, nous proposerons de répondre à la question : « À quoi correspond, en définitive, le "règne des mille ans" d'*Apocalypse* 20 ? ». Est-ce un royaume à venir encore temporel et terrestre, au moment de la parousie du Christ, de la résurrection d'entre les morts, du jugement dernier et de la transformation du cosmos ? Est-ce, au contraire, le temps présent de l'Église ou une période particulière de l'histoire des hommes pendant le temps de l'Église ? Si l'interprétation qui identifie le millénium au temps de l'Église est dominante de nos jours, la position de certains Pères de l'Église, dont beaucoup sont de saints martyrs inscrits au martyrologe, n'a jamais été complètement abandonnée. La présente étude consiste en une remise en lumière de cette ancienne doctrine. On essaiera de voir dans quelle mesure elle est compatible avec le *theologoumenon* dominant dans l'Église aujourd'hui, le règne de mille ans interprété comme étant le temps de l'Église. Une théologie du *regnum iustorum*, dans l'esprit de saint Irénée, débarrassée de toutes les formes abâtardies de chiliasme, qui lui font de l'ombre, ne peut-elle pas retrouver une place dans le corpus doctrinal eschatologique ?

<sup>9</sup> Les citations bibliques de notre étude sont tirées de *La Bible de Jérusalem*, Cerf, Paris, 1972, sauf quand c'est précisé.

### **f) Le plan de cette étude**

Pour répondre à cette question, le raisonnement se déploiera en quatre temps. La première partie consistera en une entrée en matière. On se plongera dans l'ambiance du débat sur le millénium aux premiers siècles de l'Église, principalement en Occident. Les auteurs anti-millénaristes, puis millénaristes, seront tour à tour analysés, ce tour d'horizon nous permettant d'entrer dans une eschatologie définie comme « intermédiaire ». De cette « nuée de témoins » (He 12, 1), on extraira un champion, saint Augustin d'Hippone, dont on étudiera précisément, dans la deuxième partie, la proposition amillénariste. De là, nous irons, dans une troisième partie, à saint Irénée de Lyon, le grand « concurrent » d'Augustin sur la question du millénium, pour l'étudier, non dans sa doctrine, déjà analysée dans un ouvrage antérieur<sup>10</sup>, mais dans sa postérité jusqu'à nos jours sur la question précise du millénarisme. Avec ces éclairages, l'un théologique et l'autre historique, sur les deux principaux protagonistes du débat millénariste au temps des Pères, Irénée et Augustin, nous pourrons, dans une quatrième partie, faire une proposition spéculative sur ce thème, aidée de l'apport des théologiens scolastiques médiévaux et baroques.

---

<sup>10</sup> Cyril PASQUIER, *Aux portes de la gloire. Analyse théologique du millénarisme de saint Irénée de Lyon*, StOeFr 50, Academic Press, Fribourg, 2008.

**PREMIÈRE PARTIE :**  
**INTRODUCTION À UNE ESCHATOLOGIE INTERMÉDIAIRE**

## PRÉAMBULE : LES LIEUX SCRIPTURAIRES DU MILLÉNARISME

Au seuil de cette étude théologique sur le millénarisme, il est essentiel d'en montrer brièvement les fondements bibliques<sup>1</sup>. Dans le cas du chiliasme, il apparaît difficile de faire une recension exhaustive de toutes les occurrences scripturaires, car, bien souvent, une même citation peut être interprétée dans un sens millénarisme ou amillénariste, selon qu'on adopte une exégèse littérale ou allégorique. Nous nous contenterons donc des principales sources bibliques, réservant la question exégétique pour une étude ultérieure.

### 1) Le texte source

Le texte source sur le millénarisme, dont il a déjà été fait une brève allusion dans l'introduction, est incontestablement Ap 20, 1-10 :

Puis je vis un Ange descendre du ciel, ayant en main la clef de l'Abîme, ainsi qu'une énorme chaîne. Il maîtrisa le Dragon, l'antique Serpent – c'est le Diable, Satan – et l'enchaîna pour mille années. Il le jeta dans l'Abîme, tira sur lui les verrous, apposa des scellés, afin qu'il cessât de fourvoyer les nations jusqu'à l'achèvement des mille années. Après quoi, il doit être relâché pour un peu de temps. Puis je vis des trônes sur lesquels ils s'assirent, et on leur remit le jugement ; et aussi les âmes de ceux qui furent décapités pour le témoignage de Jésus et la Parole de Dieu, et tous ceux qui refusèrent d'adorer la Bête et son image, de se faire marquer sur le front ou sur la main ; ils reprirent vie et régnèrent avec le Christ mille années. Les autres morts ne purent reprendre vie avant l'achèvement des mille années. C'est la première résurrection. Heureux et saint celui qui participe à la première résurrection ! La seconde mort n'a pas pouvoir sur eux, mais ils seront prêtres de Dieu et du Christ avec qui ils régneront mille années.

Les mille ans écoulés, Satan, relâché de sa prison, s'en ira séduire les nations des quatre coins de la terre, Gog et Magog, et les rassembler pour la guerre, aussi nombreux que le sable de la mer ; ils monteront sur toute l'étendue du pays, puis ils investiront le camp des saints, la Cité bien-aimée. Mais un feu descendit du ciel et les dévora. Alors, le diable, leur séducteur, fut jeté dans l'étang de feu et de soufre, y rejoignant la Bête et le faux prophète, et leur supplice durera jour et nuit, pour les siècles des siècles.

De ce passage de l'*Apocalypse de saint Jean*, qui contient six occurrences des « mille ans », vient l'expression « règne des mille ans », qui est précisément l'objet de la doctrine dite « millénariste ». À quoi correspond ce règne dans le

<sup>1</sup> La Sainte Écriture est « comme l'âme de toute la théologie ». Cf. DV 24 ; OT 16 ; JEAN-PAUL II, *Exhortation apostolique post-synodale "Pastores dabo vobis". La formation des prêtres dans les circonstances actuelles*, Téqui, Paris, 1992, p. 149, n° 54 ; BENOÎT XVI, *Exhortation apostolique post-synodale "Verbum Domini". La Parole du Seigneur, Salvator*, Paris, 2010, p. 87, n° 47.

passage apocalyptique ci-dessus ? Il désigne une sorte d'accalmie entre deux déchaînements du mal à la fin de l'économie du salut. Ainsi « l'antique Serpent » est d'abord en liberté, puis il est enchaîné pour une durée de mille ans, ensuite il est de nouveau relâché jusqu'à ce qu'il soit définitivement condamné et « jeté dans l'étang de feu et de soufre ». Pendant ce règne intermédiaire de mille ans, le démon est sous terre, dans l'abîme, le Christ règne avec ses saints sur la terre, tandis que les autres, ceux qui ne sont pas saints, ne peuvent encore « reprendre vie ». Cette vie avec le Christ durant « mille ans » est appelée « première résurrection ». Elle ouvre la voie à la pleine vocation sacerdotale des saints : « Ils seront prêtres de Dieu et du Christ avec qui ils régneront mille années ». À la fin des mille ans, s'ouvre un jugement général où le mal est définitivement condamné.

Un commentaire exégétique détaillé de ce passage aurait pu suffire pour répondre à la question que nous voulons élucider : « Qu'est-ce que le "règne des mille ans" ? ». D'ailleurs, les autres lieux scripturaires du millénarisme ne font que reprendre tel ou tel aspect de ce texte fondamental. Nous inventorions donc, suivant un classement thématique, les principales occurrences bibliques pouvant donner lieu à une interprétation millénariste.

## 2) La résurrection des justes différenciée de celle des pécheurs

*Ap 20* laisse entendre un certain *ordo* temporel entre différentes catégories de personnes au moment de la résurrection. « Ils reprirent vie et régneront avec le Christ mille années. Les autres morts ne purent reprendre vie avant l'achèvement des mille années ». Tous ne semblent donc pas ressusciter en même temps.

### a) Chez saint Paul

#### i. 1 Co 15, 22-25

Cet aspect temporel de l'*ordo resurrectionis* est repris par saint Paul en 1 Co 15, 22-25 :

De même en effet que tous meurent en Adam, ainsi tous revivront dans le Christ. Mais chacun à son rang : comme prémices, le Christ, ensuite ceux qui seront au Christ, lors de son Avènement. Puis ce sera la fin, lorsqu'il remettra la royauté à Dieu le Père, après avoir détruit toute Principauté, Domination et Puissance. Car il faut qu'il règne jusqu'à ce qu'il ait placé tous ses ennemis sous ses pieds.

Saint Paul décrit une reviviscence finale en trois temps. La première étape est constituée par la résurrection du Christ lui-même. Puis le deuxième temps commence avec la résurrection de « ceux qui seront au Christ » au moment de sa parousie. Et la fin ne vient qu'en troisième lieu, après la destruction définitive du mal et la remise du royaume au Père par le Christ. Et ce temps intermédiaire entre la deuxième et la troisième étape est considéré comme un « règne du Christ » :

« Car il faut qu'il règne jusqu'à ce qu'il ait placé tous ses ennemis sous ses pieds ». Ce règne peut être considéré comme une sorte de « jugement inchoatif », où le mal est progressivement éliminé. C'est le passage entre la deuxième et la troisième étape qui pourrait s'apparenter au millénium d'*Ap 20*, soit un temps entre la résurrection des justes et le jugement général à la fin.

**ii. 1 Th 4, 16-17**

Un autre passage paulinien, *1 Th 4*, 16-17, semble corroborer cette approche temporelle sur la fin :

Lui-même, le Seigneur, au signal donné par la voix de l'archange et la trompette de Dieu, descendra du ciel, et les morts qui sont dans le Christ ressusciteront en premier lieu ; après quoi nous, les vivants, nous qui serons encore là, nous serons réunis à eux et emportés sur des nuées pour rencontrer le Seigneur dans les airs. Ainsi nous serons avec le Seigneur toujours.

La problématique de cette citation scripturaire est un peu différente de celle de la précédente, car il s'agit d'une distinction entre ceux qui seront déjà morts au moment de la parousie et ceux qui seront encore vivants. Là encore, Paul introduit une distinction qui semble temporelle : « Les morts qui sont dans le Christ ressusciteront en premier lieu ; après quoi, nous, les vivants... ». L'intérêt principal de ce passage est de laisser entendre qu'il pourrait y avoir un temps intermédiaire où des ressuscités vivraient avec d'autres êtres humains non encore ressuscités, vivant toujours dans leur corps biologique. Et ce temps intermédiaire s'achève avec la transformation des simples vivants et le rassemblement de tous « pour rencontrer le Seigneur dans les airs ». Comme dans le texte précédent, trois temps se détachent de ce passage : avant la résurrection des justes, durant le temps intermédiaire que constitue la cohabitation entre des justes ressuscités et d'autres justes non encore ressuscités, après le rassemblement de tous en leur corps glorieux autour du Christ dans le royaume céleste.

D'autres textes, sans être aussi explicites que les deux précédents, introduisent cependant la notion de « résurrection des justes » ou, au moins, une résurrection pour la vie distincte « qualitativement », sinon temporellement, d'une résurrection pour la condamnation.

**b) Chez saint Luc**

Chez saint Luc, on trouve deux occurrences de l'expression « résurrection des justes », une dans son *Évangile* et une dans les *Actes* :

Heureux seras-tu alors de ce qu'ils n'ont pas de quoi te le rendre !  
Car cela te sera rendu lors de la résurrection des justes (*Lc 14*, 14).

Ayant en Dieu l'espérance, comme ceux-ci l'ont eux-mêmes, qu'il y aura une résurrection des justes et des pécheurs (*Ac 24*, 15).



Pour parler de la résurrection d'entre les morts, saint Luc éprouve le besoin de spécifier, soit qu'il s'agit de la « résurrection des justes », soit qu'il y a une « résurrection des justes » et une « résurrection des pécheurs ». L'Évangéliste n'entre pas dans la question du temps à la résurrection, mais il donne un statut particulier à la résurrection des justes, comme dans les passages pauliniens précédents et dans le texte de l'*Apocalypse*.

### c) Chez saint Jean

Chez saint Jean aussi, il existe cette distinction entre deux types de résurrection :

Elle vient, l'heure où tous ceux qui sont dans les tombeaux entendront sa voix et sortiront : ceux qui auront fait le bien, pour une résurrection de vie, ceux qui auront fait le mal, pour une résurrection de jugement (*Jn* 5, 28-29).

Jean distingue la « résurrection de vie » et la « résurrection de jugement ». Certes, ces deux résurrections semblent se produire à la même « heure ». « Elle vient, l'heure ». Il n'en demeure pas moins que saint Irénée de Lyon interprète cette citation dans un sens millénariste : Jean « dit par là que ceux qui auront fait le bien ressusciteront les premiers pour aller vers le repos, et qu'ensuite ressusciteront ceux qui doivent être jugés »<sup>2</sup>.

### d) Conclusion : la parousie, un événement sotériologique

Cette approche, qui consiste à mettre nettement en valeur la résurrection des justes au moment de la parousie, présente en définitive cette dernière comme un événement sotériologique et non d'abord judiciaire. La citation suivante, empruntée à la *Lettre aux Hébreux*, tend à le confirmer :

Le Christ, après s'être offert une seule fois pour enlever les péchés d'un grand nombre, apparaîtra une seconde fois – hors du péché – à ceux qui l'attendent, pour leur donner le salut (*He* 9, 28).

La résurrection pour la vie semble être ainsi le but essentiel de la parousie. Cette résurrection des justes manifeste pleinement le salut obtenu.

## 3) La venue et le jugement du Christ avec les saints

Un autre thème millénariste – la participation des saints à la venue, au règne et au jugement du Christ – déjà rencontré en *Ap* 20, se retrouve dans plusieurs autres citations bibliques.

<sup>2</sup> *Adversus haereses (AH)* V, 36, 3 (SC 153, p. 463). On connaît le passage duquel est tirée cette citation uniquement par un fragment arménien (Arm. 36). *Ps* 1, 5 (*Vulg.*) semble aussi aller dans ce sens : *Non resurgent impii in iudicio neque peccatores in consilio iustorum*. La résurrection est, par excellence, celle des justes, et non celle des pécheurs.

#### **a) La venue du Seigneur avec ses saints**

Le Christ, en sa parousie, ne sera pas seul, mais il inaugurera le royaume millénium avec ses saints ressuscités. Ainsi, dans l'Ancien Testament, on lit :

Et le Seigneur mon Dieu viendra, tous les saints avec lui (*Za* 14, 5).

Saint Paul reprend cette thématique à deux reprises :

Que le Seigneur Jésus « affermisse ainsi vos cœurs irréprochables en sainteté devant Dieu, notre Père, lors de l'Avènement de notre Seigneur Jésus avec tous ses saints » (*1 Th* 3, 13).

Le Seigneur Jésus « viendra pour être glorifié dans ses saints et admiré en tous ceux qui auront cru » (*2 Th* 1, 10).

Par ces citations, on comprend que l'expression « règne des saints » ou « règne des justes », souvent attachées au millénarisme, a un fondement biblique. Le « règne du Christ » est aussi le règne de ses saints.

#### **b) Le jugement du Christ avec les Apôtres et les saints**

Ce règne du Christ avec les saints sera aussi un jugement auquel les Apôtres et les saints participeront :

En vérité je vous le dis, à vous qui m'avez suivi : dans la régénération, quand le Fils de l'homme siégera sur son trône de gloire, vous siégerez vous aussi sur douze trônes, pour juger les douze tribus d'Israël (*Mt* 19, 28).

Ne savez-vous pas que les saints jugeront le monde ? (*1 Co* 6, 2).

Vous mangerez et boirez à ma table en mon Royaume, et vous siégerez sur des trônes pour juger les douze tribus d'Israël (*Lc* 22, 30).

Le règne « millénaire » semble correspondre, dans ces textes, à un temps de « régénération » et de jugement. Ces citations peuvent être interprétées dans le sens du royaume intermédiaire d'*Ap* 20, où il est aussi question d'une participation des saints au jugement : « Puis je vis des trônes sur lesquels ils s'assirent, et on leur remit le jugement »<sup>3</sup>. La dernière citation, tirée de saint Luc, introduit une autre dimension de la doctrine millénariste, celle du royaume millénaire considéré comme un banquet eschatologique. « Vous mangerez et boirez à ma table en mon Royaume ».

### **4) Le festin eschatologique avec le Christ**

Sur le thème du festin eschatologique avec le Christ, trois citations évangéliques peuvent être principalement mentionnées :

---

<sup>3</sup> Voir aussi *Sg* 3, 7-8 : « Au temps de leur visite, [les justes] resplendiront, et comme des étincelles à travers le chaume ils courront. Ils jugeront les nations et domineront sur les peuples, et le Seigneur régnera sur eux à jamais ».

Eh bien ! je vous dis que beaucoup viendront du levant et du couchant prendre place au festin avec Abraham, Isaac et Jacob dans le Royaume (*Mt* 8, 11).

Heureux ces serviteurs que le maître en arrivant trouvera en train de veiller ! En vérité, je vous le dis, il se ceindra, les fera mettre à table et, passant de l'un à l'autre, il les servira (*Lc* 12, 37).

Je vous le dis, je ne boirai plus désormais de ce produit de la vigne jusqu'au jour où je le boirai avec vous, nouveau, dans le Royaume de mon Père (*Mt* 26, 29).

Dans ces citations scripturaires, le royaume eschatologique est présenté sous des traits encore assez matériels. Il est question, en effet, d'un festin et de l'action de manger et de boire. Cependant, de même que, dans le paragraphe précédent, le royaume eschatologique était un royaume *du Christ* et de ses saints, de même, ici, le festin est centré sur le Christ. Les saints participeront à un banquet dont l'acteur principal, à la fois serviteur et maître de maison, est toujours le Christ. On est loin d'une représentation charnelle de l'eschatologie. S'il existe un millénarisme orthodoxe, il sera toujours en lien avec le Christ, référé à lui. Dans l'esprit d'*Ap* 20, ces citations de l'Évangile décrivent, en quelque sorte, un festin eschatologique de mille ans : « Ils reprirent vie et régnèrent avec le Christ mille années ».

## **5) La dimension terrestre de ce royaume**

Prolongeant la thématique du banquet, qui implique des réalités encore matérielles, quelques passages bibliques font allusion à la dimension terrestre du royaume à venir.

### **a) L'héritage de la terre**

La notion de salut considéré comme l'héritage de la terre est omniprésente dans l'Ancien Testament et nous nous contentons d'en donner un exemple :

Les justes posséderont la terre, là ils habiteront pour toujours (*Ps* 37 [36], 29).

Cette thématique de l'héritage de la terre est reprise dans le Nouveau Testament, notamment dans la deuxième béatitude matthéenne :

Heureux les doux, car ils posséderont la terre (*Mt* 5, 4).

Cette « terre » peut être comprise comme une allusion au millénium eschatologique mis en lumière par *Ap* 20. Alors le Christ régnera sur la terre avec ses saints, qui seront considérés comme héritiers de la terre, promise, jadis, par Dieu aux Patriarches.

### **b) La transformation du cosmos**

En symbiose avec la résurrection de la chair, il se produirait dans le millénium une transformation du cosmos tout en entier. Le monde terrestre en son intégralité, et pas seulement les êtres humains, est appelée à être transfiguré, renouvelé. Le texte le plus parlant sur ce thème est un passage de *Romains* 8 :

La création en attente aspire à la révélation des fils de Dieu : si elle fut assujettie à la vanité – non qu'elle l'eût voulu, mais à cause de celui qui l'y a soumise – c'est avec l'espérance d'être elle aussi libérée de la servitude de la corruption pour entrer dans la liberté de la gloire des enfants de Dieu (*Rm* 8, 19-21).

De même que la chair glorieuse des ressuscités sera incorruptible, de même la création sera, un jour, « libérée de la servitude de la corruption ». L'intermédiaire qu'est le millénium impliquerait donc non seulement le Christ, les saints ressuscités ou sur le point de l'être, mais aussi toutes les réalités créées. Dans le millénium, l'univers entier ressuscite à la vie nouvelle.

### **6) Le millénium comme rétribution temporelle**

Certains passages de l'Évangile font allusion à deux types de rétribution pour ceux qui ont tout quitté par amour du Christ :

En vérité, je vous le dis : nul n'aura laissé maison, femme, frères, parents ou enfants, à cause du Royaume de Dieu, qui ne reçoive bien davantage en ce temps-ci, et dans le monde à venir la vie éternelle (*Lc* 18, 29-30).

En vérité, je vous le dis, nul n'aura laissé maison, frères, sœurs, mère, père, enfants ou champs à cause de moi et à cause de l'Évangile, qui ne reçoive le centuple dès maintenant, au temps présent, en maisons, frères, sœurs, mères, enfants et champs, avec des persécutions, et, dans le monde à venir, la vie éternelle (*Mc* 10, 29-30).

Il y a certes, dans ces textes, une rétribution éternelle : « Dans le monde à venir, la vie éternelle ». Mais il est aussi question d'une rétribution temporelle qui précède la récompense éternelle : « Qui ne reçoive bien davantage en ce temps-ci » ; « qui ne reçoive le centuple dès maintenant, au temps présent ». Le royaume des justes « millénaire » pourrait correspondre à cette étape de rétribution temporelle encore terrestre, avant l'accomplissement définitif dans l'éternité.

### **7) La thématique du repos en lien avec le septième jour de la création**

Enfin, en faisant résonner les harmoniques entre Ancien et Nouveau Testaments, une autre thématique apparaît, celle du millénium considéré comme un septième et dernier « millénaire » de l'histoire du salut, où le peuple de Dieu se

reposera de tout son labeur. Cette interprétation s'appuie sur une comparaison entre toute l'économie du salut et la semaine initiale de la création décrite en *Gn 1*. Puisque Dieu s'est reposé au septième jour de la création, alors le peuple de Dieu en fera autant au septième millénaire de l'histoire du salut. Les citations scripturaires qui fondent cette approche sont les suivantes :

C'est donc qu'un repos, celui du septième jour, est réservé au peuple de Dieu (*He 4*, 9).

L'auteur de l'*Épître aux Hébreux* commente le *Ps 94* (95), 11 : « Jamais ils n'entreront dans mon repos ». Il pense que le peuple de Dieu tout entier est appelé à entrer dans un « septième jour » de repos à la fin, tout comme Dieu s'est reposé au septième jour de la création. Le millénium apparaît en quelque sorte comme un grand sabbat de l'humanité.

Cependant, comment trouver une correspondance entre « un jour », au commencement, et « mille ans » à la fin ? Ce lien est établi dans un *Psaume* et repris dans la *Secunda Petri* :

Mille ans sont à tes yeux comme le jour d'hier qui passe (*Ps 90* [89], 4).

Devant le Seigneur, un jour est comme mille ans et mille ans comme un jour (*2 P 3*, 8).

La citation de saint Pierre a l'intérêt de faire fonctionner la comparaison dans les deux sens, de « un » vers « mille » et de « mille » vers « un ». Elle légitime le rapprochement entre le jour unique de repos de Dieu au commencement et le millénaire de repos du peuple de Dieu à la fin. « Un jour est comme mille ans ». Mais elle laisse aussi entendre que le millénium, ou royaume eschatologique intermédiaire, pourrait ne pas durer précisément « mille ans », mais serait peut-être plus court. « Mille ans sont comme un jour ». Quoiqu'il en soit, la question du millénium semble très liée à celle de la prise en compte du temps à la fin. Qu'elle soit de « un jour » ou de « mille ans », voire plus, la fin des temps dure un certain temps.

## 8) Conclusion

Ce bref parcours sur les « lieux » du millénarisme dans la Bible a montré qu'à partir d'un texte source – *Ap 20* – il est possible de décliner toute une gamme de thématiques présentes dans différents livres de l'Écriture Sainte, tant de l'Ancien que du Nouveau Testament. On pourrait ainsi définir le millénium comme un temps inauguré par le retour du Christ en sa parousie finale. Alors les justes ressuscitent et règnent avec le Christ, tandis que d'autres pourraient continuer à vivre durant le même temps en leur corps biologique. Les pécheurs, eux, ne ressuscitent qu'à la fin du millénium, au jugement général. Dans cette perspective, la résurrection pour la vie apparaît comme la marque distinctive du jugement de

Dieu. Les justes ressuscitent parce qu'ils en sont jugés dignes par Dieu. Et ils participent à leur tour au jugement final du Christ. De plus, ce royaume millénaire intermédiaire se situe encore sur la terre et n'exclut pas la participation à la table. C'est un commencement de rétribution – encore temporelle – qui préfigure la récompense éternelle. Le millénium est aussi un temps indéterminé, symbolique, de « repos des saints » en lien avec le septième jour de repos de Dieu au commencement de l'économie du salut.

Il nous faut maintenant scruter les commentaires des Pères de l'Église, qui ont cherché à interpréter ces fondements scripturaires.

## A. POSITION DU PROBLÈME : L'EXEMPLE D'IRÉNÉE ET D'AUGUSTIN

Julien Ries écrit dans l'épilogue de son ouvrage de 2007, intitulé *Le temps et la destinée humaine* :

Les chrétiens [des premiers siècles] vont interpréter les événements et les âges du monde, le temps et l'histoire à partir du Christ. Sur cette base sera édifiée une théologie de l'histoire dont nous avons deux échantillons de valeur : l'*Adversus haereses* de saint Irénée en 185 et le *De civitate Dei* de saint Augustin écrit de 413 à 426<sup>4</sup>.

Ce jugement récent d'un auteur scientifique présente saint Irénée de Lyon et saint Augustin d'Hippone comme deux champions de la théologie de l'histoire patristique. Les deux saints docteurs semblent être deux interlocuteurs tout autant qualifiés l'un que l'autre pour approcher de la théologie chrétienne de l'histoire comme à sa source. Cependant sur la question du millénarisme, connexe à celle de la théologie de l'histoire en général, la compétence de ces deux auteurs n'a d'égal que leur désaccord. Jean Daniélou le souligne dans le passage suivant :

La façon de penser millénariste avait fait partie de la mentalité du christianisme le plus ancien. (...) Il est remarquable que dès le début ce sont les vieux maîtres occidentaux : un Irénée de Lyon, un Justin ou un Hippolyte de Rome, qui aient représenté cette tradition. On peut donc considérer qu'elle constitue l'interprétation occidentale de la

<sup>4</sup> Julien RIES, « Épilogue », in Julien RIES, Natale SPINETO (dir.), *Le temps et la destinée humaine*, HoRe.2.sér. 6, Brepols, Turnhout, 2007, p. 284. Voir aussi Henri-Charles PUECH, *En quête de la Gnose*. T. 1 : *La gnose et le temps. Et autres essais*, Gallimard, Paris, 1978, p. 227 : « Sur la base de cette représentation schématique du temps [temps linéaire] sera très tôt édifiée une philosophie ou, pour mieux dire, une théologie de l'histoire, dont, dès 185, l'*Adversus haereses* de saint Irénée et, plus tard, le *De civitate Dei* de saint Augustin, publié de 413 à 426, offrent les échantillons les plus complets » ; François DAGUET, « Thomas d'Aquin, Joachim de Flore et la théologie de l'histoire », *RThom* 116, 2016, p. 230-231 : « C'est une préoccupation moderne que de vouloir déceler le sens philosophique du développement des événements humains. Les critiques hégélienne et marxiste de l'histoire ont ainsi sollicité la pensée chrétienne au cours du XX<sup>e</sup> siècle sur ce sujet, et il est significatif que ces requêtes aient alimenté les études de grands traités patristiques d'économie divine comme le *Contre les hérésies* de saint Irénée et le *De la cité de Dieu* de saint Augustin ».

symbolique de la Semaine comme interprétation religieuse de l'histoire, du moins jusqu'à saint Augustin. Cette conception, saint Augustin l'acceptera d'abord, puis, à force de réflexion, il la surmontera. Il marquera ici un tournant capital de la pensée occidentale, où elle se détache d'un archaïsme qui la paralysait et s'oriente vers une construction autonome. C'est le Moyen Âge qui commence<sup>5</sup>.

Irénée est présenté par le chercheur jésuite comme un représentant insigne de la conception archaïque du règne des mille ans. Augustin, lui, semble marquer une rupture avec cette approche. Qu'en est-il plus précisément de la différence de doctrine entre ces deux auteurs ?

Le désaccord entre Irénée et Augustin ne se situe pas sur un point majeur de l'eschatologie. Tous deux sont parfaitement d'accord pour dire que le Christ « reviendra en gloire juger les vivants et les morts : et son Règne n'aura pas de fin » et que « nous attendons la résurrection des morts et la vie du monde à venir »<sup>6</sup>. La différence de doctrine se rencontre au niveau du processus final d'accomplissement de l'économie du salut, au plan du « comment » des *eschata*<sup>7</sup>. Irénée croit en l'existence d'un règne intermédiaire millénaire entre le temps présent et le « règne qui n'aura pas de fin », autrement dit l'éternité. Selon l'évêque de Lyon, le Christ reviendrait en gloire, les justes ressusciteraient, régneraient sur la terre durant le millénium, et seulement après aurait lieu le jugement dernier et l'entrée dans l'éternité. Augustin, lui, est partisan d'une certaine simultanéité des événements de la fin. Le retour en gloire du Christ, la résurrection des morts et le jugement des vivants et des morts auraient donc lieu au même moment. Le règne des mille ans est dès lors identifié au temps présent, celui de l'Église.

### 1) Entrée en matière par l'*Apocalypse de saint Jean*

Ce différend entre les deux évêques est dû en partie à leur interprétation d'*Apocalypse* 19-21, le texte biblique le plus cité pour la question du millénarisme. Irénée et Augustin utilisent différemment ce passage de référence rappelé ci-

<sup>5</sup> Jean DANIÉLOU, « La typologie millénariste de la semaine dans le christianisme primitif », *VigChr* 2, 1948, p. 16. Voir aussi Jean DANIÉLOU, « La typologie de la semaine au IV<sup>e</sup> siècle », *RSR* 35, 1948, p. 406 : « Nous retrouvons [chez le premier Augustin], rejoignant d'admirables profondeurs, le vieux millénarisme d'Irénée. Autre est la béatitude qui sera goûtée dans le temps, et autre la béatitude qui sera goûtée au-delà de tous les temps. C'est ici le plus extrême effort d'Augustin pour dégager le sens religieux du millénarisme. Il nous apparaît prolonger le millénarisme dans son interprétation la plus profonde, comme Origène l'avait fait pour le mystère du jubilé. Ce sont là sommets de la théologie chrétienne du temps. Mais Augustin devait reconnaître qu'ils représentent une tentative sacrilège pour pénétrer un secret que Dieu s'est réservé » ; Claudio PIERANTONI, « El milenio en la patrística : ¿ alternativa entre interpretación literal e interpretación alegórica ? », *TyV* 44, 2003, p. 192.

<sup>6</sup> Profession de foi de Constantinople (DH 150).

<sup>7</sup> CEC 1000 : « Ce "comment" [de la résurrection des corps] dépasse notre imagination et notre entendement ; il n'est accessible que dans la foi ».

dessous. Les versets surlignés en bleu sont employés par Irénée dans le *Contre les hérésies* ; les passages écrits en rouge sont cités par Augustin dans *La cité de Dieu*.

### Le Christ armé pour le combat

<sup>19, 11</sup> Puis j'ai vu le ciel ouvert, et voici un cheval blanc : celui qui le monte s'appelle Fidèle et Vrai, il juge et fait la guerre avec justice. <sup>12</sup> Ses yeux sont comme une flamme ardente, il a sur la tête plusieurs diadèmes, il porte un nom écrit que nul ne connaît, sauf lui-même. <sup>13</sup> Le vêtement qui l'enveloppe est trempé de sang, et on lui donne ce nom : « le Verbe de Dieu ». <sup>14</sup> Les armées du ciel le suivaient sur des chevaux blancs, elles étaient vêtues de lin fin, d'un blanc pur. <sup>15</sup> De sa bouche sort un glaive acéré, pour en frapper les nations ; lui-même les conduira avec un sceptre de fer, lui-même foulera la cuve du vin de la fureur, la colère de Dieu, Souverain de l'univers ; <sup>16</sup> sur son vêtement et sur sa cuisse, il porte un nom écrit : « Roi des rois et Seigneur des seigneurs ».

### Premier combat eschatologique

<sup>17</sup> Puis j'ai vu un ange debout dans le soleil ; il cria d'une voix forte à tous les oiseaux qui volent en plein ciel : « Venez, rassemblez-vous pour le grand repas de Dieu, <sup>18</sup> pour manger la chair des rois, celle des chefs d'armée, celle des puissants, celle des chevaux et de ceux qui les montent, celle de tous les hommes, libres ou esclaves, des petits et des grands ». <sup>19</sup> Et j'ai vu la Bête, les rois de la terre, et leurs armées, rassemblés pour faire la guerre au cavalier et à son armée. <sup>20</sup> La Bête fut capturée, et avec elle le faux prophète, lui qui, en produisant des signes devant elle, avait égaré ceux qui portent la marque de la Bête et se prosternent devant son image. Ils furent jetés vivants, tous les deux, dans l'étang de feu embrasé de soufre. <sup>21</sup> Les autres furent tués par le glaive du cavalier, le glaive qui sort de sa bouche, et tous les oiseaux se rassasièrent de leurs chairs.

### Le règne des mille ans

<sup>20, 1</sup> Alors j'ai vu un ange qui descendait du ciel ; il tenait à la main la clé de l'abîme et une énorme chaîne. <sup>2</sup> Il s'empara du Dragon, le serpent des origines, qui est le Diable, le Satan, et il l'enchaîna pour une durée de mille ans. <sup>3</sup> Il le précipita dans l'abîme, qu'il referma sur



lui ; puis il mit les scellés pour que le Dragon n'égare plus les nations, jusqu'à ce que les mille ans arrivent à leur terme. Après cela, il faut qu'il soit relâché pour un peu de temps. <sup>4</sup> Puis j'ai vu des trônes : à ceux qui vinrent y siéger fut donné le pouvoir de juger. Et j'ai vu les âmes de ceux qui ont été décapités à cause du témoignage pour Jésus, et à cause de la parole de Dieu, eux qui ne se sont pas prosternés devant la Bête et son image, et qui n'ont pas reçu sa marque sur le front ou sur la main. Ils revinrent à la vie, et ils régnèrent avec le Christ pendant mille ans. <sup>5</sup> Le reste des morts ne revint pas à la vie tant que les mille ans ne furent pas arrivés à leur terme. Telle est la première résurrection. <sup>6</sup> Heureux et saints, ceux qui ont part à la première résurrection ! Sur eux, la seconde mort n'a pas de pouvoir : ils seront prêtres de Dieu et du Christ, et régneront avec lui pendant les mille ans.

### **Second combat eschatologique**

<sup>7</sup> Et quand les mille ans seront arrivés à leur terme, Satan sera relâché de sa prison, <sup>8</sup> il sortira pour égarer les gens des nations qui sont aux quatre coins de la terre, Gog et Magog, afin de les rassembler pour la guerre ; ils sont aussi nombreux que le sable de la mer. <sup>9</sup> Ils montèrent, couvrant l'étendue de la terre, ils encerclèrent le camp des saints et la Ville bien-aimée, mais un feu descendit du ciel et les dévora. <sup>10</sup> Et le diable qui les égarait fut jeté dans l'étang de feu et de soufre, où sont aussi la Bête et le faux prophète ; ils y seront torturés jour et nuit pour les siècles des siècles.

### **Le jugement dernier**

<sup>11</sup> Puis j'ai vu un grand trône blanc et celui qui siégeait sur ce trône. Devant sa face, le ciel et la terre s'enfuirent : nulle place pour eux ! <sup>12</sup> J'ai vu aussi les morts, les grands et les petits, debout devant le Trône. On ouvrit des livres, puis un autre encore : le livre de la vie. D'après ce qui était écrit dans les livres, les morts furent jugés selon leurs actes. <sup>13</sup> La mer rendit les morts qu'elle retenait ; la Mort et le séjour des morts rendirent aussi ceux qu'ils retenaient, et ils furent jugés, chacun selon ses actes. <sup>14</sup> Puis la Mort et le séjour des morts furent précipités dans l'étang de feu – l'étang de feu, c'est la seconde mort. <sup>15</sup> Et si quelqu'un ne se trouvait pas inscrit dans le livre de la vie,

il était précipité dans l'étang de feu.

### **L'entrée dans l'éternité**

<sup>21, 1</sup> Alors j'ai vu un ciel nouveau et une terre nouvelle, car le premier ciel et la première terre s'en étaient allés et, de mer, il n'y en a plus. <sup>2</sup> Et la Ville sainte, la Jérusalem nouvelle, je l'ai vue qui descendait du ciel, d'auprès de Dieu, prête pour les noces, comme une épouse parée pour son mari. <sup>3</sup> Et j'entendis une voix forte qui venait du Trône. Elle disait : « Voici la demeure de Dieu avec les hommes ; il demeurera avec eux, et ils seront ses peuples, et lui-même, Dieu avec eux, sera leur Dieu. <sup>4</sup> Il essuiera toute larme de leurs yeux, et la mort ne sera plus, et il n'y aura plus ni deuil, ni cri, ni douleur : ce qui était en premier s'en est allé ». <sup>5</sup> Alors celui qui siégeait sur le Trône déclara : « Voici que je fais toutes choses nouvelles ». Et il dit : « Écris, car ces paroles sont dignes de foi et vraies ». <sup>6</sup> Puis il me dit : « C'est fait. Moi, je suis l'alpha et l'oméga, le commencement et la fin. À celui qui a soif, moi, je donnerai l'eau de la source de vie, gratuitement. <sup>7</sup> Tel sera l'héritage du vainqueur ; je serai son Dieu, et lui sera mon fils. <sup>8</sup> Quant aux lâches, perfides, êtres abominables, meurtriers, débauchés, sorciers, idolâtres et tous les menteurs, la part qui leur revient, c'est l'étang embrasé de feu et de soufre, qui est la seconde mort »<sup>8</sup>.

Ce passage de l'*Apocalypse* pourrait être compris comme le déroulement des événements de la fin en six étapes qui correspondent chacune à un titre de paragraphe : la venue du Seigneur en gloire, le premier combat eschatologique contre l'Antéchrist, le règne des mille ans, le second combat eschatologique, le jugement dernier, le commencement de l'éternité. D'emblée on constate que saint Irénée et saint Augustin ont opéré un certain choix pour leurs citations et commentaires. Irénée centre son attention sur toute la première partie du récit – de la venue du Seigneur au règne des mille ans –, ignore entièrement le second combat eschatologique, puis cite de nouveau la phase de jugement dernier et l'entrée dans l'éternité. Augustin, lui, délaisse à peu près entièrement la venue du Christ et le premier combat eschatologique pour se concentrer sur la deuxième partie du récit : règne des mille ans, second combat, jugement dernier, entrée dans l'éternité.

<sup>8</sup> Traduction liturgique de la Bible, « Association Épiscopale Liturgique pour les pays Francophones (AELF) », [http://www.aelf.org/bible-liturgie/Ap/Livre+de+l%27Apocalypse/chapitre / 19](http://www.aelf.org/bible-liturgie/Ap/Livre+de+l%27Apocalypse/chapitre+19) (24 février 2015).

Irénée et Augustin ont donc en commun de rapporter tous les deux le règne des mille ans, le jugement dernier et l'entrée dans l'éternité. En revanche, ils ont choisi de privilégier chacun un combat eschatologique : Irénée, le premier, précédé du retour du Christ, Augustin, le second. Au sens strict, nos deux auteurs seraient tous les deux millénaristes puisqu'ils semblent reconnaître l'existence d'un règne des mille ans. C'est sur la place de la dernière tribulation – avant ou après ce royaume millénaire – et éventuellement sur la parousie du Christ comprise comme un événement singulier, réel, qu'il y a désaccord. Dans l'ensemble également, Irénée cite moins le texte de l'*Apocalypse* qu'Augustin. L'évêque d'Hippone est ainsi, de prime abord, plus « apocalyptique » que celui de Lyon.

Par cette première mise en situation, on devine que le désaccord entre les deux théologiens porte sur la nature du millénium ou « première résurrection ». Soit le Christ revient sur terre, défait les forces du mal et instaure un royaume de justes sur terre, prémices du royaume éternel. C'est la perspective d'Irénée. Soit le royaume de mille ans correspond au temps présent, puis vient la dernière tribulation ; le Christ apparaît, défait les forces du mal et on entre directement dans l'éternité au travers du jugement dernier. Et c'est la proposition d'Augustin. Le millénium est-il donc le temps présent *hic et nunc* ou un temps distinct qui commencerait à partir de la parousie du Christ ? Le temps ici-bas est-il désormais irrémédiablement lié à la présence du mal ou peut-on espérer connaître sur terre un temps guéri de tout mal ? Autant de questions suscitées par cette première mise en situation.

## 2) Entrée en matière par des propos explicites des auteurs

Cette approche par les citations de l'*Apocalypse* est confirmée par des propos explicites des deux auteurs. Le passage suivant d'Irénée vient en conclusion de sa partie sur le *regnum iustorum* dans l'*Adversus haereses*. Ce texte a l'avantage de récapituler les principales idées de l'évêque de Lyon sur la première résurrection.

De façon précise, Jean a vu par avance la première résurrection, qui est celle des justes, et l'héritage de la terre qui doit se réaliser dans le royaume ; de leur côté, en plein accord avec Jean, les prophètes avaient déjà prophétisé sur cette résurrection. C'est exactement cela que le Seigneur a enseigné lui aussi, quand il a promis de boire le mélange nouveau de la coupe avec ses disciples dans le royaume, et encore lorsqu'il a dit : « Des jours viennent où les morts qui sont dans les tombeaux entendront la voix du Fils de l'homme, et ils ressusciteront, ceux qui auront fait le bien pour une résurrection de vie, et ceux qui auront fait le mal pour une résurrection de jugement » : il dit par là que ceux qui auront fait le bien ressusciteront les premiers pour aller vers le repos, et qu'ensuite ressusciteront ceux qui doivent être

jugés. C'est ce qu'on trouve déjà dans le livre de la *Genèse*, d'après lequel la consommation de ce siècle aura lieu le sixième jour, c'est-à-dire la six millième année ; puis ce sera le septième jour, jour du repos, au sujet duquel David dit : « C'est là mon repos, les justes y entreront » : ce septième jour est le septième millénaire, celui du royaume des justes, dans lequel ils s'exerceront à l'incorruptibilité, après qu'aura été renouvelée la création pour ceux qui auront été gardés dans ce but. C'est ce que confesse l'apôtre Paul, lorsqu'il dit que la création sera libérée de l'esclavage de la corruption pour avoir part à la liberté glorieuse des enfants de Dieu<sup>9</sup>.

La thèse de saint Irénée est de dire que la première résurrection d'Ap 20, 6 correspond à celle des seuls justes qui, au moment de la parousie du Christ, hériteront sur la terre des promesses faites à nos pères. Le royaume des justes est ce temps où vivent les seuls justes qui sont réellement ressuscités. Les autres ne ressuscitent qu'à la fin de ce temps de félicité pour le jugement dernier. En parallèle avec les sept jours du récit initial de la création en *Genèse* 1, le *regnum iustorum* correspond au septième et dernier millénaire de l'histoire du salut. Toute la création y sera profondément renouvelée. Ce temps est aussi perçu comme un « exercice à l'incorruptibilité » pour les justes. Il est une ultime accoutumance à l'éternité, dans le prolongement de ce qui se passe déjà dans l'Église, avant le retour du Christ.

Toute autre est la position de saint Augustin :

Il y a donc deux régénérations, et déjà nous en avons parlé plus haut : l'une selon la foi qui s'accomplit maintenant par le baptême, l'autre selon la chair qui s'accomplira dans l'incorruptibilité et l'immortalité par le grand et suprême jugement ; ainsi y a-t-il aussi deux résurrections : l'une « première » qui a lieu maintenant et c'est celle des âmes, laquelle empêche de tomber dans la seconde mort, l'autre « seconde », qui n'est pas de maintenant, mais aura lieu à la fin du siècle ; ce n'est pas celle des âmes, mais des corps, et par le dernier jugement elle envoie les uns dans la seconde mort, les autres dans la vie qui est exempte de mort.

De ces deux résurrections, le même Jean l'évangéliste, dans le livre qu'on appelle *Apocalypse*, a parlé de telle manière que, la première des deux, incomprise par certains des nôtres, soit en outre tournée en fables ridicules. [suit la citation de Ap 20, 1-6].

Ceux qui, d'après les paroles de ce livre, ont conjecturé que la première résurrection serait corporelle, furent, par-dessus toute autre

<sup>9</sup> AH V, 36, 3 (SC 153, p. 460-465) : *Diligenter ergo Iohannes praevidit primam iustorum resurrectionem et in regno terrae hereditatem, consonanter autem et prophetae prophetaverunt de ea. Haec enim et Dominus docuit, mixtionem calicis novam in regno cum discipulis bibiturum se pollicitus.* [La suite n'est connue que par un fragment arménien, Arm. 36, 55]. *Et Apostolus autem liberam futuram creaturam a servitute corruptelae in libertatem gloriae filiorum Dei confessus est.* La traduction de saint Irénée provient de l'édition des SC, sauf quand c'est précisé.

raison, fortement impressionnés par le chiffre de mille ans, comme s'il devait y avoir pour les saints une sorte de repos sabbatique d'une très longue durée, c'est-à-dire un saint loisir après les labeurs des six mille ans écoulés depuis le jour où l'homme fut créé et, en raison de son grand péché, précipité de la félicité du paradis dans les tribulations de cette vie mortelle : de la sorte, puisqu'il est écrit : « Un jour pour le Seigneur est comme mille ans et mille ans comme un seul jour », à la suite des six mille années passées comme six jours, suivra dans les derniers mille ans un septième jour, comme sabbat, et c'est pour le célébrer que les saints ressusciteront. [...]

Quand on entend dire que ceux qui alors seront ressuscités, s'adonneront aux festins charnels les plus démesurés, dans lesquels nourriture et boisson regorgeront au point que, loin de garder nulle retenue, ils dépasseront même la mesure de ce qu'on saurait croire, assurément, il ne peut y avoir que des hommes charnels pour croire de pareilles choses<sup>10</sup>.

Ainsi pour le docteur africain, la première résurrection s'opère maintenant par la foi ; c'est celle de l'âme. La « seconde résurrection » – terme non biblique, propre à Augustin – elle, se fera dans la chair au jour du jugement, que l'on soit compté parmi les justes ou non. La thèse irénéenne d'une première résurrection corporelle est ainsi à mettre au rang des « fables ridicules ». Augustin s'insurge contre l'aspect matériel et charnel d'une telle interprétation.

Ces deux extraits qui résument succinctement la position des deux auteurs correspondent à ce que l'histoire de la théologie a retenu : un choc frontal entre deux interprétations incompatibles de la première résurrection. Soit elle est corporelle demain, soit elle est spirituelle aujourd'hui. Le débat sur la première résurrection semble aboutir à une impasse.

<sup>10</sup> *De civ. Dei* XX, 6, 2 – 7, 1 (BA 37, p. 208-213) : *Sicut ergo duae sunt regenerationes, de quibus iam supra locutus sum, una secundum fidem, quae nunc fit per baptismum ; alia secundum carnem, quae fiet in eius incorruptione atque immortalitate per iudicium magnum atque novissimum : ita sunt et resurrectiones duae, una prima, quae et nunc est et animarum est, quae venire non permittit in mortem secundam ; alia secunda, quae non nunc, sed in saeculi fine futura est, nec animarum, sed corporum est, quae per ultimum iudicium alios mittit in secundam mortem, alios in eam vitam, quae non habet mortem. De his duabus resurrectionibus idem Ioannes evangelista in libro, qui dicitur Apocalypsis, eo modo locutus est, ut earum prima a quibusdam nostris non intellecta insuper etiam in quasdam ridiculas fabulas verteretur. [...] Qui propter haec huius libri verba primam resurrectionem futuram suspicati sunt corporalem, inter cetera maxime numero annorum mille permoti sunt, tamquam oporteret in sanctis eo modo velut tanti temporis fieri sabbatismum, vacatione scilicet sancta post labores annorum sex milium, ex quo creatus est homo et magni illius peccati merito in huius mortalitatis aerumnas de paradisi felicitate dimissus est, ut, quoniam scriptum est : « Unus dies apud Dominum sicut mille anni, et mille anni sicut dies unus », sex annorum milibus tamquam sex diebus impletis, sequatur velut septimus sabbati in annis mille postremis, ad hoc scilicet sabbatum celebrandum resurgentibus sanctis. [...] Sed cum eos, qui tunc resurrexerint, dicant immoderatissimis carnalibus epulis vacaturos ; in quibus cibis sit tantus ac potus, ut non solum nullam modestiam teneant, sed modum quoque ipsius incredulitatis excedant : nullo modo ista possunt nisi a carnalibus credi. La traduction de saint Augustin provient de l'édition de la BA, sauf quand c'est précisé.*

### 3) Un problème qui reste ouvert

En réalité la position des deux théologiens n'est pas si tranchée. Chacun paraît laisser une possibilité de conciliation avec l'autre. Augustin émet ainsi une réserve par rapport au jugement sévère à l'égard du millénarisme rapporté plus haut :

Cette opinion pourrait de quelque manière être tolérée, si elle pouvait admettre que les saints obtiennent en ce sabbat, par la présence du Seigneur, quelques délices spirituels. Car nous aussi, nous avons autrefois partagé cette opinion<sup>11</sup>.

Par cette remarque, le théologien africain ne se ferme pas entièrement à la possible expression d'un millénarisme spirituel. Il se souvient qu'il l'a professée naguère : *Nam etiam nos hoc opinati fuimus aliquando*<sup>12</sup>. De plus l'expression *per Domini praesentiam* fait penser à la mention par Irénée de *crescentes ex visione Domini*<sup>13</sup>. Pour les deux docteurs, la présence du Christ est un élément important, voire primordial. L'évêque d'Hippone n'est donc pas absolument opposé à un millénium à condition qu'il soit un temps éminemment christologique.

Irénée, lui non plus, ne se ferme pas à une possible interprétation amillénaire et métaphorique des prophéties de l'Ancien Testament. Voici ce qu'il affirme après avoir cité *Isaïe* 11 et 65 sur la restauration de la création *in pristinum* et le retour des bêtes sauvages à l'état pacifique et au régime végétarien annoncé par *Genèse* 1, 29-30 :

Certains, je ne l'ignore pas, tentent d'appliquer ces textes de façon métaphorique à ces hommes sauvages qui, issus de diverses nations et ayant eu toute espèce de comportements, ont embrassé la foi et, depuis qu'ils ont cru, vivent en bonne entente avec les justes. Mais, même si cela a lieu dès à présent pour des hommes issus de toutes sortes de nations et venus à une même disposition de foi, cela n'en aura pas moins lieu pour ces animaux lors de la résurrection des justes, ainsi que nous l'avons dit ; car Dieu est riche en toutes choses<sup>14</sup>.

<sup>11</sup> *De civ. Dei* XX, 7, 1 (BA 37, p. 213) : *Quae opinio esset utcumque tolerabilis, si aliquae deliciae spirituales in illo sabbato adfuturæ sanctis per Domini praesentiam crederentur. Nam etiam nos hoc opinati fuimus aliquando.*

<sup>12</sup> Sur le millénarisme du premier Augustin : Georges FOLLIET, « La typologie du sabbat chez saint Augustin. Son interprétation millénariste entre 389 et 400 », *REAug* 2, 1956, p. 371-390 ; Martine DULAËY, « À quelle date Augustin a-t-il pris ses distances vis-à-vis du millénarisme ? », *REAug* 46, 2000, p. 31-60 ; J. Kevin COYLE, « Augustine and apocalyptic : thoughts on the fall of Rome, the book of Revelation, and the end of the world », *Florilegium* 9, 1987, p. 1-34 ; J. Kevin COYLE, « Augustine's "millennialism" reconsidered », *Aug(M)* 38, 1993, p. 155-164

<sup>13</sup> *AH V*, 35, 1 (SC 153, p. 438) : « Croissant à la suite de l'apparition du Seigneur ». Ou encore *AH V*, 32, 1 (SC 153, p. 396) : *Ad apparitionem Domini resurgentes.*

<sup>14</sup> *AH V*, 33, 4 (SC 153, p. 418-421) : *Non ignoro autem quoniam quidam haec in feros et ex diversis gentibus et variis operibus credentes et cum crediderint consentientes iustis temptent transferre. Sed etsi nunc hoc fit in quibusdam hominibus ex variis gentibus in unam sententiam fidei venientibus, nihilominus fiet in resurrectione iustorum super his animalibus, quemadmodum*

Le changement d'attitude des animaux, prophétisé par *Isaïe*, est ici appliqué à ceux des nations qui embrassent la foi et les mœurs chrétiennes « dès à présent ». Irénée reconnaît ainsi que l'interprétation allégorique est possible. La première résurrection et les changements prophétisés dans la Bible pour la fin des temps peuvent se comprendre de l'œuvre de conversion opérée maintenant dans l'Église. L'évêque de Lyon maintient cependant sa préférence pour une application réelle de ces prophéties aux animaux du *regnum iustorum* à venir, et donc pour une interprétation littérale de ces passages d'*Isaïe*.

Cette ambivalence est reprise dans un autre passage, extrait de la *Démonstration de la prédication apostolique* :

Quant à la concorde et la paix entre les animaux d'espèces différentes, opposés par nature et ennemis les uns des autres, les presbytres disent qu'elles se réaliseront en toute vérité lors de la parousie du Christ, au temps où lui-même doit régner sur toutes choses. Car déjà, à ne considérer que le sens symbolique de ses paroles, le prophète montre que des hommes de races et de mœurs différentes formeront, grâce au Christ, une communauté vivant dans la concorde et dans la paix (...). Et c'est ce qui est arrivé déjà effectivement<sup>15</sup>.

L'interprétation littérale et millénariste des prophéties prenant les animaux au sens propre vient des presbytres. Elle a tout l'assentiment d'Irénée. L'autre, symbolique, allégorique, est également reçue par le docteur lyonnais. Déjà au sein de l'Église, des hommes de diverses nations vivent dans la concorde et la paix.

De prime abord, la comparaison entre saint Irénée et saint Augustin sur le millénium laisse donc deviner une vive opposition teintée cependant de certaines possibilités réciproques de conciliation. Irénée semble être le promoteur d'un millénarisme mitigé, tandis qu'Augustin paraît défendre un anti-millénarisme tout aussi modéré. Sont-ils des exceptions dans ce débat opposant tenants et adversaires du millénarisme aux premiers siècles de l'Église ? Ou au contraire, leurs positions mitigées se retrouvent-elles chez d'autres Pères ? C'est ce qu'il faut désormais étudier par un bref *status quaestionis*.

## B. STATUS QUAESTIONIS

La doctrine du millénium semble être un point secondaire de la théologie des premiers siècles. Sa mention apparaît toujours en marge des grands débats qui étaient avant tout christologiques, trinitaires, anthropologiques, voire ecclésiologiques. Cette place de second ordre du chiliasme patristique s'est accentuée encore à partir du V<sup>e</sup> siècle à cause de la perte des manuscrits exposant cette doctrine, comme il sera vu en détail dans la troisième partie pour le

---

*dictum est : dives enim in omnibus Deus.*

<sup>15</sup> *Dem.* 61 (SC 406, p. 173).

cas d'Irénée. Si minime que soit cette question dans le paysage de la théologie patristique, ou du moins ce qui en est parvenu jusqu'à aujourd'hui, il serait trop long cependant de citer tous les Pères qui ont pris parti pour ou contre le royaume millénaire. Seuls quelques auteurs représentatifs seront abordés, surtout pour entrer plus avant dans le sujet.

## 1) Présentation des origines et des différents types de millénarismes

### a) Les origines du chiliasme

La question des origines du millénarisme est assez difficile à cerner. Martine Dulaey écrit à ce sujet : « La complexité des origines [du millénarisme] explique pour une large part les diverses nuances revêtues par cette doctrine »<sup>16</sup>. On serait à coup sûr dans la vérité en affirmant que c'est une doctrine qui « remonte à la nuit des temps ». Ce n'est pas en effet l'*Apocalypse de saint Jean*, livre biblique rédigé à la fin du I<sup>er</sup> siècle de notre ère, avec son fameux chapitre 20 sur le « règne des mille ans », qui est le commencement absolu de cette doctrine. En réalité, les Pères de l'Église furent les héritiers de traditions antérieures à la Bible qu'il est difficile de nous représenter aujourd'hui. Rousseau écrit ainsi :

Tout ce que l'ancienne littérature nous a conservé autour de cette question [du millénarisme] nous montre que nous nous trouvons en présence de traditions variées et exubérantes, dans lesquelles, à côté d'infiltrations astrologiques iraniennes, des éléments de théologie gnostique sont venus se joindre à ce que les apocalypses juives nous ont conservé. Tout cela a été charrié par la première tradition chrétienne venant élargir les textes de l'Écriture, tant de l'Ancien que du Nouveau Testament, de perspectives complexes, peu en harmonie avec notre théologie simplifiée. Il est important, dans ce labyrinthe, de reconnaître les grandes artères de l'authentique pensée chrétienne, souvent, il faut le dire, pénétrée d'influences étrangères. D'autre part, on ne peut faire bon marché de tout cet amalgame exotique de littérature avec lesquelles la Bible a tant de parenté. Les premiers Pères ont évolué dans des dimensions de pensée beaucoup plus larges que les nôtres, et il faut tenir compte de ce fait non seulement pour les comprendre, mais pour ne pas altérer leur héritage. Vingt siècles de christianisme ont enrichi notre trésor doctrinal, et nous croyons pouvoir y trouver tout, alors que beaucoup s'est perdu au cours des temps. Les anciens n'avaient pas moins d'appétences que nous, mais leur trésor était moins vaste ; quoi d'étonnant qu'ils aient puisé davantage à l'extérieur ?<sup>17</sup>

Ce texte est révélateur d'une situation particulière au temps des Pères de l'Église. Ce qui est puisé aujourd'hui exclusivement dans vingt siècles de tradition

<sup>16</sup> Martine DULAHEY, *Victorin de Poetovio, Premier exégète latin*. T. 1 : *Texte*, EAug, 139, Institut d'Études Augustiniennes, Paris, 1993, p. 255.

<sup>17</sup> Olivier ROUSSEAU, « Les Pères de l'Église et la théologie du temps », *MD* 30, 1952, p. 38.



dogmatique ecclésiale, les Pères, eux, n'avaient d'autre moyen de le trouver que par la récente tradition biblique et apostolique, mais aussi par des traditions exogènes liées à des cultures adjacentes au monde biblique. Le substrat théologique des Pères était donc moins vaste que le nôtre mais aussi plus diversifié au plan culturel. Le millénarisme patristique n'échappe pas à cette tendance. Au sujet de ses origines, on peut ainsi distinguer trois pistes possibles, dont deux extérieures au milieu biblique à proprement parler. De plus, ces trois sources ne sont pas exclusives l'une de l'autre.

### *i. La piste iranienne*

D'après Daniélou, les sources du millénarisme sont à chercher dans « les conceptions astrologiques de l'Orient, babyloniennes et iraniennes »<sup>18</sup>. À propos de cette région, la piste mazdéenne et celle des mages hellénisés est aussi évoquée<sup>19</sup>. Cette source sera étudiée en détails à propos de la doctrine des âges du monde dans la deuxième partie. Cumont synthétise les données en affirmant que le système de l'eschatologie des mages occidentaux (Asie Mineure et Mésopotamie vers le I<sup>er</sup> siècle avant notre ère) « est né de la combinaison de vieilles traditions mazdéennes avec l'astrologie babylonienne, et quand l'hellénisme eut conquis l'Orient, la doctrine chaldéo-persique s'adapta à la cosmologie stoïcienne »<sup>20</sup>.

### *ii. La piste grecque*

Aux dires de Cumont, ce premier foyer de millénarisme a donc pu influencer le monde grec. De fait, la doctrine maguséenne se répandra dans la pensée religieuse grecque et romaine. Virgile est ainsi connu pour sa doctrine de l'âge d'or et des *Saturnia regna* qui est une forme particulière de chiliasme. Il sera cité par le millénariste chrétien Lactance, dont le système va être étudié ci-dessous<sup>21</sup>.

On trouve également une durée eschatologique de mille ans dans la pensée de Platon. Il s'agit du mythe d'Er le pamphylien, dans *La République*. Cet homme est revenu à la vie et raconte ce qui se passe dans l'au-delà. Les âmes subissent un jugement qui les mène soit au ciel, si elles sont bonnes, soit sous terre, si elles doivent subir un châtement. Voici ce que dit Platon de ces âmes :

Les unes racontaient leurs aventures en gémissant et pleurant au souvenir des maux de toute sorte qu'elles avaient soufferts et vu souffrir dans leur voyage souterrain, voyage qui dure mille ans ; les

<sup>18</sup> Jean DANIÉLOU, « La typologie millénariste... », *op. cit.*, p. 2.

<sup>19</sup> Albert GELIN, « Millénarisme », in Louis PIROT, André ROBERT, Henri CAZELLES (dir.), *Dictionnaire de la Bible – Supplément*, 5, Letouzey et Ané, Paris, 1957, col. 1289-1290.

<sup>20</sup> Franz CUMONT, « La fin du monde selon les mages occidentaux », *RHR* 103, 1931, p. 93. Sur les sources païennes du chiliasme, voir aussi Joel Cliff GREGORY, « The chiliastic hermeneutic of Papias of Hierapolis and Justin martyr compared with later patristic chiliasts », *Thèse de philosophie*, Henry Jackson FLANDERS, Baylor University, 1983, p. 5-7.

<sup>21</sup> Jean DANIÉLOU, « La typologie millénariste... », *op. cit.*, p. 4-5 ; John BAILLIE, *The belief in progress*, Cumberlege, Londres, 1950, p. 45-46, établit un lien aussi entre la pensée grecque et les cultures indiennes.

autres qui venaient du ciel, faisaient le récit de plaisirs délicieux et de spectacles d'une beauté infinie<sup>22</sup>.

Cette durée eschatologique de mille ans, terrestre ou sub-terrestre, habite donc la culture classique antique.

### iii. La piste juive

Après les doctrines iraniennes et grecques, le millénarisme juif semble être le troisième maillon causal du chiliasme chrétien<sup>23</sup>. Trois apocryphes juifs sont habituellement cités comme particulièrement imprégnés de millénarisme : le *Livre des Jubilés*<sup>24</sup>, le *IV<sup>e</sup> Livre d'Esdras* et le *II<sup>e</sup> Livre de Hénoc*<sup>25</sup>, ces deux derniers écrits étant des apocalypses issues du courant juif pharisien.

Au plan doctrinal, la critique scientifique est unanime pour définir ce chiliasme juif comme la combinaison de deux traditions. Il s'agit en effet de la synthèse entre une attente immanente du royaume davidique – attente qui a vu le jour spécialement à partir du retour de l'exil à Babylone – et une espérance transcendante de Dieu, qui apparaît chez les juifs surtout dans les deux derniers siècles précédant le Christ. Ce deuxième type d'attente est lié à un contexte de persécution et à la naissance du courant apocalyptique<sup>26</sup>. On se met alors à espérer une intervention prochaine et universelle de Dieu.

Le millénarisme juif est donc tout autant l'attente d'un royaume terrestre messianique et national que celle d'un royaume eschatologique et céleste. C'est la combinaison des deux, le premier apparaissant, puis laissant sa place au second après une catastrophe cosmique<sup>27</sup>.

Selon Gelin, l'espérance d'un royaume transcendant est liée aux progrès de l'eschatologie individuelle chez les juifs :

<sup>22</sup> PLATON, *La République. Livres VIII-X*, Émile CHAMBRY, Œuvres complètes 7/2, CUFr, Belles lettres, Paris, 1934, p. 114.

<sup>23</sup> Jean DANIELOU, « La typologie millénariste... », *op. cit.*, p. 5.

<sup>24</sup> Jean DANIELOU, « La typologie millénariste... », *op. cit.*, p. 2. 9 ; Jean DELUMEAU, *Mille ans de bonheur*, Fayard, Paris, 1995, p. 20 ; Auguste LUNEAU, *L'histoire du salut chez les Pères de l'Église. La doctrine des âges du monde*, ThH 2, Beauchesne, Paris, 1964, p. 85.

<sup>25</sup> Vincent ERMONY, « Les phases successives de l'erreur millénariste », *RQH* 70, 1901, p. 355 ; Jean DERAMBURE, « Le millénarisme de saint Ambroise », *RAug* 17 (2), 1910, p. 550 ; Joseph BONSIRVEN, *Le judaïsme palestinien au temps de Jésus Christ. Sa théologie. T. 1 : La théologie dogmatique*, BTH, Beauchesne, Paris, 1934, p. 334. 419. 424-425 ; Jean DANIELOU ; Henri-Irénée MARROU, *Nouvelle histoire de l'Église. T. 1 : Des origines à saint Grégoire le Grand*, Seuil, Paris, 1963, p. 115 ; Jean DELUMEAU, *Une histoire du paradis. Le Jardin des délices*, Fayard, Paris, 1992, p. 39 ; Charles Evan HILL, *Regnum Caelorum. Patterns of future hope in Early Christianity*, Clarendon Press, Oxford, 1992, p. 41. 44. 57. 60 ; Raymond E. BROWN, *Que sait-on du Nouveau Testament ?*, Bayard, Paris, 2000, p. 834 ; Brian E. DALEY, *The Hope of the Early Church. A Handbook of Patristic Eschatology*, Baker, Grand Rapids, 2010, p. 100.

<sup>26</sup> Sur les trois principales périodes apocalyptiques : Raymond E. BROWN, *Que sait-on du Nouveau Testament ?*, *op. cit.*, p. 834-836.

<sup>27</sup> Joseph BONSIRVEN, *Le judaïsme palestinien au temps de Jésus Christ*, *op. cit.*, p. 426 : « Dans la conception juive la nation garde le primat sur l'individu et le salut des individus serait incomplet et déficient s'il ne s'intégrait pas dans le salut de la communauté. De là l'étroite compénétration entre le Messianisme et l'eschatologie : alors que les aspects eschatologiques, universalistes et même

L'introduction d'un millénium messianique dans les conceptions juives est assez tardive. Elle est la conséquence du développement des idées sur les sanctions d'outre-tombe. Le salut avait été d'abord pensé en termes d'ici-bas et l'eschatologie prophétique ne s'était pas évadée de ces limites ; si brillantes qu'aient été entrevues les perspectives messianiques, si longue qu'ait été conçue la durée du règne à venir, au point qu'il semblait parfois affecté du signe de l'éternité, la qualité nationale et terrestre de cet âge religieux était une donnée majeure. Une perspective nouvelle s'était peu à peu affirmée, comme en surimpression : la « découverte » d'une existence heureuse après la mort allait modifier le schéma eschatologique et faire combiner eschatologie historique et eschatologie transcendante, c'est-à-dire salut terrestre et salut céleste. L'apparition du Messie marquerait bien l'apogée du premier, mais ne suffirait plus à désigner l'ère définitive. On aurait la succession : temps présent, temps du Messie, temps de la fin<sup>28</sup>.

Gelin propose ici une variante du schéma précédent. L'eschatologie millénariste juive y est toujours vue comme la combinaison d'une espérance immanente et de l'attente d'une réalité transcendante, mais cette fois-ci l'élément transcendant n'est pas introduit par l'eschatologie apocalyptique. Il l'est plutôt par une évolution du dogme juif sur la destinée individuelle après la mort. La foi juive en la vie *post mortem* devenant plus vive, et plus spirituelle aussi, on en est venu à penser que l'attente d'un royaume national terrestre n'était pas le seul aspect des fins dernières de l'humanité. En suivant la thèse de Gelin, cela donne l'impression que le millénium ou temps du Messie est encadré par deux phases transcendantes : le temps présent où la mort individuelle donne déjà accès à une certaine béatitude et le temps de la fin, après le millénium, marqué par la venue universelle de Dieu. Ici le millénium immanent n'apparaît que par contraste avec

---

transcendants, s'imposent et, de plus en plus, prédominent, la note nationale juive ne laisse pas de se faire entendre : la terre miraculeuse, l'Éden, où les justes goûtent les délices éternelles, ont encore Jérusalem pour capitale ; le peuple d'Israël, le peuple suzerain, y tient la première place, sinon l'unique place et ce sont ses institutions nationales et religieuses qui régissent le monde des bienheureux ». Jean DANIELOU, « La typologie millénariste... », *op. cit.*, p. 3 ; John BAILLIE, *The belief in progress*, *op. cit.*, p. 63-64 ; Gerhart B. LADNER, *The idea of reform. Its impact on Christian Thought and Action in the Ages of the Fathers*, Harvard university press, Cambridge, 1959, p. 27 ; Martine DULAËY, *Victorin de Poetovio, Premier exégète latin*, *op. cit.*, p. 255 : pour l'origine du millénarisme, allusion à la fusion de deux conceptions juives eschatologiques, déjà rapportées par Daniélou, « l'une terrestre et messianique, où l'on attend un règne éternel du Messie dans Jérusalem renouvelée ; l'autre transcendante, pour laquelle une catastrophe cosmique met fin à notre monde et inaugure un autre univers, comportant de nouveaux cieux et une terre nouvelle ». Gregorio CELADA LUENGO, « El milenarismo antiguo, fragmento de la esperanza cristiana », *Ctom* 126 (410-3), 1999, p. 515 ; Raymond E. BROWN, *Que sait-on du Nouveau Testament ?*, *op. cit.*, p. 857 : « Les origines de cette croyance peuvent se trouver dans une certaine tension entre les attentes prophétiques et apocalyptiques ». Fredy Omar PARRA CARRASCO, *El Reino que ha de venir. Historia y esperanza en la obra de Manuel Lacunza*, Biblioteca Jesuita de Chile, Estudios, Universidad Alberto Hurtado, Santiago, 2011, p. 243.

<sup>28</sup> Albert GELIN, « Millénarisme », *op. cit.*, col. 1290.

deux phases transcendantes de l'eschatologie. La dimension terrestre de cette doctrine semble seconde par rapport à son aspect céleste. C'est l'eschatologie transcendante qui donne occasion à un millénarisme que l'histoire des doctrines a plutôt identifié au contraire à une croyance en un salut immanent. Ici la doctrine juive semble déjà presque catholique.

Jean Daniélou a éclairé d'un nouveau jour la théologie millénariste juive de l'immanence – transcendance. Selon lui, cette combinaison eschatologique constitue en réalité l'essence du message de l'Ancien Testament. Celui-ci annonce en effet un Dieu qui interviendra à la fin de l'histoire de façon plus merveilleuse encore qu'auparavant – c'est là l'aspect transcendant – et il promet aussi l'homme Messie à venir, supérieur à tous les rois d'Israël, selon une approche immanente. Pour Daniélou, la première annonce est de nature théologique, la seconde typologique<sup>29</sup>. Mais surtout, ces deux annonces convergent et s'unifient dans le Nouveau Testament en la personne du Christ. C'est lui qui accomplit les prophéties vétérotestamentaires et sur la venue divine du Seigneur (*Kyrios*) et sur l'avènement du roi Messie (*Christos*)<sup>30</sup>.

Par conséquent, le millénium juif et le Christ ont en commun d'être la combinaison et la réponse à une double attente prophétique, à la fois immanente et transcendante. Une théologie catholique du millénium devra dès lors vérifier cet équilibre de transcendance et d'immanence, dans la fidélité aux traditions juives et surtout dans la conformité à l'ontologie du Christ, vrai Dieu et vrai homme. Mais le premier avènement du Christ, il y a deux mille ans, ne répond-il pas à lui seul aux attentes de l'Ancien Testament et, en conséquence, aux critères du millénium juif ? Autrement dit, existe-t-il une théologie chrétienne du millénium qui soit distincte d'une réflexion sur l'union des deux natures dans le Christ – la transcendante et l'immanente – au moment de l'Incarnation ? L'union hypostatique n'annule-t-elle pas toute attente millénariste juive d'un royaume immanent puis

<sup>29</sup> Jean DANIELOU, *Essai sur le mystère de l'histoire*, Cerf, Paris, 2011 (1953), p. 184-185.

<sup>30</sup> Jean DANIELOU, *Essai sur le mystère de l'histoire*, op. cit., p. 186. Et aussi Jean DANIELOU, *Approches du Christ*, Grasset, Paris, 1960, p. 96 : « Ce que le Nouveau Testament va manifester et que l'Ancien ne laissait pas entendre, c'est que ces deux lignes distinctes se réalisent dans l'unique personne de Jésus. On attendait d'une part une action libératrice de Dieu et de l'autre un Messie humain qui en serait l'instrument. Mais Jésus est à la fois le Dieu qui accomplit l'action libératrice et l'homme qui en est l'instrument. Il apparaît ainsi comme celui en qui convergent ces deux lignes que présentait l'histoire sainte, comme étant à la fois Celui qui accomplit, celui qui est l'instrument de l'accomplissement et celui en qui est accomplie l'action de Dieu. Ainsi le Christ se situe-t-il par sa relation à cette double ligne de l'Ancien Testament dans le double mouvement qui le constitue. Ceci jette une singulière lumière sur le sens de l'Incarnation. Il est le geste de Dieu venant vers l'homme pour le sauver et le conduire vers le Père. En lui se révèle donc en plénitude le mystère de l'amour de Dieu. Mais il est aussi l'homme qui soulevé par Dieu monte vers le Père et réalise ainsi la vocation humaine. En lui se révèle donc la plénitude du mystère de l'homme. Il est à la fois – disons-le une fois de plus – le mouvement de Dieu vers l'homme et le mouvement de l'homme vers Dieu » ; *ibid.*, p. 104 : « Il est remarquable qu'on applique [à Jésus] aussi bien les prophéties concernant le Messie que celles qui concernent la royauté eschatologique de Dieu ».

transcendant, le Christ réalisant cette double attente en sa personne ? Daniélou apporte une ébauche de réponse :

La personne du Christ unissant les deux natures dans l'union hypostatique nous est apparue comme le terme (*telos*) absolu de l'histoire. Mais il reste qu'elle ne marque pas la fin, le *peras*. Après elle subsiste une attente, qui est celle du retentissement de l'œuvre accomplie par le Christ dans l'humanité tout entière. Si le Christ est la fin de l'Ancien Testament, il est aussi le Premier-Né de la création nouvelle. Il n'est pas seulement l'*archè* et le *telos*, l'alpha et l'oméga. Il est aussi, suivant une autre perspective, le *telos-archè*, fin d'un monde et commencement d'un autre, charnière de l'histoire. Ce schéma est un des traits caractéristiques de la théologie chrétienne de l'histoire<sup>31</sup>.

Une éventuelle théologie catholique du millénium, dans le prolongement de ses racines juives, portera ainsi essentiellement son regard sur le « retentissement de l'œuvre accomplie par le Christ dans l'humanité tout entière », spécialement au moment du passage de l'éon présent à l'autre, définitif. Cette théologie serait en dernière analyse une étude sur le Christ en tant que « charnière de l'histoire », *telos-archè*. Ce serait en quelque sorte le dogme de Chalcédoine appliqué à cette « fin-commencement » eschatologique dont parle Daniélou<sup>32</sup>.

### b) Les types de millénarisme

Les types de millénarisme chrétien à l'âge patristique sont au nombre de deux. L'un est originaire d'Asie Mineure, l'autre de Syrie ou de Syro-Palestine. Seules les grandes lignes de ces deux doctrines sont ici exposées. Elles seront revues plus en détails au gré de la présentation des auteurs millénaristes.

#### i. Le millénarisme asiate

Du point de vue historique, la doctrine millénariste asiate est liée à un certain enthousiasme apocalyptique en Asie Mineure<sup>33</sup>. Aux I<sup>er</sup> et II<sup>e</sup> siècles de notre ère, cette terre connut en effet une grande ferveur chrétienne et fut le lieu de nombreux martyres. Au plan théologique, le chiliasme asiate annonce un âge paradisiaque à venir, caractérisé par une grande fécondité et une intensification de l'activité créatrice de Dieu<sup>34</sup>. Les mille ans y sont symbole de longévité<sup>35</sup>. *Genèse* 2-3, sur le paradis originel, se trouve en arrière-plan de cette doctrine. Celle-ci est de tendance matérialiste<sup>36</sup>. Ce dernier point a pu donner lieu à certains excès,

<sup>31</sup> Jean DANIÉLOU, *Essai sur le mystère de l'histoire*, op. cit., p. 193.

<sup>32</sup> Voir la proposition spéculative, p. 592.

<sup>33</sup> Jean DANIÉLOU ; Henri-Irénée MARROU, *Nouvelle histoire de l'Église*, op. cit., p. 74. 133-134.

<sup>34</sup> Auguste LUNEAU, *L'histoire du salut...*, op. cit., p. 85 ;

<sup>35</sup> Jean DANIÉLOU, *Théologie du judéo-christianisme. Histoire des doctrines chrétiennes avant Nicée*, T. 1, BTH, Desclée, Paris, 1991 (1958), p. 292-293.

<sup>36</sup> Everett FERGUSON, « Was Barnabas a chiliast ? An example of hellenistic number symbolism in Barnabas and Clement of Alexandria », in David L. BALCH, Everett FERGUSON, Wayne A. MEEKS (dir.), *Greeks, Romans, and Christians. Essays in honor of Abraham J. Malherbe*, Fortress,

notamment chez l'hérétique Cérinthe, qui mettait l'accent sur la licence sexuelle<sup>37</sup>. L'*Apocalypse* de saint Jean, apôtre d'Éphèse, en Asie Mineure, pourrait présenter une tentative de canalisation du millénarisme asiate<sup>38</sup>. Cette doctrine fait l'objet, depuis peu, d'une redécouverte, notamment par le biais de l'anthropologie qu'elle sous-tend<sup>39</sup>.

## ii. Le millénarisme syrien

Le millénarisme de type syro-palestinien est d'une autre teneur. Autant le chiliasme précédent insiste sur l'aspect terrestre du millénium. Autant celui-ci en souligne la dimension temporelle. Il est en effet basé sur « des calculs astrologiques d'une semaine cosmique de sept millénaires représentant les sept planètes ; il voit le septième millénaire comme correspondant au septième jour de la création, quand Dieu se reposa »<sup>40</sup>. Contrairement à la théorie asiate, cette doctrine insiste sur la cessation des activités de Dieu et des saints. *Genèse* 1, 1 – 2, 4, spécialement sur le thème du repos de Dieu le 7<sup>e</sup> jour, lui sert d'arrière-plan. Mais elle a pu être aussi sous l'influence de doctrines païennes comme celle des mages hellénisés<sup>41</sup>.

Saint Irénée, dans l'*Adversus haereses*, semble avoir fait la synthèse de ces deux millénarismes en une seule doctrine homogène<sup>42</sup>. L'aspect terrestre et la dimension temporelle du millénium sont tour à tour soulignés par cet auteur.

## 2) Le millénarisme présenté par les Pères anti-millénaristes

Chronologiquement, les Pères de l'Église millénaristes sont apparus avant les auteurs anti-millénaristes. Il serait donc louable de commencer par les premiers, en suivant un ordre d'apparition des doctrines. Mais les opposants au millénarisme semblent avoir eu le dernier mot. Dès lors, cette étude étant plus théologique qu'historique, il apparaît préférable de commencer par eux, même s'ils sont plus tardifs. De la position dominante aujourd'hui dans l'Église – la

Minneapolis, 1990, p. 158 ; Rodrigo POLANCO FERNANDOIS, « El milenarismo de Ireneo o teología antignóstica de la caro capax Dei », *TyV* 41, 2000, p. 19, note 8.

<sup>37</sup> Jean DANIELOU, *Théologie du judéo-christianisme*, op. cit., p. 395-397.

<sup>38</sup> Claudio PIERANTONI, « El milenio en la patrística... », op. cit., p. 188.

<sup>39</sup> Préface de Luís F. LADARIA, in Antonio ORBE, *Introduction à la théologie des II<sup>e</sup> et III<sup>e</sup> siècles*, T. 1, Joseph María LÓPEZ DE CASTRO, Agnès BASTIT KALINOWSKA, Jean-Michel ROESSLI, Luís F. LADARIA, PC, Cerf, Paris, 2012, p. 15-16 : « Dans le cadre de la confrontation avec la théologie alexandrine, il [Orbe] indiquera, en ce qui concerne l'anthropologie, que la tradition asiate (en particulier celle d'Irénée de Lyon) est la plus exacte et la plus immédiatement fidèle aux vraies traditions, johannique et paulinienne, mais qu'elle est aussi la moins connue et la plus difficile ».

<sup>40</sup> Everett FERGUSON, « Was Barnabas a chiliast... », op. cit., p. 158. Cf. Martine DULAËY, *Victorin de Poetovio, Premier exégète latin*, op. cit., p. 257. 263.

<sup>41</sup> Auguste LUNEAU, *L'histoire du salut...*, op. cit., p. 85.

<sup>42</sup> Auguste LUNEAU, *L'histoire du salut...*, op. cit., p. 94 : Irénée a « synthétisé les courants asiates et syriens en une position logique » ; Philippe LÉCRIVAIN, « Les millénarismes du christianisme antique et médiéval », in Alain CAILLÉ, Christian LAZZERI, Michel SENELLART (dir.), *Histoire raisonnée de la philosophie morale et politique. Le bonheur et l'utile*, La Découverte, Paris, 2001, p. 153 ; Jean DANIELOU, *Théologie du judéo-christianisme*, op. cit., p. 400-404.

négarion de tout millénium à venir – on en viendra à une théologie moins connue, plus archaïque, dite millénariste.

### a) Origène (182-254)

#### i. Une critique acerbe

Parmi les Pères anti-millénaristes, l'histoire de la théologie a surtout retenu l'alexandrin Origène. Sa principale prise de position se situe dans le *Traité des principes* :

Certains, refusant en quelque sorte le travail de l'intelligence, s'appliquant de façon superficielle au sens littéral de la loi, se complaisant d'une certaine manière dans ce qui les délecte et leur cause du plaisir, disciples de la lettre seule, pensent qu'il nous faut attendre l'accomplissement futur des promesses dans la volupté et la sensualité corporelles. Et c'est pourquoi ils désirent retrouver à la résurrection un corps charnel qui leur laisse pour toujours la possibilité de manger, de boire, et d'accomplir tous les actes qui relèvent de la chair et du sang (...). À cela s'ajoute logiquement la faculté de contracter mariage et de procréer des enfants même après la résurrection ; ils imaginent Jérusalem comme une ville terrestre qui sera réédifiée sur des pierres précieuses (...). Bref, ils veulent que tout ce qu'ils attendent de l'accomplissement des promesses soit exactement semblable à la manière de vivre ici-bas, c'est-à-dire que le monde actuel recommence à être. Telles sont les pensées des gens qui croient, certes, au Christ, mais comprenant à la juive les Écritures divines, n'y soupçonnent rien qui soit digne des promesses divines<sup>43</sup>.

Origène reproche ici aux millénaristes à la fois leur attachement exclusif au sens littéral de l'Écriture, leur esprit charnel et matérialiste et leur façon juive de penser. Selon lui, le millénium n'est que la réitération du monde actuel. La venue du Christ à la parousie n'apporterait alors rien de nouveau. Elle ne serait que le commencement d'un nouveau cycle, selon la manière grecque plus que chrétienne de penser le temps.

La critique par Origène d'une lecture littérale des événements de la fin n'est pas absolue cependant. Dans le texte précédant, il accorde au moins aux millénaristes le mérite de croire au Christ. Un autre élément apparaît dans son

<sup>43</sup> *De princ.* II, 11, 2 (SC 252, p. 396-399) : *Quidam ergo laborem quodammodo intellegentiae recusantes et superficiem quamdam legis litterae consecrantes et magis delectationi suae quodammodo ac libidini indulgentes, solius litterae discipuli, arbitrantur repromissiones futuras in voluptate et luxuria corporis exspectandas ; et propter hoc praecipue carnes iterum desiderant post resurrectionem tales, quibus manducandi et bibendi et omnia, quae carnis et sanguinis sunt, agendi nusquam desit facultas (...). Quibus consequenter addunt etiam nuptiarum conventiones et filiorum procreationes etiam post resurrectionem futuras, fingentes sibimet ipsis Hierusalem urbem terrenam reaedificandam lapidibus pretiosis (...). Et, ut breviter dicam, secundum vitae huius conversationem per omnia similia esse volunt cuncta, quae de repromissionibus expectantur, id est ut iterum sit hoc, quod est. Haec ita sentiunt qui Christo quidem credunt, Iudaico autem quodam sensu scripturas divinas intellegentes, nihil ex his dignum divinis pollicitationibus praesumpserunt.* Pour la critique du millénarisme par Origène, voir aussi *Comm. in Matt.* 17, 35 (PG 13, col. 1595).

*Commentaire sur saint Matthieu*, au moment où l'alexandrin en explique la partie apocalyptique, et plus spécialement Mt 24, 30 : « Et ils verront le Fils de l'homme venant sur les nuages avec puissance et grande gloire » (*Et videbunt filium hominis venientem in nubibus cum virtute et gloria multa*). Origène explique alors qu'il préfère de loin que ce verset soit interprété spirituellement, *moraliter*, selon son expression. Ainsi les nuages sur lesquels arrivera le Christ sont les prophètes et les apôtres qui ont figurativement apporté le Verbe au monde par leurs écrits sacrés :

Le second avènement du Verbe de Dieu venant sur les nuages prophétiques et apostoliques se produit quotidiennement avec beaucoup de puissance dans l'âme de tout croyant<sup>44</sup>.

La parousie du Christ n'est pas tant un événement cosmique à venir que la venue actuelle de la grâce dans l'âme de chaque croyant. Mais Origène précise cependant

qu'il faut pardonner comme à des enfants et des « petits dans le Christ » ceux qui comprennent ce texte sacré de manière corporelle<sup>45</sup>.

Il s'agit ici de ceux qui prennent les nuages dont parlent le verset de saint Matthieu au sens littéral, comme de vrais nuées, identiques à celles que l'on voit dans le ciel. La critique par Origène d'une eschatologie millénariste trop imagée est donc mitigée. Selon lui, comprendre les événements eschatologiques de façon littérale correspond à un stade très imparfait de l'intelligence de l'Écriture, mais il n'est pas à rejeter systématiquement. L'alexandrin se montre parfois compréhensif pour ces gens simples qui lisent les textes apocalyptiques de la Bible au sens premier, sans en comprendre le sens spirituel<sup>46</sup>.

## *ii. Une proposition théologique*

Origène ne se contente pas d'atténuer sa critique acerbe du millénarisme. Il va plus loin. Il semble faire également une proposition de substitution. Il présente ainsi dans le *Traité des principes*, juste après son attaque contre le chiliasme, une théologie d'un état eschatologique intermédiaire. Celle-ci s'appuie en premier lieu sur une conception analogique de la notion de monde. Conformément à la cosmologie grecque, le monde d'ici-bas est entouré par une série de cercles concentriques, les cieux. Il existe selon Origène un univers réel, supérieur à notre monde actuel et qui l'englobe. Le théologien d'Alexandrie écrit ainsi à propos de ce « monde » analogique :

<sup>44</sup> *Comm. in Matt.* 50, l. 15-19 (GCS 11, p. 112) : *Cum multa autem virtute venit cottidie ad animam omnis credentis secundus Verbi Dei adventus in nubibus propheticis et apostolicis.*

<sup>45</sup> *Comm. in Matt.* 50, l. 11-14 (GCS 11, p. 112) : *Ignoscendum esse dicet quasi pueris et parvulis in Christo eis qui corporaliter suscipiunt ista.* Voir aussi *Comm. in Matt.* 49, l. 9-15 (GCS 11, p. 102).

<sup>46</sup> Cf. Introduction d'Annie JAUBERT, in ORIGÈNE, *Homélies sur Josué*, SC 71, Cerf, Paris, 1960, p. 13 : contre les juifs, « Origène triomphe un peu trop facilement de l'absurdité du sens littéral ». Mais l'auteur pense qu'il ne rejette pas pour autant la réalité du récit biblique, l'historicité du texte.



Nous venons de dire qu'il est difficile d'exposer ce qu'est ce monde, de peur que quelques-uns n'y trouvent occasion de comprendre que nous affirmons par là l'existence de certaines images que les Grecs appellent idées : il est cependant tout à fait étranger à notre mode de penser de parler d'un monde incorporel qui n'a de consistance que dans l'imagination et sur le terrain glissant des pensées ; et je ne vois pas comment ils pourront affirmer que le Sauveur en vient et que les saints s'y rendront. Cependant il n'est pas douteux que le Sauveur nous indique par là quelque chose de plus éclatant et de plus splendide que le monde présent, et qu'il invite et exhorte ceux qui croient en lui à y aspirer. Ce monde en question, dont il veut donner la pensée, est-il séparé de celui-ci, très éloigné de lui par le lieu, la qualité et la gloire, ou bien le dépasse-t-il seulement en gloire et en qualité, tout en étant contenu dans les limites de ce monde, opinion qui me paraît plus vraisemblable, cela est incertain et, à mon avis, étranger aux pensées et aux compréhensions humaines<sup>47</sup>.

« Ce monde en question » n'est pas encore l'éternité définitive puisqu'Origène pense qu'il se situe vraisemblablement dans les « limites de ce monde ». Ce n'est pas non plus un monde purement idéal ou imaginaire qui n'aurait aucune consistance réelle. Il semble au contraire posséder une certaine « matérialité ».

Dès lors, il n'est pas étonnant que dans la suite de son *Traité*, Origène voie la destinée définitive des bienheureux comme l'accomplissement de la béatitude des doux qui reçoivent la terre en héritage :

Lorsque la condition des choses qui se voient aura passé, toute corruptibilité ayant été rejetée et purifiée et tout l'état de ce monde, où l'on dit que se trouvent les sphères des planètes, ayant été dépassé et transcendé, c'est au-dessus de la sphère dite des étoiles fixes que la demeure des pieux et des bienheureux sera établie, comme dans la bonne terre, la terre des vivants, que recevront les paisibles et les doux. (...) Ainsi s'accompliront ces paroles : « Bienheureux les doux car ils recevront en héritage la terre »<sup>48</sup>.

<sup>47</sup> *De princ.* II, 3, 6 (SC 252, p. 266-267) : *Cuius mundi difficilem nobis esse expositionem idcirco praediximus, ne forte aliquibus praebeatur occasio illius intelligentiae, qua putent nos imagines quasdam, quas Graeci ἰδέας nominant, adfirmare : quod utique a nostris rationibus alienum est, mundum incorporeum dicere, in sola mentis fantasia vel cogitationum lubrico consistentem ; et quomodo vel salvatorem inde esse vel sanctos quosque illuc ituros poterunt adfirmare, non video. Verumtamen praeclarius aliquid et splendidius, quam iste praesens est mundus, indicari a salvatore non dubium est, in quem etiam credentes in se tendere provocat et hortatur. Sed utrum mundus iste, quem sentiri vult, separatus ab hoc sit aliquis longe que divisus vel loco vel qualitate vel gloria, an gloria quidem et qualitate praecellat, intra huius tamen mundi circumscriptionem cohibeatur, quod et mihi magis verisimile videtur, incertum tamen est et, ut ego arbitror, humanis adhuc cogitationibus et mentibus inusitatum.* Cf. le commentaire de Henri CROUZEL et Manlio SIMONETTI (SC 253, p. 151, note 31), à propos de *De princ.* II, 3, 6 : « Cela correspond à peu près à la pensée d'Origène : dans le Logos-Sagesse se trouvent les types, les plans, ou comme les germes des choses, sous le nom d'idées ou de raisons ».

<sup>48</sup> *De princ.* II, 3, 7 (SC 252, p. 272-273) : *Aut certe quod eorum quae videntur habitu praetereunte*

Chez Origène, plus on s'élève vers sa demeure définitive et plus le lieu où l'on pénètre semble avoir de la consistance. Ici en effet il est question de l'état définitif, à l'ultime fin de l'économie du salut. Et curieusement ce « ciel absolu » est appelé « terre ».

Origène prévoit alors une étape eschatologique intermédiaire en chemin vers cette « terre ». Il l'expose dans les deux passages suivants :

Celui qui aura quitté cette vie avec une connaissance insuffisante, mais en apportant des œuvres dignes d'approbation, sera instruit dans cette Jérusalem, cité des saints, il recevra l'enseignement et la formation et il deviendra une pierre vive, une pierre précieuse et choisie, parce qu'il aura enduré avec courage et constance les luttes de cette vie et les combats pour la piété<sup>49</sup>.

Ici, la Jérusalem du royaume millénaire semble réapparaître. Elle n'est plus le lieu de tous les débordements charnels décrits plus haut, mais devient plutôt une école, un centre de formation. À l'image de la « Jérusalem – salle de noces » succède l'idéal de la « Jérusalem – école ». Un peu plus loin, le théologien alexandrin explicite sa pensée sur ce sujet :

Je pense en effet que les saints, en quittant cette vie, demeureront en un lieu situé sur la terre, celui que l'Écriture divine appelle le Paradis, comme dans un lieu d'instruction, ou, pour ainsi dire, un auditoire ou une école d'âmes, pour être instruits de tout ce qu'ils ont vu sur la terre, pour recevoir aussi quelques indications sur les réalités qu'ils verront dans la suite. De la même façon, quand ils étaient encore en cette vie, ils ont conçu quelque idée des réalités futures, à travers un miroir, en énigme, certes, cependant en partie : ces réalités seront révélées de façon plus claire et plus lumineuse aux saints dans des lieux et temps convenables<sup>50</sup>.

Origène commence par préciser : « les saints, en quittant cette vie ». Par conséquent, l'alexandrin parle ici de l'état intermédiaire entre la mort et la parousie, de ce que l'on appelle communément l'eschatologie individuelle. Pour

---

*et omni corruptibilitate decussa atque purgata omni que hoc mundi statu, in quo πλανητῶν dicuntur sphaerae, supergresso atque superato, supra illam, quae ἀπλανής dicitur, sphaeram piorum ac beatorum statio collocatur, quasi in terra bona et terra vivorum, quam mansueti et mites hereditate percipient (...); ita dignis compleatur illud, quod dictum est : Beati mansueti, quia ipsi hereditate possidebunt terram.*

<sup>49</sup> *De princ.* II, 11, 3 (SC 252, p. 400-401) : *Quis ex hac vita minus eruditus abierit, probabilia tamen opera detulerit, instrui possit in illa Hierusalem civitate sanctorum, id est edoceri et informari et effici lapis vivus, lapis pretiosus et electus, pro eo quod fortiter et constanter pertulerit agones vitae et certamina pietatis.*

<sup>50</sup> *De princ.* II, 11, 6 (SC 252, p. 408-409) : *Puto enim quod sancti quique discedentes ex hac vita permanebunt in loco aliquo in terra posito, quem paradysum dicit scriptura divina, velut in quodam eruditionis loco est, ut ita dixerim, auditorio vel schola animarum, in quo de omnibus his, quae in terris viderant, doceantur, indicia quoque quaedam accipiant etiam de consequentibus et futuris, sicut in hac quoque vita positi indicia quaedam futurorum, licet per speculum et aenigmata, tamen ex aliqua parte conceperant, quae manifestius et lucidius sanctis in suis et locis et temporibus revelantur.*

cet auteur, l'intervalle eschatologique des âmes séparées de leur corps est perçu comme un temps d'école pour apprendre la cause des choses du monde, *rerum causa, ratio providentiae*. Ceci correspond à un désir fondamental de l'homme, reçu de Dieu pour qu'il soit comblé, « autrement c'est en vain que l'amour de la vérité semblerait avoir été mis dans notre intelligence par le Dieu créateur, s'il ne pouvait jamais obtenir ce qu'il désire »<sup>51</sup>.

Chez Origène, toute l'eschatologie semble assez tributaire de certains présupposés philosophiques. Si la terre signifie fondamentalement l'éternité des bienheureux plus que l'élément matériel que l'on peut tenir dans sa main *hic et nunc*, c'est sans doute que la philosophie origénienne de la connaissance possède quelques particularités<sup>52</sup>. Elle risque d'être différente de celle des millénaristes. Chez saint Irénée, par exemple, la béatitude des doux héritant de la terre est appliquée sans ambiguïté au millénium :

Si ni Abraham ni sa postérité, c'est-à-dire ceux qui sont justifiés par la foi, ne reçoivent maintenant d'héritage sur terre, ils le recevront lors de la résurrection des justes, car Dieu est véridique et stable en toutes choses. Et c'est pour ce motif que le Seigneur disait : « Bienheureux les doux, parce qu'ils posséderont la terre en héritage »<sup>53</sup>.

La terre est donc pour Irénée cette réalité concrète dont on fait l'expérience ici et maintenant. Cet élément matériel fut promis par Dieu en héritage à Abraham. C'est lui qui sera donné à la fin dans le *regnum iustorum*. « Terre » a cependant dans l'esprit d'Irénée valeur de concept biblique plus que de notion strictement matérielle.

<sup>51</sup> *De princ.* II, 11, 4 (SC 252, p. 403) : *Alioquin frustra a conditore Deo menti nostrae videbitur amor veritatis insertus, si numquam desiderii compos efficitur.*

<sup>52</sup> Le mythe cosmologique de Platon est sans doute à la source de la pensée d'Origène. Cf. introduction de Léon ROBIN, in PLATON, *Phédon*, Œuvres complètes 4/1, CUFr, Belles lettres, Paris, 1926, p. LXVI : « Dès que la complexité des choses concrètes ne permet plus de les rattacher à leurs essences intelligibles, le mythe devient indispensable. (...) Tout ce qui par conséquent n'a pu être démontré par la méthode logique appartient de droit à l'exposition mythique » ; *ibid.*, p. LXVII : « La terre que nous habitons, nous ou d'autres hommes pareils à nous, n'est pas la totalité de la terre ; celle-ci est en réalité un très grand corps et qui comprend trois parties ou, si l'on veut, trois terres concentriques ; l'une qui est au-dessus de celle que nous habitons, nous et d'autres hommes, la troisième au-dessous. (...) La terre supérieure est la terre pure, le paradis terrestre ». Quelques extraits de ce mythe du *Phédon*, moins eschatologique que cosmologique, d'après Platon (*ibid.*, p. LXXVIII) : *ibid.*, 109b, p. 88 : « Quant à la terre, en elle-même et toute pure, c'est dans la partie pure du monde qu'elle se trouve, celle où sont les astres et à laquelle le nom d'éther est donné par la foule de ceux qui ont coutume de discourir sur de telles questions » ; *ibid.*, 110b-111c, p. 89-91 : « C'est d'abord que l'image de cette terre, pour qui la regarde de haut, est à peu près celle-ci : un ballon bariolé pareil aux balles de peau à douze pièces, et dont les quartiers se distinguent par les couleurs qu'imitent à leur façon les couleurs mêmes d'ici-bas, celles notamment que les peintres emploient. Or, dans cette région lointaine, c'est la totalité de la terre qui est faite de telles couleurs ; bien mieux, de couleurs beaucoup plus éclatantes et plus pures que celle-ci : ici en effet elle est pourpre et d'une merveilleuse beauté, là elle est comme de l'or, ailleurs toute blanche et plus blanche que la craie ou que la neige ; et les

Pour conclure sur Origène, notons qu'au millénium terrestre des auteurs chiliastes, il préfère substituer un intermédiaire « céleste » situé dans le temps de l'âme séparée, la *schola animarum*. Sa doctrine semble largement dépendante d'un substrat platonicien, où la réalité se situe en définitive dans les idées immuables transcendantes plutôt que dans un royaume à venir encore terrestre.

#### b) Saint Denys d'Alexandrie (~200-264)

Un autre auteur alexandrin, saint Denys, disciple du précédent, a pris position au sujet du millénarisme. Voici ce qu'Eusèbe de Césarée rapporte de l'ouvrage *Sur les promesses* au sujet du livre de l'*Apocalypse* :

Certains de ceux qui ont vécu avant nous ont rejeté et repoussé de toute manière ce livre ; ils l'ont critiqué chapitre par chapitre, en déclarant qu'il était inintelligible et incohérent et que son titre était mensonger. Ils disent en effet qu'il n'est pas de Jean, qu'il n'est pas une révélation, celle-ci étant complètement cachée sous le voile épais de l'inconnaissance, que ce n'est pas du tout quelqu'un des apôtres et pas même un des saints ou l'un des membres de l'Église qui est l'auteur de cet ouvrage, mais Cérinthe, le fondateur de l'hérésie appelée de son nom cérinthienne, et que celui-ci a voulu donner à sa fabrication un nom digne de créance. Voici en effet quelle est la doctrine qu'il enseigne : le règne du Christ sera terrestre ; il consistera, rêvait-il, dans les choses qu'il désirait lui-même, étant ami du corps et tout à fait charnel, dans les satisfactions du ventre et de ce qui est en dessous du ventre, c'est-à-dire dans les aliments, les boissons et les noces, et dans ce qu'il pensait devoir rendre ces choses plus dignes d'estime ; dans les fêtes, les sacrifices, les immolations de victimes.

---

autres couleurs dont elle est pareillement constituée sont aussi plus nombreuses encore et plus belles que toutes celles que, nous, nous avons pu voir. C'est que, d'eux-mêmes, ces creux de notre terre, étant tout remplis d'eau et d'air, se donnent au milieu du bariolage de toutes les autres couleurs le brillant éclat d'une coloration uniforme, si bien que la terre présente l'aspect d'un bariolage continu dont le ton est uniforme. Quant à l'autre terre, constituée comme elle l'est, tout ce qui pousse y pousse en proportion, arbres ou fleurs et fruits ; de même, de leur côté, ses montagnes ; les pierres y ont, dans le même rapport, plus de beauté pour le poli, pour la transparence, pour la couleur ; les pierreries mêmes d'ici-bas, celles que nous qualifions de précieuses, en sont des déchets, nos sardoines et nos jaspes et nos émeraudes et tout ce qui est de même sorte ; mais dans cette région lointaine, s'il n'est rien qui n'existe en ce genre, elles y sont plus belles encore que celles d'ici-bas. En voici la raison : les pierres de cette région sont pures ; elles ne sont pas complètement rongées et corrompues, comme celles de la nôtre, par la putréfaction et la salure, dues aux mélanges dont ces lieux-ci sont le déversoir ; car c'est là ce qui apporte, et aux pierres, et à la terre, et aux animaux d'autre part comme aux plantes, aussi bien laideur que maladie. À la parure que fait la terre véritable la foule de ces gemmes, s'ajoutent encore, et l'or, et l'argent, et le reste enfin de ce qui est de même sorte. Parure qui d'elle-même et par nature se découvre aux regards si abondante, si grandiose, si universellement répandue sur la terre, que celle-ci est un spectacle fait pour des spectateurs bienheureux ! Pour ce qui est des animaux qu'elle porte, le nombre est grand de ceux qui ne sont pas les mêmes qu'ici. Et quant aux hommes, les uns en habitent le milieu ; les autres, au bord de l'air comme nous au bord de la mer ; d'autres, dans les îles baignées tout autour par l'air et reposant sur la terre ferme. En un mot, ce que sont justement pour nous l'eau et la mer en vue de nos besoins, c'est l'air qui l'est là-bas ;

Pour moi, je n'oserais pas rejeter ce livre que beaucoup de frères tiennent avec faveur, mais tout en estimant que ses conceptions dépassent ma propre intelligence, je suppose que la signification de chaque passage est d'une certaine façon cachée et merveilleuse. Et en effet, si je ne le comprends pas, je soupçonne du moins qu'il y a dans les mots un sens plus profond.

Je ne mesure ni n'apprécie cela par mon propre raisonnement ; mais, accordant la priorité à la foi, je pense que ces choses sont trop élevées pour être saisies par moi, et je ne rejette pas ce que je ne comprends pas, mais je l'admire d'autant plus que je ne l'ai pas vu<sup>54</sup>.

Comme pour Origène, c'est un « oui, mais » qui traduit le mieux la position de cet anti-millénariste qu'est Denys. Oui, le millénarisme est une hérésie matérialiste et charnelle dérivant de la doctrine cérinthienne. Il est le retour à une sorte de religion primitive. Mais l'*Apocalypse*, le livre sur lequel s'appuie le millénarisme, doit tout de même être reçu avec foi, quoique notre raison y répugne. Ce n'est pas un écrit hérétique<sup>55</sup>. Après le passage cité, Denys poursuit son argumentation en réfutant non la canonicité de l'*Apocalypse*, mais son origine apostolique : ce livre n'a pas été écrit par l'apôtre Jean, l'évangéliste<sup>56</sup>.

L'anti-millénarisme de Denys est donc nuancé. Selon cet auteur la doctrine chiliaste est à rejeter, mais l'*Apocalypse*, qui en est la source à bien des égards, doit être reçu.

---

tandis que ce qu'est l'air pour nous, l'éther l'est pour ces hommes-là. Il y a dans le climat dont ils jouissent un si parfait tempérament qu'ils sont exempts de maladies et que, pour la durée de la vie, ils dépassent de beaucoup les hommes d'ici-bas. Pour la vue, pour l'ouïe, pour la pensée, pour toutes les fonctions analogues, ils sont de nous à une aussi grande distance que, pour la pureté, l'air l'est de l'eau et l'éther, de l'air. Il va de soi qu'ils ont pour les Dieux bosquets sacrés et sanctuaires, et qui servent réellement de résidence à des Dieux ; des voix aussi, des prophéties, par lesquelles les Dieux se rendent sensibles à eux ; et, de la sorte, ils entrent en commerce avec eux, face à face. Ajoutons même que le soleil, la lune, les astres sont vus par eux tels qu'ils peuvent bien être en réalité. À ces privilèges s'ajoute une félicité qui en est l'accompagnement ».

<sup>53</sup> AH V, 32, 2 (SC 153, p. 405) : *Neque Abraham neque semen ejus, hoc est qui ex fide justificantur, nunc sumunt in ea hereditatem : accipient autem eam in resurrectione iustorum. Verus enim et firmus Deus : et propter hoc Dominus beatos dicebat mites, quoniam ipsi hereditabunt terram.*

<sup>54</sup> HE VII, 25, 1-5 (SC 41, p. 204-205) : « *Τινὲς μὲν οὖν τῶν πρὸ ἡμῶν ἡθέτησαν καὶ ἀνεσκεύασαν πάντη τὸ βιβλίον, καθ' ἕκαστον κεφάλαιον διευθύνοντες ἄγνωστόν τε καὶ ἀσυλλόγιστον ἀποφαίνοντες ψεύδεσθαι τε τὴν ἐπιγραφὴν. Ἰωάννου γὰρ οὐκ εἶναι λέγουσιν, ἀλλ' οὐδ' ἀποκάλυψιν εἶναι τὴν σφόδρα καὶ παχεῖ κεκαλυμμένην τῷ τῆς ἀγνοίας παραπετάσματι, καὶ οὐχ ὅπως τῶν ἀποστόλων τινά, ἀλλ' οὐδ' ὅλως τῶν ἀγίων ἢ τῶν ἀπὸ τῆς ἐκκλησίας τούτου γεγονέναι ποιητὴν τοῦ γράμματος, Κήρινθον δὲ τὸν καὶ τὴν ἀπ' ἐκείνου κληθεῖσαν Κηρινθιανὴν συστησάμενον αἵρεσιν, ἀξιοπίστον ἐπιφημίσαι θελήσαντα τῷ ἑαυτοῦ πλάσματι ὄνομα. τοῦτο γὰρ εἶναι τῆς διδασκαλίας αὐτοῦ τὸ δόγμα, ἐπίγειον ἔσεσθαι τὴν τοῦ Χριστοῦ βασιλείαν, καὶ ὧν αὐτὸς ὡρέγετο, φιλοσώματος ὧν καὶ πάνυ σαρκικός, ἐν τούτοις ὀνειροπολεῖν ἔσεσθαι, γαστρὸς καὶ τῶν ὑπὸ γαστέρα πλησμοναῖς,*

### c) Eusèbe de Césarée (265-340)

#### i. Une critique essentiellement au plan historique

Eusèbe de Césarée, déjà mentionné ci-dessus en tant que rapporteur de Denys, est un personnage incontournable parmi les auteurs anti-millénaristes. Son influence a été grande sur ce sujet<sup>57</sup>. De manière générale, sa pensée théologique se situe dans le prolongement de celle d'Origène. Cependant, pour la question du chiliasme, il réagit moins en théologien qu'en historien. Sa méthode sur ce thème est de dénoncer des personnages historiques plus que de démonter des doctrines théologiques. Cérinthe, Népos et Papias sont les principales cibles de son dénigrement. Il critique ces trois témoins dans un style polémique plus qu'il ne raisonne de manière constructive sur leur théologie :

Mais Cérinthe, lui aussi, au moyen de révélations [données] comme écrites par un grand apôtre, nous apporte mensongèrement des récits de choses merveilleuses qui lui auraient été montrées par les anges. Il dit qu'après la résurrection, le royaume du Christ sera terrestre et que la chair, vivant à nouveau à Jérusalem, sera l'esclave des passions et des plaisirs. Ennemi des Écritures de Dieu, il dit, en voulant tromper [les hommes], qu'il y aura un nombre de mille ans en fête nuptiale<sup>58</sup>.

Celui-ci [Népos] enseignait que les promesses faites aux saints dans les divines Écritures devaient être interprétées plutôt à la manière juive et imaginait qu'il y aurait un millier d'années de jouissances corporelles sur cette terre<sup>59</sup>.

Papias ajoute d'autres choses qui seraient venues jusqu'à lui par une tradition orale, certaines paraboles étranges du Sauveur et

---

τοῦτ' ἐστὶ σιτίοις καὶ ποτοῖς καὶ γάμοις καὶ δι' ὧν εὐφημότερον ταῦτα ὡήθη ποριεῖσθαι, ἑορταῖς καὶ θυσίαις καὶ ἱερείων σφαγαῖς. ἐγὼ δὲ ἀθετήσαι μὲν οὐκ ἂν τολμήσαιμι τὸ βιβλίον, πολλῶν αὐτὸ διὰ σπουδῆς ἐχόντων ἀδελφῶν, μείζονα δὲ τῆς ἐμαυτοῦ φρονήσεως τὴν ὑπόληψιν τὴν περὶ αὐτοῦ λαμβάνων, κεκρυμμένην εἶναί τινα καὶ θαυμασιωτέραν τὴν καθ' ἕκαστον ἐκδοχὴν ὑπολαμβάνω. καὶ γὰρ εἰ μὴ συνίημι, ἀλλ' ὑπονοῶ γε νοῦν τινα βαθύτερον ἐγκεῖσθαι τοῖς ῥήμασιν, οὐκ ἰδίῳ ταῦτα μετρῶν καὶ κρίνων λογισμῷ, πίστει δὲ τὸ πλέον νέμων ὑψηλότερα ἢ ὑπ' ἐμοῦ καταληφθῆναι νενόμικα, καὶ οὐκ ἀποδοκιμάζω ταῦτα ἃ μὴ συνεώρακα, θαυμάζω δὲ μᾶλλον ὅτι μὴ καὶ εἶδον ». Voir aussi HE III, 28, 4-5 (SC 31, p. 138) : « Cérinthe, l'inventeur de l'hérésie appelée d'après lui cérinthienne, a voulu placer son ouvrage sous la protection d'un nom digne de crédit. Voici, en effet, l'essentiel de son enseignement : le royaume du Christ sera terrestre ; et comme lui-même aimait son corps et était entièrement charnel, il rêvait que ce royaume consisterait dans les choses qu'il désirait, les satisfactions du ventre et de ce qui est au-dessous du ventre, c'est-à-dire la nourriture, la boisson, le plaisir charnel, et aussi dans des choses par lesquelles il pensait procurer un aspect plus honorable à ces plaisirs, dans des fêtes, des sacrifices, des immolations de victimes ».

<sup>55</sup> Sur la position de Denys d'Alexandrie et d'Eusèbe de Césarée au sujet de l'*Apocalypse*, voir Jean DANIELOU ; Henri-Irénée MARROU, *Nouvelle histoire de l'Église*, op. cit., p. 242 ; Henri CROUZEL, « La théologie de l'histoire selon Eusèbe de Césarée », *AHlg* 5, 1996, p. 95-97 ; Brian E. DALEY, « Apocalypticism in early christian theology », in Bernard MCGINN (dir.), *The encyclopedia of apocalypticism*. T. 2 : *Apocalypticism in Western history and culture*, Continuum, New York, 1998, p. 16-17 ; Marie-Joseph LAGRANGE, *Histoire ancienne du canon du Nouveau Testament*, Études Bibliques, Gabalda, Paris, 1933, p. 103-104.

certain enseignements bizarres, et d'autres choses tout à fait fabuleuses. Par exemple, il dit qu'il y aura mille ans après la résurrection des morts et que le règne du Christ aura lieu corporellement sur cette terre. Je pense qu'il suppose cela après avoir compris de travers les récits des apôtres, et qu'il n'a pas saisi les choses dites par eux en figures et d'une manière symbolique. En effet, il paraît avoir été tout à fait petit par l'esprit, comme on peut s'en rendre compte par ses livres ; cependant il a été cause qu'un très grand nombre d'écrivains ecclésiastiques après lui ont adopté les mêmes opinions que lui, confiants dans son antiquité : c'est là ce qui s'est produit pour Irénée et pour d'autres qui ont pensé les mêmes choses que lui<sup>60</sup>.

Dans ces trois passages, Eusèbe remplit un simple rôle de rapporteur. Le point commun entre les doctrines de ces trois témoins réside dans la durée de mille ans qui semble être pour l'évêque de Césarée une caractéristique importante du chiliasme. Les distinctions entre ces trois millénarismes se situent au niveau des nuances. Celui de Cérinthe semble franchement sensuel. Celui de Népos est judaïsant. Enfin celui de Papias est de style fabuleux.

Dans le passage sur Cérinthe, à propos du « grand apôtre », il est question à demi-mots de la querelle autour de l'*Apocalypse* déjà rapportée au sujet de Denys. Eusèbe était lui-même hésitant sur la canonicité de cet écrit visionnaire. Ses doutes étaient largement liés au millénarisme. Cette doctrine erronée paraissant tellement apparentée à l'*Apocalypse*, ce dernier ne pouvait faire partie de la Révélation. Au fond, tant au sujet de Papias que pour la discussion sur la canonicité de l'*Apocalypse*, Eusèbe met en cause certaines traditions qui

<sup>56</sup> Sur la querelle autour de l'*Apocalypse*, voir aussi *HE* III, 24, 18 (SC 31, p. 133) ; III, 25, 1-5 (SC 31, p. 133-134).

<sup>57</sup> Cf. l'introduction de Dominique BERTRAND, in PAPIAS D'HIÉRAPOLIS, « Fragments », in Dominique BERTRAND (dir.), *Les écrits des Pères apostoliques*, Cerf, Paris, 2001, p. 317 : la tradition ecclésiastique « a porté, globalement, sur Papias un jugement favorable dans les trois premiers siècles, et un jugement défavorable à partir d'Eusèbe de Césarée ».

<sup>58</sup> Contre Cérinthe (selon Caius) : *HE* III, 28, 2 (SC 31, p. 137-138) : « Ἀλλὰ καὶ Κήρινθος ὁ δι' ἀποκαλύψεων ὡς ὑπὸ ἀποστόλου μεγάλου γεγραμμένων τερατολογίας ἡμῖν ὡς δι' ἀγγέλων αὐτῷ δεδειγμένος ψευδόμενος ἐπείσχει, λέγων μετὰ τὴν ἀνάστασιν ἐπίγειον εἶναι τὸ βασίλειον τοῦ Χριστοῦ καὶ πάλιν ἐπιθυμίαις καὶ ἡδοναῖς ἐν Ἱερουσαλὴμ τὴν σάρκα πολιτευομένην δουλεύειν. καὶ ἐχθρὸς ὑπάρχων ταῖς γραφαῖς τοῦ θεοῦ, ἀριθμὸν χιλιονταετίας ἐν γάμῳ ἐορτῆς, θέλων πλανᾶν, λέγει γίνεσθαι ».

<sup>59</sup> Contre Népos : *HE* VII, 24, 1 (SC 41, p. 201) : Ἰουδαϊκώτερον τὰς ἐπηγγελμένας τοῖς ἀγίοις ἐν ταῖς θείαις γραφαῖς ἐπαγγελίας ἀποδοθήσεσθαι διδασκων καὶ τινα χιλιάδα ἐτῶν τρυφῆς σωματικῆς ἐπὶ τῆς ξηρᾶς ταύτης ἔσεσθαι ὑποτιθέμενος.

<sup>60</sup> Contre Papias : *HE* III, 39, 11-13 (SC 31, p. 156) : Καὶ ἄλλα δὲ ὁ αὐτὸς ὡς ἐκ παραδόσεως ἀγράφου εἰς αὐτὸν ἦκοντα παρατίθεται ξένας τέ τινας παραβολὰς τοῦ σωτῆρος καὶ διδασκαλίας αὐτοῦ καὶ τινα ἄλλα μυθικώτερα· ἐν οἷς καὶ χιλιάδα τινὰ φησιν ἐτῶν ἔσεσθαι μετὰ τὴν ἐκ νεκρῶν ἀνάστασιν, σωματικῶς τῆς Χριστοῦ βασιλείας ἐπὶ ταυτησί τῆς γῆς ὑποστησομένης· ἃ καὶ ἡγοῦμαι τὰς ἀποστολικὰς παρεκδεξάμενον διηγῆσεις ὑπολαβεῖν, τὰ ἐν ὑποδείγμασι πρὸς αὐτῶν μυστικῶς εἰρημένα μὴ συνεορακότα. σφόδρα γάρ τοι σμικρὸς ὢν τὸν νοῦν, ὡς ἂν ἐκ τῶν αὐτοῦ λόγων τεκμηράμενον εἰπεῖν, φαίνεται, πλὴν καὶ τοῖς μετ' αὐτὸν πλείστοις ὅσοις τῶν ἐκκλησιαστικῶν τῆς

revendiquent faussement le titre d'apostolique. Papias a déformé les dires du Seigneur et des Apôtres. Dans le même esprit de fraude, un imposteur a garanti l'origine johannique de ses visions apocalyptiques. En tout cela, il n'y a pas vraiment d'argumentation théologique. Eusèbe parle ici simplement avec son autorité d'évêque et d'historien. Son anti-millénarisme est peu théologique<sup>61</sup>.

## ii. Une proposition théologique

L'évêque de Césarée se montre plus théologien dans la proposition de substitution au millénium qu'il développe. À la différence de son maître à penser Origène, Eusèbe ne s'oriente pas vers les cieux de la *schola animarum*. Son « millénarisme » analogique a en commun avec celui des chiliastes le fait de se situer sur la terre. Cependant, contrairement au millénarisme traditionnel qui projette le règne du Christ dans l'avenir, l'eschatologie d'Eusèbe est essentiellement réalisée. En effet, l'évêque de Césarée voit dans l'avènement de l'empereur Constantin et sa conversion un événement vraiment providentiel qui initialise un quasi-millénium<sup>62</sup>. Deux passages de la *Vita Constantini* peuvent aider à comprendre la perspective eusébienne :

[Constantin] fit mettre [ce trophée] sur un tableau placé très haut devant l'entrée du palais de façon qu'il pût être vu de tous : il y fit tracer le signe du salut au-dessus de sa propre tête, et il y fit représenter la bête ennemie et adversaire qui avait attaqué l'Église de Dieu par l'intermédiaire de la tyrannie des athées, se précipitant dans l'abîme sous la forme d'un dragon. Car les oracles contenus dans les Livres des prophètes de Dieu l'appelaient « dragon et serpent tortueux » (Is 27, 1). C'est pourquoi l'empereur montra à tous, par cette peinture à l'encaustique, le dragon placé sous ses pieds et sous les pieds de ses fils, transpercé d'un trait au milieu du corps et précipité dans les abîmes de la mer, figurant ainsi l'Ennemi invisible du genre humain, dont il faisait voir qu'il avait été refoulé dans les abîmes de perdition par la vertu du trophée salutaire placé au-dessus de sa tête<sup>63</sup>.

ὁμοίας αὐτῷ δόξης παραίτιος γέγονεν τὴν ἀρχαιότητα τάνδρὸς προβεβλημένοις, ὥσπερ οὖν Εἰρηναίῳ καὶ εἴ τις ἄλλος τὰ ὅμοια φρονῶν ἀναπέφηνεν. καὶ ἄλλας δὲ τῇ ἰδίᾳ γραφῇ παραδίδωσιν Ἀριστίωνος τοῦ πρόσθεν δεδηλωμένου τῶν τοῦ κυρίου λόγων διηγήσεις καὶ τοῦ πρεσβυτέρου Ἰωάννου παραδόσεις ἐφ' ἃς τοὺς φιλομαθεῖς ἀναπέμψαντες, ἀναγκαίως νῦν προσθήσομεν ταῖς προεκτεθείσαις αὐτοῦ φωναῖς παράδοσιν ἣν περὶ Μάρκου τοῦ τὸ εὐαγγέλιον γεγραφότος ἐκτέθειται διὰ τούτων.

<sup>61</sup> Il semblerait qu'Eusèbe ait accepté dans un premier temps l'*Apocalypse* et Papias, puis qu'il ait changé d'avis. Cf. Robert M. GRANT, « Papias in Eusebius' church history », *Mélanges d'histoire des religions offerts à Henri-Charles Puech. Sous le patronage et avec le concours du Collège de France et de la Section des sciences religieuses de l'École pratique des hautes Études*, PUF, Paris, 1974, p. 209-213. Sur Papias, cf. Henri CROUZEL, « La théologie de l'histoire selon Eusèbe de Césarée », *op. cit.*, p. 107.

<sup>62</sup> Pour Eusèbe, cette inauguration du millénium par Constantin avait été préparée par une sorte de pré-millénium, la *Pax romana*, concomitante avec la naissance du Christ, correspondant à des prophéties de l'Écriture (Ps 72, 8 (heb) ; Is 2, 4). Cf. Theodor E. MOMMSEN, « St Augustine and the christian idea of progress. The background of the City of God », *JHI* 12, 1951, p. 361.

<sup>63</sup> *Vita Constantini* III, 3, 1-2 (SC 559, p. 352-355) : Ὁ δὲ καὶ ἐν ὑψηλοτάτῳ πίνακι πρὸ τῶν βασιλικῶν προθύρων ἀνακειμένῳ τοῖς πάντων ὀφθαλμοῖς ὁρᾶσθαι προϋτίθει, τὸ μὲν σωτήριον



Cette scène pourrait représenter le commencement du millénium, juste après la défaite de l'Antéchrist. L'identification de l'empereur Constantin avec le Christ en personne est forte. Tout dans ce passage semble se situer sur une ligne verticale : sur le tableau, de haut en bas, le Christ puis Constantin et ses fils et enfin le dragon ; et sous le tableau, l'Empereur en personne. Dans cette scène, l'accent fortement mis sur la verticalité ne fait que renforcer l'absence d'horizontalité. Le mouvement horizontal de l'histoire, celui de la succession temporelle, semble moins souligné par l'approche eusébienne. En réalité, selon la théologie politique d'Eusèbe, l'Empereur était l'image même du Logos, qui, à son tour, était l'image du Père<sup>64</sup>. Cette perspective d'Eusèbe, subordinationniste, se rattache au courant semi-arien, dont il faisait partie. L'évêque de Césarée avait en effet ratifié le concile anti-arien de Nicée de mauvais gré, plus par amitié et respect pour Constantin que par conviction théologique. Pour lui, le Verbe est inférieur au Père, tout comme l'empereur est inférieur au Verbe. L'Empereur est donc l'image de l'image, représentation sur terre de toutes les perfections divines et instrument de l'accomplissement de la providence divine. Cela donne à l'Empereur un statut exceptionnel, quasi divin.

Dans la scène décrite dans ce passage, l'Empereur semble s'attribuer l'action représentée sur le tableau au-dessus de lui, celle de triompher de toutes les forces du mal et de les précipiter dans les profondeurs. *Apocalypse* 20 n'est pas directement cité, mais le contexte est exactement celui du v. 3 :

L'ange jeta l'antique serpent dans l'abîme, tira sur lui les verrous, apposa les scellés.

C'est aussi une allusion possible à ce passage de l'Évangile qui est cité par certains Pères pour signifier le début du millénium :

Lorsqu'un homme fort et bien armé garde son palais, ses biens sont en sûreté ; mais qu'un plus fort que lui survienne et le batte, il lui enlève l'armure en laquelle il se confiait et il distribue ses dépouilles<sup>65</sup>.

Constantin est ce « plus fort », assimilé à l'ange de Dieu et au Christ, le représentant parfait de Dieu, qui triomphe de l'antique ennemi du genre humain, le

---

<σημεῖον> ὑπερκείμενον τῆς αὐτοῦ κεφαλῆς τῇ γραφῇ παραδούς, τὸν δ' ἐχθρὸν καὶ πολέμιον θῆρα τὸν τὴν ἐκκλησίαν τοῦ θεοῦ διὰ τῆς τῶν ἀθέων πολιορκήσαντα τυραννίδος κατὰ βυθοῦ φερόμενον ποιήσας ἐν δράκοντος μορφῇ. Δράκοντα γὰρ αὐτὸν καὶ σκολιὸν ὄφιν ἐν προφητῶν θεοῦ βίβλοις ἀνηγόρευε τὰ λόγια. διὸ καὶ βασιλεὺς ὑπὸ τοῖς αὐτοῦ τε καὶ τῶν αὐτοῦ παιδῶν ποσὶ βέλει πεπαρμένον κατὰ μέσου τοῦ κύτους βυθοῖς τε θαλάττης ἀπερριμμένον διὰ τῆς κηροχύτου γραφῆς ἐδείκνυ τοῖς πᾶσι τὸν δράκοντα, ὧδέ πη τὸν ἀφανῆ τοῦ τῶν ἀνθρώπων γένους πολέμιον αἰνιττόμενος, ὃν καὶ δυνάμει τοῦ ὑπὲρ κεφαλῆς ἀνακειμένου σωτηρίου τροπαίου κατὰ βυθῶν ἀπωλείας κεχωρηκέναι ἐδήλου.

<sup>64</sup> Cf. Jorge Piñol, « Cristo, fundador y rey de la ciudad de Dios, en la obra homónima de san Agustín », *Aug(M)* 49, 2004, p. 289 : chez Eusèbe, « l'empereur est présenté comme une reproduction temporelle du Logos éternel ». (Traduit de l'espagnol). Et aussi, *ibid.*, p. 290.

<sup>65</sup> Lc 11, 21-22 et par.

diable. On pourrait d'ailleurs très bien appliquer à Constantin ce passage de saint Irénée situé dans l'*Adversus haereses* à la fin du règne de l'Antéchrist :

Après que l'Antéchrist aura réduit le monde entier à l'état de désert, qu'il aura régné trois ans et six mois et qu'il aura siégé dans le Temple de Jérusalem, le Seigneur viendra du haut du ciel, sur les nuées, dans la gloire de son Père, et il enverra dans l'étang de feu l'Antéchrist avec ses fidèles ; il inaugurerà en même temps pour les justes les temps du royaume<sup>66</sup>.

Pour Eusèbe, il ne fait pas de doute que l'avènement de Constantin a marqué l'entrée dans une sorte de millénium<sup>67</sup>. Cet avènement est comme un symbole très parlant de la parousie du Christ. Le texte suivant confirme, sous un autre aspect, ce point de doctrine eusébiennne :

Au moment où s'achevait la vingtième année du règne [de Constantin], pour laquelle tous les peuples célébrèrent des fêtes publiques dans toutes les autres provinces, tandis que l'empereur lui-même convia les ministres de Dieu à un banquet ; en partageant ce repas avec les évêques réconciliés, il offrait, par ceux-ci, une sorte de sacrifice digne de Dieu. Aucun des évêques ne manqua le festin impérial. L'événement dépassa tout ce qu'on peut en dire. Des gardes du corps et des soldats, disposés en cercle, l'épée dégainée, montaient la garde aux portes du palais, et les hommes de Dieu passaient sans crainte au milieu d'eux pour pénétrer jusqu'au cœur du palais. Puis les uns s'étendirent à côté de l'empereur, les autres prirent place sur des lits rangés des deux côtés de la salle. On aurait pu croire que l'on voyait l'image du royaume du Christ, et qu'il s'agissait « d'un rêve, non d'une réalité » (Homère, *Odyssée* XIX, 547)<sup>68</sup>.

<sup>66</sup> AH V, 30, 4 (SC 153, p. 387) : *Cum autem devastaverit Antichristus hic omnia in hoc mundo, regnaverit annis tribus et mensibus sex et sederit in templo Hierosolymis, tunc veniet Dominus de caelis in nubibus in gloria Patris, illum quidem et obaudientes ei in stagnum ignis mittens, adducens autem iustis regni tempora.*

<sup>67</sup> Sur cette interprétation millénariste de la conversion de l'empereur Constantin, voir aussi Alfred-Félix VAUCHER, *Une célébrité oubliée. Le P. Manuel de Lacunza y Diaz (1731-1801) de la société de Jésus auteur de « La venue du Messie en gloire et majesté »*, Fides, Collonges-sous-Salève, 1941, p. 215, note 850 : « Cet enchaînement de Satan, qui semble mis ici à cause qu'on y doit faire mention de son déchaînement et de sa sortie de l'abîme, est visiblement une récapitulation d'une chose qu'il faut rapporter à la ruine de l'idolâtrie et de l'empire romain persécuteur, et à l'établissement de l'Église victorieuse sous Constantin et les princes chrétiens. Ce grand empereur s'en explique en des termes si convenables à cet endroit qu'il semble ne les avoir proférés que pour servir d'explication au même texte prophétique », citant Joachim DE LA CHÉTARDIE, *L'Apocalypse expliquée*, dans *Œuvres complètes* 1, 1857, col. 1017-1018. Voir aussi les notes de Pierre MARAVAL, in EUSÈBE DE CÉSARÉE, *La théologie politique de l'Empire chrétien. Louanges de Constantin (Triakontaétérikos)*, Sagesses chrétiennes, Cerf, Paris, 2001, p. 21-24. p. 47-67. Evangelista VILANOVA, *Histoire des théologies chrétiennes*. T. 1 : *Des origines au XV<sup>e</sup> siècle*, Initiations, Cerf, Paris, 1997, p. 242, parle « d'approche historico-philosophico-millénariste » chez Eusèbe. Et surtout Jean SIRINELLI, *Les vues historiques d'Eusèbe de Césarée durant la période prénicéenne*, Université de Dakar, Faculté des lettres et sciences humaines, Dakar, 1961, p. 388-411 : cap. XI, « Coïncidence de l'Empire et de l'Incarnation » ; *passim*.

<sup>68</sup> *Vita Constantini* III, 15 (SC 559, p. 370-371) : *Κατὰ τὸ αὐτὸ δὲ αὐτῷ καὶ τῆς βασιλείας εἰκοσαετῆς*

Ce texte fait l'apologie du banquet impérial qui ressemble fort aux agapes des millénaristes, pourtant raillées par Eusèbe. Certes nulle allusion n'est faite à des réjouissances immodérées, mais il est cependant question de « fêtes », de « banquet », de « festin », qui « dépassèrent tout ce qu'on peut en dire ». Par conséquent ce n'est pas tant le banquet en lui-même qui déplaît à l'évêque de Césarée. C'est plutôt le fait que, chez les chiliastes, ces festivités soient déplacées vers un temps eschatologique terrestre encore à venir. Eusèbe a en commun avec les millénaristes de placer le millénium sur terre. Mais pour ces derniers il est encore à venir, tandis que pour lui, il est déjà présent. La dernière phrase du passage ci-dessus semble directement écrite dans l'intention de se positionner par rapport au millénarisme. Eusèbe paraît vouloir dire ici que contrairement aux rêves millénaristes, le règne du Christ est réellement advenu, qu'il correspond à une réalité et non à des délires de l'imagination. Le royaume du Christ est donc placé chez Eusèbe dans le domaine du créé, du visible, tout comme chez les millénaristes traditionnels, mais il est déjà réalisé et non à venir. L'Église (ou l'Empire ?) est ainsi l'image terrestre du Royaume de Dieu<sup>69</sup>.

Eusèbe semble ainsi proposer une doctrine de substitution au millénium. La force de son anti-millénarisme n'a d'égal que celle de son « chiasme analogique ». Le premier se situe surtout au niveau de la controverse historique ; le second est plus théologique.

---

ἐπληροῦτο χρόνος. ἐφ' ᾧ πάνδημοι μὲν ἤγοντο πανηγύρεις τοῖς λοιποῖς ἔθνεσι, τοῖς δὲ γε τοῦ θεοῦ λειτουργοῖς εὐωχίας αὐτὸς ἐξήρχε βασιλεὺς, συμποσιάζων εἰρηνεύσας καὶ οἶονεῖ θουσίαν ταύτην ἀποδοῦς ἐμπρέπουσαν τῷ θεῷ δι' αὐτῶν· οὐδ' ἀπελείπετό τις ἐπισκόπων βασιλικῆς ἐστιάσεως. κρεῖττον δ' ἦν παντὸς λόγου τὸ γινόμενον· δορυφόροι μὲν γὰρ καὶ ὀπλίται γυμναῖς ταῖς τῶν ξιφῶν ἀκμαῖς ἐν κύκλῳ τὰ πρόθυρα τῶν βασιλείων ἐφρούρου, μέσοι δὲ τούτων ἀδεεῖς οἱ τοῦ θεοῦ διέβαινον ἄνθρωποι ἐνδοτάτῳ τ' ἀνακτόρων ἐχώρου. Εἴθ' οἱ μὲν αὐτῷ συνανεκλίνοντο, οἱ δ' ἄμφι τὰς ἐκατέρων προσανεπαύοντο κλινάδας. Χριστοῦ βασιλείας ἔδοξεν ἂν τις φαντασιοῦσθαι εἰκόνα, « ὅναρ τ' εἶναι ἀλλ' οὐχ ὕπαρ » τὸ γινόμενον. Et aussi *Vita Constantini* III, 33 (SC 559, p. 396-397) : « Sitôt émis, les ordres furent exécutés et à l'endroit du *martyrium* salutaire était édifiée la nouvelle Jérusalem, faisant face à l'ancienne qui fut jadis célèbre et qui, après le meurtre du Seigneur, fut précipitée dans la plus extrême dévastation, en châtement pour l'impiété de ses habitants. En face de celle-ci, donc, l'empereur exalta, avec une somptueuse munificence, la victoire du Sauveur sur la mort : c'était peut-être là cette toute nouvelle Jérusalem annoncée par les oracles des Prophètes et mille fois chantée en de longues prédictions inspirées par l'Esprit divin. Et avant toutes choses, il orna la grotte sacrée comme étant l'élément capital de tout l'ensemble : c'était un mémorial chargé d'une mémoire éternelle, contenant les trophées remportés par le grand Sauveur sur la mort, un mémorial divin auprès duquel jadis l'ange resplendissant de lumière avait annoncé à tous la bonne nouvelle de la régénération révélée par le Sauveur ».

<sup>69</sup> Cf. Evangelista VILANOVA, *Histoire des théologies chrétiennes*, op. cit., p. 245. Voir aussi Brian E. DALEY, *The Hope of the Early Church*, op. cit., p. 77-78, pour qui l'eschatologie chez Eusèbe est remplacée par la théologie politique. Pour Gregorio CELADA LUENGO, « El milenarismo antiguo... », op. cit., p. 538, Augustin aura une position médiane entre « les aspirations glorieuses des empires

#### d) Saint Jérôme (347-420)

##### i. Une critique acerbe du millénarisme

Comme les auteurs précédents, saint Jérôme procède à une critique radicale et sans concession du millénarisme :

Les Juifs, parmi les fables, les généalogies interminables et autres délirent qu'ils inventent, rêvent même de cela : à un avènement de leur Christ, que nous, nous savons être l'antéchrist, et à un règne de mille ans, Sodome devant être restituée à son ancien état, afin qu'elle soit comme un paradis de Dieu et comme la terre d'Égypte. (...) Jérusalem aussi devra alors être construite, et toutes ses filles, c'est-à-dire les villes, les bourgades et les villages qui seront sous son autorité, devront reflourir comme elles avaient jadis fleuri, et cette même Jérusalem devra être faite d'or, d'argent et de pierres précieuses (...). Nous, nous laissons au jugement de Dieu la connaissance parfaite de ces choses, et bien plus, nous confessons clairement, qu'après le second avènement du Seigneur Sauveur, il n'y aura rien d'humble, rien qui soit terrestre, mais que ce sera le temps des royaumes célestes qui sont promis en premier dans l'Évangile, et nous disons cela : c'est dans le temps de l'Église que tout a été accompli et que tout s'accomplit quotidiennement<sup>70</sup>.

La critique est adressée ici uniquement aux juifs : *Iudaei inter ceteras fabulas...* Le règne de mille ans à la façon juive n'est en fait pour Jérôme que le règne de l'Antéchrist. Les juifs s'imaginent que le Christ va revenir pour restaurer Sodome et Jérusalem, et instaurer le *regnum iustorum*. Ce règne est envisagé comme une *restitutio in integrum* de la Jérusalem matérielle de l'Ancien Testament. Mais en réalité ce temps de royaume terrestre correspond aux

---

humains » (cf. Eusèbe) et « les enthousiasmes excessifs et terrestres des chrétiens » (cf. le millénarisme). Robert A. MARKUS, *Saeculum : history and society in the theology of St. Augustine*, University Press, Cambridge, 1970, p. 161-162, Orosius disciple d'Augustin n'a pas suivi son maître sur le terrain de l'agnosticisme historique. En cela il s'inscrivait plutôt dans la tradition d'Origène, Eusèbe, Prudentius. Pour lui, l'empire d'Augustus était le véhicule providentiellement établi de la chrétienté et l'histoire depuis l'Incarnation pouvait être lue comme la réalisation progressive du dessein divin. « Le dessein divin était écrit pleinement dans le cours des événements ». John A. MAXFIELD, « Divine providence, history, and progress in Saint Augustine's "City of God" », *CTQ* 66, 2002, p. 344, sur le matérialisme et le progressisme eusébiens. Jean GUITTON, *Le temps et l'éternité chez Plotin et saint Augustin*, Boivin, Paris, 1933, p. 318, dit que pour le donatisme « l'Église est une société parfaite, parce qu'elle est la société des parfaits, et la perfection se constate visiblement ». Il faudrait voir si le donatisme, dans un contexte différent de celui d'Eusèbe, ne va pas finalement un peu dans le même sens, celui d'un « millénium accompli ».

<sup>70</sup> In *Hiezechiel* V, 16, 55 (CCSL 75, p. 210-211) : *Iudaei inter ceteras fabulas et interminabiles genealogias et deliramenta quae fingunt, etiam hoc somniant : in adventu Christi sui, quem nos scimus antichristum, et in mille annorum regnum Sodomam restituendam in antiquum statum, ita ut sit quasi paradisus Dei et quasi terra Aegypti. (...) Hierusalem quoque tunc esse fabricandam, et omnes filias eius, urbes videlicet et viculos et castella quae sub ipsius futura sint potestate, florituras ut prius floruerint, et ipsam Hierusalem auro et argento et pretiosis lapidibus extruendam (...). Nos autem horum perfectam scientiam Dei iudicio relinquentes, immo liquido confitentes, post secundum adventum Domini Salvatoris, nihil humile, nihil futurum esse terrenum, sed regna*

démarches trompeuses de l'Antéchrist. Régnera alors un imposteur qui se fera passer pour le Christ.

À cette conception erronée, Jérôme oppose tout d'abord un certain agnosticisme : *Nos autem horum perfectam scientiam Dei iudicio relinquentes*. Il faut abandonner à Dieu la connaissance parfaite de ces choses. Puis vient l'exposition d'une doctrine – *liquido confitentes* – que l'on pourrait qualifier d'augustinienne. La parade théologique de saint Jérôme comporte deux aspects. Premièrement la fin arrivera en une seule fois et non en deux comme le professe le millénarisme ; avec la parousie viendra tout de suite la gloire, le ciel, et non la terre puis le ciel. Deuxièmement tout est déjà accompli au stade ecclésial, quotidiennement. Il n'y a rien à attendre d'autre<sup>71</sup>.

La force de cette affirmation du moine de Bethléem, qui semble pour lui être de foi, – *liquido confitentes* – n'a d'égal que la précaution oratoire qui la précède : « Laissant quant à nous la connaissance parfaite de ces choses à Dieu ». Jérôme contredit ouvertement la thèse millénariste par une proposition théologique de poids, mais il reste prudent. Il ne veut pas prendre la place de Dieu en condamnant irrémédiablement le millénarisme.

Dans le passage suivant, c'est la même attaque contre le chiliasme juif ou judaïsant qui est portée, avec cependant une nouveauté : certains chrétiens professent aussi cette doctrine :

Je n'ignore pas qu'il y a une diversité d'opinions parmi les hommes. Je ne dis pas cela à propos du mystère de la Trinité, dont la confession droite ne dépend pas d'une question de science. Mais je le dis plutôt des autres dogmes de l'Église, c'est-à-dire de la résurrection, du statut des âmes et de la chair humaine, des promesses des biens futurs, de la façon dont ils doivent être reçus, et comment doit être

---

*caelestia quae primum in evangelio promittuntur, hoc dicimus : quod in ecclesia statu cuncta completa sint et cotidie compleantur.* (La traduction est de nous). Sur une critique radicale du millénarisme, voir aussi *In Daniele* II, 7, 17 (CCSL 75A, p 848) : *Omne enim quod de terra est revertetur in terram, sancti autem nequaquam habebunt terrenum sed caeleste. Cessat ergo mille annorum fabula.* « "Tout ce qui est de la terre retournera à la terre", les saints cependant n'auront nullement de royaume terrestre, mais seulement un céleste ; c'est ainsi que doit cesser la fable des mille ans ».

<sup>71</sup> Cf. « Finale de Jérôme », in VICTORIN DE POETOVIO, *Sur l'Apocalypse et autres écrits* [suivi du] *Fragment chronologique* [et de] *La construction du monde*, Martine DULAËY, SC 423, Cerf, Paris, 1997, p. 127 : « Je ne pense pas que le règne de mille ans, soit un règne terrestre, ou alors, s'il faut l'entendre ainsi, il faudrait admettre qu'une fois les mille ans accomplis, ce règne cesse. Mais je vais dire ce que je suis en mesure de comprendre. Le nombre dix symbolise le décalogue et cent désigne la couronne de la virginité. Celui en effet qui aura maintenu intact son propos de virginité et aura fidèlement observé les préceptes du décalogue, celui qui aura jugulé dans la chambre de son cœur les mœurs impures et les pensées impures, les empêchant de dominer sur lui, celui-là est effectivement "prêtre du Christ" : il accomplit totalement le nombre mille ; nous croyons qu'il "règne avec le Christ", et qu'en lui "le diable est" véritablement "enchaîné". En revanche, "le diable est déchaîné" en celui qui s'est laissé prendre aux filets des vices inhérents aux doctrines hérétiques ». Citation rapportée par Hans BIETENHARD, « The millennial hope in the early church », *SJTh* 6, 1953, p. 27.

compris l'*Apocalypse* de Jean ; si, en effet, nous recevons ce livre selon la lettre, nous judaïsons. Mais si nous raisonnons de manière spirituelle, à la manière dont l'*Apocalypse* a été écrite, nous serons vus comme allant à l'encontre de l'opinion de beaucoup d'anciens : chez les Latins, Tertullien, Victorin, Lactance ; chez les Grecs, je laisserai passer les autres et ne ferai mention que d'Irénée de Lyon, évêque, contre qui Denys d'Alexandrie, pontife de l'Église, homme très éloquent, a écrit un livre de bon goût, se moquant de la fable des mille ans, de la Jérusalem terrestre toute d'or et de pierres précieuses, de la restauration du temple, du sang des sacrifices, du repos du sabbat, de l'injure de la circoncision, des noces, des enfantements, de l'éducation des enfants, des festins, des délices, de l'esclavage de toutes les nations, puis de nouvelles guerres, des armées et des triomphes et de l'exécution des vaincus, et de la mort du pécheur centenaire. À tout cela Apollinaire a répondu par deux volumes, que suivent non seulement les hommes de sa secte, mais aussi une grande multitude des nôtres, seulement sur ce point, afin qu'avec un esprit prémonitoire je puisse déjà deviner la rage qui va m'enflammer à l'encontre de toutes ces personnes. Celles-là, je ne les envie pas si elles aiment seulement la terre, afin de désirer des choses terrestres dans le royaume du Christ ; et si elles cherchent, après l'abondance de nourriture, la gourmandise et la gloutonnerie du ventre, les choses qui se situent sous le ventre<sup>72</sup>.

De nouveau ici l'aspect charnel et matériel du millénarisme – décrit de manière parfois presque caricaturale – est visé en priorité par Jérôme. La doctrine du millénium est pour cet auteur une *fabula* au caractère judaïsant très prononcé, *iudaizandum est*. Avec honnêteté intellectuelle, Jérôme reconnaît cependant que bien des « anciens », c'est-à-dire des saints Pères catholiques, latins et grecs, et non des moindres, ont suivi cette doctrine. Ce ne sont pas seulement les émules de l'hérétique Apollinaire qui sont chiliastes mais encore « une multitude des nôtres ». Jérôme ne partage pas cette opinion millénariste, et il le déclare avec la

<sup>72</sup> In *Isaiam* 18, pref., 9-35 (CCSL 73 A, p. 740-741) : *Nec ignoro quanta inter homines sententiarum diversitas sit. Non dico de mysterio Trinitatis, cuius recta confessio est ignoratio scientiae. Sed de aliis ecclesiasticis dogmatibus, de resurrectione scilicet, et de animarum et humanae carnis statu, de repromissionibus futurorum, quomodo debeant accipi, et qua ratione intellegenda sit Apocalypsis Ioannis, quam si iuxta litteram accipimus, iudaizandum est. Si spiritualiter, ut scripta est, disserimus, multorum veterum videbimur opinionibus contraire : Latinorum, Tertulliani, Victorini, Lactantii ; Graecorum, ut ceteros praetermittam, Irenaei tantum Lugdunensis episcopi faciam mentionem, adversum quem vir eloquentissimus Dionysus Alexandrinae ecclesiae pontifex elegantem scribit librum, irridens mille annorum fabulam, et auream atque gemmatam in terris Hierusalem, instaurationem templi, hostiarum sanguinem, otium sabbati, circumcisionis iniuriam, nuptias, partus, liberorum educationem, epularum, delicias, et cunctarum gentium servitutem, rursusque bella, exercitus ac triumphos et superatorum neces, mortemque centenarii peccatoris. Cui duobus voluminibus respondit Apollinaris, quem non solum suae sectae homines, sed et nostrorum in hac parte dumtaxat plurima sequitur multitudo, ut praesaga mente iam cernam quantorum in me rabies concitanda sit. Quibus non invideo, si tantum amant terram, ut in regno Christi terrena desiderent ; et post ciborum abundantiam, gulaeque ac ventris ingluviem, ea quae sub ventre sunt quaerant.* (La traduction est de nous).

verve qu'on lui connaît. Il semble reconnaître pourtant ici que la question reste ouverte. « Je n'ignore pas qu'il y a une diversité d'opinions parmi les hommes ». De plus, c'est comme s'il éprouvait un secret respect pour toute une tradition millénariste catholique qu'il paraît distinguer de la version judaïsante de cette doctrine.

Vers la fin de sa vie, entre 414 et 416, saint Jérôme sera encore plus prudent dans son appréciation du chiliasme. Voici ce qu'il écrit dans son *Commentaire sur Jérémie* :

Jusqu'à la fin du monde les ruines de Jérusalem sont appelées à demeurer, quoique les Juifs pensent qu'une Jérusalem d'or et de pierres précieuses doive leur être restituée ainsi que de nouvelles victimes, des sacrifices, des mariages de saints et le règne sur terre de notre Seigneur et Sauveur. Bien que nous ne suivions pas ces opinions, cependant nous ne pouvons pas les condamner, parce que de nombreux auteurs ecclésiastiques et martyrs les ont émises. Que chacun abonde dans son propre sens, et laissons tout au jugement de Dieu<sup>73</sup>.

La croyance millénariste juive est de nouveau rapportée sur un ton de légère dérision. Puis vient la réserve de Jérôme qui va dans le sens d'un prudent agnosticisme. Pour lui, le fait que le chiliasme soit confessé par des docteurs et des martyrs n'est pas une donnée négligeable. Il n'y a finalement que Dieu qui peut comprendre ces mystères de la fin.

## ii. Une proposition théologique

Comme pour Origène, on trouve chez Jérôme une sorte de doctrine de substitution au millénarisme. Celle-ci est proposée dans son *Commentaire de Daniel* (à propos de Dn 12, 12). Il s'agit au départ d'une simple question d'arithmétique posée par le texte sacré. En effet, un temps de persécution finale est annoncé à Daniel. Cette période durera « un temps, des temps et la moitié d'un temps » (v. 7), soit trois ans et demi. D'où la durée traduite en nombre de

<sup>73</sup> In Hieremiam 4, 15 (CCSL 74, p. 186) : *Usque ad consummationem saeculi ruinae Hierusalem permansurae sunt, quamquam sibi Iudaei auream atque gemmatam Hierusalem restituendam putent rursumque victimas et sacrificia et coniugia sanctorum et regnum in terris Domini Salvatoris. Quae licet non sequamur, tamen damnare non possumus, quia multi ecclesiasticorum virorum et martyres ista dixerunt, ut unusquisque in suo sensu abundet et Domini cuncta iudicio reserventur.* Et aussi dans le « Prologue de Jérôme » au *Commentaire de l'Apocalypse* de VICTORIN DE POETOVIO, (SC 423, p. 124-125) : « D'une part il est risqué – car cela expose aux aboiements des critiques – de porter un jugement sur l'ouvrage d'un homme éminent. Antérieurement, en effet, Papias, évêque d'Hiérapolis, et Népos, évêque dans la contrée d'Égypte, ont exprimé la même opinion que Victorin sur le royaume millénaire ». Sur l'agnosticisme prudent de Jérôme, cf. Martine DULAËY, « Jérôme, Victorin de Poetovio et le millénarisme », in Yves-Marie DUVAL (dir.), *Jérôme entre l'Occident et l'Orient. XVI<sup>e</sup> centenaire du départ de saint Jérôme de Rome et de son installation à Bethléem : actes du colloque de Chantilly, septembre 1986*, Études augustiniennes, Paris, 1988, p. 96-97 ; Henri LECLERCQ, « Millénarisme », in Fernand CABROL, Henri LECLERCQ (dir.), *Dictionnaire d'archéologie chrétienne et de liturgie*, 11/1, Letouzey et Ané, Paris, 1933, col. 1191 ; Brian E. DALEY, *The Hope of the Early Church*, op. cit., p. 102.

jours : « mille deux-cent-quatre-vingt-dix jours » (v. 11). Mais le verset suivant rapporte un chiffre différent : « Heureux celui qui tiendra, et qui atteindra mille trois-cent-trente-cinq jours ». Jérôme commente cette différence de quarante-cinq jours :

« Heureux qui attend et parvient jusqu'à mille trois-cent-trente-cinq jours ». « Heureux, dit-il, qui, une fois l'Antéchrist tué, attend quarante-cinq jours en plus du nombre fixé, quand notre Seigneur et Sauveur doit venir en majesté » ; la raison pour laquelle, après la destruction de l'Antéchrist, il y a un silence de quarante-cinq jours, cela appartient à la science divine, à moins que nous disions : le retard du royaume, c'est une mise à l'épreuve des saints<sup>74</sup>.

Ici prend naissance, d'après Lerner, une tradition pseudo-millénariste qui fera long feu, celle d'un *silentium*, un temps d'attente des saints entre la défaite de l'Antéchrist et le retour du Christ. Dans la suite de l'histoire des doctrines, ce temps ne sera pas toujours présenté sous l'angle pénitentiel que semble lui donner Jérôme. Mais il connaîtra parfois des développements beaucoup plus optimistes, proches de l'enseignement millénariste des origines<sup>75</sup>. La différence majeure cependant par rapport au chiliasme chrétien primitif, c'est qu'ici la parousie et la résurrection ne semblent se produire qu'à la fin de cette période et non au début. Selon les critères de la théologie nord-américaine, c'est un postmillénarisme, ou encore un chiliasme préparousiaque. La parousie vient après le millénium. Par conséquent, cette proposition du prêtre latin se rapproche plutôt de celles qui ont été décrites dans l'introduction. Elle est l'annonce d'une période de prospérité à la fin du temps de l'Église.

<sup>74</sup> *De Antichristo in Daniele* [IV], 12, 12 (CCSL 75 A, p. 943-944) : *Beatus qui expectat et pervenit usque ad dies mille trecentos triginta quinque. « Beatus, inquit, qui, interfecto Antichristo, dies supra numerum praefinitum quadraginta quinque praestolatur, quibus est Dominus atque Salvator in sua maiestate venturus » ; quare autem, post interfectionem Antichristi, quadraginta quinque dierum silentium sit, divinae scientiae est, nisi forte dicamus : dilatio regni sanctorum patientiae comprobatio est.* (La traduction est de nous). Autre passage sur la même question, in *Super Mattheum* IV, 24, 37 (CCSL 77, p. 233) : « Une question se pose : tandis que dans ce qui précède, il est écrit : "Alors on se soulèvera peuple contre peuple, royaume contre royaume, et il y aura des pestes, des famines et des tremblements de terre", maintenant on évoque un avenir de paix. Mais, avec l'apôtre, pensons qu'après les combats, les dissensions, les pestes, les famines, les tremblements de terre et autres fléaux qui dévastent le genre humain, suivra une paix brève (*brevis subsequutura sit pax, quae quieta omnia repromittat*) qui promettra le retour d'une quiétude totale, pour éprouver la foi des croyants et voir s'ils espèrent, une fois les maux passés, que le juge va venir ». Traduction française : JÉRÔME, *Commentaire sur saint Matthieu*, Émile BONNARD, SC 259, Cerf, Paris, 1979, p. 206-207.

<sup>75</sup> Robert E. LERNER, « Refreshment of the saints : the time after antichrist as a station for earthly progress in medieval thought », *Tr.* 32, 1976, p. 103 ; Robert E. LERNER, « The medieval return to the thousand-year sabbath », in Richard Kenneth EMMERSON, Bernard MCGINN (dir.), *The Apocalypse in the Middle Ages*, Cornell University Press, Ithaca, 1992, p. 53-54 ; Daniël VERHELST, « La préhistoire des conceptions d'Adson concernant l'Antichrist », *RThAM* 40, 1973, p. 70 ; Jean-Robert ARMOGATHE, *L'Antéchrist à l'âge classique. Exégèse et politique*, Les quarante piliers, Mille et une nuits, Paris, 2005, p. 291, pour Adson de Montier en Der.



Pour conclure sur saint Jérôme, il semble que ce dernier ait contribué largement à diffuser dans la tradition théologique ultérieure un millénarisme aux contours caricaturaux et de tendance nettement judaïsante : matérialisme, hédonisme et retour au culte ancien. Jérôme considère ainsi le chiliasme, non sans un certain mépris, comme une *δευτέρωσις*, selon sa propre expression, c'est-à-dire une tradition secondaire juive<sup>76</sup>. Mais paradoxalement, par respect pour la grande tradition de l'Église, il garde une certaine indulgence vis-à-vis des Pères millénaristes. Cet homme aux idées habituellement si tranchées ne se prononce pas définitivement sur cette question. Il se réserve également, dans sa compréhension des *eschata*, la possibilité d'un « temps des saints » entre la mort de l'Antéchrist et le jugement, laissant ainsi, par des voies détournées, une porte entrouverte à une certaine forme de millénarisme.

#### e) Saint Grégoire de Nazianze (329-390)

Comme les auteurs précédents, saint Grégoire de Nazianze, Père de l'Église cappadocienne, critique de manière acerbe le millénarisme :

« Qu'ils se mutilent eux-mêmes, ceux qui vous troublent ! » en introduisant un second judaïsme, une seconde circoncision et des seconds sacrifices. Car, s'il en est ainsi, qu'est-ce qui empêche que le Christ naisse une seconde fois pour l'abolition de ces mêmes pratiques, et qu'une seconde fois il soit livré par Judas, crucifié, enseveli, et qu'une seconde fois il ressuscite, pour que soit accompli l'ensemble de ce qui appartient à la même série, conformément au renouvellement du cycle de l'univers chez les Grecs, le même mouvement des astres ramenant les mêmes choses ?<sup>77</sup>

Tout comme Jérôme, Grégoire ne dépasse pas ici le niveau caricatural. En fin de compte, selon lui, cette conception judaïsante rejoint celle du temps cyclique

<sup>76</sup> In *Hiezechielem* XI, 36, 1-15 (CCSL 75, p. 500) : *Nunc ad spiritalem intellegentiam transeamus, iuxta quam et Esaias extremas partes interpretati sumus ; neque enim iuxta iudaicas fabulas, quas illi δευτέρωσεις appellant, gemmatam et auream de caelo exspectamus Hierusalem nec rursum passuri circumcisionis iniuriam nec oblaturi taurorum et arietum victimas nec sabbati otio dormiemus – quod et multi nostrorum, et praecipue Tertulliani liber qui inscribitur « De spe fidelium » et Lactantii « Institutionum » volumen septimum, pollicetur, et Victorini Pictabionensis episcopi crebrae « Expositiones » et nuper Severus noster in dialogo cui « Gallo » nomen imposuit, et, ut Graecos nominem et primum extremumque coniungam, Irenaeus et Apollinaris. Et aussi De viris illustribus, 18, 4, in JÉRÔME, De viris illustribus, Aldo CERESA-GASTALDO, BPat 12, Nardini, Florence, 1988, p. 112 : *Hic dicitur mille annorum Iudaicam edidisse deuterōsin, quem secuti sunt Irenaeus et Apollinaris et ceteri qui post resurrectionem aiunt in carne cum sanctis Dominum regnatum. Tertullianus quoque in libro « De spe fidelium » et Victorinus Petabionensis et Lactantius hac opinione ducuntur.* Carlo NARDI (dir.), *Il millenarismo. Testi dei secoli I – II*, Bpat 27, Nardini, Fiesole, 1995, p. 200, note 221, pense que *deuterōsis* signifie *mishnah*. Et aussi Hans BIETENHARD, « The millennial hope in the early church », *op. cit.*, p. 26.*

<sup>77</sup> Lettre 101, 63-64 (SC 208 [1998], p. 64-65) : « Ὡφελον καὶ ἀποκόψονται οἱ ἀναστατοῦντες ὑμᾶς » καὶ δεύτερον Ἰουδαϊσμὸν καὶ δευτέραν περιτομὴν καὶ θυσίας δευτέρας εἰσάγοντες. Εἰ γὰρ τοῦτο, τί κωλύει καὶ πάλιν γεννηθῆναι Χριστὸν εἰς ἀθέτησιν τῶν αὐτῶν, καὶ προδοθῆναι πάλιν ὑπὸ Ἰούδα καὶ σταυρωθῆναι καὶ ταφῆναι καὶ ἀναστῆναι, ἵνα πληρωθῇ τὰ πάντα τὰ τῆς αὐτῆς ἀκολουθίας, κατὰ τὴν ἐλληνικὴν ἀνακύκλησιν, τὰ αὐτὰ περιφερούσης τῆς αὐτῆς τῶν ἄστρον κινήσεως.

grec. La venue du millénium à la fin n'est qu'un recommencement de toute l'économie du salut à partir de la première alliance. L'*hapax* de l'événement christologique du salut se perd, se dilue, en une succession infinie de cycles qui le reproduisent.

Dans une autre lettre, Grégoire s'en prend directement au chiliasme des apollinaristes. L'intérêt de ce passage est d'établir un lien théologique entre la christologie et l'eschatologie de l'apollinarisme. Cette idée est peu soulignée par la critique<sup>78</sup>, mais elle semble évidente dans ce passage :

12. Ils [les apollinaristes] dénaturent le sens du terme : « venue de Dieu dans l'homme » ; ils expliquent le mot : « il est venu dans l'homme » non pas en admettant qu'il s'est rendu présent dans l'homme dont il s'est entouré, conformément à la parole : « Lui-même en effet savait ce qu'il y avait dans l'homme », mais ils disent et ils enseignent que cela signifie qu'il a frayé avec les hommes et vécu avec eux, et ils se réfèrent au texte suivant : « Après cela il a été vu sur la terre et il a séjourné parmi les hommes ».

Grégoire commence par souligner le problème foncier de la christologie apollinariste : un rejet latent de l'Incarnation. Selon les disciples d'Apollinaire, il n'y a pas eu de véritable union entre Dieu et un homme complet au moment de l'Incarnation. Celle-ci signifie plutôt que Dieu est descendu parmi les hommes mais sans prendre personnellement notre humanité véritable. Au mieux l'union de Dieu et de l'homme se fait au niveau de tout l'univers – un Dieu qui habite au milieu des hommes – mais pas au niveau de la personne du Christ. Pour la foi orthodoxe, que l'union entre Dieu et l'homme se fasse d'abord dans la personne du Verbe est un préalable indispensable, une nécessité sotériologique. Et comment, dans la perspective apollinariste, Dieu pouvait habiter parmi les hommes ? Tout simplement en prenant l'apparence d'un homme, n'étant pas vraiment homme, mais étant Dieu prenant l'apparence d'un homme vivant parmi les hommes. Grégoire poursuit :

13. D'ailleurs, pourquoi discuterait-on plus longtemps ? Ceux qui rejettent l'homme et l'image intérieure ne purifient que l'extérieur de nous-mêmes par leur nouveau personnage et ce qu'il a de visible.

<sup>78</sup> Paul GALLAY, in GRÉGOIRE DE NAZIANZE, *Lettres théologiques*, Maurice JOURJON, SC 208, Cerf, Paris, 1998<sup>2</sup>, p. 77, note 5, ne pense pas qu'il y ait un lien entre la pensée d'Apollinaire et le millénarisme, suivant en cela l'enseignement de saint Épiphane. C'est aujourd'hui la position habituelle de la critique, qui pense qu'il n'y a pas de relation entre l'erreur christologique d'Apollinaire et le millénarisme des apollinaristes. Dans cette perspective, « apollinarisme » serait un nom générique rassemblant un certain nombre d'hérésies sans lien entre elles. Cependant le millénarisme d'Apollinaire de Laodicée est signalé par Basile, Grégoire de Nazianze et Jérôme. Cf. Brian E. DALEY, *The Hope of the Early Church*, op. cit., p. 80, pense qu'au moins certains apollinaristes ont pu suivre le chiliasme, car cette école comprenait une sorte de brassage d'idées théologiques.

En conséquence de cette théorie particulière sur l'Incarnation, le salut est changé. Ce n'est que l'extérieur de nous-mêmes qui est sauvé, notre « peau » dit Grégoire dans son *Carminum liber*<sup>79</sup>. Puisque le Christ n'a pas d'humanité complète, mais une humanité « extérieure », seulement visible, alors le salut n'atteint les humains qu'extérieurement. C'est l'application pure et simple de l'argument sotériologique formulé par le même saint Grégoire de Nazianze : « Tout ce qui n'est pas assumé, n'est pas sauvé »<sup>80</sup>. On comprend mieux d'ailleurs en cette circonstance pourquoi Grégoire emploie cet argument négativement. Dans le cas présent en effet, l'âme humaine n'est pas assumée par le Christ donc elle n'est pas sauvée.

Est introduit alors le thème du millénarisme :

14. Ils sont eux-mêmes leurs propres adversaires à tel point que tantôt à cause de la chair ils expliquent tout le reste d'une façon grossière et charnelle – de là leur viennent le second judaïsme, le bonheur millénaire et stupide dans le paradis et presque la croyance que nous reprenons les mêmes choses après les mêmes choses – et tantôt ils introduisent une apparence de chair plutôt qu'une chair réelle en prétendant qu'elle n'a rien subi de ce qui est nôtre, pas même ce qui est exempt de péché.

Le chiliasme apparaît ici nettement comme une conséquence de la christologie erronée des apollinaristes. Puisque le Christ n'a qu'une humanité extérieure et que, par conséquent, il ne sauve l'homme que dans ce qui le constitue extérieurement, alors le dévoilement de ce salut au moment de la fin sera lui aussi purement extérieur. D'où les représentations millénaristes charnelles, matérialistes et superficielles, montrant le salut de l'homme extérieur seulement. Il y a cohérence dans la pensée des hérétiques : le Christ ne sauve que ce qu'il est, un homme extérieur, mais pas complet.

Et de cet excès matérialiste, Grégoire explique que l'on peut passer assez facilement à l'excès opposé : la matière de la chair n'est qu'une apparence. Puisque l'homme intérieur est dissocié de l'homme extérieur, alors ce dernier perd sa consistance réelle et a tôt fait de devenir une simple apparence d'homme. La déviance christologique correspondante est le docétisme. Si le Christ des docètes est une apparence d'homme, le millénarisme sera lui aussi une apparence de salut, comme un tableau qui au mieux flatte les sens et l'imagination mais n'a pas de consistance réelle, ne contient pas la réalité du salut.

15. Et ils exploitent à cette fin la parole de l'Apôtre, qu'ils n'entendent pas ou n'énoncent pas dans le sens de l'Apôtre, à savoir que notre Sauveur « est devenu semblable aux hommes et qu'il a été trouvé comme homme par son aspect extérieur » : dans ces mots,

<sup>79</sup> *Carminum liber* 2, 1, 30 (PG 37, col. 1296-1297) : *Χρὴ γὰρ τὸ δέρμα μου μόνον τυχεῖν σωτηρίας*.

<sup>80</sup> *Lettre* 101, 32 (SC 208 [1998], p. 50-51) : « Ce qui n'a pas été assumé n'a pas été guéri, mais c'est ce qui a été uni à Dieu qui est sauvé ».

disent-ils, ce n'est pas la forme humaine qui est désignée, mais une représentation et une apparence qui nous trompent<sup>81</sup>.

Selon Grégoire, la résurrection décrite par les millénaristes n'est pas une vraie résurrection, mais seulement son apparence, sa caricature. Elle se veut une résurrection hyper-réaliste, concrète, proche de l'expérience humaine, mais en fait, c'est une résurrection docète, une résurrection qui n'est pas véritablement humaine. Elle montre une sous-humanité. De même que pour les apollinaristes l'humanité du Christ n'est qu'une représentation de l'humanité, de même le millénium, dans l'esprit de Grégoire, n'est qu'une représentation du salut, « une apparence qui nous trompe ».

L'évêque de Nazianze apporte, en plus des auteurs étudiés jusqu'à présent, un supplément de lumière théologique grâce au rapprochement qu'il semble établir entre la constitution ontologique du Christ et la façon de concevoir le salut à la fin. Il attire l'attention sur le fait qu'il existe un lien non seulement entre la christologie et l'anthropologie, mais aussi entre la christologie et l'eschatologie. Certes, puisque « tout ce qui n'est pas assumé n'est pas sauvé », il faut que le Christ soit un homme complet, corps et âme, pour sauver ce que nous sommes. Mais cet argument sotériologique implique également que la destinée définitive de l'homme soit conforme à la constitution ontologique du Christ. Si l'âme humaine n'est pas assumée par le Christ – c'est la principale erreur apollinariste<sup>82</sup> – la conséquence sera un salut incomplet pour des hommes sans âme, n'ayant qu'un corps très charnel. Et la doctrine millénariste est ici mise en avant. Si le Christ assume un homme complet, alors il y aura aussi une conception du salut qui correspondra à cette constitution du Christ. Aborder la question du millénarisme, de son éventuelle orthodoxie, c'est donc toujours garder présente devant les yeux la personne du Christ, dans son ontologie véritable, comme une sorte de garde-

<sup>81</sup> Lettre 102, 12-15 (SC 208 [1998], p. 76-79) : *Τὸ δ' αὐτὸ καὶ περὶ τὴν τῆς ἐνανθρωπήσεως κακουργοῦσι φωνήν, τὸ ἐνηνθρώπησεν οὐκ ἐν ἀνθρώπῳ γέγονεν, ὃν ἑαυτῷ περιέπηξεν, ἐξηγούμενοι, κατὰ τὸ εἰρημένον « Αὐτὸς γὰρ ἐγίνωσκε τί ἦν ἐν τῷ ἀνθρώπῳ », ἀλλ' ἀνθρώποις ὠμίλησε καὶ συνεπολιτεύσατο λέγοντες καὶ διδάσκοντες, καὶ πρὸς ἐκείνην καταφεύγοντες τὴν φωνὴν τὴν « Μετὰ τοῦτο ἐπὶ τῆς γῆς ὤφθη καὶ τοῖς ἀνθρώποις συνανέστραφη » λέγουσαν. Καὶ τί ἂν τις ἀγωνίζοιτο ἐπὶ πλεῖον; Οἱ τὸν ἄνθρωπον ἀποσκευαζόμενοι καὶ τὴν ἐντὸς εἰκόνα τὸ ἐκτὸς ἡμῶν καθαρίζουσι μόνον διὰ τοῦ καινοῦ προσώπου καὶ τοῦ ὀρωμένου, τοσοῦτον ἑαυτοῖς μαχόμενοι ὡς ποτὲ μὲν διὰ τὴν σάρκα καὶ τὰ ἄλλα παχέως καὶ σαρκικῶς ἐξηγεῖσθαι (ἐντεῦθεν γὰρ αὐτοῖς ὁ δεῦτερος Ἰουδαϊσμός ὤρμηται καὶ ἡ χιλιετίας καὶ ληρώδης ἐν τῷ παραδείσῳ τρυφή καὶ σχεδὸν τὸ τὰ αὐτὰ πάλιν ἐπὶ τοῖς αὐτοῖς ἀναλαμβάνειν ἡμᾶς), ποτὲ δὲ δόκησιν μᾶλλον ἢ ἀλήθειαν τῆς σαρκὸς εἰσάγειν ὡς οὐδὲν τῶν ἡμετέρων παθούσης, οὐδὲ ὅσα τῆς ἀμαρτίας ἐστὶν ἐλεύθερα, καὶ κεχρησθαι πρὸς τοῦτο τῇ ἀποστολικῇ φωνῇ, οὐκ ἀποστολικῶς νοουμένη ἢ λεγομένη, ἐν ὁμοιώματι ἀνθρώπων τὸν Σωτῆρα ἡμῶν γεγενῆσθαι καὶ σχήματι εὐρῆσθαι ὡς ἄνθρωπον, ὡς οὐχὶ τοῦ ἀνθρωπίνου εἶδους ἐν τούτοις δηλουμένου, φαντασίας δὲ τινος ἀπατηλῆς καὶ δοκίσεως.*

<sup>82</sup> Hélène GRELIER, « La pensée d'Apollinaire à travers le prisme de Grégoire de Nysse : enjeux de l'expression *νοῦς ἐνσαρκος* », in Marie-Anne VANNIER (dir.), *La christologie et la Trinité chez les Pères*, PC, Cerf, Paris, 2013, p. 89-106, montre que cette question de l'âme humaine du Christ non assumée est débattue aujourd'hui.

fou<sup>83</sup>. Les propos de Grégoire pourraient ainsi vouloir signifier : si la doctrine du millénium s'écarte de la vérité christologique, alors, c'est une fausse piste. Mais au chercheur contemporain il semble aussi suggérer que s'il trouve une forme de millénarisme sans opposition avec la vérité sur l'ontologie du Christ, il peut essayer de développer sa pensée<sup>84</sup>.

Grégoire de Nazianze n'a pas véritablement apporté de proposition de substitution au millénarisme, à la différence d'Origène et de Jérôme<sup>85</sup>. Cependant son commentaire de la doctrine chiliaste ne se limite pas à la dérision. On trouve en effet également chez lui une dimension positive et constructive. Celle-ci réside dans la lumière théologique, et spécialement christologique, qu'il répand sur la question de l'interprétation de millénium. Sur cette question, comme sur bien d'autres, il mérite pleinement son nom de « Grégoire le théologien »<sup>86</sup>.

#### f) Les catalogues patristiques d'hérésies

La perspicacité théologique de Grégoire de Nazianze fait figure d'exception. De l'anti-millénarisme, la tradition dogmatique a davantage retenu les assertions assez superficielles des catalogues patristiques d'hérésies que l'argumentation pertinente d'un saint Grégoire de Nazianze. À partir des V<sup>e</sup> et VI<sup>e</sup> siècles, le millénarisme semble devenir plus une « doctrine pour hérésiologues » qu'une opinion théologique, certes discutable, mais créant une saine et vivifiante émulation dans les débats en cours. Voici un aperçu de ce que ces catalogues recensent à propos du millénarisme.

<sup>83</sup> C'est ce qu'a pressenti également Jean DANIELOU, *Essai sur le mystère de l'histoire*, op. cit., p. 181-200.

<sup>84</sup> Voir notre proposition spéculative finale, en la quatrième partie, p. 553-560.

<sup>85</sup> Pour trouver une éventuelle solution de substitution, il faudrait approfondir la théologie du temps de Grégoire de Nazianze. Car d'après Auguste LUNEAU, *L'histoire du salut...*, op. cit., p. 155, Grégoire a la même pensée qu'Irénée sur le temps : « L'homme n'est pas l'égal de Dieu, mais essentiellement fils du temps ». Il conclut comme Irénée que « ce n'est pas finalement le temps qui détruit, mais l'orgueil de l'homme et la malice du diable. Aussi, sous le mouvance de Dieu, le temps redevient une force positive ».

<sup>86</sup> La prise de position des autres Cappadociens – saint Basile de Césarée et saint Grégoire de Nysse – sur le millénarisme ne présente pas les critères d'originalité suffisants pour être intégrée dans le corps de cette étude. Ils se situent dans la même perspective négative qu'Origène, Jérôme et Grégoire de Nazianze, mais sans égaler toutefois la profondeur théologique de ce dernier. Voir *Lettre* 263, 4, in BASILE DE CÉSARÉE, *Lettres*, T. 3, Yves COURTONNE, CUFr, Belles lettres, Paris, 1966, p. 124-125 : « Les développements théologiques d'Apollinaire ne sont pas construits avec des preuves tirées de l'Écriture, mais avec des arguments humains. Il a aussi composé sur la résurrection ces élucubrations fabuleuses (μυθικῶς) ou plutôt judaïques (Ἰουδαϊκῶς), où il dit que nous reviendrons au culte légal, que de nouveau nous serons circoncis, que nous observerons le sabbat, que nous pratiquerons l'abstinence, que nous offrirons à Dieu des victimes, que nous adorerons à Jérusalem dans le temple, qu'en un mot de chrétiens nous deviendrons juifs. Que pourrait-il y avoir de plus ridicule, ou plutôt de plus étranger au dogme évangélique ? Il y a encore ses écrits sur l'Incarnation, qui ont jeté un tel trouble parmi les frères, qu'un petit nombre

### *i. Le Contra haereses ou Panarion de saint Épiphane de Salamine (315-403)*

Parmi les quatre-vingts hérésies décrites dans le *Panarion* ou « trousse à médecine », saint Épiphane, dans les années troubles de l'après-Nicée, parle de celle des dimérites, sorte de secte apollinariste :

Certains disent cependant que ce décret est d'Apollinaire, à savoir que lors de la première résurrection nous serons achevés en un délai de mille ans, dans des dispositions identiques à celles de notre présente vie, si bien que nous observerons la loi et toutes les autres choses, et tout ce qui est dans le monde, ce qui appartient à l'usage quotidien, soit le mariage, la circoncision, et tout le reste, nous y participerons : mais nous ne pouvons pas du tout nous persuader qu'il ait défendu un dogme de ce type, quoique de certains nous apprenons qu'il l'a bien affirmé<sup>87</sup>.

Mais lui a établi que d'abord dans tout ce cycle du millénaire nous jouirions des voluptés naturelles, le travail et la souffrance ayant disparu, puis le temps s'étant écoulé, nous serions participants des choses qui ont été dites. C'est ce que ces paroles déclarent : « Ce que l'œil n'a pas vu, ni l'oreille entendu ». En vérité, la parole de ceux-ci répugne à toutes les sentences de l'Écriture<sup>88</sup>.

Mis à part le fait secondaire qu'Apollinaire soit disculpé de tout millénarisme, on retrouve ici les attaques habituelles adressées aux chiliastes : judaïsme, matérialisme, sensualisme.

### *ii. Le Diversarum hereseon liber de Philastre de Brescia (fin IV<sup>e</sup> siècle)*

Un autre hérésiologue, Philastre de Brescia, consacre un seul paragraphe de son catalogue (le *Diversarum hereseon liber*, composé entre 370 et 385) au

---

seulement de ceux qui les ont lus garde désormais le caractère de la piété primitive ». Ici donc aucun lien logique n'est établi par Basile entre le millénarisme d'Apollinaire et sa christologie. Cf. « Il y a encore... ». Voir aussi *Lettre* 265, 2 (*ibid.*, p. 130-131) : « La bienheureuse espérance réservée à ceux qui auront vécu selon l'Évangile du Christ, il [Apollinaire] a osé l'expliquer avec tant de pauvreté et de faiblesse, qu'elle se change en propos de vieilles femmes et en fables (μύθους) de juifs. Retournant au passé il promet la restauration du temple, l'observance du culte légal, un pontife figuratif après le vrai pontife, des victimes pour les péchés après l'Agneau de Dieu qui a ôté le péché du monde, des baptêmes partiels après l'unique baptême, des cendres de génisse pour asperger l'Église qui, grâce à la foi dans le Christ, n'a ni tache ni ride ni rien de tel ; des purifications de la lèpre après l'impassibilité conférée par la résurrection ; une offrande de jalousie, quand les hommes ne prennent point de femmes, ni les femmes de maris ; des pains de proposition après le pain qui est descendu du ciel, des lampes ardentes après la vraie lumière. En somme, si maintenant la loi des commandements se trouve abolie dans des dogmes, il est évident qu'alors les dogmes du Christ seront annulés dans les préceptes légaux ». Et encore *Lettre* 3, 24, in GRÉGOIRE DE NYSSE, *Lettres*, Pierre MARAVAL, SC 363, Cerf, Paris, 1990, p. 142-145 : « Annonçons-nous un autre Jésus ? En enseignons-nous un autre ? Produisons-nous d'autres Écritures ? Un de nous a-t-il osé appeler mère d'un homme la sainte Vierge mère de Dieu, comme nous entendons certains d'entre eux le dire sans retenue ? Inventons-nous la fable des trois résurrections ? Promettons-nous des ripailles de mille ans ? Disons-nous qu'il faut reprendre les sacrifices juifs d'animaux ? Inclignons-nous les espoirs des hommes vers la Jérusalem d'ici-bas, en imaginant sa reconstruction avec des pierres d'une plus belle apparence ? ».

<sup>87</sup> *Panarion* 77, 36 (GCS 37, p. 448-449, l. 33-37) : Ἄλλοι δὲ ἔφασαν τὸν γέροντα εἰρηκέναι ὅτι ἐν

millénarisme. Cette doctrine représente donc une modeste part de l'ensemble des cent vingt-huit hérésies chrétiennes (et vingt-huit juives) dénoncées. Voici les propos de Philastre :

Il existe une autre hérésie, celle des chiliastes, c'est-à-dire celle des mille ans : voici ce qu'elle enseigne. Quand le Christ viendra du ciel, disent-ils, il y aura pour nous ces mille ans de nouvelle vie charnelle, où l'on pourra procréer et manger, comme cela se fait quotidiennement dans ce siècle ; ils ignorent la nourriture céleste, c'est-à-dire cette récompense à venir d'immortalité, qui n'est pas caduque ni passagère ; c'est ainsi que le Seigneur dit dans son évangile à certains Juifs soupçonnant cela : « Ne savez-vous pas les Écritures, leur dit-il, et ignorez-vous leur vertu : car au jour du jugement on n'épousera pas et on ne sera pas épousé, mais on sera comme des anges ». Et de nouveau l'Apôtre dit : « Le royaume de Dieu n'est pas question de nourriture ni de boisson, mais il est justice, paix et joie éternelle dans l'Esprit du Seigneur »<sup>89</sup>.

Ici le recours à l'Écriture Sainte ne relève pas pour autant le niveau théologique de cette description, qui reste très pauvre. Ce texte ne fait que souligner la tension entre l'aspect charnel du millénium et la dimension spirituelle de la véritable eschatologie. Aujourd'hui l'homme se trouve dans le caduc et le passager de ce qui est charnel, alors il sera dans le spirituel qui n'est pas charnel. La parousie du Christ à la fin ne peut s'accorder avec la permanence du charnel.

### iii. Le De haeresibus de saint Augustin (354-430)

C'est sur Cérinthe et ses sectateurs que se portent les soupçons d'hérésie millénariste de saint Augustin dans le catalogue qu'il compose pour son ami Quodvultdeus :

Les cérinthiens de Cérinthe, de même que les mérinthiens de Mérinthe disent que le monde a été fait par des anges, et qu'il faut être

---

τῇ πρώτῃ ἀναστάσει χιλιονταετηρίδα πινὰ ἐπιτελοῦμεν, τοῖς αὐτοῖς ἐμπολιτευόμενοι ὁποίοις καὶ νῦν, ὡς καὶ νόμον καὶ ἄλλα φυλάττοντες καὶ πάντα τῆς χρήσεως τῆς ἐν τῷ κόσμῳ, γάμου τε καὶ περιτομῆς καὶ τῶν ἄλλων μετέχοντες ὅπερ οὐ πάνυ περὶ αὐτοῦ πεπιστεύκαμεν. ὡς δὲ τινες διεβεβαίωσαντο, τοῦτο ἔφησαν αὐτὸν εἰρηκέναι. En traduction anglaise : ÉPIPHANE DE SALAMINE, *The Panarion*, Frank WILLIAMS, NHMS 36, Brill, Leiden, 1994, p. 599.

<sup>88</sup> *Panarion* 77, 38 (GCS 37, p. 450, l. 9-13) : Ἀλλὰ φησιν ὅτι πρῶτον μὲν ἐν τῇ χιλιονταετηρίδι τῶν φυσικῶν μεταλαμβάνομεν ἡδέων ἄνευ καμάτου καὶ λύπης, μετὰ δὲ τὴν χιλιονταετηρίδα, τότε μεταλαμβάνομεν ὧν εἴρηται κατὰ τὸ εἰρημένον « ἃ ὀφθαλμὸς οὐκ εἶδε καὶ οὐς οὐκ ἤκουσεν ». ἀντίθετος δὲ ἐστὶν ὁ λόγος πρὸς τὴν πᾶσαν τῆς γραφῆς θεωρίαν. En traduction anglaise : ÉPIPHANE DE SALAMINE, *The Panarion*, op. cit., p. 600.

<sup>89</sup> *Diversarum hereseon liber* (CCSL 9, 59, p. 242) : *Alia est heresis Chiliontaëtitarum, id est mille annorum : quae docet ita : Cum venerit Christus de caelo, inquit, mille anni illi erunt nobis iterum carnaliter ad vivendum, generandum et manducandum, sicut fit nunc in hoc saeculo cotidie ; ignorantes escam caelestem, id est immortalitatis illud praemium adfuturum, non hoc caducum et transiens, cum et Dominus in evangelio Iudaeis quibusdam hoc suspicantibus, Nescitis, inquit, scripturas et virtutes earum ignorantes : nam in die iudicii non nubent, neque nubentur, sed erunt sicut angeli. Et iterum apostolus dicit : Non est regnum Dei esca et potus, sed iustitia, pax, gaudium in Spiritu Domini sempiternum. Et aussi contre Cérinthe : CCSL 9, 36, p. 233.*

circoncis selon la chair et observer d'autres préceptes du même genre. Jésus n'a été qu'un homme, il n'est pas ressuscité, mais ils soutiennent qu'il va ressusciter. Ils rêvent aussi que nous serons pendant mille ans après la résurrection dans le royaume terrestre du Christ, vivant selon les voluptés de notre ventre et de notre libido ; pour cela on les appelle aussi des chiliastes<sup>90</sup>.

Cette description est proche de celle que l'on pourrait faire d'une doctrine judéo-chrétienne qui n'a pas encore pleinement pris en compte la totalité du Nouveau Testament en Jésus Christ. Ainsi celui-ci n'est qu'un homme et il n'est pas encore ressuscité. Augustin confirme ici le lien déjà observé entre la christologie et la doctrine millénariste. La confession de foi au Christ a des conséquences en matière d'eschatologie. Le fait de ne pas confesser la divinité du Christ, de ne pas croire non plus qu'il est ressuscité, a pour conséquence, selon saint Augustin, de donner crédit à la doctrine millénariste. Le lien entre la christologie – la constitution ontologique du Christ – et le chiliasme, déjà observé chez Grégoire de Nazianze, est de nouveau souligné dans ce passage. Selon Cérinthe, Jésus n'est qu'un homme et le salut proposé n'est lui aussi qu'humain, voire charnel. À un Christ tout humain correspond un salut lui aussi tout humain. De plus, cette définition du millénarisme par Augustin a aussi pour but de désolidariser le millénarisme des Pères – qui ont une foi christologique irréprochable – d'un millénarisme outré de type cérinthien. Ce que l'évêque d'Hippone décrit, c'est un chiliasme judéo-chrétien confessé encore de son temps par certaines sectes en marge de l'Église<sup>91</sup>. Ce n'est pas le millénarisme des Pères catholiques qui est mis en accusation.

Grégoire reliait le chiliasme à Apollinaire et Augustin ici le met en relation avec Cérinthe. Deux erreurs christologiques diamétralement opposées – un défaut au niveau de l'élément humain pour l'apollinarisme et une lacune au niveau de la composante divine pour l'ébionisme de Cérinthe – semblent avoir toutes les deux pour conséquence un millénarisme hétérodoxe.

#### **iv. Le Haereticarum fabularum compendium de Théodoret de Cyr (393-460)**

La description des hérésies de Népos et de Cérinthe est l'occasion pour Théodoret de parler par deux fois du millénarisme :

Et Népos, évêque d'une ville égyptienne, était bien d'accord avec tous les dogmes de l'Église, mais il errait au sujet des promesses

<sup>90</sup> *De Haeresibus* 8 (CCSL 46, p. 294) : *Cerinthiani a Cerintho, iidemque Merinthiani a Merintho, mundum ab angelis factum esse dicentes, et carne circumcidi oportere, atque alia huiusmodi Legis praecepta servari. Iesum hominem tantummodo fuisse, nec resurrexisse, sed resurrecturum asseverantes. Mille quoque annos post resurrectionem in terreno regno Christi, secundum carnales ventris et libidinis voluptates, futuros fabulantur, unde etiam Chiliastae sunt appellati.*

<sup>91</sup> D'après Gustave BARDY, « Cérinthe », *RB* 30, 1921, p. 366. 369, il semble que certaines églises de la fin du IV<sup>e</sup> siècle aient encore eu des sentiments judaïsants. Ces judéo-chrétiens « étaient attachés à la circoncision et aux pratiques de la loi, fidèles à lire un évangile écrit en hébreu, rejetant impitoyablement l'autorité de saint Paul ». Cf. *AH* I, 26, 2 (SC 264, p. 347).



divines, pensant que celles-ci devaient se passer sur la terre, en prenant de la nourriture, de la boisson, et en célébrant les fêtes juives pendant des périodes de mille ans<sup>92</sup>.

Le royaume de notre Dieu et Sauveur ne sera pas terrestre, comme le pensent Cérinthe et les hérétiques ses semblables. Ce royaume ne sera pas délimité par un certain temps. Qu'ils imaginent pour eux un cycle de mille ans, et des délices appelées à finir, et d'autres voluptés et aussi les sacrifices et les solennités juives. Nous, nous attendons une vie exempte de vieillissement<sup>93</sup>.

Il y a dans ces deux descriptions une critique commune. Le millénarisme semble ainsi comme la somme de toutes les erreurs, tant juives que grecques. Le chiliasme, selon Théodoret, correspond à la foi chrétienne contaminée en même temps par la pensée juive – reprise du culte, des sacrifices au temple, etc. – et par la pensée grecque sur le temps cyclique. Pour ce deuxième aspect, le mot *περίοδος*, signifiant « tour complet », « révolution des astres », « retour périodique », est employé dans les deux passages.

#### v. Le De ecclesiasticis dogmatibus de Gennade de Marseille (fin V<sup>e</sup> siècle)

*De la doctrine de l'Église* du prêtre de Marseille est sans doute la dernière partie de ce qui s'appelait initialement *Contre toutes les hérésies*. Après la dénonciation radicale des systèmes hérétiques en huit livres, Gennade s'applique à exposer la doctrine de manière positive :

La résurrection des morts sera celle de tous les hommes, oui, une seule résurrection, à la fois simultanée et unique, non pas la première des justes, et la seconde des pécheurs, comme dans la fable des rêveurs, mais une seule pour tout le monde<sup>94</sup>.

Ce texte consiste en une critique sans concession de ce qui fait le pivot de l'argumentation millénariste : un décalage entre la résurrection des justes et celle des pécheurs. Ce contre-argument au millénarisme sera beaucoup développé par les théologiens médiévaux, comme on le verra dans la quatrième partie.

Gennade poursuit quelques lignes plus loin :

Pour les promesses divines n'attendons rien de terrestre ou de transitoire, comme les mélétiens l'espèrent, pas d'union nuptiale,

<sup>92</sup> *Haer. fab. comp.* 3, 6 (PG 83, col. 408) : *Νέπως δὲ, τῆς Αἰγυπτιακῆς ἐπίσκοπος πόλεως, κατὰ μὲν τὰ ἄλλα πάντα τοῖς τῆς Ἐκκλησίας δόγμασι συνεφώνει, περὶ δὲ τὰς θείας ἐπαγγελίας ἡμάρτανεν, ἐν τῇ γῇ ταύτας ἡγούμενος ἔσεσθαι, καὶ βρῶσιν, καὶ πόσιν, καὶ τὰς Ἰουδαϊκὰς ἐορτὰς, καὶ χιλίων ἐτῶν περιόδους ἐν τούτοις δαπανωμένας.* (C'est nous qui traduisons).

<sup>93</sup> *Haer. fab. comp.* 5, 21 (PG 83, col. 520) : *Οὐ γὰρ, κατὰ τὴν Κηρίνθου, καὶ τῶν ἐκείνῳ παραπλησίων, ἐπίγειος ἔσται τοῦ Θεοῦ καὶ Σωτῆρος ἡμῶν ἡ βασιλεία, οὐ χρόνῳ περιγεγραμμένη ῥητῷ. Ἐκεῖνοι γὰρ φανταζέσθωσαν τῶν χιλίων ἐτῶν τὴν περίοδον, καὶ τὴν φθειρομένην χλιδὴν, καὶ τὰς ἄλλας ἡδυπαθείας, καὶ πρὸς τούτοις τὰς θυσίας, καὶ τὰς Ἰουδαϊκὰς πανηγύρεις· ἡμεῖς γὰρ τὴν ἀγήρῳ προσμένομεν βιοτήν.* (C'est nous qui traduisons).

<sup>94</sup> GENNADE DE MARSEILLE, *De eccl. dogm.* 6, in Franz OEHLE (dir.), *Corpus Haereseologicum*, T. 1, Asher, Berlin, 1856, p. 337 : *Erit resurrectio mortuorum omnium hominum, sed una et insimul et semel, non prima iustorum, et secunda peccatorum, ut fabula est somniatorum, sed una omnium.*

comme le pensent Cérinthe et Marcion dans leur délire, non pas ce qui a trait à la nourriture ou à la boisson, comme Irénée, Tertullien et Lactance le pensent, selon les dires de Papias. Ne nous attendons pas non plus à un royaume futur du Christ sur la terre pendant mille ans après la résurrection, les saints devant régner avec le Christ dans les délices. C'est ainsi que Népos a enseigné la première résurrection pour les justes et la seconde pour les impies, et entre ces deux résurrections des morts, des nations ne connaissant pas Dieu laissées dans la chair aux quatre angles de la terre, nations qui après les mille ans du royaume des justes sur la terre, seront déplacées à l'instigation du diable pour se battre contre les justes régnant alors, et elles seront défaites par une pluie de feu envoyée par le Seigneur se battant pour les justes, et ainsi ces nations mortes ressusciteront dans la chair incorruptible pour aller au supplice éternel avec tous ceux qui sont déjà morts dans l'impiété<sup>95</sup>.

Ce second texte comporte deux parties. Dans la première, Gennade s'en prend à l'aspect charnel et matériel du millénarisme en faisant allusion tout à la fois à des hérétiques comme Cérinthe et à des orthodoxes comme Irénée. Ces lignes semblent marquées par un durcissement, en comparaison de saint Jérôme notamment. Gennade fait preuve d'une grande intransigeance.

Dans la seconde partie, le marseillais aborde la question d'un maintien du mal pendant le temps du millénium. Selon lui, dans l'économie présente, le mal ne peut pas être absent. Il faut qu'il soit présent d'une manière ou d'une autre. Il explique donc que le millénium serait circonscrit à une certaine partie de la terre, tandis qu'aux quatre coins de celle-ci le mal continuerait d'exister. D'où l'insistance de cet auteur sur le dernier combat eschatologique pour éradiquer le mal du cosmos et juger les impies. On sent dans ces lignes l'influence de saint Augustin qui, lui aussi, insiste sur l'impossibilité de connaître ici-bas une histoire qui ne soit pas marquée par le mal et aussi par conséquent sur l'importance du second combat eschatologique. Cet aspect de la doctrine augustinienne sera revu dans la deuxième partie<sup>96</sup>.

<sup>95</sup> *De eccl. dogm.* 55 (*Ibid.*, p. 349) : *In divinis repromissionibus nihil terrenum vel transitorium expectemus, sicut Meletiani sperant, non nuptiarum copulam, sicut Cerinthus et Marcion delirant, non quod ad cibum vel ad potum pertinet, sicut Papias auctore Irenaeus et Tertullianus et Lactantius acquiescunt. Neque per mille annos post resurrectionem regnum Christi in terra futurum et sanctos cum illo in deliciis regnatos speremus, sicut Nepos docuit primam iustorum resurrectionem et secundam impiorum, et inter has duas mortuorum resurrectiones gentes ignorantes Deum in angulis terrarum in carne reservandas, quae post mille annos regni in terra iustorum instigante diabolo movendae sint ad pugnam contra iustos regnantes, et Domino pro iustis pugnante imbre igneo compescendas, atque ita mortuas cum ceteris in impietate ante mortuis ad aeterna supplicia in incorruptibili carne resuscitandas.*

<sup>96</sup> À propos de la doctrine de Tyconius, autre prise de position augustinienne de GENNADE DE MARSEILLE, *De viris illustribus* 18, in Carl Albrecht BERNOULLI (dir.), Minerva, Francfort, 1968, p. 68-69 : *Exposuit et apocalypsin Iohannis ex integro, nihil in ea carnale, sed totum intelligens spiritale. In qua expositione angelicam stationem corpus dixit esse. Mille quoque annorum regni in terra iustorum post resurrectionem futuri suspensionem tulit. Neque duas in carne resurrectiones*

### vi. Le *De haeresibus* d'Isidore de Séville (560-636)

Voici ce que l'évêque espagnol écrit dans son catalogue d'hérésies à propos des cérinthiens :

Les cérinthiens tiennent leur nom d'un certain Cérinthe. Ceux-ci observent entre autres la circoncision, ils annoncent qu'après la résurrection, mille ans se dérouleront dans la volupté de la chair. D'où le fait qu'en grec on les appelle les chiliastes et en latin les milliastes<sup>97</sup>.

Ce paragraphe d'Isidore ressemble beaucoup à la deuxième partie de celui d'Augustin (cf. *supra*). Comme pour Gennade, on sent chez l'évêque de Séville l'influence du docteur africain. Si la pensée de ce dernier sur le millénarisme a été normative à ce point en Occident, il sera d'autant plus important dans la suite de cette étude de bien la comprendre.

### vii. Conclusion sur les catalogues d'hérésies

Les affirmations anti-millénaristes des catalogues d'hérésies ne présentent pas une originalité exceptionnelle la plupart du temps. Elles sont bien souvent la reprise, par des Pères plus érudits que théologiens, des jugements théologiques des grands noms de l'ère patristique. On est frappé, en les lisant l'une après l'autre, par l'aspect redondant des descriptions de bombances et autres excès charnels. Transposée au domaine de la morale, cette appréciation du chiliasme porte uniquement sur la vertu de tempérance au lieu de s'élargir à l'ensemble des vertus cardinales. L'erreur du millénarisme semble ainsi consister presque exclusivement en un défaut de tempérance.

La plupart du temps, aucune proposition positive de substitution au millénarisme n'est faite. C'est le but même de ces catalogues d'hérésies de dénoncer l'erreur sans forcément exposer la foi de manière positive. Cependant ne pourrait-on pas voir une certaine substitution dans la quasi-complaisance que ces auteurs semblent avoir à raconter avec moult détails les frasques millénaristes ? N'y a-t-il pas une littérature anti-millénariste qui est finalement d'essence millénariste à cause de l'appel à l'imagination qu'elle suscite ? La peur d'une passion comme le sensualisme n'est-elle pas elle aussi une passion, tout autant que ce qu'elle dénonce ? Refusant l'éventualité de l'existence d'un

---

*mortuorum futuras unam iustorum et alteram iniustorum, sed unam et tunc semel omnium in qua resurgunt etiam abortivi, deformati, ne quid humani generis deformatum et animatum in substantia intereat. Ostendit distinctionem sane duarum resurrectionum ita fieri, ut primam quam iustorum apocalypsin credamus modo in isto saeculo, ubi iustificati per fidem a morticinis peccatorum suorum per baptismum ad vitae aeternae stipendium suscitantur ; secundum vero generaliter omnis hominum carnis. Voir aussi Johannes VAN OORT, *Jerusalem and Babylon. A study into Augustine's City of God and the sources of his doctrine of the two cities*, SVigChr 14, Brill, Leiden, 1991, p. 260. Sur la doctrine eschatologique de Commodien par GENNADE, *De vir. illust.* 15 (*ibid.*, p. 66-67).*

<sup>97</sup> ISIDORE DE SÉVILLE, *De haeresibus* 8, in Franz OEHLER (dir.), *Corpus Haereseologicum*, T. 1, Asher, Berlin, 1856, p. 304 : *Cerinthiani a Cerintho quodam nuncupati. Hi inter cetera circumcisionem observant, mille annos post resurrectionem in voluptate carnis futuros praedicant. Unde et Graece Chiliastae, Latine Milliastae sunt appellati.*

millénium eschatologique historique, ces auteurs n'en ont pas moins donné au règne millénaire, par leurs récits imagés, une consistance. De plus, il faudra voir si l'on retrouve autant de descriptions charnelles chez les Pères dit millénaristes. Ce *chiliasmus crassus*, portant bien souvent sur les choses *quae sub ventre sunt*, ne risque-t-il pas d'être l'apanage des hérésiologues ?

#### g) Conclusion sur l'anti-millénaire des Pères

L'abondance des textes cités au cours de cette découverte de l'anti-millénaire des Pères ne doit pas faire oublier la relative maigreur du dossier par rapport au volume immense de la littérature de controverse au cours de l'ère patristique. La question du chiliasme reste un thème secondaire. Par ailleurs, il est possible de se demander si cette doctrine ne sert pas de catalyseur, voire de prétexte, pour une libre, et peut-être légitime, expression de l'ire des Pères, plutôt qu'elle ne constitue une opinion théologique sérieuse. La plupart du temps, chez les auteurs étudiés ci-dessus, il semble difficile de dépasser le seuil de la caricature. On demeure dans le domaine de la « sous-théologie ». L'anti-millénaire est une sous-théologie parce que les Pères anti-millénaires sont intimement persuadés que le millénarisme est une sous-eschatologie. Il y a chez eux une fermeture *a priori* à tout ce qui pourrait ressembler à un millénarisme théologique. Les Pères auraient alors lancé de temps en temps une flèche polémique en direction des millénaristes, comme pour se détendre, au cours de débats autrement plus complexes, théologiques et cruciaux, principalement christologiques et trinitaires.

Les Pères semblent ainsi ne dresser que le « portrait-robot d'une hérésie » qu'il faudra comparer avec la véritable doctrine des Pères millénaristes dans les pages qui vont suivre. Cette pauvreté théologique des Pères anti-millénaires est liée sans doute en grande partie à Eusèbe de Césarée qui s'est placé de préférence sur le terrain historique pour discréditer le millénarisme : Papias était un *minus habens*, il n'a pas rapporté la vérité au sujet du millénium. Cette thèse semble avoir servi d'argument d'autorité chez les Pères postérieurs.

Les traits parfois un peu grossiers dessinés par les Pères anti-millénaires peuvent être résumés en trois caractéristiques :

1. Le chiliasme qu'ils décrivent est une doctrine judaïsante. Il est l'idéal de la religion juive transposé dans l'avenir (culte légal, circoncision, sacrifices...). Le manger et le boire sont également liés à cet aspect. Vivre à la juive, c'est vivre selon la chair, pensent-ils, dans la conformité à l'esprit paulinien. En arrière plan de cette prise de position, il y a une critique portée au millénarisme de type asiatique dont on sait qu'il était très judéo-chrétien et de tendance matérialiste.

2. Apparaît aussi, surtout chez les orientaux, la critique que le millénarisme est une doctrine trop grecque. Selon ces Pères, confesser le chiliasme, c'est retomber dans l'erreur grecque de l'éternel retour. Le temps perd sa continuité

rectiligne pour se sectionner en cycles sans fin. À la parousie, le Christ reviendrait et l'histoire recommencerait comme à l'origine avec une vie paradisiaque antélapsaire et surtout avec la loi mosaïque et le culte judaïque. À travers cette seconde critique, nous pouvons discerner une opposition au millénarisme de type syrien qui, comme on l'a vu, est attaché à une périodisation de l'histoire du salut. Dans cette perspective, l'histoire serait une suite de périodes, voire de cycles.

3. Malgré ces deux premières critiques qui ne semblent laisser aucun espoir à la légitimité d'un quelconque millénarisme, une certaine ouverture demeure chez les Pères anti-millénaristes. Chacun à sa façon propose comme une substitution au chiliasme. Pour Origène, c'est la *schola animarum*, ou période intermédiaire d'instruction intellectuelle en vue de l'éternité. Eusèbe, lui, semble croire au « déjà là » d'un millénium de type politique ou théocratique. Chez Jérôme, il y a ce *silentium* de 45 jours, entre la défaite de l'Antéchrist et le jugement dernier. Il s'incline également devant l'autorité incontestée des Pères qui professaient le millénarisme. Denys d'Alexandrie, quant à lui, reçoit avec foi toute l'Écriture, y compris l'*Apocalypse*, ouvrant ainsi la voie à une meilleure compréhension du chapitre 20 sur le millénium. Grégoire de Nazianze, pour sa part, (et dans une moindre mesure Augustin dans son catalogue d'hérésies) indique la piste christologique. Le millénarisme hétérodoxe est une hérésie christologique en puissance. Grégoire donne ainsi un important critère de discernement pour appréhender le chiliasme. Toute doctrine du millénium se recueille en une christologie. S'il existe un millénarisme orthodoxe, il doit correspondre à une christologie tout autant orthodoxe. Enfin les catalogues, comme on l'a vu ci-dessus, ouvrent la voie à une nécessaire expression dans la vie chrétienne de ce qui touche à l'imagination. Certes le recours à l'imagination ne fonde pas une vérité de foi, mais il n'est pas interdit qu'elle y participe. On ne peut brider entièrement cette partie de la vie des hommes. Elle réapparaît d'une manière ou d'une autre.

Par conséquent, on constate chez les Pères anti-millénaristes quelque chose de l'ordre du dicton « tel est pris qui croyait prendre ». Ils croyaient tous prendre le millénarisme à défaut par leurs dénonciations acerbes. Mais ils sont eux-mêmes pris en quelque sorte au piège en faisant des propositions de substitution au millénium. Cela signifie-t-il que l'expression d'une eschatologie intermédiaire est inhérente à tout discours sur les fins dernières, même lorsqu'il est ouvertement anti-millénariste ? Il faudra revenir sur cette question en fin de partie.

Quoiqu'il en soit, cet aperçu de la littérature patristique anti-millénariste montre que l'approche des Pères appartenant à cette tendance est plus mitigée qu'outrée. L'opinion de saint Augustin, brièvement rapportée ci-dessus, l'avait déjà annoncé. Les anti-millénaristes semblent ouverts à une possible expression d'un

certain chiliasme, qu'il faudra pouvoir comparer à la véritable doctrine des Pères millénaristes.

### 3) Présentation des principaux Pères dits « millénaristes »

Les limites de ce travail ne permettent pas d'étudier les Pères millénaristes dans tous les détails. La présentation qui va suivre n'a pour but que de faire entrer le lecteur dans le sujet et de montrer également que les écrivains dits millénaristes ne correspondent peut-être pas toujours à ce qu'en ont dit les auteurs anti-millénaristes. De plus, à l'image d'Irénée présenté plus haut, ils sont la plupart du temps ouverts à des interprétations non chiliastes.

#### a) Saint Papias d'Hiérapolis (début II<sup>e</sup> siècle)

##### i. Un millénarisme de type asiate

Avec saint Papias, évêque d'Asie Mineure, le millénarisme de type asiate est présenté à sa source. Cet auteur a écrit un ouvrage intitulé : « Explications des paroles du Seigneur » (*Λογίων κυριακῶν ἐξηγήσεως*), aujourd'hui perdu, et dont on ne conserve que des fragments rapportés par une tradition indirecte. En voici un transmis par saint Irénée :

La création, libérée et renouvelée, produira en abondance toute espèce de nourriture, grâce à la rosée du ciel et à la graisse de la terre. C'est ce que les presbytres qui ont vu Jean, le disciple du Seigneur, se souviennent avoir entendu de lui, lorsqu'il évoquait l'enseignement du Seigneur relatif à ces temps-là. Voici donc ces paroles du Seigneur :

« Il viendra des jours où des vignes croîtront, qui auront chacune dix mille ceps, et sur chaque cep dix mille branches, et sur chaque branche dix mille bourgeons, et sur chaque bourgeon dix mille grappes, et sur chaque grappe dix mille grains, et chaque grain pressé donnera vingt-cinq cuves de vin. Et lorsque l'un des saints cueillera une grappe, une autre grappe lui crierà : "Je suis meilleure, cueille-moi et, par moi, bénis le Seigneur !" ». De même le grain de blé produira dix mille épis, chaque épi aura dix mille grains et chaque grain donnera cinq tonnes de belle farine ; et il en sera de même, toute proportion gardée, pour les autres fruits, pour les semences et pour l'herbe. Et tous les animaux, usant de cette nourriture qu'ils recevront de la terre, vivront en paix et en harmonie les uns avec les autres et seront pleinement soumis aux hommes ». Voilà ce que Papias, auditeur de Jean, familier de Polycarpe, homme vénérable, atteste par écrit dans le quatrième de ses livres – car il existe cinq livres composés par lui. Il ajoute : « Tout cela est croyable pour ceux qui ont la foi. Car, poursuit-il, comme Judas le traître demeurait incrédule et demandait : "Comment Dieu pourra-t-il créer de tels fruits ?" – le Seigneur lui répondit : "Ceux-là le verront, qui vivront jusqu'alors" »<sup>98</sup>.

<sup>98</sup> AH V, 33, 3-4 (SC 153, p. 415-417) : *Creatura renovata et liberata multitudinem fructificabit*

Plusieurs points sont à noter dans cette présentation millénariste de l'évêque d'Hiérapolis. Tout d'abord son chiliarisme, bel exemple de la tradition asiatic, est caractérisé par une fécondité extraordinaire de la terre, par une suractivité plutôt que par un repos de la création, comme c'est le cas dans la tradition syrienne. Cette opulence se traduit par une abondance de nourriture pour les saints. Il n'est pas question pour autant de désordre moral introduit par l'absorption de trop de nourriture, mais plutôt d'un ordre rétabli dans la création : la juste relation entre les végétaux, les animaux, les hommes et Dieu est restaurée, comme à l'origine, dans la paix. Cette tradition chiliaste correspond selon Papias à un enseignement du Seigneur en personne. Il faut donc le recevoir avec foi<sup>99</sup>.

Ce millénarisme aux traits matériels fortement prononcés ne correspond pas exactement aux critiques des Pères anti-millénaristes. La consommation des biens terrestres est tout orientée vers la louange du Seigneur. Aucune concession n'est faite à une jouissance égoïste des biens créés : « Cueille-moi et, par moi, bénis le Seigneur ! ». De plus, il n'est sans doute pas anodin que les biens en question soient du raisin et du blé, les deux créatures qui sont indispensables à la célébration de l'Eucharistie. En cela, Papias s'adresse en quelque sorte aux Pères anti-millénaristes : « Attention, le manger et le boire que vous décriez tant chez les millénaristes, ce n'est pas d'abord le propre d'un excès charnel, mais celui d'une célébration de l'Eucharistie, sommet de la vie chrétienne. Ne mangez-vous et ne buvez-vous pas à chaque Eucharistie ? ». On note également que la durée de mille ans prêtée au millénium par ses détracteurs ne semble pas avoir d'importance ici. Saint Papias ne raisonne pas sur la durée totale de l'histoire du

---

*universae escae ex rore caeli et ex fertilitate terrae. Quemadmodum Presbyteri meminerunt, qui Iohannem discipulum Domini viderunt, audisse se ab eo quemadmodum de temporibus illis docebat Dominus et dicebat : « Venient dies in quibus vineae nascentur singulae decem millia palmitum habentes, et in unoquoque palmitis dena millia brachiorum, et in unoquoque brachio dena millia flagellorum, et in unoquoque flagello dena millia botruorum, et in unoquoque botro dena millia acinorum, et unumquodque acinum expressum dabit vigintiquinque metretas vini. Et cum [eorum] apprehenderit aliquis sanctorum botrum alius clamabit botrus : "Ego melior sum, me sume, per me Dominum benedic". Similiter et granum tritici decem millia spicarum generaturum, et unamquamque spicam habituram decem millia granorum, et unumquodque granum quinque bilibres similae dare mundae, et reliqua autem poma et semina et herbam secundum congruentiam his consequentem, et omnia animalia his cibis utentia qui a terra accipiuntur pacifica et consentanea invicem fieri, subjecta hominibus cum omni subiectione ». Haec autem et Papias Iohannis auditor, Polycarpi autem contubernalis, vetus homo, per scripturam testimonium perhibet in quarto librorum suorum : sunt enim illi quinque libri conscripti. (Fr. gr. 28 : Ταῦτα δὲ καὶ Παπίας ὁ Ἰωάννου μὲν ἀκουστής, Πολυκάρπου δὲ ἐταῖρος γεγονώς, ἀρχαῖος ἀνὴρ, ἐγγράφως ἐπιμαρτυρεῖ ἐν τῇ τετάρτῃ τῶν ἑαυτοῦ βιβλίων· ἔστι γὰρ αὐτῷ πέντε βιβλία συντεταγμένα). Et adiecit dicens : « Haec autem credibilia sunt credentibus. Et Iuda, inquit, proditore non credente et interrogante : "Quomodo ergo tales geniturae a Domino perficientur ?" dixisse Dominum : "Videbunt qui venient in illa" ».*

<sup>99</sup> Sur ce fragment de Papias, nous laissons de côté la question de la véritable source qui, selon l'a priori négatif de Gry, ne peut résolument pas venir effectivement du Seigneur lui-même. Pour Gry, ce *logion* de Papias vient d'un passage très ressemblant d'un apocryphe juif, 2 *Baruch* : « La

salut en résonance avec la semaine initiale de la création. Par conséquent, il n'y a pas, dans ce passage, de trace de millénarisme de type syrien.

## ii. Un millénarisme ouvert à l'allégorie

Ce chiliasme que l'on pourrait qualifier de littéral, dans le sens où il semble prendre à la lettre les promesses messianiques de l'Ancien Testament, n'est pourtant pas révélateur de toute l'exégèse de Papias. Dans un répertoire de fragments attribués à l'évêque d'Hiérapolis, le n° 7 évoque l'exégèse allégorique de cet auteur :

Le plus ancien des exégètes ecclésiastiques, en fait, je veux dire, bien sûr, Philon le philosophe et le contemporain des apôtres, et le célèbre Papias d'Hiérapolis, le disciple de Jean l'Évangéliste, et Irénée de Lyon, et Justin martyr et philosophe, et Pantène l'alexandrin, et Clément le Stromate, et leurs associés, interprétaient l'histoire du Paradis allégoriquement avec référence à l'Église du Christ<sup>100</sup>.

Papias se trouve ici associé de source sûre – Anastase le Sinaïte – aux grands noms de l'école d'Alexandrie connue pour son exégèse allégorique. Si l'évêque d'Hiérapolis voyait dans la création initiale un type de l'Église, on peut difficilement imaginer que le récit sur la fin que nous venons de lire est une simple *restitutio in integrum* de la création dans sa seule matérialité. À la fin, il y aura un peu plus que des gloutonneries millénaristes comme il y avait déjà un peu plus que la venue en la matière au moment de la création. En conséquence, le chiliasme de saint Papias semble ouvert à une dimension qui dépasse la lettre biblique et la matière de notre monde.

---

terre aussi donnera des fruits, dix mille pour un. Chaque vigne portera mille sarments, chaque sarment portera mille grappes, chacune des grappes comptera mille raisins, et un raisin donnera un kor de vin. Et ceux qui ont eu faim se réjouiront et seront chaque jour spectateurs de prodiges ». Papias n'aurait fait ainsi que plagier une source juive et l'anti-judaïsme des Pères opposés au chiliasme serait alors justifié. Cf. *Ap. Bar. XXIX, 5-6*, in *Apocalypse de Baruch*, T. 1, Pierre-Maurice BOGAERT, SC 144, Cerf, Paris, 1969, p. 483 ; Léon GRY, « Le Papias des belles promesses messianiques », *Vivre et penser*, 3<sup>e</sup> série (RB 52), 1944, p. 112-124 ; Hans BIETENHARD, « The millennial hope in the early church », *op. cit.*, p. 12, est plus nuancé et dit que la tradition de Papias et celle de 2 *Baruch* sont concomitantes et parallèles et qu'il est donc difficile de savoir qui s'inspire de qui : « Dans ce contexte, on ne peut pas discuter de la priorité et de l'interdépendance des deux traditions ». Sur cette question, voir Cyril PASQUIER, *Aux portes de la gloire*, *op. cit.*, p. 149 sq.

<sup>100</sup> PAPIAS D'HIÉRAPOLIS, « The fragments », in James A. KLEIST (dir.), *The Didache [and other texts]*, ACW 6, Newman Press, New York, 1948, p. 121 : Οἱ μὲν οὖν ἀρχαιότεροι τῶν ἐκκλησιαστικῶν [ἐκκλησιῶν cod] ἐξηγητῶν [ἐξηγητικῶν cod]. λέγω δὴ Φίλων ὁ φιλόσοφος καὶ τῶν ἀποστόλων ὁμόχρονος, καὶ Πατίας ὁ πολὺς, ὁ Ἰωάννου τοῦ εὐαγγελιστοῦ φοιτητής, ὁ Ἱεραπολίτης ..... καὶ οἱ ἀμφ' αὐτοὺς πνευματικῶς τὰ περὶ παραδείσου ἐθεώρησαν εἰς τὴν Χριστοῦ ἐκκλησίαν ἀναφερόμενοι. Voir aussi François-Xavier FUNK (dir.), *Patres apostolici*, 1, Laupp, Tübingen, 1901, Fr. VII, p. 364 ; ANASTASE LE SINAÏTE, *In Hexaemeron* I, 6, 1 (PG 89, col. 860 C) ; ANASTASE LE SINAÏTE, *Hexaemeron*, Clement A. KUEHN, John D. BAGGARLY, Joseph A. MUNITIZ, OCA 278, Pontificio istituto orientale, Rome, 2007, p. 19.



## b) Le Pseudo-Barnabé (début II<sup>e</sup> siècle)

### i. Un millénarisme de type syrien

L'auteur de cette *Épître* présente, au chapitre 15, le sabbat de Dieu. Cette forme de millénarisme semble se situer plutôt dans la ligne syro-palestinienne<sup>101</sup>. En effet il y est plus question de repos de Dieu et des hommes, dans la logique de *Hébreux* 4, 9, de spéculations à partir de la semaine de la création, que de fécondité extraordinaire de la terre et des hommes<sup>102</sup>. Voici le texte du Pseudo-Barnabé :

1. En outre, au sujet du sabbat, il est écrit dans les Dix paroles que Dieu adressa personnellement à Moïse sur le mont Sinaï : « Sanctifiez le sabbat du Seigneur avec des mains pures et un cœur pur ». 2. Et ailleurs il dit : « Si mes fils gardent le sabbat, alors je répandrai sur eux ma miséricorde ». 3. Il mentionne le sabbat au commencement de la création : « Et Dieu fit en six jours les œuvres de ses mains. Il les acheva au septième jour pendant lequel il se reposa et qu'il sanctifia ». 4a. Faites attention, mes enfants, au sens de cette phrase : « il acheva en six jours ». 4b. Cela veut dire que le Seigneur amènera l'univers à son terme en six mille ans. 4c. Car un jour pour lui signifie mille ans. 4d. Il me l'atteste lui-même quand il dit : « Voici, un jour du Seigneur sera comme mille ans ». 4e. Ainsi, mes enfants, c'est « en six jours », en six mille ans, que l'univers parviendra à son terme. 5a. « Et il se reposa le septième jour ». 5b. Cela veut dire : Lorsque son fils sera venu pour mettre fin au temps de l'Inique, pour juger les impies et pour changer le soleil, la lune et les étoiles, alors il se reposera vraiment pendant le septième jour.

6a. Enfin il dit : « Tu le sanctifieras avec des mains pures et un cœur pur ». 6b. Si donc actuellement quelqu'un pouvait sanctifier d'un cœur pur ce jour que Dieu a sanctifié, alors nous nous serions totalement trompés. 7a. Mais si (maintenant) ce n'est pas le cas, il le sanctifiera vraiment dans le repos lorsque nous en serons capables : lorsque nous aurons été justifiés, que nous aurons reçu l'objet de la promesse, lorsqu'il n'y aura plus d'iniquité, mais que le Seigneur aura tout renouvelé. 7b. Alors nous pourrons le sanctifier, ayant été nous-mêmes d'abord sanctifiés. 8a. Il leur dit enfin : « Vos néoménies et vos sabbats, je ne les supporte pas ». 8b. Voyez comment il s'exprime : ce ne sont pas les actuels sabbats qui me sont agréables, mais bien celui que j'ai fait et dans lequel, après avoir tout mené au repos, je ferai le commencement d'un huitième jour, c'est-à-dire le commencement d'un autre monde. 9. Voilà bien pourquoi nous célébrons comme une fête

<sup>101</sup> Martine DULAËY, *Victorin de Poetovio, Premier exégète latin*, op. cit., p. 257, pour qui la tradition de la semaine de millénaires, celle du pseudo-Barnabé et d'Hippolyte, est d'origine syro-palestinienne.

<sup>102</sup> *He* 4, 9 : « C'est donc qu'un repos, celui du septième jour, est réservé au peuple de Dieu ». Cf. Jean DELUMEAU, *Mille ans de bonheur*, op. cit., p. 21, pour qui dès le Pseudo-Barnabé et Papias on note une divergence entre deux types de millénarisme : celui du « repos des saints » et celui sur la fécondité fantastique de la terre régénérée.

joyeuse le huitième jour pendant lequel Jésus est ressuscité des morts et, après être apparu, est monté aux cieux<sup>103</sup>.

En quoi consiste le chiliasme dans ce texte ? Il repose tout entier sur un parallèle entre la semaine initiale de la création telle qu'elle est décrite en *Gn* 1 et la durée totale du monde. Le pivot de cette argumentation – qui n'est pas directement biblique, mais de tradition – est d'utiliser le *Ps* 90, 4, repris par *2 P* 3, 8 – « devant le Seigneur, un jour est comme mille ans et mille ans comme un jour » – pour signifier que le monde durera autant de millénaires que la semaine de la création a compté de jours. Le monde sera ainsi achevé en six mille ans comme la semaine initiale l'a été en six jours. Avec le septième millénaire, inauguré par le retour du Christ, commence un temps de repos pour Dieu et pour les hommes à l'imitation du sabbat initial.

Tous ces éléments sont présents dans le passage de l'épître de Barnabé (v. 3-5). Le Christ semble revenir à la fin du sixième millénaire. Il défait l'Inique, soit l'Antéchrist, et inaugure l'ère de repos du millénium, appelée ici « le septième jour » (v. 5). Les v. 6-7 confirment cette approche millénariste : le septième millénaire qui sanctifie pleinement, comme le sabbat initial, n'est pas encore arrivé. À ce moment-là seulement, « il n'y aura plus d'iniquité » et « le Seigneur aura tout renouvelé »<sup>104</sup>.

## ii. Une remise en cause du caractère millénariste ?

Mais les v. 8-9 apportent une certaine réserve quant au millénarisme de l'auteur<sup>105</sup>. Ce « septième jour » ou septième millénaire est dit en fait « le commencement d'un huitième jour »<sup>106</sup>. Il y a donc une sorte de « tuilage » : le septième millénaire est aussi et déjà l'éternité, l'autre monde. C'est d'ailleurs tout

<sup>103</sup> *Épître* 15 (SC 172, p. 183-189) : « Ἐτι οὖν καὶ περὶ τοῦ σαββάτου, γέγραπται ἐν τοῖς δέκα λόγοις, ἐν οἷς ἐλάλησεν ἐν τῷ ὄρει Σινᾶ πρὸς Μωϋσῆν κατὰ πρόσωπον· « Καὶ ἀγιάσατε τὸ σάββατον κυρίου χερσὶν καθααῖς καὶ καρδίᾳ καθαῖᾳ ». (2) Καὶ ἐν ἐτέρῳ λέγει· « Ἐὰν φυλάξωσιν οἱ υἱοὶ μου τὸ σάββατον, τότε ἐπιθήσω τὸ ἔλεός μου ἐπ' αὐτούς ». (3) Τὸ « σάββατον » λέγει ἐν ἀρχῇ τῆς κτίσεως· « Καὶ ἐποίησεν ὁ θεὸς ἐν ἑξ ἡμέραις τὰ ἔργα τῶν χειρῶν αὐτοῦ, καὶ συνετέλεσεν ἐν τῇ ἡμέρᾳ τῇ ἑβδόμῃ καὶ κατέπαυσεν ἐν αὐτῇ καὶ ἡγίασεν αὐτήν ». (4a) Προσέχετε, τέκνα, τί λέγει τὸ « συνετέλεσεν ἐν ἑξ ἡμέραις ». (4b) Τοῦτο λέγει, ὅτι ἐν ἑξακισχίλοις ἔτεσιν συντελέσει κύριος τὰ σύμπαντα· (4c) ἡ γὰρ ἡμέρα παρ' αὐτῷ σημαίνει χίλια ἔτη. (4d) Αὐτὸς δέ μοι μαρτυρεῖ λέγων· « Ἰδοὺ, ἡμέρα κυρίου ἔσται ὡς χίλια ἔτη ». (4e) Οὐκοῦν, τέκνα, « ἐν ἑξ ἡμέραις », ἐν τοῖς ἑξακισχίλοις ἔτεσιν, συντελεσθήσεται τὰ σύμπαντα. (5a) « Καὶ κατέπαυσεν τῇ ἡμέρᾳ τῇ ἑβδόμῃ ». (5b) Τοῦτο λέγει· ὅταν ἐλθὼν ὁ υἱὸς αὐτοῦ καταργήσῃ τὸν καιρὸν τοῦ ἀνόμου καὶ κρινεῖ τοὺς ἀσεβεῖς καὶ ἀλλάξῃ τὸν ἥλιον καὶ τὴν σελήνην καὶ τοὺς ἀστέρας, τότε καλῶς καταπαύσεται ἐν τῇ ἡμέρᾳ τῇ ἑβδόμῃ. (6a) Πέρας γέ τοι λέγει· « Ἀγιάσεις αὐτήν χερσὶν καθααῖς καὶ καρδίᾳ καθαῖᾳ ». (6b) Εἰ οὖν ἦν ὁ θεὸς ἡμέραν ἡγίασεν νῦν τις δύναται ἀγιάσαι καθαρὸς ὢν τῇ καρδίᾳ, ἐν πᾶσιν πεπλανήμεθα. (7a) Εἰ δὲ οὐ <νῦν>, ἄρα τότε καλῶς καταπαυόμενος ἀγιάσει αὐτήν, ὅτε δυνησόμεθα αὐτοὶ δικαιωθέντες καὶ ἀπολαβόντες τὴν ἐπαγγελίαν, μηκέτι οὔσης τῆς ἀνομίας, καινῶν δὲ γεγονότων πάντων ὑπὸ κυρίου — (7b) τότε δυνησόμεθα αὐτήν ἀγιάσαι, αὐτοὶ ἀγιασθέντες πρῶτον. (8a) Πέρας γέ τοι λέγει αὐτοῖς· « Τὰς νεομηνίας ὑμῶν καὶ τὰ σάββατα οὐκ ἀνέχομαι ». (8b) Ὁρᾶτε πῶς λέγει· « Οὐ τὰ νῦν σάββατα ἐμοὶ δεκτά, ἀλλὰ ὁ πεποίηκα, ἐν ᾧ καταπαύσας τὰ πάντα ἀρχὴν ἡμέρας ὀγδόης ποιήσω, ὃ ἐστὶν ἄλλου κόσμου ἀρχήν ». (9) Διὸ καὶ ἄγομεν τὴν ἡμέραν τὴν ὀγδόην εἰς εὐφροσύνην, ἐν ᾗ καὶ ὁ Ἰησοῦς ἀνέστη ἐκ νεκρῶν καὶ φανερωθεὶς ἀνέβη εἰς οὐρανοῦς.

<sup>104</sup> Sur le type du millénarisme du Pseudo-Barnabé, cf. Brian E. DALEY, *The Hope of the Early*

à fait logique, dit l'auteur, car le retour du Christ glorieux ne peut aller qu'avec la résurrection qui est le huitième jour, le dimanche, le lendemain du sabbat. On remarquera d'ailleurs qu'il n'était pas question de résurrection des justes au v. 5 quand le Pseudo-Barnabé parlait de l'inauguration du millénium. Dans la perspective de notre auteur, on ne ressuscite pas le septième jour – on se repose ce jour-là – mais le huitième. De plus la Résurrection est un événement très spirituel puisque l'Ascension est mentionnée juste après : « le huitième jour pendant lequel Jésus est ressuscité des morts et, après être apparu, est monté aux cieux » (v. 9). L'aspect terrestre et matériel du septième-huitième millénaire est donc très minimisé. La Résurrection dans cette perspective est comme absorbée par l'Ascension.

Une autre approche, celle-ci peut-être plus ouvertement millénariste, « tirera » la Résurrection non pas vers l'Ascension et le huitième jour, mais vers le sixième. Tout le mystère pascal de mort et de résurrection se passerait alors le sixième jour. Puis le septième jour correspondra à la vie terrestre de Jésus après sa résurrection et donc à la vie terrestre des justes après leur résurrection. Enfin le huitième jour, serait l'équivalent du temps après l'Ascension, quand le Christ a quitté cette terre ; les justes aussi quitteraient alors cette terre pour entrer dans le commencement véritable de l'éternité. Cette approche a l'intérêt de singulariser davantage le septième jour, de lui donner une identité distincte à la fois du sixième et du huitième jours. On la retrouve chez Irénée<sup>107</sup>.

Le Pseudo-Barnabé, lui, laisse assez clairement le septième jour être absorbé par le huitième<sup>108</sup>. Il s'agit donc d'un chiliasme très spirituel. C'est l'intelligence qui se réjouit de la cohérence interne qu'elle trouve dans la doctrine

---

*Church, op. cit.*, p. 11, qui pense que l'interprétation de l'histoire sainte en sept millénaires n'est pas le millénarisme chrétien dans sa forme habituelle du second siècle. L'épître de Barnabé, qui utilise cette conception, marque le premier emploi par un auteur chrétien de cette doctrine païenne traditionnelle de la « semaine » d'années (ou de millénaires). Auguste LUNEAU, *L'histoire du salut...*, *op. cit.*, p. 84, le Pseudo-Barnabé est engagé dans la polémique judaïque, et n'accorde aux préceptes juifs qu'une valeur symbolique. Le sabbat des juifs s'efface, dans la pensée du Pseudo-Barnabé, devant la typologie 7<sup>e</sup> jour / 7<sup>e</sup> millénaire, ce dernier représentant le repos du Christ et de ses saints après six mille ans.

<sup>105</sup> Albert HERMANS, « Le Pseudo-Barnabé est-il millénariste ? », *ETHL* 35, 1959, p. 876, conclut que le millénarisme est « totalement absent » de l'épître du Pseudo-Barnabé.

<sup>106</sup> Cf. Frederick Fyvie BRUCE, « Eschatology in the Apostolic Fathers », in Schatkin NEIMAN (dir.), *The heritage of the early church*, OCA 195, Pont. Institutum Studiorum Orientalium, Roma, 1973, p. 87, avec le Pseudo-Barnabé, c'est la première fois qu'est exposée la doctrine de la semaine de millénaires. Mais il comprend le septième millénaire comme correspondant au sabbat des juifs qui a été abrogé par le Christ. Donc il christianise ce schéma en ajoutant un huitième millénaire, l'équivalent du jour de la résurrection du Christ, « le commencement du nouveau monde ».

<sup>107</sup> Auguste LUNEAU, *L'histoire du salut...*, *op. cit.*, p. 103 : « L'évêque de Lyon apparaît donc tout à la fois comme l'homme de la tradition et celui qui l'achève. Les presbytres parlaient d'un millénium et Barnabé de six mille ans. Irénée fait la synthèse : il insère le millénaire dans une histoire de sept mille ans que suit l'éternelle béatitude ». *Ibid.*, p. 94.

<sup>108</sup> Autre élément qui semble remettre en cause le millénarisme du Pseudo-Barnabé, c'est la *place du jugement dernier* qui paraît se trouver au début du millénium. Le Fils revient pour « juger les

des âges du monde plus qu'une croyance millénariste « existentielle » qui se mettrait à espérer un temps réel de renouvellement de la création sur notre terre avant le début de l'éternité<sup>109</sup>. La réalité historique d'un éventuel millénium importe moins ici que sa place cohérente dans l'ensemble du dessein bienveillant de Dieu. Au Pseudo-Barnabé pourrait très bien convenir le qualificatif de pseudo-millénariste. La sensibilité spiritualisante de cet auteur se retrouvera chez le premier Augustin.

En conclusion sur le Pseudo-Barnabé, on pourrait dire que le millénarisme ne semble pas se trahir en acceptant une certaine ambivalence sur la nature du millénium : à la fois de ce monde et de l'autre. Il est une sorte de temps-lieu intermédiaire.

### c) Saint Justin martyr (100-165)

#### i. Un millénariste asiatique modéré

La doctrine chiliaste n'occupe pas une place très importante dans l'œuvre de saint Justin. Elle est absente de son *Apologie* et principalement présente dans les passages ci-dessous de son *Dialogue avec Tryphon* :

Pour moi, comme tous les chrétiens parfaitement orthodoxes, nous savons qu'il y aura une résurrection de la chair, ainsi que mille années dans Jérusalem rebâtie, ornée et agrandie, comme les prophètes Ézéchiël, Isaïe et les autres l'affirment<sup>110</sup>.

D'ailleurs, chez nous, un homme du nom de Jean, l'un des apôtres du Christ, a prophétisé, dans l'*Apocalypse* qui lui fut faite, que ceux qui auront cru à notre Seigneur passeront mille ans à Jérusalem ; après quoi aura lieu la résurrection générale, et en un mot, éternelle, unanime, de tous les hommes ensemble, ainsi que le jugement. C'est ce que notre Seigneur a dit lui aussi : « Ils ne prendront point de

---

impies » immédiatement, semble-t-il (v. 5b). Dès ce verset, le septième millénaire apparaît donc bien plus proche de l'éternité qui commence avec le jugement dernier, que du temps présent où le jugement dernier n'a pas encore eu lieu.

<sup>109</sup> Philippe LÉCRIVAIN, « Les millénarismes du christianisme antique et médiéval », *op. cit.*, p. 152, place le Pseudo-Barnabé dans les prémices de la pensée alexandrine. « S'écartant de l'imagerie traditionnelle, l'auteur retient de l'hellénisme les sept millénaires comme constituant l'histoire totale, du judaïsme, le caractère privilégié du septième jour comme temps de repos, et du christianisme, la conception du huitième qui est celui de la résurrection. Dans cet ensemble complexe, *le règne terrestre du Christ est davantage une réponse au problème spéculatif du passage du septénaire à l'ogdoade qu'une espérance concrète*. Durant le septième millénaire (le septième jour), celui du "repos", l'activité créatrice de Dieu est suspendue : la terre et l'homme ne sont plus féconds. C'est le temps qui précède le huitième jour ». (C'est nous qui soulignons).

<sup>110</sup> *Dial. Triph.* 80, 5, in JUSTIN, *Dialogue avec Tryphon*. T. 1 : *Introduction, texte grec, traduction*, Philippe BOBICHON, Par. 47/1, Ed. universitaires, Fribourg, 2003, p. 406-407 : *Εγὼ δέ, καὶ εἴ πινές εἰσιν ὀρθογνώμονες κατὰπάντα Χριστιανοί, καὶ σαρκὸς ἀνάστασιν γενήσεσθαι ἐπιστάμεθα καὶ χίλια ἔτη ἐν Ἱερουσαλὴμ οἰκοδομηθείσῃ καὶ κοσμηθείσῃ καὶ πλατυνθείσῃ, ὥς οἱ προφῆται Ἰεζεκιήλ καὶ Ἡσαίας καὶ οἱ ἄλλοι ὁμολογοῦσιν.* (Traduction Bobichon).

femme ni ne seront donnés en mariage, mais ils seront comme des anges, car ils seront enfants du Dieu de la résurrection »<sup>111</sup>.

Cette exposition millénariste est déjà une synthèse assez élaborée du type de celle d'Irénée. Sont annoncés : une résurrection de la chair anticipée pour ceux qui auront cru au Christ, mille ans de règne dans une Jérusalem reconstruite<sup>112</sup>, selon les prophéties de l'Ancien Testament<sup>113</sup>. Puis aura lieu seulement la résurrection générale et le jugement. Le côté matériel de ce millénium justinien est contrebalancé par l'impossibilité de procréer pour les ressuscités, conformément à la parole de l'Évangile (Lc 20, 35-36)<sup>114</sup>. La dimension plutôt spirituelle du millénarisme de Justin ne cadre donc pas tout à fait avec les accusations de licence sexuelle des hérésiologues. Le philosophe palestinien ne laisse pas la possibilité à l'imagination de s'attarder sur les choses *quae sub ventre sunt*.

Nulle allusion cependant n'est faite ici à la présence du Christ en personne, ni même à sa parousie. Cela peut prêter le flanc à la critique. Est-ce un règne des saints uniquement ou un règne du Christ avec les saints ?

## ii. Ouverture à l'allégorie

Quoiqu'il en soit, le passage suivant apporte un complément intéressant :

Beaucoup, en revanche, même chrétiens de doctrine pure et pieuse, ne le reconnaissent pas [le règne à venir du Christ sur terre]. (...) 4. S'il vous arrive de rencontrer aussi de prétendus chrétiens (...) qui disent qu'il n'est pas de résurrection des morts, mais qu'à l'instant de la mort leurs âmes sont enlevées au ciel, ne les tenez pas pour chrétiens<sup>115</sup>.

Justin reste ouvert à la possibilité de ne pas croire au règne millénaire des saints tout en étant un chrétien orthodoxe. Il distingue ici certains gnostiques, qui ne croient pas à la résurrection mais au salut de l'âme seule, des vrais chrétiens non gnostiques « de doctrine pure et pieuse », qui croient à une eschatologie en

<sup>111</sup> *Dial. Triph.* 81, 4 (*Ibid.*, p. 408-411) : *Καὶ ἔπειτα καὶ παρ' ἡμῖν ἀνὴρ τις, ὃ ὄνομα Ἰωάννης, εἰς τῶν ἀποστόλων τοῦ Χριστοῦ, ἐν ἀποκαλύψει γενομένη αὐτῷ χίλια ἔτη ποιήσιν ἐν Ἱερουσαλὴμ τοὺς τῷ ἡμετέρῳ Χριστῷ πιστεύσαντας προεφήτευσεν, καὶ μετὰ ταῦτα τὴν καθολικὴν καί, συνελόντι φάναι, αἰωνίαν ὁμοθυμαδὸν ἅμα πάντων ἀνάστασιν γενήσεσθαι καὶ κρίσιν. ὅπερ καὶ ὁ κύριος ἡμῶν εἶπεν, ὅτι « Οὐτε γαμήσουσιν οὔτε γαμηθήσονται, ἀλλὰ ἰσάγγελοι ἔσονται, τέκνα τοῦ θεοῦ τῆς ἀναστάσεως ὄντες ».*

 (Traduction Bobichon).

<sup>112</sup> Claudio PIERANTONI, « El milenio en la patrística... », *op. cit.*, p. 185, précise que Justin parle de mille ans se passant à Jérusalem, mais Ap 20, 9 ne parle que de "cité bien-aimée" et "Jérusalem" ne s'entend que de la consommation finale du temps, c'est la Jérusalem céleste. Justin est donc dépendant d'autres traditions que le texte de l'*Apocalypse*.

<sup>113</sup> Ces mille ans chez Justin ne semblent pas liés à une théologie des âges du monde comme chez d'autres millénaristes.

<sup>114</sup> Cf. Jean DANIELOU ; Henri-Irénée MARROU, *Nouvelle histoire de l'Église*, *op. cit.*, p. 153 ; Jean DANIELOU, « La typologie millénariste... », *op. cit.*, p. 12. Même doctrine chez Méthode (*Banq.* 9, 1).

<sup>115</sup> *Dial. Triph.* 80, 2. 4 (*Ibid.*, p. 404-407) : *Πολλοὺς δ' αὖ καὶ τῶν τῆς καθαρᾶς καὶ εὐσεβοῦς ὄντων Χριστιανῶν γνώμης τοῦτο μὴ. (...) Εἰ γὰρ καὶ συνεβάλετε ὑμεῖς τισι λεγομένοις Χριστιανοῖς (...) οἳ καὶ λέγουσι μὴ εἶναι νεκρῶν ἀνάστασιν, ἀλλὰ ἅματ' ἀποθνήσκειν τὰς ψυχὰς αὐτῶν ἀναλαμβάνεσθαι εἰς τὸν οὐρανόν, μὴ ὑπολάβετε αὐτοὺς Χριστιανούς.* (Traduction Bobichon).

deux temps seulement : le temps présent et l'éternité sans royaume intermédiaire, la résurrection générale intervenant au début de l'éternité<sup>116</sup>. Mais paradoxalement peut-être, pour Justin, la croyance millénariste reste l'apanage des « chrétiens parfaitement orthodoxes ». À l'époque de Justin, le millénarisme ne semble en tous les cas pas faire totalement l'unanimité dans l'Église. Il reste une opinion théologique discutée<sup>117</sup>.

De plus la doctrine millénariste de Justin est équilibrée par ce qui pourrait passer pour de l'amillénarisme, à savoir une certaine réalisation des promesses messianiques dès le temps de l'Église. Il dit ainsi que par la première parousie, c'est-à-dire l'Incarnation,

nous qui étions remplis de guerre, de meurtre mutuel, et de toute sorte de mal, en tout lieu de la terre nous avons transformé nos instruments de guerre, les épées en charrues, et les lances en outils de culture. Et nous cultivons la piété, la justice, l'amour de nos semblables, la foi, l'espérance qui vient du Père lui-même par le crucifié, chacun étant assis dessous sa propre vigne, je veux dire jouissant de son unique et légitime femme<sup>118</sup>.

Justin reconnaît ici une possibilité d'interprétation allégorique des prophéties sur la fin. Tout comme Irénée, il n'est pas hostile à une application des prophéties à aujourd'hui. Cependant le « reste de la prophétie, c'est lors de son second avènement qu'il se réalisera » (*Dial.* 110, 5). Il n'y a donc pas chez ce Père une doctrine du type : « ou tout dans le temps de l'Église maintenant, ou tout dans le millénium à venir », mais un équilibre sans tension, un savant dosage entre les deux. C'est ainsi de nouveau une impression d'ouverture qui l'emporte à la découverte du chiliasme de saint Justin<sup>119</sup>. Le père Daley conclut sur

<sup>116</sup> Doctrine spiritualisante amillénariste dont on trouve une trace également chez les petits fils de Jude en EUSÈBE DE CÉSARÉE, *HE* III, 20, 4 (SC 31, p. 123-124) : « Interrogés sur le Christ et sur son royaume, sur sa nature, le lieu et les temps de sa manifestation, ils donnèrent cette réponse que ce royaume n'était pas de ce monde, ni de cette terre, mais céleste et angélique, qu'il arriverait à la consommation des siècles, lorsque le Christ viendrait dans la gloire, jugerait les vivants et les morts et rendrait à chacun selon ses œuvres ».

<sup>117</sup> Vincent ERMONY, « Les phases successives... », *op. cit.*, p. 365, note 2, n'est pas sûr de la pensée de Justin sur ceux qui semblent orthodoxes sans confesser le millénarisme. Cela pourrait quand même vouloir dire qu'ils sont parfaitement orthodoxes sauf sur ce point. Au moins sa pensée sur les « chrétiens de pure et pieuse doctrine » n'est pas suffisamment claire.

<sup>118</sup> *Dial. Triph.* 110, 3 (*Ibid.*, p. 478-479) : *Καὶ οἱ πολέμου καὶ ἀλληλοφονίας καὶ πάσης κακίας μεμestωμένοι ἀπὸ πάσης τῆς γῆς τὰ πολεμικὰ ὄργανα ἕκαστος, τὰς μαχαίρας εἰς ἄροτρα καὶ τὰς ζιβύνας εἰς γεωργικά, μετεβάλομεν, καὶ γεωργοῦμεν εὐσέβειαν, δικαιοσύνην, φιланθρωπίαν, πίστιν, ἐλπίδα τὴν παρ' αὐτοῦ τοῦ πατρὸς διὰ τοῦ σταυρωθέντος, ὑπὸ τὴν ἄμπελον τὴν ἑαυτοῦ ἕκαστος καθεζόμενοι, τοῦτ' ἔστι μόνῃ τῇ γαμετῇ γυναικὶ ἕκαστος χρώμενοι.* (Traduction Bobichon). Cf. Brian E. DALEY, *The Hope of the Early Church*, *op. cit.*, p. 21-22, certains passages de Justin sont millénaristes, tandis que d'autres semblent seulement parler d'une possession éternelle de la Terre Sainte par les saints après la sainte résurrection (*Dial. Triph.* 113 ; 139).

<sup>119</sup> Nous laissons de côté la question du sort des âmes individuelles après la mort, qui constituerait chez Justin un autre terrain de dialogue avec une eschatologie non millénariste. Cf. Brian E. DALEY, *The Hope of the Early Church*, *op. cit.*, p. 21, va chercher chez Justin tous les éléments de son

l'eschatologie de Justin : « Aussi forte qu'elle ait pu être, son espérance millénariste semble avoir été capable de diverses interprétations »<sup>120</sup>.

#### d) Saint Hippolyte de Rome (170-235)

##### i. Un millénarisme marqué par le réalisme de la chronologie

Saint Hippolyte de Rome est un autre auteur qui développe une forme de « millénarisme du repos », donc de type syrien :

23. Si nous calculons le temps écoulé depuis la création du monde, et depuis Adam, le problème s'éclaircit. La première parousie de notre Seigneur, la parousie charnelle qui le fait naître à Bethléem, a eu lieu le huitième jour des calendes de janvier, un mercredi, en la quarante-deuxième année du règne d'Auguste, cinq mille cinq cents ans après Adam. Il a souffert sa passion la trente-troisième année, le huitième jour des calendes d'avril, un vendredi, en la dix-huitième année de Tibère-César, sous les consuls Rufus et Rubellion, (Caius César pour la quatrième fois et Caius Cestius Saturninus). Il faut arriver à six mille ans pour que vienne le Sabbat, le jour Saint dans lequel Dieu « s'est reposé de toutes les œuvres qu'il a entrepris de faire ». Le sabbat est le type et la figure de la future royauté des saints, quand ils régneront avec le Christ, après sa venue des cieux, comme Jean le raconte dans son *Apocalypse*. Car le jour du Seigneur est « comme mille ans ». Donc puisque Dieu a fait tout en six jours, il faut arriver au chiffre de six mille ans. Et ils ne sont pas encore accomplis puisque Jean nous dit : « Cinq sont tombés, un existe, mais l'autre n'est pas encore venu » (*Ap* 17, 10). En parlant de « l'autre », il veut dire « le septième » qui sera celui du repos.

24. (...) Quand les dix cornes seront sorties de la bête, à la fin du monde, au milieu d'elles apparaîtra l'Antéchrist, dont nous avons parlé précédemment. Quand il aura combattu et persécuté les saints, il faudra s'attendre alors à voir l'Épiphanie du Seigneur où tous reconnaîtront en lui « le roi des rois » et où se manifestera la venue du Juge des juges, en pleine franchise et gloire. Car tout ce que Dieu

---

eschatologie, y compris dans ses *Apologies*. Il ne parle pas seulement de l'eschatologie chiliaste de Justin. « Bien qu'elles ne soient pas strictement immortelles, parce que leur existence n'est pas éternelle comme celle de Dieu, les âmes humaines survivent cependant en conservant la sensation après la mort ». Les âmes des justes demeurent d'ailleurs dans un meilleur endroit par rapport à celles des mauvais (*Dial. Triph.* 5 ; 105 ; *I Apol.* 18, 20). Jean DELUMEAU, *Mille ans de bonheur*, *op. cit.*, p. 23 : « La conception millénariste de Justin – et cela vaut aussi pour Irénée – n'est pas contradictoire avec la conviction que les âmes des justes vont après leur mort dans un lieu d'attente et de bonheur ». Jean DERAMBURE, « Le millénarisme de saint Ambroise », *op. cit.*, p. 549-550 : l'auteur fait un rapprochement très intéressant entre millénarisme orthodoxe et « rétribution provisoire immédiatement après la mort, la rétribution définitive étant réservée après le jugement dernier ». On trouve cette pensée chez Justin, Irénée, Cyprien. Derambure distingue cette doctrine de celle des « millénaristes rigides, partisans résolus de la dilation [remise, ajournement, sursis] de la sanction morale ».

<sup>120</sup> Brian E. DALEY, « Apocalypticism in early christian theology », *op. cit.*, p. 8.

décide, et tout ce que les prophètes annoncent s'accomplit exactement en son temps<sup>121</sup>.

Ce passage d'Hippolyte est étonnant par son réalisme chronologique. L'Histoire sainte et l'histoire politique, passée et présente, sont inextricablement mêlées. La doctrine des six millénaires correspondant aux six jours de création est insérée dans le déroulement chronologique réel, et non seulement symbolique, des événements de l'histoire. Cela donne à l'enchaînement des ultimes événements eschatologiques une tournure elle aussi très réelle : de même que Tibère-César a été réellement empereur au moment de la passion du Christ, de même c'est réellement que viendra l'Antéchrist à la fin, réellement qu'il régnera trois ans et six mois, c'est réellement aussi que le Christ viendra en sa parousie et qu'il instaurera le royaume des justes correspondant au grand sabbat de l'humanité. En cela l'enseignement d'Hippolyte est très millénariste<sup>122</sup>. Le millénium apparaît vraiment comme une période de l'histoire réelle encore à venir. On devine dans cette façon de raisonner une forte influence apocalyptique<sup>123</sup>.

## ii. Un millénium se confondant avec l'éternité

Cependant ce chiliasme reste de type spirituel. En effet, il n'est jamais question du règne du Christ *sur la terre*, pas plus qu'Hippolyte ne fait allusion à la résurrection. Rien n'est dit du renouvellement du cosmos à la fin. De plus le prêtre de Rome ne parle jamais du septième *millénaire* mais du Sabbat ou du « septième ». Le millénium perd ici sa consistance temporelle de mille ans, même considérés symboliquement. L'auteur n'a donc aucun attachement au règne *terrestre* des saints, pas plus qu'il n'en a pour une consistance *temporelle* du sabbat. Ce qu'il admire surtout c'est la cohérence interne du dessein divin : six

<sup>121</sup> *Commentaire sur Daniel* IV, 23-24 (SC 14, p. 306-311) : Οἱ γὰρ χρόνοι ἀπὸ καταβολῆς κόσμου καὶ ἀπὸ Ἀδὰμ καταριθμούμενοι εὐδὴλα ἡμῖν παριστῶσι τὰ ζητούμενα. Ἡ γὰρ πρώτη παρουσία τοῦ κυρίου ἡμῶν ἡ ἔνσαρκος, ἐν ᾗ γεγέννηται ἐν Βηθλεέμ, ἐγένετο πρὸ ὀκτῶ καλανδῶν ἰανουαρίων, ἡμέρα τετράδι, βασιλεύοντος Αὐγούστου τεσσαρακοστὸν καὶ δεύτερον ἔτος, ἀπὸ δὲ Ἀδὰμ πεντακισχιλιοστῶ καὶ πεντακοσιοστῶ ἔτει· ἔπαθεν δὲ τριακοστῶ τρίτῳ ἔτει πρὸ ὀκτῶ καλανδῶν ἀπριλίων, ἡμέρα παρασκευῆ, ὀκτωκαιδεκάτῳ ἔτει Τιβερίου Καίσαρος, ὑπατεύοντος Ρούφου καὶ Ρουβελλίωνος. Δεῖ οὖν ἐξ ἀνάγκης τὰ ἑξακισχίλια ἔτη πληρωθῆναι, ἵνα ἔλθῃ τὸ σάββατον, ἡ κατάπαυσις, ἡ ἀγία ἡμέρα, ἐν ᾗ « κατέπαυσεν » ὁ θεὸς « ἀπὸ πάντων τῶν ἔργων αὐτοῦ, ὧν ἤρξατο ποιεῖν ». Τὸ σάββατον τύπος ἐστὶν καὶ εἰκὼν τῆς μελλούσης βασιλείας τῶν ἀγίων, ἡνίκα συμβασιλεύσουσιν τῷ Χριστῷ, παραγινόμενου αὐτοῦ ἀπ' οὐρανῶν, ὡς Ἰωάννης ἐν τῇ Ἀποκαλύψει αὐτοῦ διηγέται. Ἡμέρα γὰρ κυρίου « ὡς χίλια ἔτη ». Ἐπεὶ οὖν ἐν ἑξέσιν ἐποίησεν ὁ θεὸς τὰ πάντα, δεῖ τὰ ἑξακισχίλια ἔτη πληρωθῆναι· οὐδέπω γὰρ πεπλήρωται, ὡς Ἰωαννῆς λέγει· « Οἱ πέντε ἔπεσον, ὁ εἷς ἔστιν », τοῦτ' ἔστιν ὁ ἕκτος, « ὁ ἄλλος οὕτω ἦλθεν », τὸν ἄλλον δὲ λέγων τὸν ἑβδομὸν διηγέται, ἐν ᾧ ἔσται ἡ κατάπαυσις. (...) ὧν καιρῶν συμπληρουμένων καὶ τῶν δέκα κεράτων ἐπ' ἐσχάτων ἐξ αὐτοῦ ἐγειρομένων, ἀναφανήσεται ἐν αὐτοῖς ὁ ἀντίχριστος, περὶ οὗ ἔμπροσθεν λόγον ἐποιήσαμεθα. Τούτου πολεμοῦντος καὶ διώκοντος τοὺς ἀγίους, τότε δεῖ προσδοκᾶν ἀπ' οὐρανῶν τὴν ἐπιφάνειαν τοῦ κυρίου, ἵνα ὁ « βασιλεὺς τῶν βασιλέων » φανερώσῃ πᾶσιν ἐπιδειχθῇ καὶ ὁ κριτὴς τῶν κριτῶν μετὰ παρρησίας καὶ δόξης ἐρχόμενος σημανθῇ. Ὅσα γὰρ ἤδη παρὰ θεοῦ προωρίσθη γενέσθαι, καὶ ἀπὸ τῶν προφητῶν προκεκήρυκται, ταῦτα οὕτως καιροῖς ἰδίῳ πληρωθήσεται.

<sup>122</sup> Autre passage de tendance millénariste dans le même ouvrage : *Commentaire sur Daniel* II, 37, 4 (SC 14, p. 190-191) : « Car le martyr n'a plus même à subir de jugement, mais il sera juge. Il aura sa place dans la première résurrection ». Cf. Charles Evan HILL, *Regnum Caelorum*, op. cit.,



jours d'activité plus un sabbat pour la création, par conséquent, pour toute l'histoire du salut, six mille ans d'activité plus un grand sabbat de mille années. Mais ce sabbat général n'est déjà plus vraiment dans le temps. Il est comme absorbé par l'éternité. À aucun moment Hippolyte ne parle d'une fin de ce « septième ». Il ne fait pas allusion à un commencement de l'éternité qui aurait lieu seulement à la fin du grand sabbat. L'accent n'est pas porté ici sur la spécificité du septième millénaire par rapport à l'éternité, mais plutôt sur sa particularité par rapport aux six premiers millénaires d'activité. Ce sera alors le repos tout comme l'éternité est un repos.

Hippolyte est plus intéressé par la perfection *en soi* de l'histoire du salut – figure, symbole, de la perfection de l'éternité – que par la durée ou l'aspect terrestre du dernier millénaire. Dans le but de montrer cette perfection objective de l'histoire du salut, le prêtre de Rome fait un large usage de l'interprétation allégorique de l'Écriture. Ainsi les sept rois d'Ap 17, 10 sont compris comme étant les sept millénaires de la durée du monde, selon une interprétation de type quasi gnostique. En cela le millénarisme d'Hippolyte est fortement mitigé. D'ailleurs en IV, 24, le Christ semble revenir au moment de la parousie uniquement pour le jugement et pas pour un règne des saints<sup>124</sup>.

Par conséquent, le millénarisme de saint Hippolyte est de type nettement spirituel et non matériel. Il est ainsi fortement mitigé, ouvert à une appréhension non millénariste de la fin.

---

p. 116. 120, pour Hippolyte, la première résurrection viendrait au moment où les âmes des martyrs se lèvent pour rejoindre le Christ à la parousie.

<sup>123</sup> Cf. Jean DANIELOU ; Henri-Irénée MARROU, *Nouvelle histoire de l'Église*, *op. cit.*, p. 187, Tertullien est dans la même perspective qu'Hippolyte : contre le pouvoir officiel et conciliateur dans l'Église. À la conciliation avec l'Empire qui serait dans la ligne de Paul, Tertullien préfère un christianisme apocalyptique qui oppose sans distinction l'Église et l'Empire. Henri CROUZEL, « La théologie de l'histoire selon Eusèbe de Césarée », *op. cit.*, p. 89, Eusèbe écrit sans intention eschatologique, contrairement à Hippolyte et Julius Africanus. Ces derniers en effet avaient pour but la fixation de la fin du monde à partir de diverses prophéties de l'Ancien Testament. Jean DANIELOU, « La typologie millénariste... », *op. cit.*, p. 12-13, Hippolyte pousse cette logique jusqu'à des supputations chronologiques et à un concordisme exagéré. Auguste LUNEAU, *L'histoire du salut...*, *op. cit.*, p. 217, Hippolyte puise aux traditions judéo-chrétiennes pour qui « la vraie division de l'histoire n'est pas la division paulinienne, mais celle qui oppose les douloureux cheminements terrestres à la bienheureuse éternité ». Ceci est un dualisme temporel typique de l'apocalyptique.

<sup>124</sup> Cf. *Commentaire sur Daniel* IV, 14 (SC 14, p. 288-291), où l'auteur parle du règne de l'Antéchrist pendant trois ans et demi et poursuit : « Puis ce sera le jugement à venir. Des trônes, dit-il, ont été posés et le tribunal s'est installé et la royauté a été donnée aux saints du Très-Haut. Et le corps de la bête sera livré à la brûlure du feu. Car le temps est venu, signifie que tous les temps sont révolus. Et les saints posséderont la royauté, quand sera descendu du ciel le Juge des juges et le Roi des rois, qui fera disparaître toute principauté et puissance de l'Adversaire, punira les impies en les brûlant dans le feu éternel, et donnera la royauté éternelle à ses serviteurs les prophètes, les martyrs et tous ceux qui le craignent ». Volontairement nous en restons à un seul

### e) Tertullien de Carthage (150-220)

#### i. Un millénarisme modéré

Tertullien enseigne la doctrine millénariste. La critique scientifique s'accorde habituellement à dire que le chiliasme du prêtre de Carthage est antérieur à son adhésion au montanisme<sup>125</sup>. Un des ouvrages dans lesquels il fait état de sa pensée sur ce sujet, *De spe fidelium*, est perdu<sup>126</sup>. Le Livre III du *Contre Marcion* comporte la principale description du royaume millénaire :

Nous professons qu'un royaume nous a été promis sur la terre, mais avant le ciel, mais dans un autre état, parce que venant après la résurrection, pour mille ans, dans une cité produite par l'œuvre divine, la Jérusalem descendue du ciel (...). Voilà la cité que nous affirmons prévue par Dieu pour accueillir les saints à la résurrection et pour les choyer dans l'abondance de toutes sortes de biens, évidemment spirituels, en compensation de ceux que nous avons méprisés ou perdus en ce monde ; car il est tout à la fois juste et digne de Dieu que ses serviteurs exultent ici-bas également, là où ils ont été affligés en son nom<sup>127</sup>.

De ces lignes ressort d'emblée un certain équilibre. D'un côté sont présents les éléments caractéristiques du millénarisme : le royaume sur la terre, Jérusalem, les mille ans, la résurrection des saints, la rétribution sur terre pour les souffrances subies ici-bas<sup>128</sup>. Mais d'un autre côté, le millénarisme de Tertullien comporte des caractéristiques fortement spirituelles : il s'agit déjà de la Jérusalem céleste qui vient sur terre<sup>129</sup> ; les biens dont jouissent les saints sont « évidemment

---

ouvrage sur Hippolyte pour éviter la question de l'identité de l'auteur. Si nous élargissons à plusieurs ouvrages, des doutes encore plus grands sur son millénarisme apparaîtraient. Cf. Brian E. DALEY, *The Hope of the Early Church*, *op. cit.*, p. 38-40, notamment sur la doctrine d'Hippolyte sur l'état intermédiaire avant la parousie. Charles Evan HILL, *Regnum Caelorum*, *op. cit.*, p. 133. 191-192, où la première résurrection semble être chez Hippolyte le stade intermédiaire de l'âme après la mort. La position d'Hippolyte serait intermédiaire entre Augustin et les littéralistes. Auguste LUNEAU, *L'histoire du salut...*, *op. cit.*, p. 213 : Hippolyte aurait appartenu à une tradition syriaque à la fois calculatrice et non millénariste. Martine DULAËY, *Victorin de Poetovio, Premier exégète latin*, *op. cit.*, p. 263, dit qu'il n'est pas spécifiquement millénariste parce qu'il pense que les mille ans sont le jour du Seigneur, un seul jour et qu'il n'y a pas de succession chronologique pour les deux résurrections. Mais il ne tombe pas non plus dans une interprétation « augustinienne ». Le diable lié ne représente pas le temps de l'Incarnation. Hippolyte tient à l'interprétation eschatologique d'Ap 20. Pour Dulaey, Hippolyte serait proche de la tradition syriaque ancienne (Aphraate, Éphrem). Brian E. DALEY, « Apocalypticism in early christian theology », *op. cit.*, p. 13 : sur Hippolyte qui n'est pas exactement millénariste à la façon d'Irénée. Hippolyte est plus proche d'Augustin que d'Irénée ou de Tertullien.

<sup>125</sup> Cf. Jean DANIÉLOU ; Henri-Irénée MARROU, *Nouvelle histoire de l'Église*, *op. cit.*, p. 169-171, le courant apocalyptique est plus large que le montanisme. Tertullien, bien avant sa conversion au montanisme, témoigne d'un christianisme exalté. Voir aussi le commentaire de René BRAUN, in TERTULLIEN, *Contre Marcion*, T. 3, SC 399, Cerf, Paris, 1994, p. 205, note 1 : « Tertullien était chiliaste avant son adhésion au montanisme ». Cependant Jan Hendrik WASZINK in TERTULLIEN, *De anima*, North-Holland, Amsterdam, 1947, p. 592, n'est pas d'accord : « Avant sa conversion au

spirituels ». Dans ce texte, on ne peut donc accuser Tertullien de matérialisme excessif<sup>130</sup>.

Ceci est d'autant plus vrai que dans la suite du passage, Tertullien parle véritablement en théologien et non d'abord comme un prophète exalté :

6. Tel est le processus rationnel du royaume céleste : après mille années – et c'est dans les limites de cette période que s'enferme la résurrection des saints qui ressusciteront plus tôt ou plus tard, chacun selon ses mérites – alors se produiront la destruction du monde et l'embrasement du Jugement : en un instant, nous serons transformés en une substance d'ange, bien-sûr en revêtant l'incorruptibilité, et transférés dans ce royaume des cieux<sup>131</sup>.

L'accomplissement de l'économie à la fin répond donc à une *ratio*<sup>132</sup>. Celle-ci comprend : une résurrection des justes en fonction de leurs mérites<sup>133</sup>, pendant toute la durée de mille ans, puis la destruction du monde<sup>134</sup> et sa transformation en une réalité entièrement spirituelle, puisque les hommes deviennent comme des anges. Par conséquent les « biens évidemment spirituels » du millénium étaient encore tout relatifs par rapport à ceux de l'éternité. La destruction du monde laisse aussi envisager qu'un certain mal a perduré pendant la durée des mille ans. Ce royaume occupe donc bien sa place d'intermédiaire : déjà spirituel par rapport à notre vie présente, mais encore terrestre et caduc en comparaison de l'éternité définitive.

## ii. Première élaboration d'un état intermédiaire individuel

En complément de ce millénarisme, de type mitigé encore une fois, Tertullien propose aussi une théologie de l'état eschatologique intermédiaire au plan

---

montanisme, Tertullien n'adhérait pas à la doctrine chiliaste ». (Traduit de l'anglais).

<sup>126</sup> Cf. JÉRÔME, *Comm. in Hiez.* XI, 36 (CCSL 75, p. 500).

<sup>127</sup> *Adv. Mar.* III, 24, 3-5 (SC 399, p. 204-207) : *Confitemur in terra nobis regnum promissum, sed ante caelum, sed alio statu, utpote post resurrectionem in mille annos in civitate divini operis hierusalem caelo delatum (...). Hanc dicimus excipiendis <de> resurrectione sanctis et refovendis omnium bonorum, utique spiritalium, copia in compensationem eorum, quae in saeculo vel despeximus vel amisimus, a deo prospectam, siquidem et iustum et Deo dignum illic quoque exultare famulos eius, ubi sunt et adflicti in nomine ipsius.*

<sup>128</sup> Martine DULAËY, « L'Apocalypse. Augustin et Tyconius », in Anne-Marie LA BONNARDIÈRE (dir.), *Saint Augustin et la Bible*, BiToTe 3, Beauchesne, Paris, 1986, p. 371, c'est à Tertullien qu'Augustin aurait pensé quand il a écrit ses lignes anti-millénaristes dans le *De civitate Dei* XX, 7.

<sup>129</sup> Cf. Jean DELUMEAU, *Mille ans de bonheur*, op. cit., p. 26.

<sup>130</sup> Cf. TERTULLIEN, *De resurrectione mortuorum* 26 (CCSL 2, p. 954-956). Brian E. DALEY, *The Hope of the Early Church*, op. cit., p. 34-35.

<sup>131</sup> *Adv. Mar.* III, 24, 6 (SC 399, p. 206-207) : *Haec ratio regni caelestis : post cuius mille annos, intra quam aetatem concluditur sanctorum resurrectio pro meritis maturius vel tardius resurgentium, tunc, et mundi destructione et iudicii conflagratione commissa, demutati in atomo in angelicam substantiam, scilicet per illud incorruptelae superindumentum, transferemur in caeleste regnum.* Voir aussi TERTULLIEN, *De spectaculis* 30, 1 (SC 332, p. 316-319) : « Et bientôt, quel spectacle que l'arrivée du Seigneur, désormais incontestable, majestueux, triomphant ! Oh, l'exultation des anges ! Oh, la gloire des saints qui ressuscitent ! Oh, l'avènement du règne des justes ! Oh, la Jérusalem nouvelle ! ». Et encore *Adv. Mar.* IV, 31, 8 (SC 456, p. 398-399) ; *De*

individuel. Influencé par la pensée grecque, stoïcienne et platonicienne<sup>135</sup>, il est le premier à professer la théorie de la corporéité de l'âme<sup>136</sup>. Dans l'attente de la résurrection, les âmes séparées de leur corps ont une vraie vie et semblent déjà expérimenter une anticipation de la rétribution éternelle. L'Hadès primitif, sorte d'existence larvaire indéterminée, se démultiplie donc, avec Tertullien, en un sein d'Abraham et un Hadès de la souffrance<sup>137</sup>. Le millénarisme de Tertullien est donc ouvert à une conception de la vie des âmes séparées après la mort individuelle. Il n'y a pas d'opposition entre eschatologie individuelle et millénarisme comme s'applique à le démontrer de manière artificielle Hill dans son livre *Regnum caelorum*<sup>138</sup>. L'un n'empêche pas l'autre. Il semble y avoir au contraire chez Tertullien une mystérieuse unité entre l'Hadès des âmes séparées et le royaume des justes<sup>139</sup>. Sa pensée fait état d'une élaboration théologique assez poussée à partir du donné biblique<sup>140</sup>.

#### f) Saint Victorin de Poetovio (+ 304)

La doctrine millénariste de l'évêque de Ptuj dans l'actuelle Slovénie, mort martyr pendant la persécution de Dioclétien, a été rectifiée par Jérôme dans un sens amillénariste. Il est possible cependant de retrouver la saveur originelle de l'évêque millénariste Victorin dans l'édition critique du *Commentaire de l'Apocalypse* par Martine Dulaey. En voici les principaux traits :

20, 1. Personne ne doit ignorer que « le diable écarlate » et ses anges rebelles « sont enfermés dans l'enfer et la géhenne » à l'arrivée du Seigneur, et relâchés après mille ans, à cause des nations, pour que périssent seulement celles qui auront servi l'Antichrist et ont par là même mérité ce châtement. Ensuite a lieu le jugement universel. En

*resurrectione* 25 (CCSL 2, p. 953) ; *De anima* 37, 4 (CCSL 2, p. 839-840).

<sup>132</sup> Chez Tertullien, cette *ratio* n'est pas en lien avec la théologie des âges de l'histoire. Cf. Alfred WIKENHAUSER, « Die Herkunft der Idee des tausendjährigen Reiches in des Johannes-Apokalypse », *RQ* 45, 1937, p. 1-24 ; Auguste LUNEAU, *L'histoire du salut...*, *op. cit.*, p. 219.

<sup>133</sup> Originalité de Tertullien sous-jacente chez Irénée. Cf. Martine DULAËY, *Victorin de Poetovio, Premier exégète latin*, *op. cit.*, p. 257, où la résurrection en différé en fonction des mérites est à relier avec la théologie de l'accoutumance d'Irénée.

<sup>134</sup> Un trait sans doute emprunté à l'apocalyptique, qui n'apparaît ni chez Irénée, ni chez Augustin. Cf. Eugenio ROMERO POSE, « La utilización del Apocalipsis en el "De civitate Dei" », in Elena CAVALCANTI (dir.), *Il De civitate Dei. L'opera, le interpretazioni, l'influsso*, Herder, Roma, 1996, p. 347-349.

<sup>135</sup> Cf. Jean DANIELOU ; Henri-Irénée MARROU, *Nouvelle histoire de l'Église*, *op. cit.*, p. 189 : Tertullien adopte la conception asiatic et irénéenne pour l'économie, mais il ajoute des éléments de philosophie stoïcienne qui n'étaient pas présents chez les asiatic. Brian E. DALEY, *The Hope of the Early Church*, *op. cit.*, p. 220-223, à partir de Tertullien, la plupart des auteurs grecs et latins acceptent avec confiance les arguments de la philosophie platonicienne selon laquelle l'âme, en tant que noyau conscient et auto-déterminant de la personne humaine, est indestructible, et donc anticipe son destin éternel, au travers un jugement personnel préliminaire, à partir du moment de la mort.

<sup>136</sup> Cf. Serge-Thomas BONINO, *Les anges et les démons. Quatorze leçons de théologie catholique*, BRThom, Parole et silence, Paris, 2007, p. 177, citant TERTULLIEN, *La chair du Christ*, T. 1, Jean-Pierre MAHÉ, SC 216, Cerf, Paris, 1975, p. 258-259 : « Tout ce qui est, est corps, en son genre

conséquence, il est dit que « sont revenus à la vie les morts », ceux qui étaient inscrits dans le livre de vie, et qu'« ils régnèrent pendant mille ans avec le Christ. C'est la première résurrection ». (...) 2. Tous ceux qui ne seront pas ressuscités auparavant, lors de la « première résurrection », et n'auront pas « régné avec le Christ » sur le monde – sur toutes les nations –, ressusciteront lors de la trompette finale, après mille ans, c'est-à-dire lors de la « résurrection » finale, parmi les impies, les pécheurs et les coupables en tout genre ». (...) 21, 1. Lors du Royaume donc et de la première résurrection, apparaît « la cité sainte », dont on nous a dit qu'« elle descendra du ciel », qu'elle est « carrée » et entourée d'un mur de « pierres » variées par le prix, la couleur ou l'espèce, qu'elle est « semblable à de l'or pur », c'est-à-dire transparent. (...) 2. Mais il ne faut pas comprendre cette cité selon ce que nous connaissons (...). 6. Quand le texte dit qu'on verra des pierres différentes par le type et la couleur, il parle des hommes, ainsi que de la très précieuse diversité de la foi de chaque homme. Quant aux « portes, qui sont des perles », elles désignent les apôtres<sup>141</sup>.

Comme pour Tertullien, il existe chez Victorin un bel équilibre entre des aspects traditionnellement millénaristes – parousie du Seigneur, résurrection des seuls justes au début du règne des mille ans, puis résurrection générale et jugement dernier – et une dimension nettement allégorique.

Ainsi entre 21, 1 et 21, 6, il s'est produit un glissement. Les mêmes mots pour désigner la cité – or, argent, pierres précieuses, etc. – sont compris la première fois dans un sens littéral et la seconde dans un sens allégorique. Ils désignent alors des « richesses célestes », c'est-à-dire la foi des chrétiens et les apôtres. On sait d'ailleurs par saint Jérôme que Victorin était influencé par l'exégèse

---

particulier ; rien n'est incorporel sinon ce qui n'est pas ». *Omne quod est, corpus est sui generis ; nihil est incorporale, nisi quod non est*. Cf. le commentaire de Jean-Pierre MAHÉ in TERTULLIEN, *La chair du Christ*, T. 2, SC 217, Cerf, Paris, 1975, p. 372 : « La notion de *corpus* [chez Tertullien] ne correspond donc pas tout à fait à ce que nous appelons un corps et il faut se garder de trop insister sur le matérialisme de Tertullien (...). Le *corpus* est seulement la réalité correspondant à une "forme" (*effigies*) perçue par les sens ou par l'entendement ; il n'est donc pas nécessairement matériel ».

<sup>137</sup> Cf. Brian E. DALEY, *The Hope of the Early Church*, op. cit., p. 36.

<sup>138</sup> Charles Evan HILL, *Regnum Caelorum*, op. cit., p. 17. 40 ; *passim*.

<sup>139</sup> Cf. *De anima* 58, 8 (CCSL 2, p. 869) ; *Adv. Mar.* IV, 34, 13 (SC 456, p. 424-425). Pour Brian E. DALEY, *The Hope of the Early Church*, op. cit., p. 37, la *Passion de Perpétue et Félicité*, de frappe tertullienne et montaniste, entre aussi dans cette perspective. Luís F. LADARIA, « Fin de l'homme et fin des temps », in Bernard SESBOÜÉ (dir.), *Histoire des dogmes*. T. 2 : *L'homme et son salut*, Desclée, Paris, 1995, p. 431, pour Tertullien, la joie et la douleur sont possibles pour les âmes séparées qui donc sont des âmes corporelles et non purement spirituelles. Tertullien pense comme Justin et Irénée que les justes ne vont pas directement après la mort en présence du Seigneur. Cependant le sort des hommes est déjà différencié au moment de la mort : le sein d'Abraham se distingue clairement de l'enfer mais n'est pas encore le ciel. Cette consolation du sein d'Abraham peut déjà être une certaine anticipation de la gloire. Les martyrs sont directement admis en présence du Seigneur. Vincent ERMONY, « Les phases successives... », op. cit., p. 383 : même le Tertullien montaniste conserve la même position pour la vision béatifique pour les martyrs. Bernard BOTTE, « *Prima resurrectio*. Un vestige de millénarisme dans les liturgies occidentales », *RThAM*

origénienne<sup>142</sup>. Il y a chez lui un mélange d'influences d'Asie Mineure et d'Alexandrie. La doctrine de l'évêque slovène est ainsi un nouvel exemple de millénarisme mitigé. Mais quel est le statut véritable de ce royaume millénaire ? Est-il réel ou allégorique ?<sup>143</sup> Une poésie se dégage du texte de Victorin. Est-ce que cet auteur croit réellement à ce qu'il dit ou est-ce une façon poétique de parler d'une réalité entièrement spirituelle ?

#### g) Saint Méthode d'Olympe (+ 312)

Saint Méthode d'Olympe est connu pour ses prises de position anti-origénienne<sup>144</sup>. C'est avant tout pour défendre la réalité de la résurrection, mal exposée selon lui par Origène, qu'il développe une théologie millénariste. Il écrit ainsi dans *Le Banquet* :

Tout cela n'est qu'un souffle, ombres évanescences qui annoncent la résurrection, l'érection de notre tabernacle après son effondrement dans la terre : quand nous l'aurons recouvré, immortel, au Septième Millénaire, nous fêterons la grande fête de la vraie érection des tabernacles dans la nouvelle création qui ne connaîtra plus la douleur ; les fruits de la terre auront été menés au terme de leur dernière récolte ; les humains, on n'en mettra plus au monde, et il n'en viendra plus au monde, et Dieu se reposera de ses tâches créatrices.

Car Dieu, en six jours, a mis en place le ciel et la terre, et mené à son terme la création de l'univers, et « le septième jour il se reposa des tâches qu'il avait accomplies, et il bénit le septième jour et le sanctifia ». C'est pourquoi il nous est enjoint, symboliquement, de célébrer une fête pour le Seigneur, au septième mois, au terme de la récolte des fruits de la terre, c'est-à-dire quand ce monde sera

---

15, 1948, p. 14 : dans plusieurs des sources, la *prima resurrectio* va de pair avec le séjour des justes dans le sein d'Abraham. Ce thème « est intégré par Tertullien et aussi, semble-t-il, par Irénée aux conceptions eschatologiques du millénarisme ». C'est le lieu où vont les justes en attente de la première résurrection. Le « sein d'Abraham » semble être synonyme de *refrigerium*, au moins chez Tertullien.

<sup>140</sup> Cf. Brian E. DALEY, « Apocalypticism in early christian theology », *op. cit.*, p. 12 : « Bien qu'il prenne la tradition apocalyptique chrétienne au sérieux, Tertullien a une pensée trop élaborée pour un simple littéralisme biblique ». (Traduit de l'anglais).

<sup>141</sup> *Commentaire sur l'Apocalypse* 20, 1 – 21, 6 (SC 423, p. 112-123) : XX, 1. *Coccineum autem zabulum includi et omnes angelos eius refugas in tartarum gehennae in adventum Domini nemo ignoret <et> post mille annos dimitti propter gentes, quae serviverint Antichristo, ut ipsae solae pereant, quia sic meruerunt ; dein fieri catholice iudicium. Ideo ait : Et vixerunt, inquit, mortui scripti in libro vitae et regnaverunt cum Christo mille annos. Haec resurrectio prima. (...) 2. Quotquot ergo non anticipaverint surgere in prima resurrectione et regnare cum Christo super orbem – super gentes universas –, surgent in novissima tuba post annos mille, id est in novissima resurrectione, inter impios et peccatores et varii generis commissores. (...) XXI, 1. In regno ergo et in prima resurrectione exhibetur civitas sancta, quam dicit descensuram de caelo quadratam, differentium et pretiositatis et coloris et generis lapidum circumdatam, auro mundo, id est dilucido, similem. (...) 2. Sed civitas non ita ut novimus intellegitur; nos enim nihil amplius possumus arbitrari sine duce, quam quod audivimus et vidimus (...). 6. Nam quod dicit differentes lapides genere et colore exhibebuntur, <de> hominibus hoc dicit ; sed et varietatem fidei pretiosissimam singulorum hominum significat. Portas autem margaritas apostolos esse ostendit. Et aussi La construction du*

moissonné au septième millénaire, lorsque Dieu aura conduit l'univers à son véritable terme et se réjouira en nous<sup>145</sup>.

La foi en la « résurrection » est affirmée en priorité. De plus, à la typologie de la semaine créatrice, Méthode en ajoute une seconde : celle de la fête des Tabernacles, telle qu'elle est décrite en *Lévitique* 23, 39-43. Le millénium, selon cet évêque, est non seulement annoncé par le septième jour de la semaine créatrice, mais aussi par le septième mois pendant lequel devait être célébré la fête des Tentes. Ainsi les tabernacles de cette fête, érigés par les israélites, seront dans le millénium les corps qui ressusciteront. Et les meilleurs fruits des récoltes, apportés traditionnellement en cette fête des Tentes, en annoncent l'ultime célébration, c'est-à-dire le millénium, quand l'univers arrivé à son terme aura fourni sa dernière récolte. Le fondement du millénarisme de Méthode est donc une lecture allégorique de deux passages de l'Ancien Testament, *Genèse* 1, 1 – 2, 4 et *Lévitique* 23, 39-43.

Jusqu'ici cette doctrine relève de la plus pure tradition millénariste de type « hellénistique » à tendance spirituelle, qui consiste à raisonner sur la cohérence du dessein divin à partir d'une typologie de certains passages de l'Ancien Testament et à insister sur le repos des saints<sup>146</sup>. Cependant dans la suite du 9<sup>e</sup> discours du *Banquet* ou *Symposium*, la théologie chiliaste de Méthode connaît un infléchissement original :

Tel est le fruit que nous devons apporter en nous présentant au tribunal du Christ au premier jour de la fête : si nous n'avons pas nous aussi un tel fruit, nous ne pourrions pas nous joindre à Dieu pour la

---

*monde* 6 (SC 423, p. 142-145) : « Isaïe et ses collègues ont aboli le sabbat (cf. *Is* 1, 13 ; *Os* 2, 13), afin que fut observé le sabbat vrai et légitime, celui du septième millénaire. C'est la raison pour laquelle le Seigneur a assigné mille ans à chacun des jours de la création, comme le garantit l'Écriture : "A tes yeux, Seigneur, mille ans sont comme un jour". Aux yeux de Dieu sont départis mille ans : or, je trouve écrit qu'il y a "sept yeux du Seigneur". C'est pourquoi, comme je l'ai dit, le sabbat véridique est le septième millénaire pendant lequel le Christ régnera avec ses élus ».

<sup>142</sup> Cf. Brian E. DALEY, *The Hope of the Early Church*, op. cit., p. 65-66 ; Brian E. DALEY, « Apocalypticism in early christian theology », op. cit., p. 18 ; introduction de Martine DULAËY, in VICTORIN DE POETOVIO, *Sur l'Apocalypse et autres écrits* [suivi du] *Fragment chronologique* [et de] *La construction du monde*, SC 423, op. cit., p. 41 : « Victorin s'exprime sans vergogne au moyen des anciennes idées millénaristes. Mais il n'est pas certain qu'il prenait tout à la lettre. Ainsi, les biens du Royaume, dont il parle en termes scripturaires concrets (or, argent, richesses...) sont compris comme des "richesses célestes". Son millénarisme est modéré et spiritualisé ». Martine DULAËY, « La sixième règle de Tyconius et son résumé dans le *De doctrina christiana* », *REAug* 35, 1989, p. 102-103 : Tyconius se serait inspiré de Victorin pour le sens de récapitulation, « interpréter la séquence des événements dont parle l'*Apocalypse* consistera à comprendre moins leur déroulement chronologique que la logique de l'exposé ».

<sup>143</sup> Martine DULAËY, « Jérôme, Victorin de Poetovio et le millénarisme », op. cit., p. 95 : Jérôme connaissait le millénarisme de Victorin de longue date, et il n'est pas parti en guerre contre lui. Il a toujours eu une haute estime pour Victorin.

<sup>144</sup> Brian E. DALEY, *The Hope of the Early Church*, op. cit., p. 61-62 : la critique par Méthode de l'eschatologie d'Origène repose sur des idées préconçues. Il insiste surtout sur la réalité de la chair

célébration, nous serons exclus, selon Jean, de la première résurrection<sup>147</sup>.

Le fruit qui sera apporté à la « fête des Tabernacles – millénium » n'est pas seulement la créature tirée de l'arbre, mais ce sera aussi toutes les vertus des hommes. Le septième millénaire décrit par Méthode possède ainsi une dimension morale. Il est une exhortation à pratiquer les vertus morales, notamment la chasteté. L'allégorie est dominante dans ce type de millénarisme : certains passages de l'Ancien Testament, interprétés allégoriquement, sont au service de la doctrine du septième millénaire, qui semble bien être un temps réel à venir ; mais en définitive ce réalisme fait renvoyer à l'allégorie, car le millénium méthodien, plus que la prophétie d'un temps à venir, est surtout une invitation à pratiquer les vertus dès maintenant. Le jugement, le « tribunal du Christ », se situe d'ailleurs dès l'entrée dans le millénium, comme si la vie vertueuse des justes dans le règne des mille ans devait d'abord être validée par la solennité du jugement général<sup>148</sup>. Et la vie chaste des justes dans le millénium est d'une certaine façon la vie qui, dès maintenant, est à pratiquer. Le millénium devient un modèle pour la vie présente<sup>149</sup>.

Puis Méthode reprend l'image initiale de la fête des Tabernacles : de même que cette fête n'était qu'une étape dans le désert pour le peuple en marche vers la Terre promise, de même le millénium n'est qu'un passage vers l'éternité<sup>150</sup> :

Les juifs, sortis, là-bas, des frontières de l'Égypte, ils se mirent en route, arrivèrent aux Tabernacles, et repartis de là arrivèrent enfin à la Terre Promise : il en sera de même pour nous. Moi aussi, donc, je me mets en route à partir d'ici-bas, je sors de l'Égypte qu'est cette vie, je

---

des corps ressuscités.

<sup>145</sup> *Banquet* 9, 1 (SC 95, p. 264-267) : Ὡς αὖρα ταῦτα καὶ σκιαὶ φασματώδεις, προεξαγγέλλουσαι τὴν ἀνάστασιν καὶ πῆξιν τοῦ πεπτωκότος εἰς γῆν ἡμῶν σκηνώματος, ὃ τῇ ἐβδόμῃ χιλιονταετηρίδι πάλιν ἀθάνατον ἀπειληφότες ἐορτάσομεν τὴν μεγάλην ἐορτὴν τῆς ἀληθινῆς σκηνοπηγίας ἐν τῇ καινῇ καὶ ἀλύτῳ κτίσει, συντελεσθέντων τῶν τῆς γῆς καρπῶν καὶ τῶν ἀνθρώπων μηκέτι γεννώντων καὶ γεννωμένων ἀλλὰ καταπαύσαντος ἀπὸ τῶν ἔργων τῆς κοσμοποιίας τοῦ θεοῦ. Ἐπειδὴ γὰρ ἐν ἐξ ἡμέραις ὁ θεὸς κατεσκεύασε τὸν οὐρανὸν καὶ τὴν γῆν καὶ συνετέλεσε πάντα τὸν κόσμον καὶ « κατέπαυσε τῇ ἡμέρᾳ τῇ ἐβδόμῃ ἀπὸ τῶν ἔργων αὐτοῦ ὧν ἐποίησε, καὶ εὐλόγησε τὴν ἡμέραν τὴν ἐβδόμην καὶ ἡγάσεν αὐτήν », ἐντεῦθεν συμβολικῶς τῷ μηνὶ τῷ ἐβδόμῳ, ὁπότεν ἤδη συντελεσθῶσιν οἱ καρποὶ τῆς γῆς, ἐορτάζουσιν προστασόμεθα τῷ κυρίῳ, ὃ δὴ ἐστίν, ὁπότεν ὁ κόσμος οὗτος συντελεσθῇ τῇ ἐβδόμῃ χιλιονταετηρίδι, ὅτε ὡς ἀληθῶς ὁ θεὸς συντελέσας τὴν οἰκουμένην ἐφ' ἡμῖν « εὐφρανθήσεται ».

<sup>146</sup> Henri DESROCHE (dir.), Émile POULAT, Marie-Louise LETENDRE, Marie-Rose MAYEUX, Jean GUIART, Maria-Isaura PEREIRA DE QUEIROZ, Paul AIRIAU, Georges NATAF, *Dieux d'hommes. Dictionnaire des messianismes et millénarismes du 1<sup>er</sup> siècle à nos jours*, Berg international, Paris, 2010<sup>2</sup>, p. 325-326.

<sup>147</sup> *Banquet* 9, 3 (SC 95, p. 273) : Τοιοῦτον ἐληλυθότας καρπὸν τῇ πρωτῇ τῆς ἐορτῆς ἡμέρᾳ εἰς τὸ δικαστήριον ἡμᾶς κομίζειν δεῖ Χριστοῦ. Ἐὰν μὴ τοιοῦτον σχῶμεν καὶ ἡμεῖς καρπὸν, οὐ δυνησόμεθα συνεορτάσαι τῷ θεῷ, οὐ τευξόμεθα κατὰ τὸν Ἰωάννην τῆς πρώτης ἀναστάσεως.

<sup>148</sup> Charles Evan HILL, *Regnum Caelorum*, op. cit., p. 33 : Méthode est un exemple de millénarisme du type « repos des saints », mais il semble placer ce repos non seulement après la résurrection, mais aussi après le jugement général. Si bien que l'on peut se demander si c'est encore le



marche d'abord vers la résurrection, qui est la véritable fête des Tabernacles, et là, plantant mon tabernacle paré des fruits de la vertu au premier jour de la fête de la Résurrection – au jour du jugement – je célèbre avec le Christ le Millénaire du Repos, les Sept jours comme on dit, ceux du sabbat véritable.

Puis, suivant de nouveau Jésus dans son passage vers les cieux, je me remets en route, comme les juifs de jadis après la halte des Tabernacles, vers la Terre Promise, vers les cieux, sans fixer ma demeure aux Tabernacles, c'est-à-dire que la tente de mon corps n'est pas demeurée ce qu'elle était ; les mille ans écoulés, elle a été changée, sa structure humaine et sa corruptibilité ont fait place à une grandiose beauté, celle des anges. Et enfin, du lieu de merveille où se dresse le Tabernacle nous passons, nous les Vierges, une fois célébrée la fête de la Résurrection, vers des parvis plus sublimes et plus élevés encore, montant jusqu'à la demeure qui est au-dessus des cieux, « la demeure même de Dieu, parmi les voix jubilantes et la rumeur d'action de grâces d'une foule en fête » comme dit le psalmiste<sup>151</sup>.

Ce septième millénaire était encore bien d'ici-bas par rapport à ce qui lui succédera. Ni la vie dans la matière ni l'exhortation morale ne sont définitifs. Nos corps ressuscités atteignent la beauté des anges et l'exorde à la chasteté laisse place aux voix jubilantes de l'éternité.

Ainsi, beaucoup plus que le matérialisme, c'est la caractéristique spirituelle moralisante qui ressort de la proposition millénariste de saint Méthode d'Olympe<sup>152</sup>.

---

millénarisme ou le début du stade définitif de l'éternité. Lloyd George PATTERSON, « Methodius' Millenarianism », in Elizabeth A. LIVINGSTONE (dir.), *Papers presented at the Eleventh International Conference on Patristic Studies held in Oxford 1991. Historica, Theologica et Philosophica, Gnostica*, StPatr 24, Peeters, Leuven, 1993, p. 306-315, dit en substance que l'on s'est focalisé sur le millénarisme de Méthode alors que celui-ci n'est pas si évident. Vouloir le faire entrer de force dans les canons du millénarisme risque d'occulter bien des aspects importants de sa pensée.

<sup>149</sup> Brian E. DALEY, *The Hope of the Early Church*, op. cit., p. 62-63 ; Jean DANIELOU, « La typologie millénariste... », op. cit., p. 12, sur la cessation au septième millénaire de la vie sexuelle et la mise en œuvre de l'idéal virginal. « Finale de Jérôme » in VICTORIN DE POETOVIO, *Commentaire sur l'Apocalypse*, SC 423, p. 127, la doctrine de Méthode millénariste semble avoir des points communs avec la conception amillénariste de Jérôme car dans son ajout au commentaire de Victorin, Jérôme paraît surtout insister sur l'aspect moral et ascétique du royaume des mille ans déjà réalisé : les saints sont ceux qui gardent la virginité de corps et d'âme. Puis il termine sa description allégorique de la Jérusalem céleste par une identification d'un règne des mille ans terrestre avec l'opinion de l'hérétique Cérinthe.

<sup>150</sup> Jean DELUMEAU, *Mille ans de bonheur*, op. cit., p. 27.

<sup>151</sup> *Banquet* 9, 5 (SC 95, p. 281) : Ὡςπερ γὰρ ἐξεληθόντες τῶν ὄρων ἐκείνων τῆς Αἰγύπτου ὠδευσαν πρῶτον καὶ ἦλθον εἰς τὰς σκηνὰς κάκειθεν ἀπάραντες πάλιν ἦλθον εἰς τὴν γῆν τῆς ἐπαγγελίας, οὕτω δὲ καὶ ἡμεῖς. Ὁδεύσασα γὰρ ἐντεῦθεν καὶ ἐξελθοῦσα κἀγὼ τῆς Αἰγύπτου τούτου τοῦ βίου ἐρχομαι πρῶτον εἰς τὴν ἀνάστασιν, τὴν ἀληθινὴν σκηνοπηγίαν, κάκει τοῖς καρποῖς τῆς ἀρετῆς πῆξασα τὴν σκηνήν μου κεκοσμημένην τῇ πρώτῃ τῆς ἐορτῆς ἀναστάσεως ἡμέρᾳ, τῇ κρίσει, συνεορτάζω τῷ Χριστῷ τὴν χιλιονταετηρίδα τῆς ἀναπαύσεως, τὰς ἑπτὰ καλουμένας ἡμέρας, τὰ

### h) Saint Ambroise de Milan (340-397)

La doctrine eschatologique de saint Ambroise est loin d'être systématique, comme pour beaucoup d'autres Pères<sup>153</sup>. À cause de nombreux textes incertains, la critique scientifique n'est d'ailleurs pas unanime pour le classer parmi les millénaristes<sup>154</sup>. La pensée de cet auteur sur le millénium constitue en tout cas une belle synthèse de deux influences : Origène et l'apocalyptique<sup>155</sup>. S'il y a chiliasme pour l'évêque de Milan, c'est un cas limite. Dans le *Traité sur l'Évangile de saint Luc*, il écrit :

À cette résurrection, le Christ ressuscitera pour ainsi dire de nouveau, dans son corps. Ainsi « bienheureux qui aura part à la première résurrection ». De même en effet que le Christ est prémices des morts, de même les prémices des ressuscités de l'Église sont ses saints<sup>156</sup>.

Ce passage est assez clairement millénariste : la résurrection des fidèles sera celle du Corps du Christ. Tandis que celle qui a eu lieu au matin de Pâques est la résurrection du Christ-Tête. Le Corps doit suivre en tout ce que la Tête a déjà vécu. Puisque le Christ-Tête est prémices des morts, premier-né d'entre les morts (cf. *Col* 1, 18), il faut aussi que les saints soient des premiers-nés parmi tous les morts en attente de résurrection<sup>157</sup>. Ambroise ne fait ici qu'explicitier *1 Co* 15, 22-23 : « De même en effet que tous meurent en Adam, ainsi tous revivront dans le Christ. Mais chacun à son rang : comme prémices, le Christ, ensuite ceux qui seront au Christ, lors de son Avènement ». Ce passage paulinien est un des plus cités par les auteurs millénaristes patristiques. Le texte d'Ambroise n'insiste pas cependant sur la réalité charnelle de la résurrection. Ce qui l'intéresse ici,

---

σάββατα τὰ ἀληθινά. Εἴτα αὖθις ἐπομένη τῷ διεληλυθότι « τοὺς οὐρανοὺς » Ἰησοῦ ἔρχομαι πάλιν καθάπερ κάκεινοι μετὰ τὴν ἀνάπαυσιν τῆς σκηνοπηγίας εἰς τὴν γῆν τῆς ἐπαγγελίας, τοὺς οὐρανοὺς, ἐν σκηναῖς μὴ ἀπομείνασα, τουτέστι τοῦ σκηνώματός μου μὴ ἀπομείναντος τοιοῦτου, ἀλλὰ μετὰ τὴν χιλιονταετηρίδα μεταβληθέντος ἀπὸ τοῦ σχήματος τοῦ ἀνθρωπίνου καὶ τῆς φθορᾶς εἰς ἀγγελικὸν μέγεθος καὶ κάλλος· ἔνθα λοιπὸν ἀπὸ τοῦ θαυμαστοῦ τῆς σκηνῆς αἱ παρθέναι τόπου μετὰ τὸ συμπερασθῆναι τὴν ἐορτὴν τῆς ἀναστάσεως εἰς τὰ μείζω καὶ κρείσσω διερχόμεθα εἰς τὸν οἶκον αὐτὸν ἀναβαίνουσαι τὸν ὑπὲρ τοὺς οὐρανοὺς « τοῦ θεοῦ, ἐν φωνῇ ἀγαλλιάσεως καὶ ἑξομολογήσεως ἡχοῦς ἐορτάζοντος », καθὼς φησιν ὁ ψαλμωδός.

<sup>152</sup> Sur le millénarisme de Méthode, voir aussi *De creatis* 9 (PG 18, col. 343) ; *De resurrectione* 1, 47-55, particulièrement *De res.* 1, 51, 2, in MÉTHODE D'OLYMPE, *La risurrezione*, Miroslaw MEJZNER, M. Benedetta ZORZI, CTePa 216, Città nuova, Rome, 2010, p. 146 ; *Banquet* 8, 11 (SC 95, p. 226-233). Cf. Claudio PIERANTONI, « El milenio en la patrística... », *op. cit.*, p. 191 ; Brian E. DALEY, « Apocalypticism in early christian theology », *op. cit.*, p. 17 : « Là [chez Méthode] des aspects de la tradition apocalyptique, en particulier la vision millénariste d'Irénée, commencent à être employés dans un nouveau contexte, qui, au V<sup>e</sup> siècle, deviendra sa demeure de façon croissante : le monde, non du martyr, mais du monachisme ». (Traduit de l'anglais).

<sup>153</sup> Jean DERAMBURE, « Le millénarisme de saint Ambroise », *op. cit.*, p. 548 : « Ambroise touche aux mystères d'outre-tombe par occasion seulement, et encore, non pour en développer tout le détail mais dans le but d'en tirer un enseignement moral ». Brian E. DALEY, *The Hope of the Early Church*, *op. cit.*, p. 101 : le manque de doctrine eschatologique vraiment cohérente d'Ambroise le prédicateur ne l'empêche pas de présenter aux fidèles de puissantes images de l'espérance chrétienne.

c'est l'*ordo* de la résurrection – le fait qu'elle se passe à l'imitation du Christ – plus que la résurrection en elle-même. L'argumentation d'Ambroise porte sur la notion de « première » plus que sur celle de « résurrection ».

Ce passage du *Commentaire du Psaume 118*, à propos du feu eschatologique, est lui aussi éclairant :

Que vienne donc le feu consumant, qu'il brûle en nous le plomb de l'iniquité, le fer du péché, et qu'il fasse de nous de l'or sans alliage. « Qu'il brûle mes reins et mon cœur », afin que je pense à de bonnes choses, que je désire celles qui ont trait à la chasteté. Mais parce qu'ici on est purifié, de nouveau il faut que là on soit purifié ; là aussi nous purifiera ce que dira le Seigneur : « Entrez dans mon repos », afin que chacun de nous, brûlé par cette flamme à deux tranchants, mais pas consumé, soit introduit dans cette douceur du paradis, et rende grâce à son Seigneur, disant : « Tu nous a conduits dans le lieu de rafraîchissement ». Celui donc qui passe par le feu, entre dans le repos. Il passe des choses matérielles et mondaines à ces choses incorruptibles et perpétuelles<sup>158</sup>.

L'impression que donne ce passage est que le feu de la purification se trouve à la fois dans cette vie et dans l'autre, qu'il est commun aux deux : « Mais parce qu'ici on est purifié, de nouveau il faut que là on soit purifié ». Ce feu de part et d'autre des deux mondes, commun aux deux mondes, fait passer du matériel à l'incorruptible : « Celui donc qui passe par le feu, entre dans le repos. Il passe des choses matérielles et mondaines à ces choses incorruptibles et perpétuelles ». Ce n'est pas le feu dans ce monde matériel qui fait passer à l'incorruptibilité dans le monde spirituel. Mais le feu semble commun aux deux mondes. Dans le feu, dans la durée de ce feu à la fois matériel et spirituel, se fait le passage d'un monde à l'autre. Ce feu est donc ici l'expression d'une réalité eschatologique intermédiaire,

<sup>154</sup> Cf. par exemple Jean DERAMBURE, « Le millénarisme de saint Ambroise », *op. cit.*, p. 555 : l'auteur blanchit Ambroise de tout soupçon de millénarisme. C'est seulement « *apparemment* qu'il y a telle de ses idées dont la parenté avec celle de l'erreur est frappante ». Mais il faut replacer cet article de 1910 dans le contexte de son époque.

<sup>155</sup> Brian E. DALEY, *The Hope of the Early Church*, *op. cit.*, p. 97 : Ambroise a inculturé la pensée d'Origène à l'Occident.

<sup>156</sup> *Exp. Evang. sec. Lucam* 8, 26 (SC 52, p. 111-112) : *Ergo in hac resurrectione iterum Christus tamquam suo resurget in corpore. Beatus itaque qui habuerit partem in prima resurrectione ; sicut enim primitiae dormientium Christus, sic tunc primitiae resurgentium ecclesiae sancti eius.*

<sup>157</sup> Albert MICHEL, « Purgatoire », in Alfred VACANT, Eugène MANGENOT (dir.), *Dictionnaire de théologie catholique*, 13/1, Letouzey et Ané, Paris, 1936, col. 1216, dit que pour Ambroise, la première résurrection est réelle, elle marque la reprise du corps.

<sup>158</sup> *Exp. in Ps. 118*, 3, 16 (PL 15, col. 1293) : *Veniat ergo ignis consumens, exurat in nobis plumbum iniquitatis, ferrum peccati, faciatque nos aurum sincerum. Urat renes meos et cor meum, ut bona cogitem, ea quae castitatis sunt concupiscam. Sed quia hic purgatus, iterum necesse habet illic purificari ; illic quoque nos purificet, quod dicet Dominus : Intrate in requiem meam ; ut unusquisque nostrum ustus romphaea illa flammea, non exustus, introgressus in illam paradisi amoenitatem, gratias agat Domino suo, dicens : Induxisti nos in refrigerium. Qui ergo per ignem transierit, intrat in requiem. Transit a materialibus atque mundanis ad illa incorruptibilia atque perpetua.* (C'est nous qui traduisons).

une « réalité-passage » entre deux états, le matériel et l'incorrupible. Rien n'est dit explicitement du millénium, mais sa *ratio* est exprimée par Ambroise.

Dans le texte suivant, l'évêque de Milan réfléchit sur l'aspect temporel de la première résurrection, plus que sur sa dimension corporelle :

Mais le Seigneur a posé deux genres de résurrection, et Jean dit dans l'*Apocalypse* : « Bienheureux ceux qui ont part à la première résurrection ». Car ceux-là viennent sans jugement à la grâce. Quant à ceux qui ne sont pas admis à la première résurrection, mais qui sont réservés pour la seconde, ils sont brûlés, jusqu'à ce qu'ils remplissent le délai entre la première et la seconde résurrection, ou s'ils ne le remplissent pas, ils demeureront de toute façon longtemps au milieu des supplices. Souhaitons donc mériter d'avoir part à la première résurrection. Il y en a qui ont ressuscité au moment de la passion du Christ, et ceux-ci sont tout à fait bienheureux qui reçurent la grâce du Christ et entendirent sa voix, au sujet de laquelle il est dit : « L'heure vient quand les morts entendront la voix du Fils de Dieu et ceux qui l'auront entendue vivront », et : « Ils sont entrés dans la cité sainte ». Je pense qu'il s'agit là de la Jérusalem céleste plutôt que de celle qu'il a quittée, qu'il a blâmée ; je pense qu'ils sont entrés dans celle-ci avec leurs pieds, tandis que dans la céleste, ils y sont entrés par leurs mérites<sup>159</sup>.

Ambroise commente ici de nouveau la notion de « première résurrection ». Le caractère corporel de cette résurrection n'est pas très marqué. La première résurrection semble plutôt être l'équivalent du fait de « venir à la grâce ». On peut penser qu'elle signifie la mort des individus qui sont en état de grâce. Les autres, ceux qui ne meurent pas en état de grâce, sont réservés pour être brûlés par un feu purificateur pendant le temps entre la première et la seconde résurrection. Ambroise semble cependant admettre que s'ils ne restent pas tout l'intervalle entre les deux résurrections, ils y restent en tout cas plus longtemps que ceux qui ont ressuscité en premier<sup>160</sup>. Du millénarisme des origines, Ambroise garde donc

<sup>159</sup> Exp. in Ps. 1, 54 (CSEL 64, p. 46) : *Et ideo quoniam et Salvator duo genera resurrectionis posuit et Iohannes in Apocalypsi dicens : beatus qui habet partem in prima resurrectione – isti enim sine iudicio veniunt ad gratiam, qui autem non veniunt ad primam resurrectionem, sed ad secundam reservantur, isti urentur, donec impleant tempora inter primam et secundam resurrectionem, aut, si non impleverint, diutius in supplicio permanebunt –, ideo ergo rogemus, ut in prima resurrectione partem habere mereamur. Sunt qui resurrexerunt in passione Christi et isti plane beati, qui acceperunt Christi gratiam et audierunt vocem eius, de qua scriptum est : venit hora quando audient mortui vocem filii Dei et qui audierint vivent, et : ingressi sunt in sanctam civitatem. Puto quod magis illam significet supernam quam istam Hierusalem quam reliquit, quam incusavit, quod in istam pedibus, in illam autem supernam meritis intraverunt.* (La traduction de la première partie, jusqu'à « s'ils ne le remplissent pas », est de Jean DERAMBURE, « Le millénarisme de saint Ambroise », *op. cit.*, p. 552 ; la suite est de nous).

<sup>160</sup> Brian E. DALEY, *The Hope of the Early Church*, *op. cit.*, p. 98-99 : « Ambroise voit cette purification avant ou après la mort, si elle ne s'est pas faite ici-bas. C'est à une telle purification après la mort, et à la libération de celle-ci dont les saints se réjouiront, qu'*Ap 20* fait référence en parlant de « première » et « seconde » résurrection. Ceux qui ont part à la première résurrection sont ceux qui viendront à la grâce sans avoir besoin d'être jugé. Ceux cependant qui ne viennent

ce qui en fait son essence : un décalage dans le temps, une durée mystérieuse entre la première et la seconde résurrection. L'aspect corporel de la résurrection, lui, passe au second plan. Résurrection serait à prendre ici dans un sens analogique. Ce texte pourrait ainsi décrire d'une part des âmes qui vont directement au ciel au moment de leur mort et des âmes qui restent un temps au purgatoire avant d'accéder à leur tour au ciel de manière échelonnée en fonction de leur degré de purification et de leurs mérites. Cet aspect de libération ou de résurrection progressive, échelonnée dans le temps, déjà rencontré chez Tertullien, implicitement présent chez Irénée, présente une originalité qui n'est pas dénuée d'intérêt<sup>161</sup>. Le temps entre dans la rétribution du jugement.

Dans la seconde partie de ce texte, Ambroise s'interroge sur la résurrection de certains justes au moment de la passion du Christ (cf. *Mt* 27, 52). Il se demande s'ils sont entrés dans la Jérusalem céleste ou dans celle qui est terrestre. Il préfère la première solution mais ne se prononce pas définitivement. En conséquence, cette légère incertitude rejaillit sur les développements de la première partie. Ambroise n'est pas catégorique sur le fait que la première résurrection ne puisse absolument pas être corporelle et seulement spirituelle. Il subsiste un léger doute, une possible interprétation différente<sup>162</sup>.

C'est le même constat qui peut être fait dans cet autre texte :

Bien que tous doivent être ressuscités en un instant, tous cependant sont ressuscités selon l'ordre des mérites. Et donc en premier ressuscitent ceux qui, rendus mûrs par l'élan de leur dévotion et étant sortis par quelque levé matinal de leur foi, ont reçu des rayons du soleil éternel. De cela j'ai fait mention à bon droit, soit à propos des patriarches, selon les faits de l'Ancien Testament, soit à propos des apôtres, selon l'Évangile. En second ressuscitent ceux qui, abandonnant les usages des nations, sont passés de l'erreur sacrilège à la discipline de l'Église. Et donc ces premiers-là viennent des pères, et ces seconds-ci des nations ; par ceux-là en effet la lumière de la foi a débuté, reçue en ceux-ci, elle durera jusqu'à la fin du monde. Les troisièmes et les quatrièmes qui sont ressuscités, ce sont ceux qui viennent du sud et du nord. Par ces quatre, la terre est divisée, en ces quatre, l'année est comprise, de ces quatre, le monde est rempli, par ces quatre, l'Église est rassemblée. Tous ceux en effet qui sont

---

pas à la première résurrection mais sont réservés pour la seconde seront brûlés jusqu'à ce que le temps entre la première et la seconde résurrection soit passé. *Ou, s'ils n'ont pas terminé leur purification, ils resteront en pénitence plus longuement.* Donc Ambroise transforme la tradition millénaire exprimée dans ce passage en *une allégorie* de l'état intermédiaire entre la mort et la résurrection générale ». (Traduit de l'anglais ; c'est nous qui soulignons). Et aussi Auguste LUNEAU, *L'histoire du salut...*, *op. cit.*, p. 258 : « Ambroise ne refuse pas tout élément corporel dans le renouvellement du monde : il croit aux cieux nouveaux et à la terre nouvelle ».

<sup>161</sup> Cyril PASQUIER, *Aux portes de la gloire*, *op. cit.*, p. 98.

<sup>162</sup> Léon GRY, *Le millénarisme dans ses origines et son développement*, Picard, Paris, 1904, p. 123, pour qui Ambroise a été hésitant sur le millénarisme. « Il n'ose pas assurer tout à fait que la Jérusalem réservée aux élus soit une cité supra-sensible ».

comptés comme unis à la sainte Église par le fait de prononcer le nom divin, obtiendront une grâce prérogative de résurrection et de délectation éternelle, car « ils viendront de l'orient et de l'occident, et du nord et du midi, et ils se reposeront dans le royaume de Dieu »<sup>163</sup>.

Il semble possible de faire de ce passage une lecture tant spirituelle que littérale. Tout d'abord est affirmé à nouveau ce qui semble être la caractéristique principale du millénarisme d'Ambroise : une résurrection en fonction des mérites. *Omnes tamen meritorum ordine suscitantur*<sup>164</sup>. Ensuite l'évêque de Milan distingue quatre types de ressuscités : en premier les patriarches de l'Ancien Testament et les Apôtres ; en second ceux des nations qui sont dans l'Église ; puis en troisième et quatrième, ceux du midi et du nord. Ces quatre catégories ressusciteront donc par ordre décroissant en commençant par les patriarches et les Apôtres. À eux tous, ces ressuscités constituent une universalité tant de l'espace que du temps. C'est à partir d'eux que l'Église est rassemblée, constituée : *his quattuor ecclesia congregatur*. Ce sont tous ceux qui sont unis à la sainte Église qui obtiendront – *consequentur* – la « grâce prérogative » de la résurrection et de la félicité éternelle. Il semble que ce passage puisse se comprendre à la fois au niveau spirituel – déjà aujourd'hui dans l'Église par la grâce du baptême le chrétien ressuscite et a les arrhes de l'éternité – et aussi au niveau corporel. En effet, à cause de l'emploi du futur, on peut penser que cette grâce appelle ces ressuscités de quatre types à se lever effectivement distinctement des autres, par ordre de mérites ci-dessus décrits, et à se rassembler dans un royaume intermédiaire en attendant que tous ressuscitent, au plus tard au moment du jugement. Ambroise semble jouer ici sur la signification analogique du mot de résurrection. Celle-ci est à la fois spirituelle et corporelle. Il ne cherche d'ailleurs pas à distinguer. Cela fait tout un dans son esprit, comme si temps de l'Église et temps du millénium était une réalité unique et distincte à la fois, mais non pas deux réalités<sup>165</sup>.

<sup>163</sup> *De excessu fratris* II, 116 (CSEL 73, p. 315-316) : *Licet in momento resuscitentur omnes, omnes tamen meritorum ordine suscitantur. Et ideo primi resurgunt, qui maturi devotionis occurrente et quodam antelucano fidei exortu prodeuntes solis aeterni radios receperunt. Quod vel de patriarchis iuxta veteris seriem testamenti vel de apostolis iuxta evangelium iure memoraverim. Secundi autem, qui ritum gentium relinquentes ab errore sacrilego transierunt in ecclesiae disciplinam. Et ideo illi primi ex patribus, isti secundi ex gentibus ; ab illis enim lux fidei coepit, in istis usque ad mundi occasum suscepta durabit. Tertii suscitantur et quarti, qui ab austro et ab aquilone sunt. His quattuor terra distinguitur, his quattuor annus includitur, his quattuor mundus impletur, his quattuor ecclesia congregatur. Omnes enim, qui sacrosanctae ecclesiae copulati divini nominis adpellatione censentur, praerogativam resurrectionis et delectationis aeternae gratiam consequentur, quoniam venient ab oriente et occidente et ab aquilone et austro et recumbent in regno Dei.* (C'est nous qui traduisons).

<sup>164</sup> Brian E. DALEY, *The Hope of the Early Church*, op. cit., p. 100 : les sources de ce schéma reposent sans doute à la fois sur la tradition apocalyptique et sur l'idée néo-platonicienne du voyage de retour à la maison de l'âme, mais cela suggère qu'Ambroise partageait la même conception d'une croissance dynamique, incessante de l'accomplissement eschatologique qu'Origène et Grégoire de Nysse proposaient en des termes moins mythologiques.

<sup>165</sup> Sur ce point, voir la proposition spéculative, p. 582-583.

La source d'inspiration d'Ambroise semble très liée à *IV Esdras*. Il écrit ainsi dans le *De bono mortis* :

45. Qu'il y ait des demeures supérieures pour les âmes, c'est ce qui est fortement prouvé par les témoignages de l'Écriture. Ainsi dans les livres d'Esdras nous lisons : « Quand sera venu le jour du jugement, la terre rendra les corps des défunts et la poussière rendra tous les restes des morts qui reposent dans le tombeau. Les demeures (dit-il) rendront les âmes qui leur ont été confiées et le Très-Haut sera révélé sur le trône du jugement ». Ce sont les habitations dont parle le Seigneur quand il dit qu'il y a plusieurs demeures dans la maison de son Père, qu'il doit préparer pour ses disciples en retournant au Père.

*IV Esdras* avait le statut et l'autorité d'Écriture canonique à l'époque d'Ambroise. C'est la doctrine ambrosienne des *animarum promptuaria*, inspirée de ce livre, qui est exposée ici<sup>166</sup>. Pour l'évêque de Milan, les âmes sont détenues dans des habitacles ou réservoirs en l'attente du jour de la résurrection et du jugement. Ce texte décrit le moment où les âmes sont à nouveau réunies aux corps à l'instant de la résurrection. L'accent n'est pas mis cependant sur cette dernière mais sur l'existence des réservoirs d'âmes. Ce développement sur les greniers d'âmes semble se situer aux antipodes de la pensée millénariste. Les premiers se rapportent à l'eschatologie individuelle, tandis que la seconde a trait à l'eschatologie collective.

Pourtant il faut replacer cette citation d'Ambroise dans le contexte de *IV Esdras* largement cité<sup>167</sup>. Si l'on reprend le fil du chapitre 7 dont la citation est tirée, on réalise que la résurrection, selon cet écrit apocryphe juif du I<sup>er</sup> siècle de notre ère, a lieu après un millénium (v. 28) qui s'est achevé par la mort de tous, y compris du Messie. Puis les âmes restent sept jours dans leurs demeures ou réservoirs, et c'est la résurrection générale. Dans le contexte de *IV Esdras*, ces demeures d'âmes sont donc en rapport avec le millénium. D'une part elles sont liées à l'eschatologie collective et non individuelle puisque tous meurent en même temps et tous ressuscitent aussi ensemble au moment du retour du Seigneur pour le jugement. Il n'y a ici aucune privatisation de l'eschatologie qui serait alors opposée à tout millénarisme. D'autre part, la proposition d'Ambroise donne l'impression que millénium *et* séjour des âmes dans les demeures forment ensemble l'eschatologie intermédiaire, qu'ils font un tout. Par conséquent, il est possible de relier cette doctrine ambrosienne sur les âmes séparées à la fois à l'apocalyptique et à un certain millénarisme.

Ambroise écrit un peu plus loin dans le *De bono mortis* :

48. La joie des âmes justes aura été répartie en certains ordres.  
D'abord, joie d'avoir vaincu la chair sans se laisser dévier par ses

<sup>166</sup> Brian E. DALEY, *The Hope of the Early Church*, op. cit., p. 100.

<sup>167</sup> *La Bible : écrits intertestamentaires*, in André DUPONT-SOMMER, Marc PHILONENKO (dir.), Bibliothèque de la Pléiade 337, Gallimard, Paris, 1987, p. 1399-1465 (chap. 7, p. 1418-1431).

appâts. Ensuite, joie de prendre possession de leur sécurité pour prix de leur zèle et de leur innocence, sans être mêlées comme les âmes des impies à des angoisses terribles, ni se tourmenter du souvenir de leurs vices, ni s'agiter de brûlants soucis. Troisièmement, (...). Quatrièmement, (...). Le cinquième ordre a la douceur d'une extase féconde : d'avoir passé de la prison de ce corps à la lumière de la liberté, et posséder l'héritage promis.

Ici, toujours en lien avec *IV Esdras* 7, 91-99, Ambroise se plaît à décrire ces différents réservoirs d'âmes qui se déploient selon un certain ordre. Le mot d'*ordo* semble être important dans l'eschatologie de l'évêque de Milan. Il existe une hiérarchie dans ces demeures ou habitacles, qui sont au nombre de sept. Ce qui leur est commun, c'est la joie, mais elle va croissante à mesure que l'on franchit les différents degrés. Ce qui croît aussi, c'est l'aspect quasi « palpable » de la béatitude. Ainsi au cinquième degré, certes il est question de la joie d'avoir quitté la prison du corps, selon une logique néo-platonicienne sans doute héritée d'Origène, mais on semble déjà « posséder l'héritage ». Puis viendra au sixième ordre la mention du visage, *vultus earum*, qui, au sujet d'âmes séparées de leur corps, correspond au moins à une certaine poésie, en tout cas n'est pas tout à fait banale. Et au septième degré, il sera question de la foi des âmes bienheureuses, comme si c'était encore le régime de l'économie présente. À la manière origénienne, plus on monte et plus la béatitude des âmes séparées est concrète et incarnée.

Car il y a un ordre dans le repos, puisqu'il y en a un dans la résurrection. « Comme tous les hommes meurent en Adam, de même ils seront tous vivifiés dans le Christ. Mais chacun en son rang : le Christ, comme prémices, puis ceux qui appartiennent au Christ, qui crurent en son avènement, ensuite le reste » (1 Co 15, 22-23).

Il y aura donc un ordre différencié de clarté glorieuse comme un ordre de mérite. Le progrès des ordres exprime le progrès de la clarté. Enfin au sixième degré, il leur sera montré que leur visage (*vultus earum*) commence à resplendir comme le soleil, et à être comparé aux scintillements stellaires : mais cet éclat ne pourra subir de corruption. Et le septième est l'exultation de la confiance, la foi sans le moindre délai, la joie sans tremblement, la hâte de voir le visage de celui qui a reçu les hommages de leur zèle (...). Ce degré, dit-il, est celui des âmes des justes qu'on n'a pas hésité à appeler immortelles dans le cinquième, parce qu'elles commencent, est-il dit, à recevoir du large dans la joie et l'immortalité.

Cet ordre du repos des âmes, qui jouissent d'une félicité de plus en plus parfaite en fonction des degrés, n'est pas purement anodin pour Ambroise : *Est enim ordo quietis, quia est et resurrectionis*. Ceci confirme ce qui a été observé au début du n° 45 : un ordre commun à deux parties de l'eschatologie apparemment



séparées, celle des âmes seules et celle de la résurrection<sup>168</sup>. De même que, selon Ambroise, les saints ressuscitent chronologiquement en premier comme le Christ est ressuscité en premier (cf. le premier texte commenté), de même les âmes saintes ont un habitacle privilégié par rapport aux autres. C'est la même logique, le même *ordo*, que ce soit dans « l'espace » avec les réservoirs ou dans le temps avec la résurrection. Saint Ambroise semble être le premier à unifier deux eschatologies que l'on sépare souvent. Le constat primordial consiste à reconnaître un ordre de la résurrection conformément à 1 Co 15, 22-23. Ensuite Ambroise affirme que l'ordre du repos est le même. Et il décrit abondamment cet ordre du repos en s'inspirant de *IV Esdras*.

Dès lors, dans l'esprit du lecteur, ces descriptions de l'ordre du repos rejaillissent sur l'ordre de la résurrection. Cela donne l'impression qu'il y a différents niveaux d'intensité dans la résurrection elle-même. Ainsi un homme pleinement uni à Dieu pendant sa vie ressusciterait grandement et prioritairement au moment de la résurrection. Un homme médiocrement uni à Dieu ressusciterait petitement et postérieurement par rapport aux plus grands saints. *Resurrectio corporum* et *promptuaria animarum* deviennent des mots presque synonymes, ou au moins sont-ils analogiques. Un même *ordo* les traverse.

Cet ordre croissant s'achèvera dans la gloire :

Tel est leur repos, est-il dit, parmi les sept degrés, le premier accomplissement de leur gloire future, avant d'achever de jouir dans leurs demeures de la grâce de la réunion tranquille<sup>169</sup>.

Ces « sept ordres » des âmes séparées sont une phase préparatoire à la gloire future, un avant-goût de celle-ci. N'est-ce pas la même définition que l'on

<sup>168</sup> En cette phrase aussi, on voit le millénarisme du repos de type syrien et le millénarisme de la résurrection de type asiate être rassemblés par un même *ordo*.

<sup>169</sup> Traduction : AMBROISE DE MILAN, *De bono mortis*, Philippe ARIÈS, Marie-Hélène STÉBÉ, Pierre CRAS, CPF, Desclée de Brouwer, Paris, 1980, p. 73-76. Texte original : *De bono mortis* 10, 45. 48 (CSEL 32/2, p. 741-745) : 45. *Animarum autem superiora esse habitacula scripturae testimoniis valde probatur, siquidem et in Hesdrae libris legimus qui, cum venerit iudicii dies, reddet terra defunctorum corpora et pulvis reddet ea quae in tumultis requiescunt, reliquias mortuorum. Et habitacula inquit reddent animas, quae his commendatae sunt, et revelabitur Altissimus super sedem iudicii. Hae sunt habitationes, de quibus dicit dominus multas mansiones esse apud patrem suum, quas suis pergens ad patrem discipulis praepararet.* 48. *Iustarum vero animarum per ordines quosdam digesta laetitia. Primum quod vicerint carnem nec inlecebris eius inflexae sint. Deinde quod pro pretio sedulitatis et innocentiae suae securitate potiantur nec quibusdam sicut impiorum animae erroribus et perturbationibus implicentur atque vitiorum suorum memoria torqueantur et exagitentur quibusdam curarum aestibus. Tertio (...). Quartum (...). Quintus autem ordo exultationis habet uberrimae suavitatem, quod ex hoc corruptibilis corporis carcere in lucem libertatemque pervenerint et repromissam sibi possideant hereditatem. Est enim ordo quietis, quia est et resurrectionis. Sicut enim in Adam omnes moriuntur, ita et in Christo inquit omnes vivificabuntur, unusquisque autem in ordine suo : primitiae Christus, deinde qui sunt Christi, qui in adventum eius crediderunt, deinde finis. Erit igitur ordo diversus claritatis et gloriae, sicut erit ordo meritum. Processus quoque ordinum processum exprimit claritatis. Denique sexto ordine demonstrabitur his quod vultus earum sicut sol incipiat refulgere et stellarum luminibus comparari, qui tamen fulgor earum corruptelam iam sentire non possit. Septimus vero ordo is erit, ut exultent*

pourrait donner du millénium : une préparation à la béatitude éternelle ? Puis l'éternité est vue par Ambroise comme la jouissance du don d'une *quieta congregatio*. Dans le *De excessu fratris*, le verbe *congregare* était employé dans un contexte plutôt ecclésiologique. On ne savait pas s'il s'agissait du rassemblement dans l'Église maintenant ou de l'accomplissement dans l'éternité. Ici l'expression est employée dans un sens d'achèvement futur, mais cela n'exclut pas la dimension présente et ecclésiologique de *congregatio*.

Pour conclure, Ambroise semble à la frontière entre millénarisme et amillénarisme. Si Augustin s'est inspiré de son maître dans ce domaine, il n'a pas tout pris cependant. C'est le saint Ambroise amillénariste qui a retenu son attention. Il y a cependant en germe chez l'évêque de Milan une eschatologie intermédiaire très imagée, « mythologique » disent certains, qui aura une postérité dans la théologie occidentale. À partir d'Ambroise, les images employées jusqu'alors pour décrire le millénium ont été utilisées pour dépeindre l'état intermédiaire des âmes séparées. Mais nonobstant ces évolutions ultérieures de l'eschatologie occidentale, l'équilibre ambrosien retient l'attention. L'évêque de Milan a su garder unies les deux dimensions de l'eschatologie intermédiaire : l'état de l'âme séparée et celui du millénium<sup>170</sup>.

#### i) Lactance (250-325)

Le millénarisme de Lactance est d'un genre bien différent de celui de saint Ambroise. Cet homme cultivé, converti dans sa maturité au christianisme, a une pensée assez éclectique. Son millénarisme lui-même semble avoir été puisé à plusieurs sources – tradition chrétienne, doctrine mazdéenne ou iranienne, oracles sibyllins, IV<sup>e</sup> Églogue de Virgile<sup>171</sup>. Lactance fait de ces foyers d'inspiration une synthèse qui ne manque pas de vie dans le Livre VII de ses *Institutions divines*. Celles-ci furent écrites en grande partie pendant la persécution alors que Lactance était écarté de la cour impériale à cause de sa conversion récente<sup>172</sup>. La situation

---

*cum fiducia et sine ulla cunctatione confidant et sine trepidatione laetentur festinantes vultum eius videre, cui sedulae servitutis obsequia detulerunt (...). Hic ordo inquit animarum, quae sunt iustorum, quos etiam immortales non dubitavit dicere in quinto ordine eo quod spatium inquit incipiunt recipere fruentes et immortales. Haec est inquit requies earum per septem ordines et futurae gloriae prima perfunctio, priusquam in suis habitationibus quietae congregationis munere perfuantur.*

<sup>170</sup> Autre référence sur le « millénarisme » d'Ambroise : *Ad I Thessalonicenses* 4 (PL 17, col. 475), où deux fois Ambroise reprend 1 Th 4, 16 sur les morts dans le Christ qui ressuscitent en premier. L'insistance n'est pas très longue cependant sur la première résurrection.

<sup>171</sup> Nous ne développons pas la question des sources de Lactance. Voir : Albert GELIN, « Millénarisme », *op. cit.*, col. 1289-1290 ; Jean DANIELOU, « La typologie millénariste... », *op. cit.*, p. 4-5 ; Vincent ERMONY, « Les phases successives... », *op. cit.*, p. 375, note 1 ; Gerald BONNER, « Augustine and millenarianism », in Rowan WILLIAMS (dir.), *The making of orthodoxy. Essays in honour of Henry Chadwick*, University Press, Cambridge, 1989, p. 239 ; Jean DELUMEAU, *Mille ans de bonheur*, *op. cit.*, p. 28-29.

<sup>172</sup> Brian E. DALEY, *The Hope of the Early Church*, *op. cit.*, p. 67.

changea à partir de 313 et une dédicace à Constantin, ajoutée postérieurement, est venue couronner l'ouvrage :

Cette œuvre, nous la commençons maintenant sous les auspices de ton nom, toi qui, le premier des princes romains, après avoir rejeté les erreurs, a reconnu et honoré la majesté du Dieu unique et vrai<sup>173</sup>.

Les *Institutions divines* sont donc écrites en l'honneur de l'empereur Constantin récemment converti. Lactance écrit par la suite un *Épitomé* pour résumer son propos. Il était à ce moment devenu un grand ami de Constantin et le précepteur de son fils. Il professera cependant dans ce résumé la même doctrine millénariste. Il est étonnant de constater qu'au même moment deux amis de Constantin, Eusèbe et Lactance, sont respectivement farouchement anti-millénariste et chiliaste inconditionnel. Ce constat tend à contredire l'affirmation très largement répandue dans la plupart des études sur le millénarisme selon laquelle cette doctrine n'existe que dans les temps de persécution, qu'elle est le fruit de groupuscules minoritaires et opprimés par un pouvoir officiel<sup>174</sup>. Pourquoi, dans ces conditions, Lactance aurait-il continué à professer le chiliasme tout en étant proche de l'empereur ? Une approche uniquement sociologique semble trop courte. Cette réduction à l'aspect social invite à approfondir sérieusement les dimensions théologiques du millénarisme.

La première constatation au sujet de la proposition de Lactance est que, pour lui, le millénium est indissociable de la notion de jugement. Il écrit ainsi dès le début du Livre VII :

Le jugement arrivera quand notre Seigneur reviendra *sur la terre* pour donner à chaque individu sa récompense ou sa punition en fonction de son mérite<sup>175</sup>.

<sup>173</sup> *Div. inst.* I, 1, 13 (CSEL 19, p. 4) : *Quod opus nunc nominis tui auspicio inchoamus, Constantine imperator maxime, qui primus Romanorum principum repudiatis erroribus maiestatem Dei singularis ac veri et cognovisti et honorasti.*

<sup>174</sup> Jean SÉGUÉ, « Millénarisme et "ordres adventistes" : Grignon de Montfort et les "Apôtres des derniers Temps" », *ASSR* 53 (1), 1982, p. 36 : « Pour la majorité des chercheurs actuels en ce domaine, les millénarismes sont pré-politiques ; ils expriment symboliquement l'insatisfaction que des sociétés, des groupes ou des classes dominés ressentent devant leur situation politique, économique, etc. ; comme mouvements sociaux, ils visent à renverser un ordre estimé injuste, pour le remplacer par un autre, optativement parfait, réalisant la "mise à l'envers" du premier ; de ce "retournement", les "vaincus" d'une histoire jugée dépassée escomptent une revanche, une compensation, un triomphe » ; Marjorie O'ROURKE BOYLE, « Irenaeus Millennial Hope : a polemical weapon », *RThAM* 36, 1969, p. 6 ; Henri DESROCHE (dir.), *Dieu d'hommes, op. cit.*, p. 19. 46-47 ; Eugen WEBER, *Apocalypses et millénarismes. Prophéties, cultes et croyances millénaristes à travers les âges*, Fayard, Paris, 1999, p. 275 : « Les croyances apocalyptiques et millénaristes ne doivent pas et ne devraient pas être exclusivement attribuées aux opprimés et aux déshérités. Le chiliasme peut refléter le désespoir ; il ne le fait pas nécessairement. Des membres parfaitement respectables des classes moyennes et supérieures partageaient des idées eschatologiques que nous avons tendance à attribuer aux exclus et aux blessés de la vie, ou aux faibles d'esprit ».

<sup>175</sup> *Div. inst.* VII, 1, 23 (CSEL 19, p. 585) : *[Iudicium] tum constituetur, cum Dominus noster redierit in terram, ut uni cuique pro merito aut praemium persolvat aut poenam.* (C'est nous qui traduisons et soulignons).

Par cette insistance sur le jugement, la dominante assez moralisatrice de l'enseignement de Lactance est soulignée, comme chez Méthode. Il s'agit de pratiquer les bonnes œuvres *sur la terre* et d'être ensuite jugé *sur la terre* à la fin. Et ce jugement terrestre sera l'occasion d'un millénium, qui a pour caractéristique d'être lui aussi *sur la terre*.

Lactance annonce ensuite que ce millénium sera un âge d'or :

Un âge de tranquillité, de paix et de repos devrait fleurir sous la royauté de Dieu : comme les poètes l'appellent, un âge d'or<sup>176</sup>.

Il est significatif que cet auteur parle de « royauté de Dieu » (et aussi en VII, 19, 2 ; 24, 6) pour signifier le règne du Christ sur terre. Cela fait penser à ce Christ des apollinaristes qui étaient plus Dieu que homme. Il ne semble pas cependant qu'il y ait de parenté historique entre Lactance et les disciples d'Apollinaire. Il n'en demeure pas moins que l'écrivain latin fait porter l'accent de son enseignement sur la transcendance du Christ, sur sa divinité.

Lactance ne voit pas pour autant un commencement absolu de l'âge d'or au début du millénium. Selon lui, l'*aureum tempus* a commencé déjà au moment de l'Incarnation et il prend de l'expansion sous le règne de Constantin. Il dit ainsi au Livre V :

Mais Dieu, comme un père très indulgent, alors que les derniers temps approchaient, a envoyé un messenger, qui ramènerait cet ancien monde et la justice disparue, de peur que le genre humain ne soit agité par de très grandes et perpétuelles erreurs. La beauté de ce siècle d'or est revenue et elle a été rendue à la terre, mais la justice a été assignée à un petit nombre, et celle-ci n'est pas autre chose que le culte pieux et religieux du Dieu unique<sup>177</sup>.

Pour Luneau, la première phrase de cette citation fait allusion directement au Christ à l'Incarnation. C'est lui le messenger de Dieu. La deuxième phrase, elle, parlerait de l'ère constantinienne. Quoiqu'il en soit, ce passage montre que le millénarisme de Lactance était lui aussi ouvert, comme les précédents exposés. Pour le précepteur de la cour impériale, l'âge d'or n'est pas exclusivement l'apanage d'un millénium à venir. Il est aussi déjà en parti commencé depuis l'Incarnation, même si sa justice ne se manifeste encore que dans peu d'âmes<sup>178</sup>.

L'exposé de la doctrine chiliaste de Lactance procède en deux étapes. Il donne d'abord la justification théologique d'une telle période à la fin de l'économie

<sup>176</sup> Div. inst. VII, 2, 1 (CSEL 19, p. 586) : *Quietum tranquillum pacificum, aureum denique ut poetae vocant saeculum Deo ipso regnante floreat.*

<sup>177</sup> Div. inst. V, 7, 1-2 (CSEL 19, p. 419) : *Sed Deus ut parens indulgentissimus adpropinquante ultimo tempore nuntium misit, qui vetus illud saeculum fugatamque iustitiam reduceret, ne humanum genus maximis et perpetuis agigaretur erroribus. Rediit ergo species illius aurei temporis et reddita quidem terrae, sed paucis adsignata iustitia est, quae nihil aliud est quam Dei unici pia et religiosa cultura.*

<sup>178</sup> Auguste LUNEAU, *L'histoire du salut...*, op. cit., p. 233.

du salut. Son argumentation repose essentiellement sur la typologie de la semaine de la création :

Donc parce qu'en six jours toutes les œuvres de Dieu ont été achevées, en six périodes, c'est-à-dire en six mille ans, il est nécessaire que le monde demeure en cet état. Le grand jour de Dieu, en effet, se termine par un cycle de mille ans, comme l'indique le prophète, qui dit : « Devant tes yeux, Seigneur, mille ans sont comme un seul jour ». Et comme Dieu a travaillé six jours en fabricant tant de choses, ainsi il est nécessaire que sa religion et sa vérité peinent en ces six mille ans, le mal dominant et ayant le dessus. Et de nouveau, puisqu'il se reposa, une fois ses œuvres achevées, le septième jour, et qu'il le bénit, il est nécessaire qu'à la fin du sixième millénaire tout le mal soit éradiqué de la terre et que la justice règne pour mille ans et qu'il y ait la tranquillité et le repos des labeurs que le monde endure depuis longtemps<sup>179</sup>.

Dans ce passage, l'expression *necesse est* revient à trois reprises, comme un refrain. On sent ici tout le poids de la pensée païenne, même si l'Écriture est aussi mentionnée avec le Ps 90, 4. Le temps selon Lactance est très fortement marqué par la notion de nécessité. Il est comme une image ici-bas de l'éternité divine marquée, caractérisée par la nécessité. Il est donc *nécessaire* que le monde dans l'état présent dure six mille ans, tout comme Dieu a fait la création en six jours. Il est aussi *nécessaire* que la religion et la vérité de Dieu travaillent pendant six mille ans dans la peine puisque Dieu a beaucoup travaillé pendant six jours au début. Enfin il est encore *nécessaire* que l'homme se repose dans la paix au septième millénaire, puisque Dieu s'est reposé le septième jour. Toute l'histoire humaine est donc marquée par le sceau de la nécessité<sup>180</sup>.

Cette approche ne facilite pas une vision christologique de l'histoire. Il est sans doute significatif que l'épisode de la traversée de la Mer rouge ne soit pas d'abord pour Lactance une typologie de la résurrection du Christ, mais du millénium<sup>181</sup>. La venue du Christ à l'Incarnation est atténuée par cette succession de cycles identiques de mille ans que Lactance appelle des « grands jours ». Dans ces conditions, c'est plutôt le premier des grands jours qui aura le plus

<sup>179</sup> *Div. inst.* VII, 14, 9-11 (CSEL 19, p. 629-630) : *Ergo quoniam sex diebus cuncta Dei opera perfecta sunt, per saecula sex id est annorum sex milia manere in hoc statu mundum necesse est. Dies enim magnus Dei mille annorum circulo terminatur, sicut indicat propheta, qui dicit : ante oculos tuos, Domine, mille anni tamquam dies unus. Et sicut Deus sex illos dies in tantis rebus fabricandis laboravit, ita et religio eius et veritas in his sex milibus annorum laboret necesse est, malitia praevalente atque dominante. Et rursus quoniam perfectis operibus requievit die septimo eumque benedixit, necesse est ut in fine sexti millesimi anni malitia omnis aboleatur e terra et regnet per annos mille iustitia sitque tranquillitas et requies a laboribus quos mundus iam diu perfert.*

<sup>180</sup> Michel SPANNEUT, « Stoïcisme », in Gérard MATHON, Gérard-Henri BAUDRY (dir.), *Catholicisme*, 14, Letouzey et Ané, Paris, 1996, col. 466 : Lactance est imprégné de pensée stoïcienne (Sénèque).

<sup>181</sup> *Div. inst.* VII, 15, 4 (CSEL 19, p. 631). Désormais, on ne mentionne plus CSEL 19.

d'attraits aux yeux de notre auteur. Sous l'influence des *Saturnia regna* de la pensée païenne, le premier millénaire a pour Lactance, quoiqu'il en dise (cf. *Div. inst.* VII, 24, 9), le bénéfice de la fraîcheur, de la primeur, dans cette série de cycles. Les autres cycles laisseront de plus en plus apparaître le « vieil âge »<sup>182</sup>. Tout comme Eusèbe, il aura tendance à idéaliser la période qui précède le don de la Loi mosaïque et donc le temps de l'alliance nohachique. Le millénium à la fin sera vu ainsi comme un retour à cette période initiale. L'histoire est considérée par Lactance de manière assez cyclique<sup>183</sup>.

En préambule à la seconde étape de l'exposé millénariste de Lactance vient un long développement sur le règne du mal qui doit précéder le millénium. Le premier ne doit durer que quarante-deux mois contre mille ans le second. Et pourtant Lactance décrit le premier plus longuement que le second. Sa narration est très antithétique et tend au dualisme. Le règne de l'Antéchrist est décrit en des termes imagés et vivants, tout comme le sera le règne du Christ avec les justes pendant les mille ans sur terre. Le thème des rivières peut illustrer cette idée de dualisme antithétique. Pour le règne du mal, il est dit :

Les sources et les fleuves sécheront, afin que personne ne dispose d'eau, et les eaux se changeront en sang ou en amertume<sup>184</sup>.

Et pour le millénium, on a :

Par les rivières le vin coulera et les fleuves déborderont de lait<sup>185</sup>.

Ainsi le sang et l'amertume sont remplacés par le vin et le lait. L'antithèse est parfaite puisque le vin comme le sang sont rouges et que le lait est doux et non amer. Par cet exemple, on devine que le mal et le bien vont être mis sur un même plan dans une perspective dualiste.

La venue du Christ à la parousie est décrite avec force détails vivants :

Une épée tombera subitement du ciel, afin que les justes sachent que le chef de la sainte milice va descendre, et il descendra au milieu de la terre accompagné des anges et une flamme inextinguible le précédera<sup>186</sup>.

Puis a lieu le jugement uniquement pour « ceux qui ont vécu selon la religion de Dieu » (20, 5), conformément à la tradition millénariste. Cependant il s'agit déjà

<sup>182</sup> *Div. inst.* VII, 15, 16-17 (p. 634).

<sup>183</sup> Sur la faiblesse de la philosophie de l'histoire chez Lactance et son idéal de l'humanité primitive : Jean DANIELOU, « La typologie millénariste... », *op. cit.*, p. 14-15 ; Auguste LUNEAU, *L'histoire du salut...*, *op. cit.*, p. 234. Henri CROUZEL, « La théologie de l'histoire selon Eusèbe de Césarée », *op. cit.*, p. 90-91, sur la prédilection d'Eusèbe pour les « hébreux » avant la loi au détriment des « juifs » après le don de la loi.

<sup>184</sup> *Div. inst.* VII, 16, 7 (p. 636) : *Fontes quoque cum fluminibus arescent, ut ne potus quidem suppetat, et aquae in sanguinem aut amaritudinem mutabuntur.*

<sup>185</sup> *Div. inst.* VII, 24, 7 (p. 660) : *Per rivos vina decurrent et flumina lacte inundabunt.*

<sup>186</sup> *Div. inst.* V, 19, 5 (p. 645) : *Cadet repente gladius e caelo, ut sciant iusti ducem sanctae militiae descensurum, et descendet comitantibus angelis in medium terrae et antecedit eum flamma inextinguibilis.*

d'un vrai jugement, avec la balance et le risque d'être dès ce moment-là condamné au châtement si les mauvaises actions l'emportent (20, 6). Suit un long développement sur la possibilité de souffrance pour des âmes immortelles (20, 7 – 21). Cette insistance sur la souffrance et le châtement divin, alors que l'on est entré dans le règne des mille ans est étonnante. Chez Lactance, le *regnum iustorum* est pour ainsi dire enveloppé par le mystère du mal qui réapparaîtra à la fin. Le millénium, encore très présent chez cet auteur, est en passe d'être étouffé. Par la suite, sous l'influence d'Augustin notamment, les exposés eschatologiques ne représenteront presque plus que du mal, de la persécution, de la damnation. Et Lactance a sa part de responsabilité dans cette présentation très sombre des fins dernières<sup>187</sup>. Du début du millénium, on retient surtout les assises d'un jugement dramatique, *iudicium maximum* :

2. Ce vrai Fils de Dieu, quand il aura supprimé l'injustice et qu'il aura fait le grand jugement et qu'il aura restauré à la vie ceux qui furent justes depuis le commencement, habitera mille ans parmi les hommes et les gouvernera selon un très juste commandement. 3. Et ceux qui seront vivants dans leur corps ne mourront pas, mais durant ces mêmes mille ans, ils engendreront une multitude et leur descendance sera sainte et chère à Dieu : ceux qui seront ressuscités des enfers, ceux-là commanderont les vivants comme des juges. 4. Les nations ne seront pas supprimées complètement, mais certaines seront laissées pour la victoire de Dieu, afin qu'ils soient dominés par les justes et soumis à un esclavage perpétuel. 5. Pendant ce même temps, même le prince des démons, qui est l'instigateur de tous les maux, sera lié par des chaînes et restera en prison pendant les mille ans de l'empire céleste, durant lesquels la justice régnera sur la terre, afin que le mal ne s'ingénie contre le peuple. 6. Après cet avènement de Dieu, les justes seront rassemblés de tous les coins de la terre, et le jugement accompli, la cité sainte sera constituée au milieu de la terre, là où le Dieu créateur lui-même, avec les justes qui domineront, demeurera. 7. Alors ces ténèbres par lesquelles le ciel était assombri et aveuglé seront enlevées, et la lune recevra la clarté du soleil et elle ne baissera pas ensuite, le soleil, lui, deviendra sept fois plus lumineux qu'il ne l'est maintenant. La terre s'ouvrira à la fécondité et générera spontanément de très abondantes récoltes, les rochers des montagnes suinteront du miel, le vin coulera dans les rivières et les fleuves déborderont de lait : le monde lui-même se réjouira de nouveau et toute la nature des choses exultera, arrachée et libérée de l'emprise du mal et de l'impiété et du crime et de l'erreur. 8. En ce temps, les bêtes ne se nourriront pas de sang, ni les oiseaux de proies, mais toute chose sera calme et paisible. Les lions et les veaux se tiendront ensemble à l'étable, le loup

<sup>187</sup> Brian E. DALEY, *The Hope of the Early Church, op. cit.*, p. 67-68, sur la part importante qu'a joué Lactance dans la schématisation des traditions apocalyptiques et millénaristes et son influence sur l'eschatologie latine à venir.

ne volera pas la brebis, le chien ne chassera pas, les éperviers et les aigles ne nuiront pas, l'enfant jouera avec les serpents<sup>188</sup>.

La présentation de Lactance semble contenir tous les traits du millénarisme traditionnel. C'est bien le Christ qui règne sur terre d'un *iustissimo imperio* pendant mille ans (v. 2). Lactance distingue ensuite trois catégories de personnes dans ce royaume du Christ : ceux qui sont encore vivants à la parousie, ceux-là continuent à engendrer une progéniture nombreuse et sainte (v. 3) ; les justes qui ressuscitent et qui sont les juges et les princes de tout le peuple du millénium (v. 3) ; enfin quelques-uns d'entre les nations qui sont soumis aux justes et manifestent la victoire de Dieu (v. 4). Le passage parallèle de l'*Épitomé* nous permet de comprendre que cette soumission des nations aux justes pendant le temps du millénium est partie intégrante du jugement. Autant les justes reçoivent un début de félicité dans le royaume terrestre, autant les impies, certains d'entre eux, y reçoivent un début de châtement<sup>189</sup>. Ensuite mention est faite du diable qui est enchaîné conformément à Ap 20, 2-3 (v. 5). Pendant les mille ans, les justes rassemblés vivent en maître dans la ville sainte autour du Seigneur Dieu (v. 6). La nature elle-même renaît : la lumière décuple, la terre produit d'abondantes récoltes, les rochers suintent le miel, dans les fleuves coulent du vin et du lait, et le monde se réjouit de la libération de cette création (v. 7). Puis, conformément aux prophéties d'Isaïe, Lactance annonce le retour des animaux à l'état végétarien et la paix entre les hommes et les bêtes.

Aucun aspect du millénarisme de type asiatic n'est donc oublié. Un effort de synthèse semble avoir été effectué par Lactance. En peu de mots, il donne tous

<sup>188</sup> *Div. inst.* VII, 24, 2-8 (p. 656-660) : 2. *Verum ille [Dei Filium] cum deleverit iniustitiam iudiciumque maximum fecerit ac iustos qui a principio fuerunt ad vitam instauraverit, mille annos inter homines versabitur eosque iustissimo imperio reget.* [suit un oracle de la Sibylle]. 3. *Tum qui erunt in corporibus vivi, non morientur, sed per eosdem mille annos infinitam multitudinem generabunt et erit suboles eorum sancta et Deo cara : qui autem ab inferis suscitabuntur, hi praeerunt viventibus velut iudices.* 4. *Gentes vero non extinguuntur omnino, sed quaedam relinquentur in victoriam Dei, ut triumphentur a iustis ac subiungentur perpetuae servituti.* 5. *Sub idem tempus etiam princeps daemonum, qui est machinator omnium malorum, catenis vincietur et erit in custodia mille annis caelestis imperii, quo iustitia in orbe regnabit, ne quod malum adversus populum Dei moliatur.* 6. *Post cuius adventum congregabuntur iusti ex omni terra peractoque iudicio civitas sancta constituetur in medio terrae, in qua ipse conditor Deus cum iustis dominantibus commoretur.* [suit un autre oracle de la Sibylle]. 7. *Tunc auferentur a mundo tenebrae illae quibus obfundetur atque accaecabitur caelum, et luna claritudinem solis accipiet nec minuetur ulterius, sol autem septies tanto quam nunc est clarior fiet. Terra vero aperiet fecunditatem suam et uberrimas fruges sua sponte generabit, rupes montium melle sudabunt, per rivos vina decurrent et flumina lacte inundabunt : mundus denique ipse gaudebit et omnis rerum natura laetabitur erepta et liberata dominio mali et impietatis et sceleris et erroris.* 8. *Non bestiae per hoc tempus sanguine alentur, non aves praeda, sed quieta et placida erunt omnia. Leones et vituli ad praesepe simul stabunt, lupus ovem non rapiet, canis non venabitur, accipitres et aquilae non nocebunt, infans cum serpentibus ludet.*

<sup>189</sup> LACTANCE, *Épitomé des Institutions divines*, Michel PERRIN, SC 335, Cerf, Paris, 1987, p. 266-269, cité dans notre étude, p. 111, note 192.



les aspects, au moyen d'une phrase pour chacun. Tout ceci est censé se dérouler prochainement, dans deux cents ans au maximum (VII, 25).

Puis vient le second combat eschatologique (VII, 26). La description de celui-ci comporte encore moult détails qui ne sont pas sans similitude avec ceux du premier, notamment au sujet du jugement qui semble se poursuivre indéfiniment. Puis à nouveau, quand les forces du mal sont définitivement détruites, il y a un temps de sept années de paix et de repos sur terre. Chez Lactance, l'histoire est tellement marquée par le rythme cyclique qu'elle semble ne plus pouvoir s'arrêter. Cette alternance de cycles bons puis mauvais le caractérise bien. On peut en effet se demander dans quelle mesure l'enchaînement « second combat eschatologique – répit des saints » n'est pas l'exacte répétition de la séquence « règne de l'Antéchrist – règne des justes ». Ces temps ont-ils une véritable consistance historique ou sont-ils là seulement pour signifier que l'histoire dans son essence n'est que l'enchaînement *nécessaire* entre le mal et le bien, entre une période sombre et une période lumineuse ?

On peut ainsi dénombrer dans les derniers temps lactantiens une assez longue séquence de périodes : venue du Sauveur à l'Incarnation, persécution romaine, paix constantinienne, règne de l'Antéchrist, millénium, second combat eschatologique, temps de répit pour les saints, et enfin venue à l'éternité. Par cette alternance qui semble ne pas s'arrêter, le bien et le mal sont quelque peu relativisés. Ce qui importe c'est moins la réalité de la persécution ou de la félicité que l'enchaînement de l'un à l'autre. Le mal est alors dédramatisé tandis que le bien est atténué. C'est la poésie, les effets de *la narration en elle-même* qui finissent par l'emporter sur le contenu tant historique que théologique<sup>190</sup>.

Pour finir avec sa description des fins dernières, Lactance annonce l'arrivée de l'éternité, les mille ans achevés :

Quand seront achevées les mille années, le monde sera renouvelé par Dieu et le ciel enroulé et la terre changée. Et Dieu transformera les hommes de manière à les rendre semblables aux anges et ils seront blancs comme de la neige et ils vivront toujours en présence du Tout-Puissant et ils sacrifieront à leur Seigneur et ils le serviront pour l'éternité. En ce même temps se fera cette seconde et publique résurrection de tous, en laquelle seront relevés les injustes pour des châtiments éternels<sup>191</sup>.

La création connaît ainsi une dernière transformation : cieux et terre sont renouvelés, les hommes deviennent comme des anges et habitent en présence du

<sup>190</sup> Aspects que l'on retrouvera chez le rhéteur Augustin d'Hippone.

<sup>191</sup> *Div. inst.* VII, 26, 5-6 (p. 666) : *Cum vero completi fuerint mille anni, renovabitur mundus a Deo et caelum complicabitur et terra mutabitur. Et transformabit Deus homines in similitudinem angelorum et erunt candidi sicut nix et versabuntur semper in conspectu Omnipotentis et Domino suo sacrificabunt et servient in aeternum. Eodem tempore fiet secunda illa et publica omnium resurrectio, in qua excitabuntur iniusti ad cruciatus sempiternos.*

Tout-Puissant, le servant. Alors a lieu la seconde résurrection, celle des impies pour un châtiment éternel. Tout est conforme à la doctrine chiliaste traditionnelle, mais il semble aussi que Lactance ne se défasse pas facilement d'une quasi nécessité du mal. Il termine ainsi sa narration eschatologique :

Et leur maître [le diable] avec ses serviteurs seront attrapés et il sera condamné au châtiment, et avec lui également toute la foule des impies par le fait de ses crimes sera perpétuellement brûlée par le feu pour l'éternité à la face des anges et des justes<sup>192</sup>.

Les justes seront éternellement *in conspectu Domini* disait le passage précédent et aussi *in conspectu impiorum* rapporte cette citation. Jusqu'au bout Lactance ne semble donc pas se départir d'un dualisme assez foncier. De plus, même dans l'éternité, des images très expressives, le sacrifice pour le bien, le feu pour le mal, subsistent. Rétrospectivement on peut se demander quel est le statut du réel qui a été décrit dans le millénium. Le sacrifice dans la ville sainte du royaume des justes est-il le même que celui des justes dans l'éternité, est-il plus réel et moins allégorique que celui de l'éternité ? De même le feu qui sort de la bouche du Christ à la parousie est-il le même que celui qui brûle éternellement les impies ?

Pour conclure sur le millénarisme de Lactance, il apparaît qu'une certaine dramatique apocalyptique en soit l'accent principal. Cet auteur n'est pas fermé à une réalisation du millénium déjà dans l'Église, ni à une vie immortelle de l'âme avant l'accomplissement définitif, ni non plus au dépassement du millénium dans l'éternité. En cela Lactance aussi, comme tous les autres auteurs chiliastes jusqu'à présent, professe un millénarisme ouvert. Cependant un certain

<sup>192</sup> *Div. inst.* VII, 26, 7 (p. 666-667) : *Sed et dominus illorum [diabolus] cum ministris suis comprehenduntur ad poenamque damnabitur, cum quo pariter omnis turba impiorum pro suis facinoribus in conspectu angelorum atque iustorum perpetuo igni cremabitur in aeternum.* Même type de fin dans l'*Épitomé des Institutions divines* 67 (SC 335, p. 266-269) : « 1. Alors, au cœur de la nuit, le ciel s'ouvrira et le Christ descendra dans la grandeur de sa puissance, précédé par une clarté de feu et par la puissance inconcevable des anges ; toute cette multitude des impies sera anéantie, des torrents de sang couleront, leur chef lui-même s'enfuira, et après avoir maintes fois reconstitué son armée, il livrera un quatrième combat, y sera fait prisonnier avec tous les autres tyrans et livré à l'anéantissement par le feu. 2. Et le prince des démons lui-même, l'auteur et le machinateur des maux, sera lié de chaînes et placé sous bonne garde, pour que le monde reçoive la paix et que la terre maltraitée pendant tant de siècles se repose. 3. Alors, la paix rétablie et tout le mal écrasé, ce roi juste et victorieux procédera sur la terre à un grand jugement des vivants et des morts, et aux justes qui seront encore en vie, il livrera en esclavage l'ensemble des nations ; quant aux morts, il les fera lever pour la vie éternelle, il régnera lui-même sur la terre avec eux, il fondera une cité sainte, et ce sera pendant mille ans le règne des justes. 4. Pendant le même temps, les étoiles seront plus brillantes, la clarté du soleil sera augmentée, et la lune ne subira pas de décroissance. Alors, matin et soir, une pluie de bénédiction descendra de Dieu, et la terre produira ses fruits sans le travail des hommes. 5. Du miel suintera des rochers, les sources déborderont de lait et de vin. Laissant leur sauvagerie, les fauves s'apprivoiseront, le loup errera parmi les troupeaux sans leur faire de mal, le veau paîtra avec le lion, la colombe se rapprochera de l'épervier, le serpent n'aura plus de venin, aucun être vivant ne vivra plus de sang : c'est que Dieu fournira à tous une nourriture abondante et innocente. 6. Mais, les mille ans accomplis et le

durcissement apocalyptique insistant sur une période présente très mauvaise et un temps à venir très bon va favoriser une forme de dualisme eschatologique qui dominera la théologie pendant plusieurs siècles en Occident.

**j) Commodien (milieu du III<sup>e</sup> siècle)<sup>193</sup>**

Cet auteur peu connu est plus un poète qu'un théologien. On connaît de lui deux écrits, les *Instructions* et le *Carmen apologeticum*, qui contiennent tous les deux des passages millénaristes. Cependant la thématique des fins dernières chez cet auteur fait davantage penser à des prédictions de type apocryphe qu'à un exposé de théologie patristique. Commodien donne l'impression d'être un mystique plus qu'un grand lettré à cause de son latin assez éloigné des canons du classicisme. Comme chez Lactance, la part de persécution et de détresse dans la description des derniers temps a tendance à prendre une très grande ampleur. Si saint Irénée et Commodien ont en commun le millénarisme, le second n'a pas hérité de l'optimisme du premier. L'avenir semble très sombre pour cet auteur africain. Dans ses écrits, la fin des temps ressemble à un immense embrasement. Le feu ne cesse de venir, tant des persécuteurs que de Dieu lui-même.

De plus la part réservée à l'Antéchrist est importante. Dans le *Carmen* ce personnage se démultiplie en deux tyrans successifs : *Nero redivivus* et le *rex ab Oriente*. Une autre particularité de Commodien réside dans l'apparition d'un peuple caché, représenté par neuf tribus et demie, qui marche en vainqueur devastateur à la rencontre de l'Antéchrist occupant Jérusalem. Ce temps fait figure de « pré-millénium » à cause du caractère triomphal qu'il comporte. Les membres de ce peuple ne sont pas encore ressuscités, mais « ils vivent en justes et leurs corps restent intacts », *iustitia pleni inlibato corpore vivunt*<sup>194</sup>. Peut-être ce peuple caché est-il une allégorie de l'Église. En effet, Commodien insiste fortement sur la présence de Dieu au sein de ce peuple. *Cum sit Deus ipse cum*

---

prince des démons libéré, les nations se révolteront contre les justes et une innombrable multitude se précipitera à l'assaut de la cité des saints. 7. Alors aura lieu l'ultime jugement de Dieu contre les nations. De fait, il ébranlera la terre sur ses bases, les cités s'effondreront, il fera pleuvoir sur les impies du feu mêlé de soufre et de grêle, ils brûleront, et s'extermineront mutuellement. Quant aux justes, ils se cacheront quelque temps sous terre, jusqu'à ce que s'accomplisse la perte des nations, ils en sortiront le troisième jour et verront les plaines couvertes de cadavres. Alors la terre tremblera, les montagnes se fendront, les vallées s'enfonceront dans la profondeur de l'abîme, les corps des morts s'y entasseront, et on appellera l'endroit du nom de Polyandron. 8. Après cela, Dieu renouvellera le monde, et il transformera les justes en leur donnant figure d'anges, pour qu'ils reçoivent le vêtement d'immortalité et servent Dieu pour l'éternité. Et ce sera le règne de Dieu qui n'aura pas de fin. Alors, même les impies ressusciteront, non pas pour la vie, mais pour le châtement. La seconde résurrection accomplie, Dieu les fera se lever pour les condamner à des tortures sans fin et les livrer aux feux éternels, afin qu'ils subissent intégralement les supplices qu'ils ont mérités pour leurs crimes ».

<sup>193</sup> Parmi les critiques récents, on trouve des partisans de deux datations. Cristian BADILITA (dir.), *L'Antichrist*, Bibliothèque, 4, Migne, Paris, 2011, p. 183 et Jean GAGÉ, « Commodien et le moment millénariste du III<sup>e</sup> siècle (258-262 ap. J-C) », *RHPH* 41, 1961, p. 355-378, sont partisans du III<sup>e</sup> siècle. Brian E. DALEY, *The Hope of the Early Church*, op. cit., p. 162, est partisan du V<sup>e</sup> siècle.

<sup>194</sup> *Carmen* 953 (CCSL 128, p. 108).

*illis*<sup>195</sup>. À deux reprises dans les *Instructions*, l'auteur semble faire une allusion voilée à l'Incarnation en lien avec ce peuple caché : *Omnipotens Christus descendit ad suos electos* et *Dominus (...) transiit ad nostra*<sup>196</sup>. En soi, il pourrait déjà s'agir du second avènement, car nulle mention n'est faite de cet événement final ultérieurement dans les *Instructions*. Mais le *Carmen*, lui, distingue très nettement le temps du peuple caché de celui de la parousie. Celle-ci est introduite par : « Alors (...) on voit venir du ciel celui qui s'est fait humble »<sup>197</sup>.

L'hypothèse du temps de l'Incarnation pour celui du peuple caché est donc plausible. Cette période de la marche triomphale du peuple, ou « simili-millénium », reste cependant dominée par les dévastations et la capture de l'Antéchrist à la fin. S'il y a ici un pré-millénium identifié au temps de l'Église, à la façon augustinienne, il est nettement marqué par le second combat eschatologique, celui qui est censé se dérouler à la fin du millénium, selon l'*Apocalypse*. La fin tragique a tendance à déborder sur l'ensemble de ce « millénium ». C'est un règne en définitive très sombre que ce temps du peuple caché.

La phase suivante, qui pourrait être entièrement sous l'égide de la première résurrection et du millénium à proprement parler, l'Antéchrist étant vaincu, s'intitulerait plus volontiers « le Jugement ». En effet, le temps du jugement et le millénium y sont confondus. Et Commodien, avec son regard sombre sur les événements de la fin, donne la priorité à la description du jugement, sans oublier cependant totalement la dimension positive du millénium. Plus précisément, chez Commodien, le millénium est vu sous l'angle du jugement. Il ne faut donc pas être surpris par le jugement qui semble inaugurer ce millénium. Ce n'est pas forcément une infidélité à la doctrine millénariste traditionnelle. En effet selon celle-ci, le jugement général n'arrive qu'à la fin du millénium. Chez Commodien, on peut sans doute distinguer deux jugements. Il y a un premier jugement au début du millénium : *Incipiet Dominus iudicium dare per ignem*<sup>198</sup>. Puis vient un second jugement, le jugement général ou dernier : *De die iudicii propter incredulos addo : Emissus iterum Dei dominabitur ignis*<sup>199</sup>.

Le premier jugement, celui du début du millénium, semble répartir l'humanité en trois catégories : les justes qui sont épargnés, les impies qui sont brûlés et meurent et certains impies qui sont gardés pour servir les justes pendant le millénium. C'est une particularité commodienne que l'on avait déjà rencontré chez Lactance : aux côtés d'une rétribution temporelle positive pour les justes par la première résurrection et la vie de repos dans le millénium, il existe pour

<sup>195</sup> *Carmen* 974 (CCSL 128, p. 109).

<sup>196</sup> *Instr.* I, 42, 22 et I, 42, 31-32, in COMMUDIEN, *Instructions*, Jean-Michel POINSOTTE, CUFr-Série latine 392, Belles lettres, Paris, 2009, p. 47.

<sup>197</sup> *Carmen* 1041-1042 (CCSL 128, p. 112) : *Tunc (...) qui fuit humilis veniens de caelo videtur*.

<sup>198</sup> *Instr.* I, 42, 48 (*Ibid.*, p. 48).

<sup>199</sup> *Instr.* I, 45, 1-2 (*Ibid.*, p. 51).

Commodien et Lactance une rétribution temporelle négative, un millénium de la pénitence pour certains impies qui sont députés au service des justes. Là encore le millénium du bonheur est presque entièrement « absorbé » par l'angoisse et la peine.

Par contraste, la parousie est peu mise en relief. Elle n'apparaît que dans trois versets du *Carmen* (1041-1043). Dans les *Instructions* elle est seulement sous-entendue au moment du jugement. Celui-ci étant tellement omniprésent, on peut se demander si Commodien n'est pas un auteur postérieur à Augustin. C'est en effet une perspective très augustinienne de considérer un jugement qui se prolonge, qui dure un certain temps. Il y aurait alors chez Commodien une tentative de conciliation entre le vieux millénarisme et la nouvelle « orthodoxie » augustinienne<sup>200</sup>.

Les deux passages suivants décrivent ce que l'on pourrait appeler les vestiges de millénium dans la présentation de Commodien, tout envahi qu'est le temps intermédiaire chez cet auteur par les affres du jugement :

Du ciel descend une cité lors du premier relèvement.  
Quelle relation vous faire sur cette immense création céleste ?  
Nous ressuscitons pour elle, nous qui sommes voués à elle,  
Et l'on sera dès lors incorruptible, vivant sans connaître la mort,  
Et il n'y aura plus en elle aucune douleur, aucun gémissement.  
Doivent y venir aussi ceux qui, sous l'Antéchrist, sont victorieux  
Des rudes épreuves du martyre, et ils y vivent pour toujours,  
Ils recouvrent leurs biens, puisqu'ils ont supporté des maux  
Et ils engendrent, dans les noces, pendant mille ans.  
Là sont à leur disposition tous les tributs de la terre  
Puisque la terre, sans fin renouvelée, les répand à profusion.  
Là, pas de pluie, pas de froid en cette citadelle d'or,  
Nulle agression, comme aujourd'hui, nulle rapine.  
Et de la lumière des lampes cette cité n'a nul besoin :  
Elle brille de l'éclat de son Créateur, la nuit

*De celo descendit civitas in anastase prima,  
Et quid referamus de fabrica tanta celeste ?  
Resurgimus illi, qui fuimus illi devoti ;  
  
Et incorrupti erint iam tunc sine morte viventes,  
Sed nec dolor ullus nec gemitus erit in illa.  
Venturi sunt illi quoque, sub antechristo qui vincunt  
Robusta martiria, et ipsi toto tempore vivunt.  
Recipiuntque bona, quoniam mala passi fuere,  
Et generant ipsi per annos mille nubentes.  
Comparantur ibi tota veltigalia terre,  
Terra quia nimium fundit sine fine novata.  
Inibi non pluviam, non frigus in aurea castra,  
Obsidie nulle, sicut nunc, neque rapine.  
Nec lucerne lumen desiderat civitas illa :  
  
Ex augure suo lucet nec nox ibi paret.*

<sup>200</sup> Cette hypothèse n'est possible que si Commodien est un auteur du V<sup>e</sup> siècle et non du III<sup>e</sup>.

n'y paraît pas.  
 Elle a douze mille stades de large, de long,  
 elle est haute de même ;  
 Elle a ses racines dans la terre, mais sa tête  
 atteint le ciel ;  
 Dans la ville, devant les portes, ne luiront ni  
 le soleil ni la lune.  
 Le méchant sera étreint par l'angoisse, car il  
 nourrira les justes.  
 Mais à l'issue des mille ans Dieu leur fournit  
 toutes choses<sup>201</sup>.

*Per duodecim milia stadia lata, longa,  
 sic alta ;  
 Radicem in terra, sed caput cum celo  
 perequat ;  
 In urbem pro foribus autem sol nec  
 luna lucebit.  
 Malus in angure septus propter iustos  
 alendos.  
 Ab annis autem mille Deus omnia  
 portat.*

Bien des éléments du millénarisme traditionnel sont ici repérables : la descente de la Jérusalem céleste, la première résurrection, la fécondité des élus ainsi que de toute la création, l'abondance de biens, la distinction entre millénium et éternité.

Certains éléments cependant sont propres à Commodien. Tout d'abord le verset *Resurgimus illi, qui fuimus illi devoti* pourrait s'entendre autant de l'Église que de la cité céleste ici décrite. « Nous ressuscitons pour elle, nous qui sommes voués à elle ». Il y aurait une identité entre l'Église maintenant et le règne des justes alors.

Ensuite il n'est pas dit explicitement que ce sont les ressuscités eux-mêmes qui engendrent des enfants. Sans doute ceux qui engendrent sont uniquement les vainqueurs de l'Antéchrist, ceux qui sont encore vivants au commencement du millénium. Par conséquent, le millénarisme de Commodien, aux aspects matériels très marqués, ne vient pas forcément contredire la parole de l'Évangile sur le fait que l'on ne se marie pas à la résurrection, mais qu'on est comme des anges (cf. *Lc* 20, 36 par.).

Enfin il est propre à cet auteur de souligner l'importance de la lumière dans le millénium. Cette insistance peut se comprendre de la part d'un poète à tendance dualiste : il insiste sur la lumière par contraste avec le caractère sombre de toute la souffrance qui est décrite. Cette insistance sur la lumière – « elle brille de l'éclat de son Créateur, la nuit n'y paraît pas » – est aussi une allusion à *Ap* 22, 5<sup>202</sup>. L'auteur veut montrer par là, en faisant référence à un passage de l'*Apocalypse* qui se situe après la séquence sur le règne des mille ans, que la spiritualisation intégrale de l'univers est déjà commencée dans le temps du millénium, que le processus est enclenché, qu'il est en train de se réaliser.

Le passage suivant, tiré lui aussi des *Instructions*, montre que Commodien n'est sans doute pas un millénariste excessif. Une fois de plus, il passe vite sur le millénium en lui-même pour s'attarder sur le jugement en deux temps, au début et à la fin des mille ans.

<sup>201</sup> *Instr.* I, 44 (*Ibid.*, p. 50-51). Cité partiellement par Henri LECLERCQ, « Millénarisme », in Fernand CABROL, Henri LECLERCQ (dir.), *op. cit.*, col. 1189.

<sup>202</sup> « De nuit, il n'y en aura plus ; ils se passeront de lampe ou de soleil pour s'éclairer, car le Seigneur Dieu répandra sur eux sa lumière, et ils régneront pour les siècles des siècles ».

Quand, les six mille ans une fois accomplis,  
vient la fin du monde.  
Cependant le ciel, mis sens dessus dessous,  
voit son cours bouleversé ;  
Alors les impies se consomment dans le feu  
divin,  
Le courroux du Dieu suprême embrase la  
création qui gémit.  
Toutefois les dignitaires, les hommes d'une  
illustre naissance  
Et les nobles personnages, après la défaite  
de l'Antéchrist,  
Sur l'ordre de Dieu vivent à nouveau pour un  
temps  
Afin de servir, pendant les mille ans prescrits,  
les saints et le Dieu d'en haut  
Sous le joug servile, afin de porter des vivres  
sur l'échine,  
Afin d'être à nouveau jugés à la fin du règne.  
Dieu les anéantit, une fois la millième année  
accomplie,  
Et ils périront par le feu, se liquéfiant en  
même temps que les montagnes.  
Dans les sépulcres et les tombeaux toute  
chair est rendue pour le Jugement :  
Ils plongent dans l'enfer, sont livrés au  
châtiment pour l'éternité<sup>203</sup>.

*Sex milibus annis completis mundo  
finito.  
Vertitur interea celum tenore mutato ;  
Conburrunt enim impii tunc igne divino,*

*Ira Dei summi ardet creatura  
gemendo.  
Dignitosi tamen et genere nati preclaro  
Nobilesque viri sub Anticristo devicto  
Ex precepto Dei rursum viventes in  
evo,*

*Mille quidem annis, ut serviant sanctis  
et Alto*

*Sub iugo servili, ut portent victualia  
collo,  
Ut iterum autem iudicentur regno finito.  
Nullificante Deo, conpleto millesimo  
anno  
Ab igne peribunt, cum montibus ipsi  
liquendo.  
In bustis et tumultis omnis caro redditur  
acto :  
Demergunt in inferno, traduntur poene  
in evo.*

Allusion est faite pour commencer à la théorie, déjà observée chez d'autres auteurs, de la semaine de millénaires en parallèle avec le récit de la création. *Sex milibus annis completis mundo finito*. Ensuite la période du septième millénaire, celle du millénium, est presque uniquement décrite sous l'angle d'une punition réservée à certains impies, les nobles d'antan. Et le châtiment consiste à servir les justes pendant les mille ans. On comprend que ce passage ait pu servir de fondement à une interprétation politique du millénium. En ce temps millénaire la justice consisterait avant tout à punir les riches dirigeants et à récompenser les pauvres. Mais cette thèse, comme on l'a constaté, est loin d'être fréquente chez les Pères millénaristes. Tout comme Lactance, Commodien semble avoir du mal à sortir d'une certaine logique de condamnation, soit ici-bas avec la servitude des dignitaires, soit éternelle : « Ils plongent dans l'enfer, sont livrés au châtiment pour l'éternité ».

Pour conclure sur Commodien, son millénarisme peut être qualifié de sombre, dualiste et transcendant. Les multiples emplois du mot « Dieu » pour désigner le Christ entrent dans cette perspective transcendante. Ainsi « *Dieu* lui-même est avec » le peuple caché (*Carm.* 974). Et aussi les anciens dirigeants servent pendant le millénium « les saints et le *Dieu* d'en haut » (*Instr.* II, 35, 15).

<sup>203</sup> *Instr.* II, 35 (*Ibid.*, p. 89-90).

C'est une confirmation supplémentaire du fait que Commodien et Lactance sont de la même veine<sup>204</sup>.

#### k) Les autres Pères millénaristes

On dénombre encore un bon nombre de Pères, sans doute moins connus, ayant professé une certaine forme de millénarisme. La critique contemporaine cite les noms suivants : Théophile d'Antioche<sup>205</sup>, Bardesane, Julius Africanus<sup>206</sup>, saint Éphrem le Syrien<sup>207</sup>, Aphraate, Méliton de Sardes<sup>208</sup>, Jules Hilarien<sup>209</sup>, Zénon de Vérone<sup>210</sup>, Gaudence de Brescia, Grégoire d'Elvire, Evodius de Uzala<sup>211</sup>, l'Ambrosiaster<sup>212</sup>, Sulpice Sévère<sup>213</sup>, Martin de Tours<sup>214</sup>, Arnobe<sup>215</sup>, Firmicus Maternus<sup>216</sup>. Deux groupes se détachent principalement de cette liste : des Pères syriens et des Pères occidentaux post-augustiniens. Étudier le millénarisme de ces deux catégories de Pères ne serait pas sans intérêt, mais cela dépasse le champ d'investigation de ces pages qui sont un simple état de la question sur le millénarisme patristique.

#### l) Conclusion sur les Pères millénaristes

Un catalogue de textes de Pères dits millénaristes a été dressé. Il est possible désormais de se faire une idée concrète de ce que l'on entend par millénarisme à l'âge patristique. Quelles conclusions tirer de ces propositions des Pères millénaristes ? Elles sont au nombre de trois.

##### i. Un millénarisme différent de la présentation des Pères anti-chiliastes

Tout d'abord le millénarisme des Pères ne correspond que très imparfaitement au portrait qu'en ont dressé les Pères anti-millénaristes. Il s'agissait bien d'un portrait-robot, voire d'une caricature. La critique anti-

<sup>204</sup> Pour plus d'informations sur l'eschatologie de Commodien, cf. Brian E. DALEY, *The Hope of the Early Church*, op. cit., p. 162-164.

<sup>205</sup> Autolycus II, 24 (SC 20, p. 159-161) ; Antonio ORBE, *Introduction à la théologie des II<sup>e</sup> et III<sup>e</sup> siècles*, T. 1, op. cit., p. 411-412 ; Brian E. DALEY, *The Hope of the Early Church*, op. cit., p. 24 ; Auguste LUNEAU, *L'histoire du salut...*, op. cit., p. 100 ; Jean DANIÉLOU, *Théologie du judéo-christianisme*, op. cit., p. 400-401. 404 ; Henri DESROCHE (dir.), *Dieu d'hommes*, op. cit., p. 433.

<sup>206</sup> Jean DANIÉLOU, *Théologie du judéo-christianisme*, op. cit., p. 403 ; Brian E. DALEY, *The Hope of the Early Church*, op. cit., p. 61.

<sup>207</sup> Brian E. DALEY, *The Hope of the Early Church*, op. cit., p. 75.

<sup>208</sup> Jean DANIÉLOU ; Henri-Irénée MARROU, *Nouvelle histoire de l'Église*, op. cit., p. 77 ; Larry V. CRUTCHFIELD, « The apostle John and Asia minor as a source of premillennialism in the early Church Fathers », *JETS* 31 (4), 1988, p. 423-424.

<sup>209</sup> Brian E. DALEY, *The Hope of the Early Church*, op. cit., p. 127.

<sup>210</sup> Florentino ALCÁÑIZ, *Ecclesia patristica et millenarismus. Expositio historica*, Grenade, 1933, p. 255.

<sup>211</sup> Brian E. DALEY, *The Hope of the Early Church*, op. cit., p. 151.

<sup>212</sup> Martine DULAËY, « Jérôme, Victorin de Poetovio et le millénarisme », op. cit., p. 91 ; Marie-Pierre BUSSIÈRES, « La doctrine indigeste des hérétiques : le message de l'Apocalypse chez l'Ambrosiaster », in Françoise VINEL (dir.), *Les visions de l'Apocalypse. Héritage d'un genre littéraire et interprétations dans la littérature chrétienne des premiers siècles*, CBP 14, Brepols, Turnhout, 2014, p. 110-126.

<sup>213</sup> Commentaire de Jacques FONTAINE, in SULPICE SÉVÈRE, *Vie de saint Martin*, T. 3, SC 135, Cerf,



millénariste portait principalement sur le sensualisme, le matérialisme, l'aspect judaïsant et le côté cyclique de la doctrine chiliaste.

Le premier aspect, le *sensualisme*, n'est pas flagrant chez les Pères chiliastes. Il n'y a dans leurs écrits aucun rêve sensuel ou charnel à proprement parler. Le millénarisme des Pères orthodoxes est à distinguer assez nettement du chiliarisme de type cérintien largement décrit par les hérésiologues. Le seul thème connexe au sensualisme chez les millénaristes étudiés ci-dessus est la question de la génération humaine au-delà de la parousie, pendant le millénium. Pour Tertullien, les hommes sont déjà comme des anges dans cette étape millénaire. Ils ne peuvent plus engendrer. Mais pour d'autres Pères – Justin, Irénée<sup>217</sup>, Méthode et Lactance – certains habitants du « royaume des justes » ne deviendront comme des anges qu'à la fin du millénium, à la résurrection générale, au moment de passer dans l'éternité. Cette question ne fait donc pas l'unanimité chez les chiliastes. Quoiqu'il en soit, si les hommes ne sont pas comme des anges dans le millénium, cela sous-entend la possibilité de la permanence de l'activité sexuelle. Chez Commodien d'ailleurs une référence explicite y est faite.

Le millénium paraît traduire en définitive une spiritualisation progressive du corps. La possibilité d'engendrer se termine un peu plus tôt ou un peu plus tard en fonction des auteurs. On finit de toute façon par devenir comme des anges, sans pouvoir engendrer. Selon toute vraisemblance, cette éventualité ne serait laissée qu'à ceux qui sont vivants à la parousie et non aux ressuscités à proprement parler<sup>218</sup>.

Chez les Pères millénaristes, on ne constate, en tous les cas, aucune complaisance pour les bas instincts. Tout au plus cette doctrine suggérerait une absence de puritanisme. Elle impliquerait en définitive la possibilité d'une sexualité sans malice, parfaitement ordonnée à sa fin, sous le regard du Christ glorieux, dans l'esprit de ce que Papias fait dire à la grappe de raisin : « Cueille-moi et, par moi, bénis le Seigneur ! »<sup>219</sup>.

Le deuxième aspect, le *matérialisme* décrit par bien des anti-millénaristes, apparaît surtout chez Papias, Lactance et Commodien et dans une moindre mesure chez Justin et Irénée. Chez tous les autres Pères millénaristes, le rapport au créé, à la matière, dans le millénium, est plus vague. On ne sait pas très bien si

---

Paris, 1969, p. 1021. Brian E. DALEY, *The Hope of the Early Church*, op. cit., p. 126, nie que Sulpice soit millénariste.

<sup>214</sup> Fredy Omar PARRA CARRASCO, *El Reino que ha de venir*, op. cit., p. 350, note 191.

<sup>215</sup> Jean GUITTON, *Le temps et l'éternité chez Plotin et saint Augustin*, op. cit., p. 291.

<sup>216</sup> Brian E. DALEY, *The Hope of the Early Church*, op. cit., p. 93.

<sup>217</sup> Cyril PASQUIER, *Aux portes de la gloire*, op. cit., p. 12, citant AH V, 34, 2 (SC 153, p. 429) ; 35, 1 (SC 153, p. 439).

<sup>218</sup> AH V, 35, 1 (SC 153, p. 439) citant Is 6, 12 : « Ceux qui auront été laissés se multiplieront sur la terre ».

<sup>219</sup> AH V, 33, 3 (SC 153, p. 415).

le millénium se situe dans l'économie présente ou déjà dans l'éternité<sup>220</sup>. Plus que sur l'importance d'un royaume *sur terre* c'est alors sur la cohérence et la nécessité d'un repos des saints – équivalent d'un septième jour – que les millénaristes insistent. La caractéristique matérialiste ne correspondrait alors qu'à un certain millénarisme de type asiate. Mais, comme il a été vu chez Papias, le rapport de l'homme à la matière est changé dans le millénium. La relation désordonnée de concupiscence aux choses matérielles disparaît pour laisser place à un parfait ordonnancement du créé au Créateur. S'il y a matérialisme au sujet du chiliasme patristique orthodoxe, il décrit une société de consommation parfaitement théocentrique. Aucun bien matériel n'est désiré seulement pour lui-même, mais d'abord pour la gloire que cela peut apporter à Dieu.

De plus, la critique de *judaïsme* des Pères anti-millénaristes était, elle aussi, excessive. Les observances légales et le culte juif ne sont pas décrits par les Pères chiliastes. Ils n'y attachent aucune importance. Le seul thème juif récurrent chez plusieurs millénaristes est celui de Jérusalem ou de la Cité. Il se trouve chez Justin, Irénée, Tertullien, Victorin, Ambroise et Commodien. Là encore cette notion est très analogique. Chez Tertullien et Ambroise, il s'agit déjà de la Jérusalem céleste. Pour les autres, c'est plutôt la Jérusalem terrestre. Mais Victorin, par exemple, considère la Cité tantôt comme appartenant à la terre tantôt au ciel.

Concrètement, pour l'ensemble des Pères chiliastes, Jérusalem semble pouvoir occuper tous les degrés, du plus terrestre au plus céleste. Lié à ce mot, il existe toutes les nuances possibles, du plus littéral au plus allégorique. La mention de Jérusalem dans un sens allégorique pour les réalités eschatologiques n'est pas surprenante<sup>221</sup>. Ce qui le serait, c'est l'invitation par les Pères millénaristes à ne pas passer trop vite sur la réalité historique et géographique de la ville de Jérusalem, celle de la terre. Cette ville garderait, pour la question eschatologique, une vocation et un statut particuliers.

Enfin pour le reproche de *temps cyclique* grec adressé aux millénaristes par les anti-millénaristes, il y a là aussi incompréhension partielle. Les auteurs chiliastes étudiés ne semblent pas tomber explicitement dans le mythe de l'éternel

<sup>220</sup> En ce sens le *nihil allegorizari potest, sed omnia firma et vera et substantia habentia* d'Irénée au sujet du royaume des justes à venir (AH V, 35, 2 [SC 153, p. 450]) n'est sans doute pas à comprendre comme une indication de type purement philosophique sur le statut de la réalité dans ce monde intermédiaire à venir. Cette profession de réalisme et de quasi-matérialisme eschatologique ne se limite pas à une métaphysique aristotélicienne appliquée au *regnum iustorum*, mais est imprégnée de la foi qui est elle aussi *firma et vera*. Cf. Cyril PASQUIER, *Aux portes de la gloire*, op. cit., p. 133, note 474 ; p. 134, note 483.

<sup>221</sup> Voir toute la tradition biblique, théologique et liturgique. Par exemple *Hymnaire latin-français. Avec les invitatoires et un choix de répons*, Antiphonaire romain 2, Abbaye Saint-Pierre, Solesmes, 1988, p. 217, première strophe de l'hymne pour la dédicace d'une église (VIII<sup>e</sup> – IX<sup>e</sup> siècle) : *Urbs Ierusalem beata, dicta pacis visio, quae construitur in caelis vivis ex lapidibus, angelisque coronata sicut sponsa comite*. « Jérusalem, cité bienheureuse, est appelée vision de paix. Elle se construit dans les cieux avec des pierres vivantes ; elle est couronnée d'anges, comme une épouse a son cortège ».

retour. La parousie n'est jamais décrite comme une sorte de nouvelle Incarnation. Ce qui s'approche le plus, chez les Pères chiliastes, de la théorie des cycles est la périodisation septénaire de l'histoire, présente chez le Pseudo-Barnabé, Hippolyte et Méthode. Mais pour aucun de ces auteurs l'histoire ne perd en un éternel recommencement sa finalité ni sa linéarité. Dans le prolongement cependant de la perspective christologique abordée par saint Grégoire de Nazianze, il faudrait étudier si le mouvement nécessaire de l'histoire en sept étapes ne paralyse pas, n'étouffe pas en définitive l'élément humain de cette histoire, celui qui est lié à la liberté de l'homme. L'histoire deviendrait de la sorte entièrement divine, planifiée, nécessaire. Ce serait alors retomber, au plan de la théologie de l'histoire, dans les travers monophysites de l'apollinarisme. Si l'histoire est à l'image du Christ, il faut qu'elle garde à la fois une composante divine et une dimension humaine.

### *ii. Une grande diversité de millénarismes*

Le second point, auquel il a déjà été fait allusion ci-dessus, réside dans la grande diversité des millénarismes. Il semble y avoir autant de chiliasmés que de couleurs sur la palette d'un artiste. Il est difficile de parler d'une doctrine unifiée. Ainsi le millénarisme de type syrien répond à une logique différente de celui de la tradition asiatic. Dans le premier cas, c'est la notion de repos qui prime ; dans le second, celle de mouvement, d'activité, avec la résurrection et le développement extraordinaire de la création. Quoi de plus antinomique que ces deux notions ? Si c'est un repos constant en effet, à quoi bon avoir un corps qui est lié à une certaine activité ? Si c'est un millénium de l'activité, alors il devrait être incompatible avec le repos. Et pourtant, ces deux approches opposées sont d'authentiques millénarismes<sup>222</sup>.

Les deux types traditionnels mentionnés ci-dessus ne sont pas les seuls. Au regard de cette étude, il semble que l'on puisse discerner quatre sortes de chiliasme :

- le millénarisme transcendant, apocalyptique, dramatique, à venir, d'un Lactance ou d'un Commodien
- le millénarisme immanent, souriant, exubérant, à venir, d'un Papias ou d'un Irénée
- le millénarisme logique, immanent, cyclique, spirituel d'un Pseudo-Barnabé ou d'un Hippolyte
- le millénarisme commencé, réalisé, dès la vie de l'âme séparée, chez Tertullien ou Ambroise

Lors de la conclusion générale de cette première partie, un commentaire de ces différentes catégories sera proposé.

<sup>222</sup> Cette apparente antinomie sera élucidée dans la proposition spéculative par l'analogie du millénium avec le mystère de la descente du Christ aux enfers (voir p. 557-558 ; 572-573).

### *iii. Un millénarisme mitigé, ouvert à d'autres propositions*

Troisièmement, ces auteurs sont bien souvent ouverts à des positions *a priori* non millénaristes. C'est le cas de Papias qui ne semble pas opposé à une exégèse allégorique du Paradis. De même le Pseudo-Barnabé, Hippolyte, Ambroise, Méthode et, dans une moindre mesure, Victorin spiritualisent tellement le millénium que l'on peut parfois s'interroger sur sa nature. Ce millénium garde-t-il une spécificité ? N'est-il pas entièrement « absorbé » par l'éternité ? Le millénarisme de bien des Pères dits chiliastes ne se résume-t-il pas à une façon imagée, métaphorique, voire poétique, de parler d'une éternité transcendante qui, en elle-même, dépasse toute représentation humaine ? L'aspect terrestre et temporel d'une telle doctrine ne réside-t-il pas dans le langage employé plus que dans la réalité à venir du royaume eschatologique ? Certaines des idées de ces auteurs chiliastes se retrouveront dans la proposition de l'amillénariste Augustin.

Le millénarisme de Lactance et Commodien est lui aussi ouvert à une position non chiliaste. En effet, le rythme ternaire du salut – temps présent, millénium, éternité – qui est la caractéristique propre du millénarisme, a tendance à se transformer chez eux en rythme binaire amillénariste : persécution présente et félicité à venir. Là encore, cette eschatologie en deux temps ressemble plus à l'amillénarisme augustinien qu'au chiliarisme traditionnel.

De plus, dans l'histoire de cette doctrine, il est possible d'observer une certaine évolution. En effet, depuis la source que constituent Irénée pour la doctrine asiaticque et le Pseudo-Barnabé pour la tradition syrienne, le millénarisme a subi une sorte d'appauvrissement, voire de dégénérescence. Celle-ci est allée dans deux directions : la spiritualisation et l'apocalyptique. Dans le premier cas, l'aspect terrestre et temporel du royaume millénaire est de moins en moins souligné ; celui-ci est peu à peu confondu avec l'éternité. Dans le second cas, le pendant antichristique du millénium est de plus en plus mis en valeur au détriment des aspects souriants de ce dernier. Spiritualisation et apocalyptique sont les deux tendances que l'on retrouvera chez l'amillénariste Augustin, plus ou moins bien unifiées.

Il semble en définitive que la frontière ne soit pas très précise entre millénarisme et non millénarisme. Y aurait-il une sorte de nébuleuse au sein de l'eschatologie intermédiaire ? À ce point de la réflexion, sans doute est-il possible de définir un espace d'orthodoxie, qui dépasse de beaucoup la frontière artificielle entre millénarisme et amillénarisme, sans pour autant inclure toutes les doctrines.

## **C. PROPOSITION THÉOLOGIQUE POUR L'ESCHATOLOGIE INTERMÉDIAIRE**

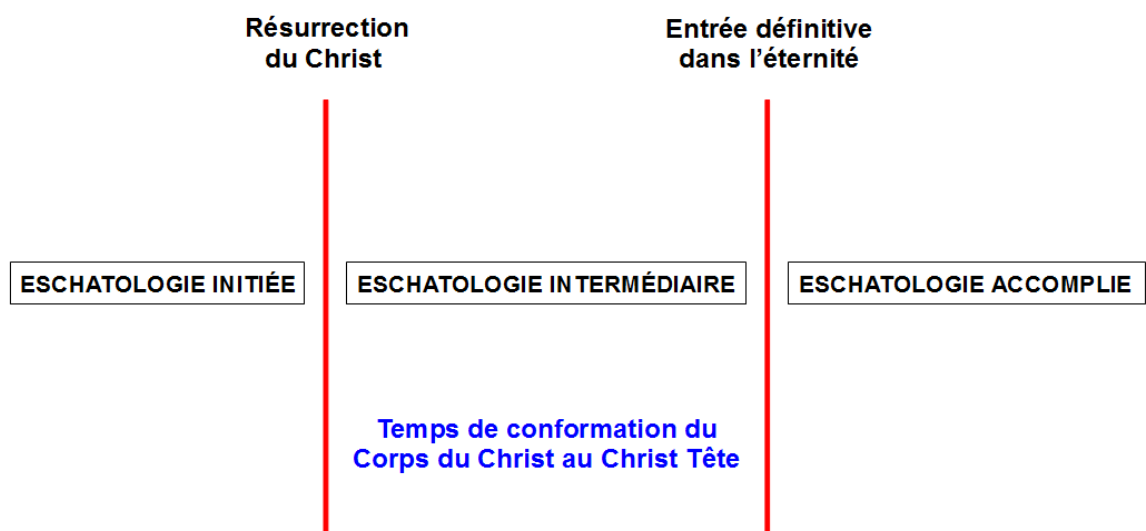
Les pages qui suivent consistent en une synthèse de théologie systématique à la lumière de ce qui a été étudié sur les Pères anti-millénaristes et millénaristes.

### 1) Les trois phases de l'eschatologie

Trois phases semblent se dessiner dans le déroulement de l'eschatologie. Une première phase pourrait s'appeler *eschatologie initiée* et va de l'Annonciation à la Résurrection du Christ. En effet dès le premier instant de l'Incarnation, nous sommes entrés dans la « plénitude du temps » (Ga 4, 4). L'eschatologie est commencée avec la venue du Verbe dans notre chair. En second viendrait l'*eschatologie intermédiaire* qui s'étend de la Résurrection du Christ à l'entrée définitive de tout le cosmos dans l'éternité, non seulement l'entrée des individus au moment de leur mort, mais aussi celle de l'histoire du salut en son entier. Enfin en troisième position se placerait l'*eschatologie accomplie*, au-delà de cette dernière transformation.

### 2) Particularité de l'eschatologie intermédiaire

L'eschatologie intermédiaire est un temps particulièrement important. Elle comprend : la résurrection du Christ, la vie dans la grâce du Saint Esprit pour les fidèles du Christ, la mort individuelle, le jugement particulier, la vie de l'âme séparée du corps, la parousie du Christ, la résurrection des corps, l'ultime transformation du cosmos, le jugement dernier. Le Christ, en tant qu'il est la Tête que le Corps doit rejoindre par toutes ces transformations, apparaît dans cette phase comme la réalité sotériologique centrale. Tout s'articule à la fois autour de sa personne et de sa parousie qui est l'événement sotériologique majeur de cette phase intermédiaire.



### 3) Approche horizontale : dialectique temps – éternité

Dans cet intermédiaire est compris un temps qui précède la parousie – c'est le temps de l'Église – et, selon les Pères millénaristes, un temps après la parousie, jusqu'au jugement dernier. Dans cette étude consacrée au millénarisme, la parousie se situe donc *a priori* au centre de l'eschatologie intermédiaire. Si le

mystère de l'Incarnation rédemptrice est le centre de toute l'histoire du salut, la parousie, elle, est le centre de l'eschatologie, *recapitulare omnia in Christo* (Ep 1, 10). C'est l'événement de salut par excellence<sup>223</sup>. Elle rayonne sur le temps qui la précède comme sur le temps qui lui succède. Celui qui la précède – le temps de l'Église – est marqué par une forte emprunte du temps, mais l'éternité y est déjà présente. Celui qui lui succède – le temps du millénium d'après les Pères chiliastes – est marqué déjà très nettement par l'éternité – plus ou moins cependant en fonction des Pères millénaristes –, mais il possède aussi des vestiges du temps. Celui-ci est transfiguré, à l'image des corps ressuscités, mais il existe encore. Toute la période de l'eschatologie intermédiaire est donc marquée par un rapport qui va se modifiant, s'inversant, entre temps et éternité. Sur l'ensemble de cette phase intermédiaire, la part de temps diminue peu à peu tandis que celle d'éternité ne cesse de croître. La première partie de l'eschatologie intermédiaire est caractérisée par l'absence du Christ glorieux (sauf pendant le temps qui va de la résurrection à l'ascension), par sa présence sacramentelle et mystique uniquement. La seconde partie, par sa présence glorieuse.

Par conséquent, c'est réellement, et non seulement en espérance, que la gloire prend graduellement de plus en plus d'importance au cours de cette période. Si l'on ne considérait que le temps de l'Église comme eschatologie intermédiaire, on ne verrait peut-être pas un tel progrès visible de la gloire. Ce temps intermédiaire est donc aussi celui de l'évacuation progressive du mal, évacuation visible elle aussi, pas seulement invisible et vécue dans la foi et l'espérance.

La parousie a été placée au centre *a priori*, mais en fonction des Pères sa place varie. Chez les Pères anti-millénaristes ou amillénaristes, parousie et entrée définitive dans l'éternité se confondent pour ainsi dire. Selon eux le millénium précède le second avènement du Christ, qui vient alors systématiquement fermer la phase d'eschatologie intermédiaire. Chez les Pères millénaristes, la seconde partie de l'eschatologie intermédiaire devient hypertrophiée, notamment à cause de la théologie du septième millénaire qui n'est pas encore l'éternité sans être pour autant exactement identique au temps de l'Église. Cela ne signifie pas que ce dernier est déconsidéré par les auteurs chiliastes. L'amorce d'une véritable ecclésiologie demeure chez ces Pères. Aucun d'entre eux ne nie la réalité de l'Église et n'ignore l'inchoation de salut qui s'y déroule<sup>224</sup>. La place de la parousie au centre de l'eschatologie intermédiaire est par conséquent une position moyenne. Elle ménage la place que chacun des Pères, anti-millénaristes et

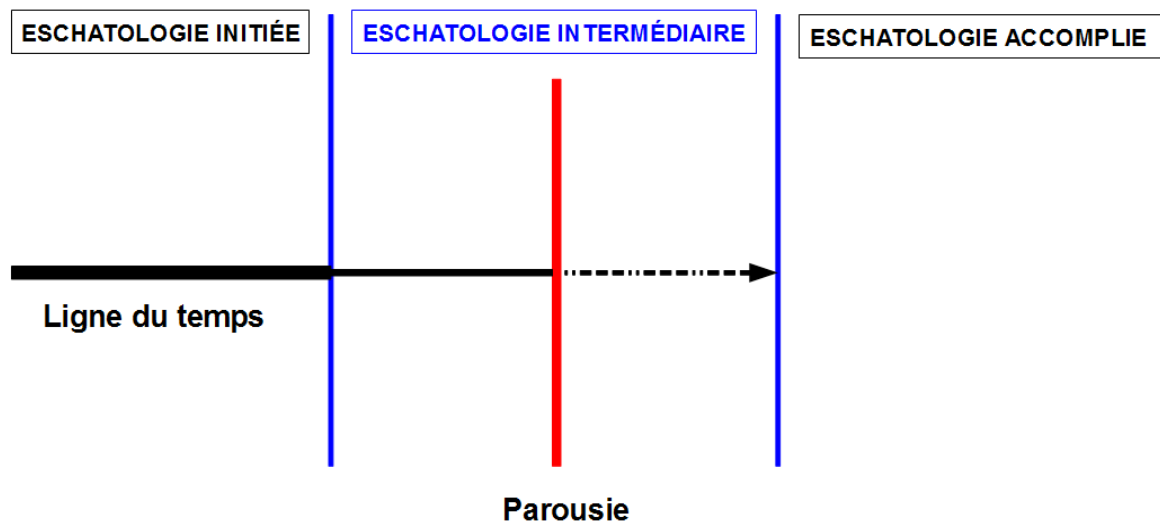
<sup>223</sup> Voir les nombreux textes pauliniens sur le second avènement du Christ : 1 Co 16, 22 ; Ph 3, 20 ; 1 Th 1, 10 ; 1 Tm 6, 14-15 ; 2 Tm 4, 8 ; Tt 2, 11-14 ; *passim*. Voir aussi Ap 22, 20.

<sup>224</sup> Joël SPRONCK, « Le salut de la chair dans l'œuvre de saint Irénée », *RTL* 45, 2014, p. 78-101, l'a très bien montré dans le cas de saint Irénée, l'Eucharistie et la transformation dans l'Esprit pendant le temps de l'Église préparant sans tension au *regnum iustorum* millénaire. Cf. Cyril PASQUIER, *Aux portes de la gloire*, *op. cit.*, p. 114-116.

millénaristes, lui accorde dans le processus eschatologique. Elle n'exclut pas telle position, plus du côté de l'eschatologie initiée pour les Pères millénaristes, ou telle autre, plus du côté de l'eschatologie accomplie pour les Pères amillénaristes.

En cette eschatologie intermédiaire, il est important également de souligner qu'il existe une dimension réalisée dès maintenant dans l'Église et une dimension encore à venir dans le millénium. L'eschatologie intermédiaire est à la fois réalisée et à venir, ou « conséquente », comme disent les théologiens depuis Albert Schweitzer. Presque tous les Pères, millénaristes ou non, semblent accepter le fait que l'eschatologie intermédiaire consiste en un rapport entre réalisé et conséquent, ou, pour le dire autrement, entre « déjà-là » et « pas encore ». Si un auteur est partisan d'une eschatologie intermédiaire entièrement réalisée ou entièrement conséquente, il faudra alors se demander s'il ne se situe pas hors de l'espace d'orthodoxie qui est en train d'être défini. Il risque de ne pas correspondre à l'esprit d'ouverture découvert chez les Pères étudiés.

Sur le schéma ci-dessous, la ligne du temps se rétrécit peu à peu indiquant que celui-ci a graduellement de moins en moins d'importance jusqu'à disparaître entièrement au moment de l'entrée dans l'éternité.



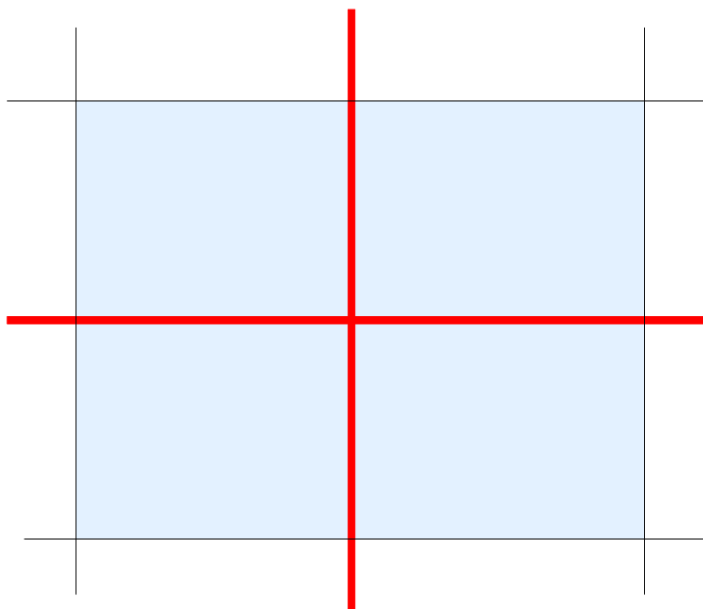
#### 4) Approche verticale : dialectique terrestre – céleste

Cette ligne du temps horizontale symbolise aussi la ligne de démarcation entre terre et ciel. En effet, la définition de l'eschatologie intermédiaire ne se fait pas seulement en fonction du temps, selon l'approche horizontale étudiée ci-dessus, mais aussi en fonction de ce qui est terrestre et céleste, dans une perspective verticale. L'eschatologie intermédiaire est non seulement un temps mais aussi un « espace » ou un « lieu ». Toutes les variations possibles ont été observées chez les Pères anti-millénaristes et millénaristes. Ce « lieu » est soit très terrestre, comme chez Cérinthe et Eusèbe, soit très céleste comme chez Origène ou Ambroise. Chez d'autres il est à la fois terrestre et céleste, comme chez Victorin ou Tertullien. En effet, pour ce dernier, c'est la Jérusalem *céleste* qui

descend sur terre. La plupart des Pères confessaient une sorte d'union du terrestre et du céleste pour l'eschatologie intermédiaire. Même dans les cas d'eschatologie intermédiaire très céleste, comme chez Origène et Ambroise, on a constaté une certaine ouverture à l'élément terrestre. Inversement un Papias très matérialiste et terrestre reste lui aussi ouvert aux vérités célestes de la typologie. Si des auteurs ne respectaient pas l'union du céleste et du terrestre au sein de l'eschatologie intermédiaire, là aussi il faudrait se poser sérieusement la question de leur orthodoxie.

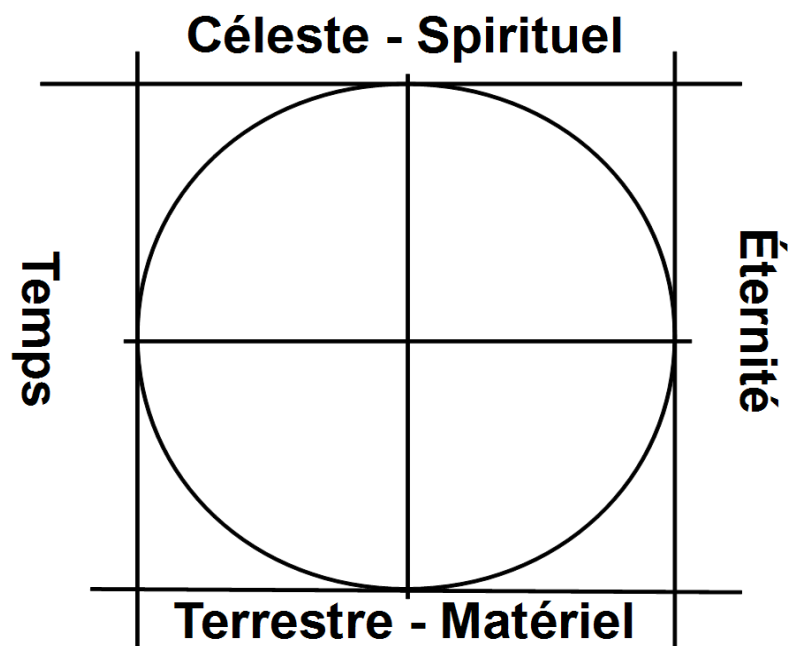
### 5) Essai de définition de la « réalité – passage » de l'eschatologie intermédiaire

Se dessine donc pour l'eschatologie intermédiaire un espace d'orthodoxie représenté par le schéma suivant :



L'espace-temps de l'eschatologie intermédiaire correspond au carré bleu. La ligne rouge verticale représente la parousie. La ligne rouge horizontale signifierait ici la vérité ontologique du Christ – homme et Dieu, ou encore terrestre et céleste – qui traverse toute l'eschatologie. Serait exclu de cet espace-temps intermédiaire ce qui est trop entièrement réalisé, à gauche (uniquement dans le « déjà-là »), ou ce qui est entièrement conséquent, à droite (uniquement dans le « pas encore »). Se situent aussi hors de cet espace d'orthodoxie, tout ce qui serait entièrement céleste et spirituel en haut ou entièrement matériel et terrestre en bas. Le schéma suivant aide à mieux percevoir cette double distinction, horizontale et verticale :





L'eschatologie intermédiaire correspond dès lors au passage du temps à l'éternité et du terrestre et matériel au céleste et spirituel<sup>225</sup>.

#### 6) Quatre positions exclues de cet espace d'orthodoxie

Par déduction logique et combinaison des notions de « déjà-là » et de « pas encore », de terrestre et de céleste, quatre modèles d'hétérodoxie, aux quatre angles de ce schéma, se dégagent désormais. Ils représenteraient quatre formes outrées et non mitigées d'eschatologie intermédiaire.

##### a) Le modèle théocratique eusébien

Pour l'angle en bas à gauche du schéma, l'exemple d'Eusèbe de Césarée paraît tout à fait apte à désigner un type d'eschatologie à la fois réalisée et terrestre. Dans la doctrine d'Eusèbe, il existe cette sorte de millénium politique déjà accompli avec le règne de Constantin. La proposition de l'évêque de Césarée pèche donc à la fois par manque de spiritualisation, elle se situe uniquement sur la terre, et par manque d'attente eschatologique pour l'avenir. Les promesses messianiques sont déjà réalisées. Il s'agit d'une sorte d'optimisme eschatologique.

##### b) Le modèle matérialiste cérinthien

En poursuivant dans le sens inverse des aiguilles d'une montre, l'angle en bas à droite correspond à une eschatologie à la fois terrestre et conséquente. L'hérétique Cérinthe, avec ses promesses de millénium charnel paraît correspondre à cette seconde catégorie. Cette proposition pèche par absence de spiritualisation et par manque de réalisation dès le temps de l'Église ; le millénium de Cérinthe est entièrement différent du temps de l'Église, il est d'une autre

<sup>225</sup> Cyril PASQUIER, « Saint Thomas et l'eschatologie millénariste (I) », *RThom* 117 (1), 2017, p. 12-21.

nature. Il fait deux avec le temps de l'Église, plutôt qu'un dans la distinction. Les promesses messianiques sont comprises au sens littéral. Selon ce type de pensée, il paraît impossible que la réalisation des promesses ait commencé avec l'Incarnation et le temps de l'Église.

### c) Le modèle apocalyptique outré

Au troisième angle, en haut à droite, un autre type d'eschatologie outrée correspondrait au « tout conséquent, tout spirituel ». Aucun modèle répondant exactement à ce cas de figure n'a été étudié pour l'instant. Une forme de pensée fortement apocalyptique serait le meilleur représentant de cette eschatologie conséquente et spirituelle. Celle-ci verrait le présent en noir, dans lequel rien des promesses n'est réalisé, et l'avenir en blanc, en lequel tout est à la fois réalisé et pleinement spirituel, transcendant. Parmi les auteurs étudiés, la proposition la plus proche de cette forme hétérodoxe serait la doctrine de Lactance ou de Commodien. Ces deux auteurs ont en effet une tendance au dualisme. Ils insistent également fortement sur la transcendance de Dieu dans le millénium. Ils maintiennent apparemment le rythme du millénarisme traditionnel en trois temps : présent, millénium et éternité. Mais chez eux l'élan et l'équilibre des premiers Pères chiliastes sont brisés. Ce qui l'emporte, c'est l'insistance sur un temps présent très sombre et terrestre et sur un temps à venir très lumineux et transcendant. Selon les critères de la théologie nord-américaine, il s'agit d'un prémillénarisme<sup>226</sup>. Ce type de pensée se retrouverait sans doute chez plusieurs auteurs post-augustinien. Augustin lui-même se rapproche sous certains aspects de cette doctrine dualisante à cause de son eschatologie en deux temps et non en trois : premièrement le temps de l'Église assez sombre, marqué par la permanence de la cité terrestre et deuxièmement l'éternité transcendante entièrement céleste.

### d) Le modèle gnostique

Enfin, comment définir le dernier angle, en haut à gauche ? Il correspond à une eschatologie à la fois céleste et réalisée. Origène ou saint Ambroise s'approcheraient sans doute le plus près de ce cas de figure outré. Cependant l'un comme l'autre ayant une foi orthodoxe en la résurrection, ils ne correspondent pas tout à fait avec cette quatrième forme hétérodoxe. En effet aucun des Pères étudiés dans cette partie ne va jusqu'à dire que l'eschatologie est déjà dès maintenant entièrement accomplie au ciel, et que par conséquent, la parousie et la résurrection de la chair ne sont plus des événements nécessaires au salut. C'est plutôt dans le gnosticisme que se trouve le meilleur exemple de ce type d'eschatologie déviante ultra-spirituelle. Pour que le tableau des formes outrées

---

<sup>226</sup> Robert K. WHALEN, « Premillennialism », in Richard Allen LANDES (dir.), *Encyclopedia of millennialism and millenial movements*, RS, Routledge, New York, 2000, p. 329-332.

d'eschatologie soit complet, il importe d'avoir un bref aperçu de la pensée gnostique dans ce domaine.

*i. Dans la tradition indirecte : saint Irénée de Lyon*

Voici ce que saint Irénée écrit à propos des disciples des gnostiques Simon et Carpocrate :

Il s'en faut de beaucoup qu'ils aient jamais ressuscité un mort, comme l'a fait le Seigneur, comme les apôtres l'ont fait par leur prière et comme il est arrivé plus d'une fois dans la fraternité : en certains cas de nécessité, l'Église locale tout entière l'ayant demandé avec force jeûnes et supplications, « l'esprit » de celui qui était mort « est revenu » et la vie de l'homme a été accordée aux prières des saints. Les hérétiques sont si loin d'opérer de telles résurrections, qu'ils ne peuvent même pas croire la chose possible : d'après eux, la résurrection des morts n'est pas autre chose que la « connaissance » de ce qu'ils appellent la vérité<sup>227</sup>.

L'eschatologie des gnostiques semble surtout consister en la négation de la résurrection. La première partie de ce texte décrit des résurrections de morts telles qu'il s'en produisait du temps du Christ et dans les premiers siècles de l'Église. Ce phénomène est assez proche de l'état de « première résurrection » décrite par le millénarisme. Il est dit dans la suite du texte que les gnostiques n'opèrent quant à eux aucune résurrection, car ils n'y croient pas. Puis vient la cause de cette incroyance : pour eux « résurrection » signifie connaissance de la vérité. La notion de résurrection est ici absolument vidée de tout rapport à la matière. Elle devient un concept au sujet d'un concept (la connaissance de la vérité) au lieu d'être un concept au sujet d'une réalité (la résurrection de la chair).

À la fin du livre V de l'*Adversus haereses*, l'évêque de Lyon écrit également :

Les hérétiques, méprisant l'ouvrage modelé par Dieu et n'acceptant pas le salut de leur chair, dédaignant aussi, par ailleurs, la promesse de Dieu et dépassant complètement Dieu par leurs pensées, assurent qu'aussitôt après leur mort ils monteront par-dessus les cieux et par-dessus le Créateur lui-même, pour aller vers la « Mère », ou vers le Père faussement imaginé par eux<sup>228</sup>.

La position de ces gnostiques est outrée dans le sens où ils n'acceptent d'aucune façon un salut qui ait un rapport avec la chair et la matière. Cette

<sup>227</sup> AH II, 31, 2 (SC 294, p. 328-331) : *Tantum autem absunt ab eo ut mortuum excitent – quemadmodum Dominus excitavit, et apostoli per orationem, et in fraternitate saepissime propter aliquid necessarium, ea quae est in quoquo loco Ecclesia universa postulante per ieiunium et supplicationem multam, reversus est spiritus mortui et donatus est homo orationibus sanctorum –, ut ne quidem credant hoc in totum posse fieri : esse autem resurrectionem a mortuis agnitionem eius quae ab eis dicitur veritatis.*

<sup>228</sup> AH V, 31, 1 (SC 153, p. 388-389) : *Haeretici enim despicientes plasmatum Dei et non suscipientes salutem carnis suae, contemnentes autem et repromissionem Dei et totum supergredientes Deum sensu, simul atque mortui fuerint dicunt se supergredi caelos et Demiurgum et ire ad matrem vel ad eum qui ab ipsis affingitur patrem.*

doctrine est outrée également par contraste avec celle d'Origène qui, elle, est mitigée. En effet, il n'est pas question d'intermédiaire chez les gnostiques. Ici, nulle trace de *schola animarum*, comme chez l'alexandrin. Les justes partent immédiatement, au moment de la mort individuelle, au-dessus du créateur, le démiurge, en direction du Père. Il s'agit d'un dualisme strict très spiritualiste. L'eschatologie collective est entièrement allégorisée et individualisée. Si la résurrection est une connaissance, si elle est une gnose pour une élite qui a reçu la lumière, on peut facilement en déduire que la parousie sera elle aussi purement individuelle : l'avènement du Christ, de la lumière, dans l'âme de chaque croyant. Le « à-venir » de la résurrection collective et d'un possible millénium est écarté au profit du seul « au-delà » actuel de la montée de l'âme séparée du corps vers les hauteurs.

*ii. Dans la tradition directe : Traité de la résurrection (Nag Hammadi)*

L'analyse de saint Irénée semble confirmée par des sources gnostiques directes, le *Traité sur la résurrection* de la bibliothèque de Nag Hammadi<sup>229</sup>. L'auteur de cet écrit du II<sup>e</sup> ou III<sup>e</sup> siècle écrit ainsi :

Si nous existons visiblement en ce monde, c'est ce monde que nous portons comme un vêtement, alors que nous sommes ses rayons. Et comme nous sommes retenus par lui jusqu'à notre couchant – c'est-à-dire notre mort en cette vie – nous sommes attirés au ciel par lui ; comme les rayons par le soleil, sans être empêchés par rien. Telle est la résurrection spirituelle, qui absorbe la psychique tout aussi bien que la charnelle<sup>230</sup>.

La notion de résurrection spirituelle consiste en ce mouvement de l'esprit humain vers le ciel, comme des rayons vers le soleil. Cette résurrection spirituelle est la résurrection par excellence. La résurrection psychique et la résurrection charnelle ne sont que des réalités dérivées par rapport à la résurrection spirituelle. De plus, le monde, et par conséquent le corps humain, n'est considéré que comme un vêtement, une réalité ajoutée, non essentielle.

Puis l'auteur du *Traité sur la résurrection* poursuit :

La pensée de ceux qui sont sauvés ne périra pas ; ne périra pas l'intellect de ceux qui l'ont connu. C'est pourquoi nous sommes élus pour le salut et la rédemption, ayant été destinés dès le commencement à ne pas tomber dans la folie des ignorants, mais à accéder à la sagesse de ceux qui ont connu la Vérité<sup>231</sup>.

Dans ce passage, il semble que la pensée prenne la place du corps. C'est l'homme tout entier qui est appelé à ne pas périr et à être sauvé. Mais ici il n'y a

<sup>229</sup> *Traité sur la résurrection*, in Jean-Pierre MAHÉ, Paul-Hubert POIRIER (dir.), Éric GRÉGHEUR, *Écrits gnostiques. La bibliothèque de Nag Hammadi.*, Bibliothèque de la Pléiade 538, Gallimard, Paris, 2007, p. 99-108.

<sup>230</sup> *Ibid.*, 45-46, p. 102.

<sup>231</sup> *Ibid.*, 46, p. 103.

que la pensée qui ne meurt pas. Comme dans le cas de l'erreur gnostique démasquée par Irénée, la notion de résurrection revient à celle de connaissance de la vérité, d'illumination intérieure.

Mais certains veulent savoir, dans la recherche de ce qu'ils recherchent, si celui qui est sauvé, quand il abandonne son corps, sera sauvé immédiatement. Que nul ne doute de cela ! Comment les membres visibles, une fois morts, ne seraient-ils pas sauvés, puisque les membres vivants qui sont en eux sont censés ressusciter ? Qu'est-ce donc que la résurrection ? C'est la révélation, à tout instant, de ceux qui sont ressuscités<sup>232</sup>.

La suite du *Traité sur la résurrection* rejoint le deuxième texte d'Irénée cité ci-dessus. Pour l'évêque de Lyon, les gnostiques affirment « qu'aussitôt après leur mort ils monteront par-dessus les cieux ». Et ici, dès que le gnostique abandonne son corps, il est sauvé. Dans les deux cas, le problème réside moins dans la possibilité pour l'âme séparée d'accéder déjà au salut que dans l'affaiblissement de la foi en une véritable résurrection de la chair. La résurrection, selon les gnostiques, consiste en une révélation intérieure, en l'illumination d'une subjectivité croyante, plus qu'en la nouvelle assumption objective et effective d'un corps de chair pour l'âme qui avait été momentanément séparée de son corps.

Aussi, au nom de l'unité, garde-toi de penser partiellement, ô Rhéginos, ni de te conduire selon cette chair, mais dégage-toi des divisions et des liens, et déjà tu possèdes la résurrection ! Car, si celui qui mourra sait, quant à lui, qu'il mourra, – même s'il passe beaucoup d'années en cette vie, c'est là qu'elles le conduisent –, pourquoi, toi, ne vois-tu pas, quant à toi, que tu es ressuscité, et que c'est là qu'on te mène ?<sup>233</sup>

La résurrection apparaît en définitive déjà entièrement réalisée. Il n'y a rien à attendre de l'avenir. Si, par « révélation », l'homme sait qu'il est sauvé, alors il est assuré qu'il ne mourra pas et qu'il est déjà ressuscité. La notion de résurrection prend dans ces conditions un sens très analogique au regard d'une acception plus réaliste<sup>234</sup>. Dès lors la résurrection n'est ni à venir ni charnelle. C'est bien l'erreur

<sup>232</sup> *Ibid.*, 47-48, p. 105.

<sup>233</sup> *Ibid.*, 49, p. 107.

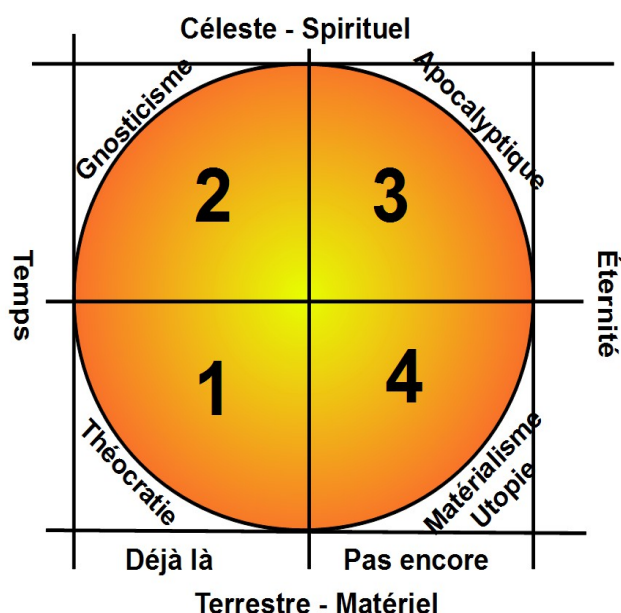
<sup>234</sup> Cf. Notice de Jean-Pierre MAHÉ au *Traité sur la résurrection* in Jean-Pierre MAHÉ, Paul-Hubert POIRIER (dir.), *op. cit.*, 538., p. 93-94 : « La vraie mission du Christ n'est pas de vaincre la mort en conservant la chair, mais de faire disparaître sa chair – quelle qu'elle soit – pour révéler la vie de l'Esprit. C'est bien ainsi que l'entend notre auteur. Le Christ est venu pour le "dénouement", c'est-à-dire, plus littéralement, la "dissolution" : aussi bien de nos doutes, "afin de ne rien laisser caché", que du mauvais élément qui constitue le monde et empêche "la manifestation de celui qui est élu". Tant que nous sommes ici-bas, nous sommes bien revêtus d'un corps matériel, à la ressemblance du monde visible ; mais cette guenille est vouée au vieillissement et à la mort. Tant mieux ! Nous en serons débarrassés. L'ascèse peut nous aider à prendre de l'avance. Que restera-t-il alors de nous ? L'intellect et la pensée, par quoi "nous avons connu le Fils de l'Homme et cru qu'il est ressuscité d'entre les morts". Cette résurrection atteste que le spirituel enfermé dans le monde a été libéré de la matière. L'intellect et la pensée constituent donc notre moi véritable, ce que nous

du « tout spirituel, tout réalisé » qui est mise en lumière par l'exemple du gnosticisme.

### 7) Limites et fiabilité de cette délimitation

La définition de ces quatre positions eschatologiques outrées n'est pas dénuée d'un aspect artificiel. Elle n'évite pas la critique adressée ci-dessus aux Pères anti-millénaristes, celle de faire de l'hérésie un « portrait robot » peu fidèle à la réalité de la doctrine. Ces quatre excès sont en effet des positions types que l'on ne retrouve pas toujours *stricto sensu* dans le paysage doctrinal patristique. Les Pères de l'Église combinent, la plupart du temps, deux ou trois de ces orientations eschatologiques types. Et souvent la quatrième est en germe dans leur pensée d'auteur catholique. Ils sont peu nombreux ceux qui en professent une seule à l'exclusion des autres.

À quoi bon alors avoir mis ces quatre doctrines en lumière ? En fait la déduction logique de ces positions exacerbées à partir des auteurs étudiés plus haut et de l'espace-temps de l'eschatologie intermédiaire défini ci-dessus invite à considérer ces quatre orientations comme de véritables écueils eschatologiques, au moins au plan théorique. Elles ne correspondent pas à l'équilibre du dogme catholique. Elles répondent pleinement à ce qui constitue l'hérésie en son essence : l'action de se saisir (cf. l'étymologie du grec *αἰρέω*) d'une partie seulement du mystère et non de sa totalité. Le schéma suivant résume les pages qui précèdent sur la description des quatre positions outrées :

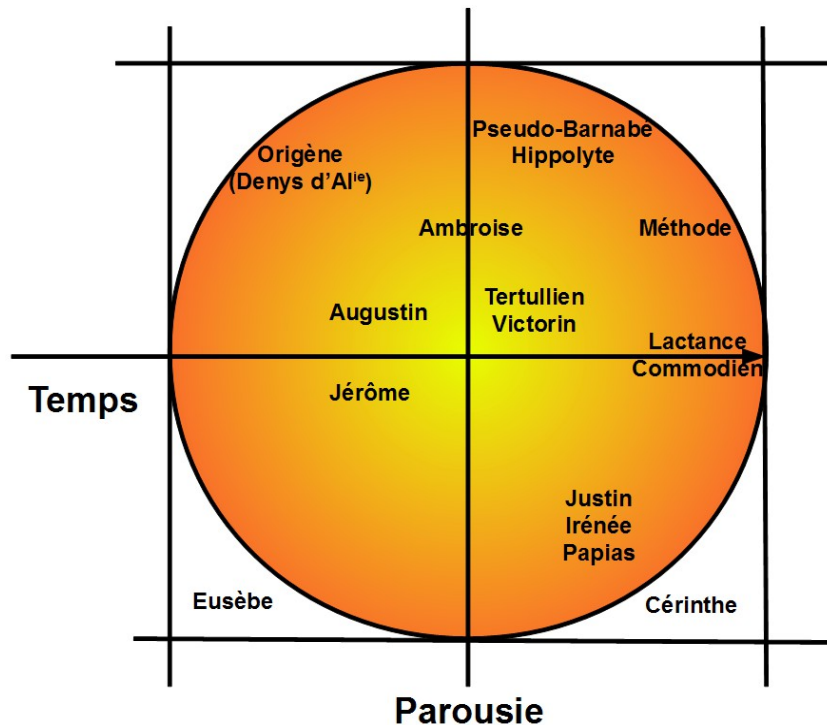


étions « dès le commencement », tout comme le Christ lui-même « préexistait d'en haut, comme semence de la Vérité ». Cette semence est aussi la nôtre : c'est d'elle que provient l'Homme céleste. En raison de cette consubstantialité, nous sommes attachés au Christ comme ses rayons, « retenus par lui jusqu'à notre couchant » ; après quoi, nous serons « attirés par lui [...] sans être empêchés par rien ». (...) La résurrection est spirituelle, elle relève de l'éternité, omniprésente « à tout instant », révélée à l'intellect, mais totalement invisible à la chair ».

### 8) Position des auteurs étudiés

Un espace d'orthodoxie a été défini. Quatre formes outrées, à l'extérieur de ce périmètre, ont été dénoncées. Désormais il est possible de positionner approximativement à l'intérieur de ce périmètre les auteurs étudiés :

À l'extérieur de l'espace, on retrouve les quatre formes outrées d'eschatologie. Les deux supérieures sont des dualismes, temporel pour



l'apocalyptique (un présent mauvais et un avenir bon) et ontologique pour le gnosticisme (une matière mauvaise et un esprit bon). Les deux doctrines inférieures sont des monismes : mauvaise distinction entre le religieux et le politique dans le modèle théocratique d'Eusèbe de Césarée ; espérance purement matérielle chez Cérinthe. Y aurait-il un lien entre le monisme christologique de l'apollinarisme et le monisme eschatologique cérinthien ? Au regard de ce qui a été vu chez Grégoire de Nazianze, cela n'est pas exclu.

### 9) Éléments de discernement pour une eschatologie catholique

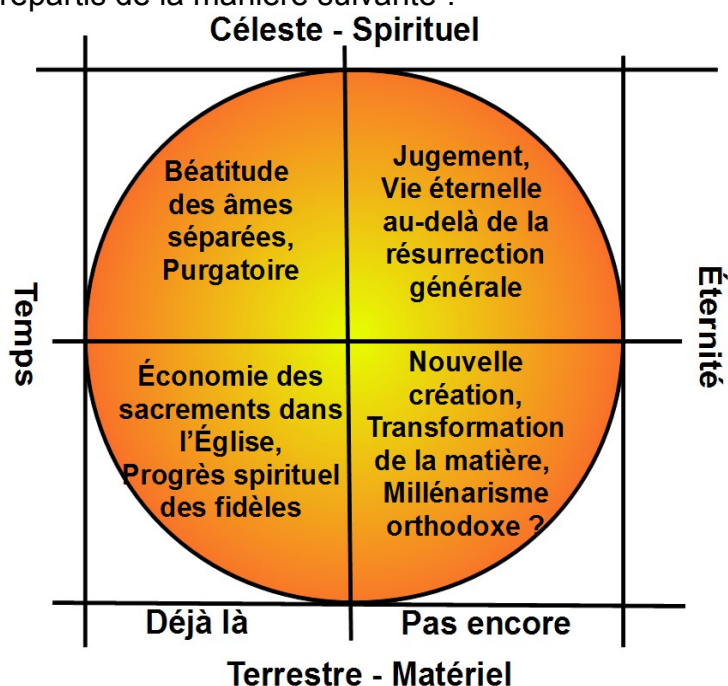
À l'intérieur de l'espace-temps intermédiaire, il semble y avoir une relative ouverture entre les différents auteurs. Ainsi la position d'Origène est principalement spirituelle, réalisée et individuelle, mais, comme on l'a vu, elle n'exclut pas totalement les trois autres approches. La proposition de Jérôme est réalisée et plus terrestre que celle d'Origène, mais elle ne s'oppose pas non plus aux autres logiques. La position d'un Méthode est spirituelle et conséquente, mais elle reste ouverte à d'autres démarches. La doctrine d'un Papias est matérielle et

conséquente, mais elle ne semble pas non plus totalement fermée aux autres types. Et l'on pourrait en dire autant de tous les auteurs inclus dans cet espace d'orthodoxie, qui n'est autre qu'un regroupement de systèmes mitigés. Irénée et Augustin, étudiés en préambule, entrent eux aussi dans cet espace.

De plus le millénarisme traditionnel, celui qui est à tendance matérielle et conséquente, ne concerne à proprement parler qu'une minorité de Pères. Beaucoup des auteurs étudiés font du millénium un temps, certes après la parousie, conséquent, mais déjà très spirituel, quasiment assimilé à l'éternité. À ce titre, sur le schéma, la majorité des auteurs se trouve dans le quart supérieur droit. Cela confirme que le préjugé de matérialisme à l'encontre des Pères millénaristes est excessif.

Au regard de la première partie de cette étude, il semble que définir la notion de millénarisme patristique par le matérialisme et un royaume à venir entrant en tension, voire en opposition, avec une eschatologie ecclésiale réalisée soit inexacte et sous l'influence de propositions ultérieures, notamment joachimites. Le millénarisme des Pères s'inscrit bien plutôt au sein de l'eschatologie intermédiaire, qui forme un tout organique aux éléments complémentaires. Il semble vraiment exister un espace eschatologique à la frontière de l'immanence et de la transcendance, du temps et de l'éternité. Cette frontière n'est pas étroite. Elle est au contraire large, poreuse, vivante en elle-même. Elle est ce que l'on pourrait appeler une « réalité-passage ».

Désormais des critères de discernement apparaissent pour apprécier l'orthodoxie ou l'hétérodoxie des doctrines eschatologiques. Une eschatologie vraiment catholique devra comporter au moins en germe les quatre éléments inclus dans l'espace-temps intermédiaire, la nébuleuse représentée par le cercle orange sur les schémas. Les grands thèmes de l'eschatologie catholique pourraient être répartis de la manière suivante :





Les Pères de l'Église, hommes de l'antiquité chrétienne, ne pouvaient encore avoir une vision complète, exhaustive et détaillée de tous les points de l'eschatologie intermédiaire catholique. Les synthèses viendront après eux<sup>235</sup>. Néanmoins, c'est par son ouverture à d'autres orientations eschatologiques que l'on pourra apprécier l'équilibre de la pensée d'un auteur patristique.

Dans la deuxième partie, on va extraire de cette nébuleuse saint Augustin d'Hippone en étudiant de près sa proposition sur le millénium. Sa doctrine présente-t-elle tous les gages d'équilibre eschatologique exposés ci-dessus ? Comment se situe-t-elle au sein de la nébuleuse de l'eschatologie intermédiaire ?

Avant d'amorcer l'étude de saint Augustin, pour que cette première partie remplisse bien sa fonction introductive, il importe de préciser la position du magistère catholique sur la question du millénarisme.

## D. POSITION DU MAGISTÈRE

Pour la plupart des théologiens catholiques, le soupçon d'hérésie plane sur la doctrine chiliaste. Louis Bouyer écrit ainsi dans son *Dictionnaire théologique* : « Le millénarisme est l'hérésie, ou la tendance hérétique, qui s'est fait jour dès les premiers siècles mais a eu bien des retours à travers l'histoire chrétienne »<sup>236</sup>. Qu'en est-il exactement dans les textes du magistère ?

### 1) Les premiers conciles

Il est dit parfois que le chiliasme a été condamné à Constantinople I (381) et à Éphèse (431)<sup>237</sup>. Pour le premier de ces deux conciles, on prétend quelquefois

<sup>235</sup> Brian E. DALEY, *The Hope of the Early Church*, op. cit., p. 33-34.

<sup>236</sup> Louis BOUYER, « Millénarisme et Millénium », in Louis BOUYER (dir.), Michel BIROLLET, *Dictionnaire théologique*, Desclée, Paris, 1990, p. 226 ; Charles JOURNET, *L'Église du Verbe incarné. Compléments et inédits*, Œuvres complètes 5, Saint-Augustin, Saint-Maurice, 2005, p. 392, note 43 : « Si l'Église n'a pas anathématisé formellement le millénarisme, elle s'en est écartée nettement par tout son enseignement, et les théologiens le qualifient communément d'"erreur" ».

<sup>237</sup> Francis X. GUMERLOCK, « Millennialism and the Early Church Councils », *FiHi* 36, 2004, p. 83-95 ; Michael J. SVIGEL, « The phantom heresy : Did the Council of Ephesus (431) condemn chiliasm ? », *TJ* 24, 2003, p. 105-112 ; Marie-Théodore GUYOT, « Millénaires », in Marie-Théodore GUYOT (dir.), *Dictionnaire des hérésies, des erreurs et des schismes d'après Bergier, Pluquet, saint Alphonse de Liguori, Grégoire et les historiens de l'Église*, Putois-Cretté, Paris, 1860, p. 313, fait état d'un concile romain non œcuménique, antérieur à Constantinople I, qui aurait déjà condamné le millénarisme d'Apollinaire : « Baronius prétend que cette erreur, peu dangereuse, fut condamnée dans un concile tenu en 373, par le pape Damase contre Apollinaire ». Voir César BARONIUS, *Annales ecclesiastici*, 5, Venturini, Luque, 1739, p. 401b : *Quod autem ad huius anni Romani Concilii res gestas spectat ; sic in eo damnati sunt Apollinaris, Vitalis, Thimotheus, aliique omnes eiusdem sectae participes, ut etiam una cum ipsis omnia eorumdem haeresum capita fuerint condemnata, ut illud in primis, quod ad antiquam haeresim Millenariorum spectabat ; quam idem Apollinaris, scribens adversus Dionysium Alexandrinum illam destruentem, restituere conatus est. Sicque actum, ut post damnatam Romae in Apollinare eam haeresim loquacem antea, omnino conticuerit ut vix fuerit aliquando audita. Erant Apollinaris haeresis alia quoque capita, eademque*

que l'ajout au Credo de l'incise « et son règne n'aura pas de fin » est dirigé contre le millénarisme d'Apollinaire<sup>238</sup>. L'évêque de Laodicée, millénariste, aurait pensé que le règne du Christ ne durerait en fait que mille ans, puis aurait disparu au profit du règne du Père. Il semble en réalité que cette précision sur le règne qui n'aura pas de fin soit uniquement dirigée contre le modalisme trinitaire de Marcel d'Ancyre<sup>239</sup>.

Pour Éphèse, la méprise est encore plus répandue. Ainsi l'historien américain N. Cohn, spécialiste des questions de millénarisme au Moyen Âge, écrit dans *Les fanatiques de l'Apocalypse* :

Quant au millénium, la naissance du christianisme en avait marqué l'avènement et l'Église en était la réalisation sans faille. Cette théorie prit rapidement valeur de dogme, au point que le concile d'Éphèse (431) condamna la croyance au millénium comme une superstition aberrante<sup>240</sup>.

En fait, le millénarisme n'a jamais été condamné à Éphèse. D'après Michael Svigel, Cohn aurait déformé les propos de Léon Gry, qui faisait seulement une brève allusion au dénigrement du chiliasme par les évêques orientaux à Éphèse<sup>241</sup>. La rumeur non fondée d'une condamnation explicite du millénarisme à Éphèse s'est ensuite transmise chez d'autres chercheurs<sup>242</sup>. En réalité, la seule référence au millénarisme dans les actes du concile d'Éphèse se trouve à la fin, dans un additif intitulé : *Collectio nonnullorum ad concilium Ephesinum spectantium et quae post idem acta sunt*. Il s'agit donc d'un événement secondaire qui s'est déroulé après le concile, au cours des débats qui ont suivi les principales définitions. Plus précisément, l'allusion au millénarisme entre dans le

---

*cum auctore damnata, quae singula recensebimus*. La condamnation semble plus porter sur l'erreur d'Apollinaire en particulier que sur le millénarisme patristique en général.

<sup>238</sup> Francis X. GUMERLOCK, « Millennialism and the Early Church Councils », *op. cit.*, p. 86.

<sup>239</sup> Francis X. GUMERLOCK, « Millennialism and the Early Church Councils », *op. cit.*, p. 90-91.

<sup>240</sup> Norman COHN, *Les fanatiques de l'Apocalypse : millénaristes révolutionnaires et anarchistes mystiques au Moyen Âge*, Simone CLÉMENTOT, Michel FUCHS, Paul ROSENBERG, Maurice ANGÉNO, BH, Payot, Paris, 1983, p. 25. Idée déjà exposée dans Norman COHN, « Réflexions sur le millénarisme », *ASReI* 3 (5), 1958, p. 104.

<sup>241</sup> Michael J. SVIGEL, « The phantom heresy... », *op. cit.*, p. 110-112 ; Léon GRY, *Le millénarisme dans ses origines et son développement*, *op. cit.*, p. 106-107, note 1 ; E. Bernard ALLO, *Saint Jean. L'Apocalypse*, EtB, Gabalda, Paris, 1933, p. 323, a été, lui, fidèle aux propos de Gry, sans interpréter : pas d'allusion à une condamnation officielle du millénarisme à Éphèse, seulement une critique.

<sup>242</sup> Raymond E. BROWN, *Que sait-on du Nouveau Testament ?*, *op. cit.*, p. 858 : « Les écrivains ecclésiastiques du IV<sup>e</sup> siècle nous disent qu'Apollinaire de Laodicée était chiliaste (ses écrits sur ce sujet ont été perdus), et le concile d'Éphèse (431) condamna ses théories chimériques ». *Idem* pour Otto REIMHERR ; F. Edward CRANZ, « Irenaeus Lugdunensis », in Virginia BROWN, Paul Oskar KRISTELLER, F. Edward CRANZ (dir.), *Catalogus translationum et commentariorum. Mediaeval and renaissance latin translations and commentaries. Annotated lists and guides*, 7, Catholic University of America Press, Washington, 1992, p. 18, dans un article pourtant très scientifique. Un exemple type de déformation par la critique contemporaine au début de l'article de Diane BROUILLET, « Mille ans. Interprétation allégorique et littérale du millénium de l'Apocalypse », *Protée* 27 (3), 1999,

cadre d'un chapitre intitulé : *Cyrilli archiepiscopi Alexandrini apologeticus pro duodecim capitibus, adversus orientales episcopos*. Les évêques orientaux, après le concile, vont ainsi encore attaquer saint Cyrille d'Alexandrie au sujet de ses douze anathématismes. La mention du chiliasme prend place dans l'objection des orientaux au troisième anathématisme. Ensuite vient une *defensio* de Cyrille.

Par conséquent, il semble que la question du millénarisme soit abordée par des opposants à l'autorité magistérielle – ici saint Cyrille d'Alexandrie – et non par le magistère lui-même. Les évêques orientaux vont accuser Cyrille d'être un apollinariste millénariste. On peut donc se demander si ces évêques ne soupçonnaient pas directement le concile d'Éphèse d'être un concile millénariste. Or c'est l'inverse que l'histoire a retenu : Éphèse a condamné le chiliasme par un acte magistériel. Voici le passage des actes d'Éphèse faisant allusion au millénarisme :

### **Anathématisme III de saint Cyrille**

Si quelqu'un, au sujet de l'unique Christ, divise les hypostases (ou natures), et ne les relie seulement entre elles que par la conjonction, qui est selon la dignité, l'autorité, ou la puissance et non surtout par la rencontre qui est selon l'union naturelle (physique), qu'il soit anathème.

### **Objection des orientaux**

De nouveau nous te rappelons tes paroles, montrant que toi-même tu as parlé de deux hypostases (ou natures). Tu as dit dans le premier tome : donc quant à sa nature ; ce qui n'est pas sanctifié, c'est seulement le Verbe de Dieu le Père. Si cependant quelqu'un pense que celui qui a été engendré de la Vierge sainte est le seul oint et sanctifié, dans ce sens alors il est appelé Christ. Comment donc, comme si tu avais oublié ces paroles, tu pousses vers une seule hypostase (*εἰς μίαν ὑπόστασιν*), confondant les natures, appelant naturelle l'union divine ? Et qui a jamais admis une union divine naturelle dans le mystère de l'économie ? Si donc l'union est naturelle, où est la grâce ? Où est le mystère divin ? Les natures en effet, comme on le sait, ont été ordonnées une fois pour toutes par le Dieu ordonnateur, et servent donc des conséquences nécessaires. Alors y

---

p. 19 : « Si l'on devait retracer les dates qui ont marqué l'histoire du millénarisme chrétien, dont la constituante principale repose d'ailleurs sur un catalogue de dates et de prévisions, on pourrait facilement identifier l'an 431 comme moment charnière. Marquant la condamnation officielle du millénarisme par l'Église, le Concile d'Éphèse, qui eut lieu en cette année, confirma le rejet du chiliasme hors de l'orthodoxie et, désormais, la croyance au millénium était considérée comme une hérésie ». Gregorio CELADA LUENGO, « El milenarismo antiguo... », *op. cit.*, p. 538, prétend, lui, que le millénarisme aurait bien été condamné au concile d'Éphèse, mais par le biais de la dénonciation des euchites ou messaliens qui auraient aussi été chiliastes. Mais dans les présentes recherches aucun lien particulier n'a été trouvé entre messalianisme et millénarisme. Eugen WEBER, *Apocalypses et millénarismes*, *op. cit.*, p. 43 : « En 431, le concile d'Éphèse lui emboîta le pas [à Augustin], dénonçant les aspects matériels et terrestres du millénarisme comme des erreurs et des chimères » ; *Ibid.*, p. 175 : « Au V<sup>e</sup> siècle, le concile d'Éphèse décréta que le millénium avait commencé avec la naissance du Christ ».

aura-t-il de nouveau une œuvre de l'économie selon la révolution (cyclique) et la conséquence de la nature, d'après les délires et les enseignements fabuleux sur les mille ans du funeste Apollinaire ?

### Défense de Cyrille

(...) Enfin nous n'avons vraiment rien de commun avec les enseignements d'Apollinaire. Condamnés une fois pour toutes, comme altérant la vérité, il faut s'en détourner<sup>243</sup>.

Pour les orientaux, l'enjeu est le suivant : si l'on parle d'union naturelle dans le Christ, cela supprime le mystère divin. En effet, qui dit naturel, dit nécessaire. Or, l'œuvre de l'économie divine, de la grâce, dépasse infiniment l'ordre des causalités nécessaires. Donc parler d'union naturelle dans le Christ, qui est dispensation divine dans sa propre personne, c'est finalement accepter que la dispensation de l'économie divine dans son ensemble soit elle aussi naturelle. L'économie sera alors « selon la révolution », cyclique, comme un enchaînement de causes nécessaires. Et c'est là tomber dans l'erreur millénariste d'Apollinaire. On retrouve ici le raisonnement de saint Grégoire de Nazianze. L'intuition selon laquelle la théologie du temps, de l'histoire, se révèle profondément christologique réapparaît dans ces propos des évêques orientaux. Une conception juste de l'union des natures dans le Christ entraîne une pensée juste sur le déroulement de l'histoire du salut, du début à la fin. Inversement, une erreur sur l'ontologie du Christ aboutira à une erreur aussi à propos de la façon de considérer l'histoire et spécialement son achèvement<sup>244</sup>.

La réponse de Cyrille, que nous ne reproduisons pas, se situe essentiellement sur le terrain christologique. Au moment de répondre à l'objection d'apollinarisme, à la fin de sa *defensio*, Cyrille ne relève pas le défi de rapprocher ontologie du Christ et théologie de l'histoire. Il serait intéressant de savoir s'il s'est jamais prononcé sur cette question. Il se contente de se désolidariser entièrement

<sup>243</sup> « Concile d'Éphèse », in Jean-Dominique MANSI (dir.), *Sacrorum conciliorum nova et amplissima collectio*, 5, Florence, 1751, col. 30 : **Anathematismus III.** *Si quis in uno Christo post unionem dividit hypostases, ipsasque tantum conjunctionem inter se connectit, quae secundum dignitatem, sive auctoritatem, vel potestatem, et non potius concursu, qui est secundum naturalem unionem ; anathema sit. Orientalium objectio.* *Iterum illum suorum commonefaciemus verborum, ostendentes ipsum duas subsistentias dixisse. Dicit enim in primo tomo : itaque quantum ad suam naturam ; non sanctificatum est solum Dei Patris Verbum. Si autem quis putaverit, eum, qui ex sancta Virgine genitus est, unctum esse et sanctificatum solum, hac ratione etiam nominatum Christum. Quomodo igitur, quasi oblitus suorum verborum, ad unam hypostasim cogit, naturas confundens, naturalem divinam unionem nominans ? Et quis unquam admittet naturalem divinam unionem in sacramento dispensationis ? Si enim naturalis unio, ubi gratia ? Ubi divinum sacramentum ? Naturae enim, ut edocti sumus, semel ab ordinante Deo ordinatae, necessariis consequentiis serviunt. Num etiam iterum erit secundum revolutionem et naturae consequentiam dispensationis opus juxta deliramenta, fabulosaque mille annorum infausti Apollinarii dogmata ?* **Cyrilli defensio.** (...) *Demum cum Apollinarii dogmatis plane nihil nobis commune est. Semel enim condemnatos, tamquam veritatem adulterantes, aversari oportet.* (C'est nous qui traduisons).

<sup>244</sup> Logique reprise dans la proposition spéculative, p. 553 sq.

d'Apollinaire sans entrer dans le débat, mais sans condamner non plus explicitement le millénarisme.

Du concile d'Éphèse il est à retenir, non pas une condamnation explicite du chiliasme, mais au contraire, la possibilité pour une christologie cyrillienne, celle qui a été assumée par le concile d'Éphèse, d'être liée à un certain millénarisme orthodoxe. De plus, s'il y a dans l'Église un coup d'arrêt porté au millénarisme à partir de 431, il l'est sûrement plus par la diffusion en Occident de l'œuvre de saint Augustin mort un an plus tôt. La deuxième partie de cette étude sera consacrée à sa proposition théologique amillénaire de 427, telle qu'elle est exposée dans le *De civitate Dei* XX. Ce tournant augustinien, basé sur l'autorité morale du grand docteur africain, est autrement plus important que la prétendue condamnation d'Éphèse.

## 2) Le décret gélasien

L'autorité magistérielle du décret gélasien, intitulé *Lettre décrétale sur les livres à recevoir et à ne pas recevoir*<sup>245</sup>, et datant vraisemblablement du début du VI<sup>e</sup> siècle, est très discutée<sup>246</sup>. Il n'en a pas moins influencé la tradition théologique occidentale. La cinquième partie de ce texte condamne un certain nombre d'ouvrages patristiques comme étant « apocryphes ». Y figurent, aux côtés d'œuvres vraiment apocryphes, les livres de Népos, de Tertullien, de Lactance et de Commodien, les œuvres de Victorin de Poetovio, et enfin les écrits de Cérinthe, Montan et Apollinaire. Et le décret se termine par la mention suivante :

Tout cela (...) nous le déclarons non seulement comme rejeté mais également comme éliminé par toute l'Église romaine, catholique et apostolique, et comme condamné pour toujours, avec leurs auteurs et leurs lecteurs, par le lien indissoluble de l'anathème.

Eusèbe de Césarée (ou Pamphile), écrivain anti-millénaire, et Clément d'Alexandrie, réputé orthodoxe, figurent aussi parmi les apocryphes. Dans son commentaire de cette liste, Gry regrette que des hérétiques notoires aient été mis sur le même plan que de vrais théologiens chiliastes<sup>247</sup>. De plus tous les auteurs millénaristes sont loin d'y figurer. Est-ce à dire que le chiliasme d'un Irénée ou d'un Justin pouvait être considéré comme orthodoxe à cette époque ? En réalité le texte d'Irénée devait déjà être perdu à l'époque de la rédaction du décret gélasien. Il n'était donc pas sous le coup d'une condamnation. Quoiqu'il en soit, aucune argumentation théologique n'est mise en avant. Dans ce décret de Gélase, c'est le

<sup>245</sup> « Décret gélasien », in Jean-Dominique MANSI (dir.), *Sacrorum conciliorum nova et amplissima collectio*, 8, Florence, 1762, col. 151-152 ; Ernst VON DOBSCHÜTZ, « Das Decretum gelasianum de libris recipiendis et non recipiendis », in Adolf VON HARNACK, Carl SCHMIDT (dir.), *Texte und Untersuchungen zur Geschichte der altchristlichen Literatur*, Hinrichs, Leipzig, 1912, p. 3-13.

<sup>246</sup> Léon GRY, *Le millénarisme dans ses origines et son développement*, op. cit., p. 135.

<sup>247</sup> Léon GRY, *Le millénarisme dans ses origines et son développement*, op. cit., p. 135 ; Henri LECLERCQ, « Millénarisme », op. cit., col. 1192.

millénarisme hétérodoxe, à la fois de type apocalyptique (cf. Lactance et Commodien) et de type cérinθο-matérialiste, qui est condamné.

### 3) Le magistère récent

Il ne semble pas y avoir de prise de position magistérielle médiévale sur la question du millénarisme. Joachim de Flore est condamné pour sa théologie trinitaire à Latran IV (1215) et non directement pour une forme de millénarisme<sup>248</sup>. Cependant la bulle *Sancta Romana* (décembre 1317), complétée par la constitution *Gloriosam Ecclesiam* (janvier 1318) du pape Jean XXII contre les Fraticelles est une mise en garde indirecte au sujet du millénarisme latent des joachimites<sup>249</sup>.

Aux XIX<sup>e</sup> et XX<sup>e</sup> siècles, plusieurs ouvrages millénaristes sont mis à l'index. Il y a d'une part *La venue du Messie en gloire et majesté*, de Manuel de Lacunza y Diaz (1731-1801), un jésuite chilien émigré en Italie. Ce livre, écrit en 1790 fut mis à l'index par Léon XII en septembre 1824<sup>250</sup>. Puis, le 18 décembre 1896, c'est au tour de *l'Avenir de l'Église catholique selon le plan divin* (1890), d'Emmanuel Chabauty d'être mis à l'index par Rome<sup>251</sup>. Enfin, à un niveau plus local, l'archevêque de Paris, dans les « Conclusions du Conseil de Vigilance du 16 novembre 1947 », après avoir déjà retiré officiellement son *imprimatur* au livre *Celui qui revient* de Madeleine Chasles<sup>252</sup>, présente la lecture de deux nouveaux ouvrages – *Israël et les Nations* de Raymond Chasles et *Voici je viens* de Madeleine Chasles – « comme formellement prohibée par la loi de l'Église »<sup>253</sup>. Ces mesures prises par l'Église furent avant tout prudentielles. Elles ne constituent pas une réfutation théologique à proprement parler du millénarisme.

Le 21 juillet 1944 le Saint-Office est amené à faire une déclaration suite au rapport préoccupé de l'archevêque de Santiago du Chili en 1940 à propos de résurgences de millénarisme dans son pays<sup>254</sup>. Voici le texte de la déclaration romaine :

<sup>248</sup> DH 803-807.

<sup>249</sup> Cyril PASQUIER, « Saint Thomas et l'eschatologie millénariste (I) », *op. cit.*, p. 10, note 15.

<sup>250</sup> Jesus DE BUJANDA ; Marcella RICHTER, *Index librorum prohibitorum. 1600-1966*, Index des livres interdits 11, Médiaspaul, Montréal, 2002, p. 496 ; Fredy Omar PARRA CARRASCO, *El Reino que ha de venir*, *op. cit.*, p. 358-359.

<sup>251</sup> Jesus DE BUJANDA ; Marcella RICHTER, *Index librorum prohibitorum*, *op. cit.*, p. 211. Il faudrait citer aussi Dominique-Joseph VERCRUYSE-BRUNEEL, *La régénération du monde : opuscule dédié aux douze tribus d'Israël*, préface du cardinal Louis-Édouard PIE, Beyaert, Courtrai, 1860, mis à l'index le 12 juin 1876. Cf. Jesus DE BUJANDA ; Marcella RICHTER, *Index librorum prohibitorum*, *op. cit.*, p. 912.

<sup>252</sup> Madeleine CHASLES, *Celui qui revient. Étude biblique sur la seconde venue du Christ*, préface de dom Fernand CABROL, Aubanel, Avignon, 1935.

<sup>253</sup> *Semaine religieuse de Paris*, 06-12 / 1947, p. 1509.

<sup>254</sup> Silvio ROSADINI, « Suprema Sacra Congregatio S. Officii – Responsum de millenarismo. Annotationes », *PRMCL* 31, 1942, p. 166-167.

**Question :** Que faut-il penser du système du millénarisme mitigé qui enseigne qu'avant le jugement dernier, précédé ou non de la résurrection de plusieurs justes, le Christ notre Seigneur viendra visiblement sur notre terre pour y régner ?

**Réponse** (confirmée par le souverain pontife le 20 juillet) : Le système du millénarisme mitigé ne peut pas être enseigné de façon sûre<sup>255</sup>.

Dans ce texte, la définition du millénarisme est assez large. Le millénarisme mitigé qui y est décrit semble comprendre aussi une forme spirituelle, celle d'un Pseudo-Barnabé ou d'un Hippolyte, n'impliquant pas obligatoirement la résurrection de la chair au début du millénium. La sentence vise l'enseignement de cette doctrine mitigée. Elle ne porte pas sur l'erreur intrinsèque que le millénarisme pourrait porter en lui. Sur ce point le Saint-Office ne se prononce pas et n'interdit pas non plus la recherche<sup>256</sup>.

Le *Catéchisme de l'Église catholique* (1992) se positionne de façon assez précise sur le millénarisme :

Avant l'avènement du Christ, l'Église doit passer par une épreuve finale qui ébranlera la foi de nombreux croyants. La persécution qui accompagne son pèlerinage sur la terre dévoilera le « Mystère d'iniquité » sous la forme d'une imposture religieuse apportant aux hommes une solution apparente à leurs problèmes au prix de l'apostasie de la vérité. L'imposture religieuse suprême est celle de l'Anti-Christ, c'est-à-dire celle d'un pseudo-messianisme où l'homme se glorifie lui-même à la place de Dieu et de son Messie venu dans la chair.

Cette imposture anti-chrétique se dessine déjà dans le monde chaque fois que l'on prétend accomplir dans l'histoire l'espérance messianique qui ne peut s'achever qu'au-delà d'elle à travers le jugement eschatologique : même sous sa forme mitigée, l'Église a rejeté cette falsification du Royaume à venir sous le nom de millénarisme, surtout sous la forme politique d'un messianisme sécularisé, « intrinsèquement perverse »<sup>257</sup>.

<sup>255</sup> DH 3839 : **Quaestio** : *Quid sentiendum de systemate millenarismi mitigati, docentis scilicet Christum Dominum ante finale iudicium sive praevia sive non praevia plurium iustorum resurrectione, visibiliter in hanc terram regnandi causa esse venturum.* **Responsum** : *Systema millenarismi mitigati tuto doceri non posse.* Cf. SAINT-OFFICE, « Décret sur le millénarisme », AAS 11, 1944, p. 212.

<sup>256</sup> D'après le témoignage oral d'un moine bénédictin chilien, frère Bernardo Alvarez, du monastère de Las Condes à Santiago, recueilli le 6 avril 2014, il semble que cette vague de millénarisme au Chili n'ait pas été le fait d'une remise en valeur du millénarisme patristique, mais qu'elle ait été plus en lien avec les écrits du jésuite chilien Lacunza et l'œuvre d'une partie du clergé chilien de l'époque acquis à cette cause, dans un but uniquement pastoral et avec des implications politiques.

<sup>257</sup> CEC 675-676 : *Ante Christi Adventum, Ecclesia probationem subire debet finalem quae fidem plurium credentium labefactabit. Persecutio, quae eius peregrinationem comitatur in terris, detegit « mysterium iniquitatis » sub forma religiosae fallaciae hominibus afferentis simulatam eorum*

Le *Catéchisme* reprend ici un argument de saint Jérôme mentionné plus haut : *in adventu Christi sui, quem nos scimus antichristum*. Le Christ qu'attendent les millénaristes est en fait l'Antéchrist, dont la caractéristique principale est de se faire passer pour le Christ. Le millénarisme, c'est l'Antéchrist ; attendre le millénium est en réalité espérer le temps de l'Antéchrist, semble dire le *Catéchisme*. Ce document magistériel a donc le mérite d'attirer l'attention sur le fait qu'il existe vraiment un millénarisme hétérodoxe qui est une parodie, une contrefaçon du Royaume, du salut.

Le magistère va même plus loin en pointant du doigt le « messianisme sécularisé ». La critique est portée contre les totalitarismes athées que sont le marxisme et le nazisme. Il est vrai que ces idéologies ont laissé une réputation de pseudo-millénarisme. Hitler avait ainsi déclaré dès 1934 : « Durant les mille prochaines années, il n'y aura plus de révolution en Allemagne »<sup>258</sup>.

Ce passage du *Catéchisme* répéterait en définitive la mise en garde constante depuis les Pères anti-millénaristes et les catalogues d'hérésies : si l'on promet un salut seulement pour ici-bas, si l'espérance chrétienne s'arrête à ce royaume terrestre, alors ce n'est pas la vérité de la Révélation. D'après les critères de discernement définis dans cette étude, le millénarisme dénoncé par le *Catéchisme* correspondrait plutôt à une eschatologie de type à la fois cérinthien et eusébien.

Entre la déclaration du Saint-Office de 1944 et le *Catéchisme* de 1992, il semble qu'il se soit produit un glissement de sens du mot « mitigé » (*mitigatus*). En 1944, le magistère paraît vouloir dire que même un millénarisme qui ne serait pas seulement matérialiste, mais aussi spiritualisant ne peut pas être enseigné de façon sûre. En 1992, « mitigé » semble plutôt être synonyme de « sécularisé ». Le millénarisme lié aux matérialismes athées, dénoncé par le *Catéchisme*, est mitigé par rapport au chiliasme traditionnel, car la référence au Christ s'est perdue. « Mitigé » serait ici employé pour « dénaturé ». En fait, au regard des précédents développements, le millénarisme condamné par ce n° 676 serait plutôt de type outré et non mitigé. Le *Catéchisme* rejoint en ce sens la dénonciation des quatre

---

*problematibus solutionem penso pretio apostasiae a veritate. Fallacia religiosa suprema illa est Anti-Christi, id est, cuiusdam pseudo-messianismi in quo homo se ipsum glorificat loco Dei Eiusque Messiae qui in carne venit. Haec antichristica fallacia iam in mundo adumbratur quotiescumque intenditur messianicam in historia adimplere spem quae non nisi ultra historiam per iudicium eschatologicum perfici potest : Ecclesia hanc Regni futuri adulterationem, etiam sub eius forma mitigata, nomine millenarismi reiecit, praecipue sub forma politica messianismi saecularizati, « intrinsecus pravi ».*

<sup>258</sup> Rapporté par Jean DELUMEAU, *Mille ans de bonheur*, op. cit., p. 422 ; et par Hilaire MULTON, « De la Cité de Dieu aux religions politiques : une réflexion sur le millénarisme dans les cultures politiques européennes (XIX<sup>e</sup>-XX<sup>e</sup> siècle) », in Martin DUMONT (dir.), *Mélanges sur la question millénariste de l'Antiquité à nos jours*, BEMC 11, Honoré Champion, Paris, 2018, p. 220.



déformations de l'eschatologie intermédiaire mises en lumière ci-dessus. De plus, le millénarisme patristique n'est pas directement mis en cause<sup>259</sup>.

Deux ans plus tard, Jean-Paul II, dans sa lettre apostolique *Tertio millennio adveniente*, faisait une autre allusion au millénarisme :

Le pontificat actuel, depuis son premier document, parle du grand Jubilé d'une manière explicite et invite à vivre la période d'attente comme « un nouvel Avent ». Il est ensuite revenu bien d'autres fois sur ce thème, s'y étendant largement dans l'encyclique *Dominum et vivificantem*. En effet, la préparation de l'An 2000 devient comme une de ses clés d'interprétation. Il n'est certes pas question de se prêter à un nouveau millénarisme, comme certains le firent à la fin du premier millénaire ; ce que l'on veut au contraire, c'est de rendre particulièrement attentif à tout ce que l'Esprit dit à l'Église et aux Églises (cf. *Ap* 2, 7 et suivants), comme aussi aux individus à travers les charismes qui sont au service de la communauté entière. On entend souligner ce que l'Esprit suggère aux diverses communautés, des plus petites, comme la famille, aux plus grandes, comme les nations et les organisations internationales, sans oublier les cultures, les civilisations et les saines traditions. Malgré les apparences, l'humanité continue à attendre la révélation des fils de Dieu et vit de cette espérance, comme en travail d'enfantement, selon l'image utilisée avec tant de force par saint Paul dans la *Lettre aux Romains* (cf. *Rm* 8, 19-22)<sup>260</sup>.

La mise en garde, au moment où l'Église commençait à préparer le grand jubilé de l'an 2000, portait sur une forme particulière de millénarisme, celle qui se produisit peu avant l'an 1000. Cette forme de chiliasme serait alors en lien avec une certaine inquiétude eschatologique, ainsi qu'avec des supputations et calculs sur la fin du monde. Le magistère dénoncerait dans ce cas un chiliasme de type apocalyptique : un présent très sombre, une fin imminente s'ouvrant d'un seul coup sur un millénium très lumineux. Là encore il y a consonance avec la mise en lumière des formes outrées de millénarisme effectuée ci-dessus. Le millénarisme des Pères de l'Église catholiques n'est pas visé dans cette remarque de saint Jean-Paul II.

La position du magistère sur le millénarisme est donc marquée par la condamnation ferme des formes outrées de cette doctrine et par une grande prudence quant à la possibilité de reconnaître théologiquement, dogmatiquement, un chiliasme mitigé. Cependant, à cause de la pauvreté des arguments anti-millénaristes à l'âge patristique, constatée au cours de cette première partie, il

<sup>259</sup> Un passage portant sur le millénium de saint Irénée est même cité dans le CEC 1047 : « L'univers visible est donc destiné, lui aussi, à être transformé, "afin que le monde lui-même, restauré dans son premier état, soit, sans plus aucun obstacle, au service des justes" (*AH* V, 32, 1 [SC 153, p. 399]), participant à leur glorification en Jésus Christ ressuscité ».

<sup>260</sup> JEAN-PAUL II, « Lettre apostolique "Tertio millennio adveniente" », *DC* 91 (2105), 1994, p. 1023 a, n° 23.

semble que le débat théologique sur le millénarisme mitigé ne soit pas définitivement clôt. D'ailleurs certains spécialistes sur le sujet le soulignent. Ainsi Gerald Bonner écrit en 1989 : « Considérée comme une proposition théologique, la croyance en un royaume de mille ans reste une question ouverte »<sup>261</sup>. Et Brian Daley de reconnaître, quant à lui, à la fin de son étude sur l'espérance dans l'Église primitive, « qu'à l'époque patristique le consensus eschatologique était beaucoup moins bien formé, bien moins consciemment énoncé que ne l'était la doctrine orthodoxe sur Dieu ou sur la personne du Christ »<sup>262</sup>. Ce manque de consensus en eschatologie est vérifié pour la question particulière du millénarisme. Le débat autour de ce thème n'est toujours pas élucidé.

Sans que l'Église ne l'assume officiellement, la réponse de saint Augustin s'est imposée de fait. Le docteur africain a-t-il réellement trouvé la parade théologique au millénarisme des Pères ? C'est sa proposition que nous allons maintenant étudier.

---

<sup>261</sup> Gerald BONNER, « Augustine and millenarianism », *op. cit.*, p. 247. (Traduit de l'anglais).

<sup>262</sup> Brian E. DALEY, *The Hope of the Early Church*, *op. cit.*, p. 223. (Traduit de l'anglais).

**DEUXIÈME PARTIE :**  
**LE « MILLÉNARISME » DE SAINT AUGUSTIN**

Attribuer un millénarisme à saint Augustin peut surprendre quand on sait que l'histoire des doctrines eschatologiques a retenu l'amillénarisme du docteur africain. Cet intitulé veut simplement indiquer que l'évêque d'Hippone a une réponse à la question : « À quoi correspond le règne de mille ans d'*Apocalypse* 20 ? ». La première partie avait conclu qu'il existe une pluralité de réponses au sujet du millénium et que ces propositions dépassent le cadre étroit des Pères de l'Église classés comme « millénaristes » par l'histoire ultérieure de la théologie. Saint Augustin apporte lui aussi une contribution au débat sur le millénium.

## PRÉAMBULE : LES DEUX AUGUSTIN

Chez cet auteur, la réponse a évolué. Il faut ainsi distinguer un premier et un second Augustin. Les historiens de l'époque patristique s'appliquent à désigner de manière précise l'année de ce changement de perspective<sup>1</sup>. L'enquête peut se comprendre, puisqu'Augustin lui-même reconnaît à la fin de sa vie avoir réellement changé d'opinion : « Nous aussi, nous avons autrefois partagé cette opinion »<sup>2</sup>. Martine Dulaey, dans l'article le plus récent sur la question, date le tournant augustinien à une période comprise entre le premier semestre 394 et le premier semestre 395<sup>3</sup>.

Cependant les conversions racontées *a posteriori* comme foudroyantes ne le sont pas toujours autant dans la réalité historique. Elles correspondent souvent à une succession d'événements qui précèdent et prolongent un changement, certes réel et ponctuel, mais qui aura pu passer pour imperceptible sur le moment. Ainsi pour Augustin en sa « conversion » à l'amillénarisme. Il serait facile en effet de trouver avant 394 des textes qui ne sont déjà plus millénaristes et après 395 des passages qui le sont encore<sup>4</sup>.

<sup>1</sup> Gerald BONNER, « Augustine and millenarianism », in Rowan WILLIAMS (dir.), *The making of orthodoxy. Essays in honour of Henry Chadwick*, University Press, Cambridge, 1989, p. 235-254 ; J. Kevin COYLE, « Augustine and apocalyptic : thoughts on the fall of Rome, the book of Revelation, and the end of the world », *Florilegium* 9, 1987, p. 1-34 ; J. Kevin COYLE, « Augustine's "millenialism" reconsidered », *Aug(M)* 38, 1993, p. 155-164 ; Martine DULAHEY, « À quelle date Augustin a-t-il pris ses distances vis-à-vis du millénarisme ? », *REAug* 46, 2000, p. 31-60 ; Georges FOLLIET, « La typologie du sabbat chez saint Augustin. Son interprétation millénariste entre 389 et 400 », *REAug* 2, 1956, p. 371-390 ; Maria Grazia MARA, « Agostino e il millenarismo », *ASEs* 15 (1), 1998, p. 217-230.

<sup>2</sup> *De civ. Dei* XX, 7, 1 (BA 37, p. 213) : *Nam etiam nos hoc opinati fuimus aliquando.*

<sup>3</sup> Martine DULAHEY, « À quelle date... », *op. cit.*, p. 57. Gerald BONNER, « Augustine and millenarianism », *op. cit.*, p. 240, pense que le tournant se situe plutôt en 397-398, en écrivant le *Contra Faustum* 12, que Dulaey place, elle, déjà dans les œuvres de maturité de l'Augustin amillénariste.

<sup>4</sup> Martine DULAHEY, « L'Apocalypse. Augustin et Tyconius », in Anne-Marie LA BONNARDIÈRE (dir.), *Saint Augustin et la Bible*, BiToTe 3, Beauchesne, Paris, 1986, p. 375, note 26, précise que « même dans sa "période millénariste", Augustin pouvait fort bien parler du septième âge sans une ombre de millénarisme ».

Si pourtant on retient cette dernière date comme l'année, approximative seulement, du changement, on constatera qu'elle coïncide avec l'accession d'Augustin à l'épiscopat. « Si chez Augustin le récent converti et le prêtre furent millénaristes, l'évêque ne l'était plus »<sup>5</sup>. Le millénarisme a-t-il constitué à cette époque en Afrique du Nord un danger pastoral pour le nouvel évêque ? Cela n'est pas impossible. C'est en tout cas l'opinion de G. Bonner pour qui le changement d'Augustin n'est pas dû à la lecture de Tyconius, ni à une illumination de type intellectuel comme pour la grâce divine, « mais plutôt à un développement théologique général en lien avec des considérations pastorales qui le laissaient réticent à essayer de définir trop précisément la manière dont la prophétie biblique serait accomplie dans le futur »<sup>6</sup>.

Il y avait notamment ces groupes révolutionnaires liés au donatisme, les circoncillions, qui perturbaient l'ordre public en organisant des repas tapageurs sur les tombes des martyrs<sup>7</sup>. De plus l'*Apocalypse de Paul* bénéficiait d'une popularité considérable en Afrique du Nord à cette époque. Ce texte apocryphe reconnaissait non seulement un sabbat de répit pour les damnés, mais prêchait aussi un millénarisme des plus matérialistes. Bonner pense d'ailleurs qu'Augustin avait précisément ce texte à l'esprit quand il s'en prendra au millénarisme matérialiste en *De civitate Dei* XX, 7<sup>8</sup>.

Saint Augustin, en tant que théologien privé, aurait-il continué à croire à un millénium post-parousiaque, tandis que le pasteur de l'Église professait désormais le plus pur amillénarisme ? Nulle part il n'a été trouvé trace d'une telle dichotomie dans la pensée du vieil évêque. Mais l'hypothèse de l'abandon de cette doctrine pour des motifs plus pastoraux que théologiques n'est pas inintéressante<sup>9</sup>. L'étude de la théologie millénariste du premier Augustin va pouvoir aider à confirmer ou infirmer cette hypothèse.

## A. LE « SABBATISME » DU PREMIER AUGUSTIN

« Sabbatisme », cette expression d'E. Portalié<sup>10</sup> pour décrire le millénarisme de saint Augustin met d'emblée dans la perspective des âges du monde, le

<sup>5</sup> Martine DULAËY, « À quelle date... », *op. cit.*, p. 57.

<sup>6</sup> Gerald BONNER, « Augustine and millenarianism », *op. cit.*, p. 240-241. (Traduit de l'anglais).

<sup>7</sup> William Hugh CLIFFORD FREND, « Circoncillions », in Angelo DI BERNARDINO, François VIAL (dir.), *Dictionnaire encyclopédique du christianisme ancien*, 1, Cerf, Paris, 1990, p. 493-494.

<sup>8</sup> Gerald BONNER, « Augustine and millenarianism », *op. cit.*, p. 241-242.

<sup>9</sup> Gerald BONNER, « Augustine and millenarianism », *op. cit.*, p. 244 : « Il est donc raisonnable de tenir (...) qu'Augustin n'a jamais vraiment condamné le millénarisme, en lui-même, comme un type possible d'exégèse scripturaire, mais seulement en ses abus, quand il a conduit à une compréhension matérialiste et judaïsante du texte biblique ». (Traduit de l'anglais).

<sup>10</sup> Eugène PORTALIÉ, « Augustin (saint) », in Alfred VACANT, Eugène MANGENOT (dir.), *Dictionnaire de théologie catholique*, 1, Letouzey et Ané, Paris, 1903, col. 2444.

millénium augustinien étant considéré comme le septième âge, celui du sabbat, du septième jour de la création.

### 1) Au fondement : la doctrine des âges du monde

La doctrine des âges du monde ne figure pas explicitement dans l'Écriture Sainte et elle n'a pas non plus été assumée à proprement parler par le Magistère ecclésial. Mais c'est une tradition suffisamment importante dans l'histoire des doctrines pour que l'on essaie d'en retracer brièvement les origines.

#### a) Les origines de cette doctrine

##### i. Dans les cultures de l'humanité

Cette doctrine consiste à segmenter l'histoire de l'humanité, passée et à venir, en différents âges ou périodes. Les origines de cette façon de concevoir l'histoire sont assez difficiles à discerner. Il existe une certaine multiplicité de traditions qui véhiculent la doctrine des âges du monde. Le septénaire, par exemple, n'est pas l'apanage d'une tradition religieuse ou philosophique particulière. Toutes le revendiquent. Les spéculations autour du chiffre sept étaient autant en vogue chez les juifs, chez les chaldéens (mages hellénisés) que chez les grecs<sup>11</sup>.

##### i.a. Dans la culture juive

Les théories sur les âges du monde ont d'indéniables racines juives, parfois en lien avec la *Bible* et son septénaire initial<sup>12</sup>, et quelquefois sans relation explicite avec le récit de *Genèse* 1. Ainsi dans la tradition juive apocalyptique, le nombre des périodes de l'histoire va non pas jusqu'à sept mais jusqu'à dix ou douze. Cette augmentation du nombre des âges a pour but de diminuer la durée de chacun et de plonger les fidèles dans l'attente d'une fin imminente<sup>13</sup>. La division de l'histoire du monde en six âges conformément aux six jours de la création du livre de la *Genèse* est, elle aussi, une tradition juive, consignée dans le Talmud et connue des Septante<sup>14</sup>. Et quand la doctrine s'en tient à sept âges, le septénaire est alors symbole de la durée du monde.

##### i.b. Dans la culture grecque et latine

<sup>11</sup> Auguste LUNEAU, *L'histoire du salut chez les Pères de l'Église. La doctrine des âges du monde*, ThH 2, Beauchesne, Paris, 1964, p. 42-44.

<sup>12</sup> Jean DANIELOU, « La typologie millénariste de la semaine dans le christianisme primitif », *VigChr* 2, 1948, p. 16 : « Cette interprétation de la semaine, comme figurant les sept millénaires qui constituent l'histoire du monde, avait son origine dans le milieu pharisien des apocalypses ».

<sup>13</sup> Auguste LUNEAU, *L'histoire du salut...*, *op. cit.*, p. 48. Jean DELUMEAU, *Mille ans de bonheur*, Fayard, Paris, 1995, p. 421, pour qui la théologie des six âges du monde d'Augustin, c'est-à-dire sa façon de segmenter la chronologie, ne lui permettait pas d'envisager une très longue durée pour l'aventure humaine.

<sup>14</sup> Albert DE VEER, note complémentaire 13, « Les six âges du monde », in AUGUSTIN D'HIPPONE, *Le magistère chrétien*, Gustave COMBÈS, Jacques FARGES, BA 11, Desclée de Brouwer, Paris, 1949, p. 553.

Il en va différemment de la tradition grecque des âges du monde. Ceux-ci, au nombre de sept également, sont la transposition dans le temps d'un schéma à l'origine cosmique et astrologique : « Il y aura alors sept âges de l'homme comme il y a sept planètes »<sup>15</sup>. Les sept âges sont ainsi le symbole, non pas de la durée du monde, comme dans la tradition juive, mais des réalités célestes, de la perfection de l'œuvre divine<sup>16</sup>. Autant les sept âges juifs sont tournés vers le monde, autant les sept âges grecs sont tournés vers le ciel.

Dans la tradition helléniste et romaine la doctrine des âges est aussi immanquablement liée à une conception cyclique du temps. Les anciens connaissaient, au sein des âges du monde, un âge d'or primitif, appelé également « grand âge »<sup>17</sup>. Ovide dit ainsi dans ses *Métamorphoses* :

L'âge d'or fut le premier de la création (...) lorsque Saturne eut été précipité dans les ténèbres du Tartare et que Jupiter fut le maître du monde, vint au jour une génération d'argent (...). À cette génération en succède une troisième de bronze (...). La dernière fut de fer dont elle a la dureté<sup>18</sup>.

Quatre âges se succèdent, symbolisés chacun par un métal de moins en moins précieux. L'époque la plus prospère est au début. L'histoire est perçue de manière pessimiste comme une certaine décadence. Cette conception de l'histoire entraînait un regard nostalgique en arrière<sup>19</sup>. Seul un nouveau cycle, appelé Grande année, pouvait laisser espérer un retour de l'âge d'or originel. C'est ce que chante Virgile dans son IV<sup>e</sup> Églogue : *Iam redit et virgo, redeunt Saturnia regna*<sup>20</sup>. Le règne de Saturne signalé par Ovide comme le premier était ainsi de retour.

Selon J. Baillie, cependant, il n'y avait pas vraiment d'espérance chez ces auteurs païens, tel Hésiode, car même si un âge d'or revenait de manière cyclique, c'était pour dégénérer à nouveau vers un état bien pire. Au mieux, on

<sup>15</sup> Auguste LUNEAU, *L'histoire du salut...*, op. cit., p. 51. AUGUSTIN D'HIPPONE, *Sur la Genèse contre les manichéens. Sur la Genèse au sens littéral, livre inachevé*, Pierre MONAT, Martine DULAHEY, BA 50, Desclée de Brouwer, Paris, 2004, p. 526, où M. Dulahey explique que la tradition primitive de l'âge de l'humanité en sept millénaires n'a pas directement rapport avec les sept jours de la première semaine du monde, mais avec le nombre des planètes connues. L'astronome Ptolémée, au II<sup>e</sup> siècle, avait fait le lien entre les sept âges de l'homme et les sept planètes. Mais il est vrai aussi que la tradition juive puis chrétienne a fait le lien entre les sept âges du monde et les sept jours de la création.

<sup>16</sup> Auguste LUNEAU, *L'histoire du salut...*, op. cit., p. 44-45.

<sup>17</sup> Auguste LUNEAU, *L'histoire du salut...*, op. cit., p. 49 ; John BAILLIE, *The belief in progress*, Cumberlege, Londres, 1950, p. 43.

<sup>18</sup> *Met.* I, 89-127, in OVIDE, *Les métamorphoses (I-V)*, Georges LAFAYE, CUFr, Belles lettres, Paris, 1928, p. 10-11. Cité par Auguste LUNEAU, *L'histoire du salut...*, op. cit., p. 69. Tradition similaire en *Dn* 2, 31-45 sur la statue en partie d'or, d'argent, de bronze, de fer et d'argile, qui représentent différents royaumes.

<sup>19</sup> John BAILLIE, *The belief in progress*, op. cit., p. 45-46.

<sup>20</sup> IV<sup>e</sup> Églogue 6, in VIRGILE, *Bucoliques*, Henri GOELZER, CUFr, Belles lettres, Paris, 1925, p. 42.

pouvait espérer une « uniformité ennuyeuse » (*wearisome sameness*)<sup>21</sup>. D'après cet auteur, la même doctrine des âges décadents et cycliques se retrouve chez les Hindous, les Chinois, les Babyloniens et les Égyptiens<sup>22</sup>.

#### i.c. Dans d'autres cultures anciennes

Baillie met sur la piste de sources iraniennes pour la doctrine juive des âges du monde<sup>23</sup>. À F. Cumont on doit l'apport de certaines recherches épigraphiques sur les civilisations anciennes de la Mésopotamie. Lui aussi s'est orienté vers la piste iranienne. Sa conclusion est que la doctrine des âges du monde est née « de la combinaison de vieilles traditions mazdéennes avec l'astrologie babylonienne, et quand l'hellénisme eut conquis l'Orient, la doctrine chaldéo-persique s'adapta à la cosmologie stoïcienne »<sup>24</sup>.

Il semblerait ainsi qu'à l'origine, cette théorie des âges du monde ne soit ni juive, ni grecque, mais plutôt mazdéenne ou zoroastrienne<sup>25</sup>. Elle aurait rencontré d'autres cultures par la suite, notamment le judaïsme et l'hellénisme. Cumont donne un exemple de cette doctrine d'origine moyen-orientale aux multiples influences :

De même que les jours de la semaine sont régis par les sept planètes, la vie de notre monde, formé par quatre éléments, se divise en sept millénaires, dont chacun est dominé par un de ces dieux sidéraux et porte le nom du métal qu'on associe à cet astre. Une échelle à sept échelons, formés de ces métaux et surmontés d'un huitième degré, était le symbole de la destinée de l'univers. (...) Durant le premier âge, celui de Saturne ou du plomb, les hommes, doués d'une longue vie, ont joui dans leur simplicité primitive d'un bonheur inaltéré. Mais pendant les millénaires suivants, une décadence progressive raccourcit la vie humaine et la pervertit. L'Esprit du Mal acquiert une prépondérance de plus en plus marquée sur celui du Bien, et à la fin du sixième millénaire, celui de la Lune ou de l'argent, l'iniquité deviendra intolérable. Il faudra pour qu'Ahriman soit vaincu, qu'arrive le septième millénaire, celui du Soleil, qui doit amener l'âge d'or sur la terre<sup>26</sup>.

Dans cette tradition iranienne entrée en contact avec l'hellénisme et le judaïsme, nous retrouvons bien l'approche astrologique et la décadence des âges

<sup>21</sup> John BAILLIE, *The belief in progress*, op. cit., p. 51.

<sup>22</sup> John BAILLIE, *The belief in progress*, op. cit., p. 50 ; Gerhart B. LADNER, *The idea of reform. Its impact on Christian Thought and Action in the Ages of the Fathers*, Harvard University Press, Cambridge, 1959, p. 13.

<sup>23</sup> John BAILLIE, *The belief in progress*, op. cit., p. 64.

<sup>24</sup> Franz CUMONT, « La fin du monde selon les mages occidentaux », *RHR* 103, 1931, p. 93.

<sup>25</sup> Le zoroastrisme est une réforme du mazdéisme.

<sup>26</sup> Franz CUMONT, « La fin du monde... », op. cit., p. 93-94.



vues chez les grecs, et aussi un certain messianisme proche de celui des juifs avec l'âge d'or se situant à la fin et non au début<sup>27</sup>.

### ii. Chez les Pères de l'Église

En conséquence, la tradition patristique est héritière d'un donné riche. L'Orient et l'Occident chrétiens ne vont pas en hériter de la même façon. Jean Daniélou remarque à propos des deux « poumons » de la tradition patristique :

Tandis que la tradition orientale interprétait de façon symbolique le septénaire biblique comme figure du temps total du monde, à quoi s'oppose le huitième jour éternel, la tradition occidentale, plus réaliste et historique, continuait de chercher dans la semaine biblique une clef de la succession des époques historiques<sup>28</sup>.

Le fait de segmenter l'histoire du salut en périodes précises avec un commencement et une fin identifiés, situés dans le temps, est donc une théorie occidentale ignorée des Pères grecs<sup>29</sup>. Ces derniers, influencés par la philosophie platonicienne, voyaient simplement dans les sept âges du monde un symbole de la durée totale du temps, elle-même image de la perfection des Idées divines. Mais ils ne cherchaient pas à identifier précisément ces âges du monde.

Parmi les Pères occidentaux, on retrouve cette théorie chez Ambroise<sup>30</sup>, Jérôme et Victorin de Poetovio<sup>31</sup>. Tertullien utilise aussi le thème antique des âges du genre humain ou des périodes du cosmos correspondant aux âges de l'individu – *rudimenta, infantia, iuventus, maturitas* – mais il néglige celui de la vieillesse et de la décrépitude<sup>32</sup>.

### iii. Chez saint Augustin

Saint Augustin est donc l'héritier d'une tradition à la fois classique et patristique. Sa pensée sur les âges de l'humanité est tout autant chrétienne qu'héritée de la culture romaine païenne de son temps. Il y restera fidèle toute sa vie<sup>33</sup>. En tant que Père latin, il est aussi dépendant d'une tradition plus réaliste et historique que celle des Pères grecs. Il propose par cette doctrine « une vision

<sup>27</sup> Les origines de la doctrine des âges de l'humanité ne sont pas sans point commun avec certaines sources du millénarisme. Cf. Première partie, p. 37-42.

<sup>28</sup> Jean DANIELOU, « La typologie millénariste... », *op. cit.*, p. 16.

<sup>29</sup> Olivier ROUSSEAU, « Les Pères de l'Église et la théologie du temps », *MD* 30, 1952, p. 41-43.

<sup>30</sup> Lope CILLERUELO, « Origen del simbolismo del numero siete en S. Agustin », *CDios* 165, 1953, p. 506, pense qu'Ambroise et son *Hexaemeron* est le principal inspirateur d'Augustin pour sa théorie des sept âges du monde.

<sup>31</sup> Martine DULAËY, note complémentaire 12, « Les sept âges de l'humanité », in AUGUSTIN D'HIPPONE, *Sur la Genèse contre les manichéens*, BA 50, *op. cit.*, p. 525.

<sup>32</sup> Henri DE LUBAC, *La postérité spirituelle de Joachim de Flore*. T. 1 : *De Joachim à Schelling*, Le Sycomore, Lethielleux, Paris, 1979, p. 39. Peut-être cette façon de faire optimiste a-t-elle été empruntée à saint Irénée. Cf. *AH* IV, 38, 3 (SC 100\*\*, p. 957) : « Quant à l'homme, il fallait qu'il vînt d'abord à l'existence, qu'étant venu à l'existence il grandît, qu'ayant grandi il devînt adulte, qu'étant devenu adulte il se multipliât, que s'étant multiplié il prît des forces, qu'ayant pris des forces il fût glorifié, et enfin qu'ayant été glorifié il vît son Seigneur ».

<sup>33</sup> Auguste LUNEAU, *L'histoire du salut...*, *op. cit.*, p. 289. 295.

synthétique de l'histoire du genre humain »<sup>34</sup>. Chez lui, cette théorie s'avère plutôt indépendante du millénarisme, puisqu'il abandonnera ce dernier et conservera la première.

Au sujet des âges du monde, la pensée de l'évêque d'Hippone peut être définie par trois caractéristiques : anthropologique, biblique, arithmologique<sup>35</sup>. On peut dire qu'il y a chez Augustin les six périodes de la vie d'un homme (dimension anthropologique), les six jours de la création (donné biblique), les six âges du monde (approche arithmologique)<sup>36</sup>. Ce sont ces trois points qui vont maintenant être étudiés à partir des écrits du docteur africain.

### iii.a. Parallèle avec les âges de l'individu : approche anthropologique

Dans le *De diversis quaestionibus octoginta tribus*, 58, saint Augustin expose sa doctrine des six âges du monde. Celle-ci n'est pas inspirée du récit des six jours de la création en *Genèse* 1-2, mais des six âges de l'homme individuel. Elle repose sur le postulat, hérité du stoïcisme puis de saint Paul, d'une humanité conçue comme un seul homme<sup>37</sup>.

L'accomplissement des temps, ou la sénilité du vieil homme (si l'on se représente l'ensemble du genre humain comme un individu), correspond au sixième âge, où parut le Seigneur. Car il y a pareillement six âges dans l'homme individuel : le bas-âge, l'enfance, l'adolescence, la jeunesse, la maturité, et la vieillesse. Ainsi, le premier âge du genre humain va d'Adam à Noé ; le second, de Noé à Abraham : ces époques sont manifestes et bien connues. Le troisième, d'Abraham à David : c'est la division de l'évangéliste Matthieu (*Mt* 1, 17). Le quatrième, de David à la déportation en Babylonie. Le cinquième, de la déportation en Babylonie jusqu'à l'avènement du Seigneur. Le sixième, il faut l'étendre depuis l'avènement du Seigneur jusqu'à la fin des temps, période où se décatit en quelque sorte de vieillesse l'homme extérieur, qu'on appelle aussi le vieil homme, tandis que l'intérieur se renouvelle de jour en jour (2 Co 4, 16). Alors commence le repos éternel, signifié par le sabbat. À quoi s'adapte le

<sup>34</sup> Albert DE VEER, note complémentaire 13, « Les six âges du monde », in AUGUSTIN D'HIPPONE, *Le magistère chrétien*, BA 11, *op. cit.*, p. 553.

<sup>35</sup> Auguste LUNEAU, *L'histoire du salut...*, *op. cit.*, p. 352-356.

<sup>36</sup> Johannes VAN OORT, *Jerusalem and Babylon. A study into Augustine's City of God and the sources of his doctrine of the two cities*, SVigChr 14, Brill, Leiden, 1991, p. 94-95 ; Brian E. DALEY, *The Hope of the Early Church. A Handbook of Patristic Eschatology*, Baker, Grand Rapids, 2010, p. 133.

<sup>37</sup> Auguste LUNEAU, *L'histoire du salut...*, *op. cit.*, p. 291. Paul ARCHAMBAULT, « The ages of man and the ages of the world », *REAug* 12, 1966, p. 205, Augustin a été le premier dans la littérature occidentale à faire la synthèse de trois thèmes littéraires communs avant lui : le thème des âges de l'homme, le thème des âges du monde, et le thème du monde considéré comme un seul homme. Martine DULAËY, note complémentaire 12, « Les sept âges de l'humanité », in AUGUSTIN D'HIPPONE, *Sur la Genèse contre les manichéens*, BA 50, *op. cit.*, p. 525 : « Quant à l'idée que l'histoire du monde doit connaître les mêmes phases que celle de l'individu, elle est fondée sur l'analogie du macrocosme et du microcosme, qui est presque universelle ».

fait que l'homme fut créé le sixième jour, à l'image et ressemblance de Dieu (*Gn* 1, 27)<sup>38</sup>.

Ce qui semble premier dans la pensée d'Augustin, ce sont les six âges que traverse l'individu : « le bas-âge (*infantia*), l'enfance (*pueritia*), l'adolescence (*adolescentia*), la jeunesse (*iuventus*), la maturité (*gravitas*), et la vieillesse (*senectus*) ». Ce découpage de la vie d'un homme en six périodes n'est pas une invention d'Augustin. Elle est un héritage de la culture grecque et romaine depuis Hippocrate<sup>39</sup>. L'humanité étant conçue comme un individu, c'est tout logiquement que l'histoire de cette humanité comportera elle aussi six âges : le bas-âge d'Adam à Noé, l'enfance de Noé à Abraham, l'adolescence d'Abraham à David, la jeunesse de David à la déportation à Babylone, la maturité de la déportation à Babylone jusqu'à l'avènement du Christ, et la vieillesse de l'avènement du Christ jusqu'à la fin du monde.

Dans l'esprit d'Augustin, ces âges ne sont jamais des millénaires, des périodes de mille ans, ni dans ce texte, ni ailleurs dans son œuvre<sup>40</sup>. Ils n'en comportent pas moins un nombre variable mais précis de générations : dix pour les deux premiers âges, quatorze pour les trois suivants. Seule la durée du sixième âge est inconnue puisqu'il dure encore et que le Seigneur a dit qu'on ne pouvait connaître ni le jour ni l'heure de son retour<sup>41</sup>.

Dans cette perspective, les âges du monde sont calqués sur le réalisme des âges d'un individu qui termine sa vie par la vieillesse et la mort. Augustin rejoint ainsi le thème classique, lui aussi hérité du stoïcisme, de la *senectus mundi*, ou du *saeculum senescens*<sup>42</sup>. Le sixième âge de l'humanité, celui de l'avènement du Christ, événement de salut par excellence, sera donc associé à la vieillesse de

<sup>38</sup> *De div. quaest.* LXXXIII, 58, 2 (BA 10, p. 172-173) : *Finis autem saeculorum tamquam senectus veteris hominis, cum totum genus humanum tamquam unum hominem constitueris, sexta aetate signatur, qua Dominus venit. Sunt enim aetates sex etiam in uno homine : infantia, pueritia, adolescentia, iuventus, gravitas et senectus. Prima itaque generis humani aetas est ab Adam usque ad Noe, secunda a Noe usque ad Abraham, qui articuli evidentissimi sunt et notissimi, tertia ab Abraham usque ad David, sic enim Matthaeus evangelista partitur ; quarta a David usque ad transmigrationem in Babyloniam ; quinta a transmigratione in Babyloniam usque ad adventum Domini. Sexta ab adventu Domini usque ad finem saeculi speranda est, qua exterior homo tamquam senectute corrumpitur, qui etiam vetus dicitur, et interior renovatur de die in diem. Inde requies sempiterna est, quae significatur sabbato. Huic rei congruit quod homo sexto die factus est ad imaginem et similitudinem Dei.* Voir aussi *De ver. relig.* 27, 50 (BA 8, p. 94-95) : « Il en va de même, toutes proportions gardées, pour l'humanité. Sa vie se déroule comme celle d'une seule personne, depuis Adam jusqu'à la fin des temps ». Et aussi *En. in Ps.* 6, 2 (BA 57 A, p. 246-251), où le chiffre quatre est rapporté au corps de l'homme et le chiffre trois à son âme. Ainsi les sept âges (4 + 3) accomplissent tout l'homme ainsi que toute l'histoire de l'humanité.

<sup>39</sup> Auguste LUNEAU, *L'histoire du salut...*, *op. cit.*, p. 291 ; Olivier ROUSSEAU, « Les Pères de l'Église et la théologie du temps », *op. cit.*, p. 48 ; Olivier ROUSSEAU, « La typologie augustiniennne de l'Hexaemeron et la théologie du temps », in Erwin ISERLOH, Peter MANNS (dir.), *Festgabe Joseph Lortz. T. 2 : Glaube und Geschichte*, Grimm, Baden-Baden, 1958, p. 52-53.

<sup>40</sup> Sur ce sujet, Gerald BONNER, « Augustine and millenarianism », *op. cit.*, p. 240, se trompe, à notre avis. Augustin n'a jamais pensé à des âges de mille ans. Il ne s'est jamais appuyé sur l'adage : « Mille ans sont comme un jour », sauf pour dénoncer cette représentation chez les

l'homme. Cela oblige Augustin à opérer une sorte de dichotomie entre l'homme extérieur qui vieillit et l'homme intérieur qui, lui, se renouvelle, à partir de la venue du Christ<sup>43</sup>. Ainsi le sixième âge est, dans la pensée augustinienne, une période marquée à la fois par la mort et la vie, et donc un temps que l'on pourrait qualifier de pascal.

Enfin, à la fin de ce passage, le docteur africain greffe la tradition biblique sur des éléments qui jusqu'à présent étaient hérités des païens. En effet le sixième âge débouche sur le repos éternel du sabbat. Ce dernier est une allusion au septième jour de *Gn* 2, 2-3, qui lui-même est en lien avec la tradition du sabbat juif (cf. *Ex* 20, 11).

Dès lors, le sixième âge devient à la fois celui de la nouvelle création de l'homme, de sa recreation, comme au sixième jour où il fut créé (*Gn* 1, 26-27), et celui de la vieillesse de l'homme, selon la doctrine des âges du monde calqués sur ceux d'un individu. La métaphore biblique vient se fondre, se greffer sur la métaphore naturelle, anthropologique, héritée des anciens philosophes. Mais ni dans l'une ni dans l'autre de ces traditions il n'est question du retour en gloire du Christ au septième âge. Cette septième et dernière période n'est liée qu'au repos éternel. Au sujet du Christ, l'accent est porté uniquement sur le premier avènement, au sixième âge. Que le Seigneur de gloire doive revenir au soir du sixième âge demeure entièrement implicite. Ainsi cette doctrine apparaît comme marquée par un fort accent anthropologique. Elle est centrée sur l'homme plus que sur le Christ.

Augustin reprendra la théorie des âges du monde calqués sur les âges d'un individu dans la deuxième partie du *De civitate Dei*<sup>44</sup>.

### iii.b. Parallèle avec les jours de la création de *Gn* 1-2 : approche biblique

La fin de la citation précédente laissait entrevoir une autre source pour la doctrine augustinienne des âges du monde, plus en lien avec l'Écriture Sainte qu'avec la littérature païenne. Cette seconde source, de loin la plus importante aux dires de Luneau et de Baillie<sup>45</sup>, est bien mise en lumière dans un passage du *De Genesi contra manichaeos* :

---

millénaristes en *De civ. Dei* XX, 7, 1.

<sup>41</sup> Cf. *Mt* 24, 36, auquel Augustin fait allusion dans la suite du *De div. quaest.* LXXXIII, 58, 2.

<sup>42</sup> Brian E. DALEY, *The Hope of the Early Church*, op. cit., p. 41 ; Paul ARCHAMBAULT, « The ages of man and the ages of the world », op. cit., p. 207 ; Henri DE LUBAC, *La postérité spirituelle de Joachim de Flore*. T. 1, op. cit., p. 24.

<sup>43</sup> Auguste LUNEAU, *L'histoire du salut...*, op. cit., p. 317.

<sup>44</sup> *De civ. Dei* XVI, 43, 3 (BA 36, p. 332-335).

<sup>45</sup> Auguste LUNEAU, *L'histoire du salut...*, op. cit., p. 292 ; John BAILLIE, *The belief in progress*, op. cit., p. 82, cette doctrine chez Augustin n'est pas connectée avec les âges du monde des grandes cultures païennes, qui, eux, étaient associés à un éternel retour. La doctrine d'Augustin dépend, elle, de l'histoire biblique. Les âges d'Augustin sont progressifs et regardent vers l'avant alors que ce n'était pas le cas pour les âges des cultures antiques.

Puissions-nous ne pas connaître ce qui est en quelque sorte le soir de cet âge, si toutefois il n'est pas commencé ! C'est de lui que le Seigneur dit : « Penses-tu que le Fils de l'Homme, quand il viendra, trouvera encore la foi sur la terre ? » (Lc 18, 8). Après ce soir, il y aura un matin, quand le Seigneur viendra en personne dans la gloire ; alors, avec le Christ, se reposeront de tous leurs travaux ceux à qui il a été dit : « Soyez parfaits comme votre Père qui est dans les cieux » (Mt 5, 48). Car de tels hommes font des œuvres « très bonnes » (cf. Gn 1, 31). C'est après de telles œuvres qu'on doit espérer le repos, au septième jour qui n'a pas de soir. Ainsi, il est absolument impossible de dire avec des mots comment Dieu a fait et créé le ciel et la terre et toute la création qu'il a faite ; mais cette exposition en une succession de jours qui se présente comme un récit historique d'événements, a surtout pour but d'y faire observer une annonce de l'avenir<sup>46</sup>.

Augustin laisse ici dans l'ombre les cinq premiers âges, ceux qui concernent l'Ancien Testament et qui seraient à mettre en parallèle avec les cinq premiers jours de la création. L'évêque africain se focalise uniquement sur le sixième et le septième âges en lien avec le sixième et le septième jours de la création. Qu'apprend-on ?

Tout d'abord Augustin n'exclut pas qu'il se situe au soir du sixième âge, donc tout proche de la fin du monde, dans les troubles apocalyptiques que provoquera la venue de l'Antéchrist. Et conformément au texte de la Genèse, l'évêque d'Hippone sait qu'au soir succédera un matin. Ce sera le matin de la parousie du Christ, le commencement du septième âge ou « jour ». Alors les saints connaîtront avec le Christ un temps de repos, en parallèle avec le « repos » de Dieu au septième jour de la création. Le *valde bona* appliqué aux œuvres de Dieu en Gn 1, 31 est ici transféré aux bonnes œuvres des saints pendant toute la durée de l'économie du salut. Dieu a agi en ses saints pendant tout ce temps et « c'était très bon ». Il se reposera en eux au septième âge, ou ils se reposeront en lui, dans la logique du septième jour de la création. Ce septième jour de l'économie du salut « n'a pas de soir », selon une expression récurrente d'Augustin<sup>47</sup>. Il est

<sup>46</sup> *De Genesi contra manichaeos* I, 23, 41 (BA 50, p. 252-254) : *Huius autem aetatis quasi vespera, quae utinam nos non inveniat, si tamen nondum coepit, illa est de qua Dominus dicit : Putas cum veniet Filius hominis, inveniet fidem super terram ? Post istam vesperam fiet mane, cum ipse Dominus in claritate venturus est : tunc requiescent cum Christo ab omnibus operibus suis ii quibus dictum est : Estote perfecti, sicut Pater vester qui in coelis est. Tales enim faciunt opera bona valde. Post enim talia opera speranda est requies in die septimo, qui vesperam non habet. Nullo ergo modo verbis dici potest quemadmodum Deus fecerit, et condiderit coelum et terram et omnem creaturam quam condidit : sed ista expositio per ordinem dierum sic indicat tamquam historiam rerum factarum, ut praedicationem futurorum maxime observet.* Nous ne suivons pas dans cette sous-partie un ordre chronologique pour l'exposition des textes. Nous avons préféré suivre un ordre plus théologique, en traitant d'abord l'approche anthropologique, puis l'approche biblique. Sur cette dernière, voir aussi *De cat. rud.* XXII, 39 (BA 11, p. 116-117) ; *En. in Ps.* 92, 1 (BA 57 A, p. 244-247).

<sup>47</sup> Cf. *De civ. Dei* XXII, 30, 5 ; *Cont. Adim* 2, 2 ; *Cont. Faust.* 12, 8 ; *De cat. rud.* 17, 28 ; *En. in Ps.* 92, 1 ; *Conf.* XIII, 36, 51 ; *Sermo* 4, 8 et 9, 6 ; *Sermo Mai* 94, 4 ; *Ep* 55, 17 ; *De Gen. ad litt.* IV,

comme un commencement de l'éternité. Enfin le docteur africain conclut ce passage en minimisant le sens littéral du récit de la *Genèse* et en soulignant plutôt sa dimension prophétique. Il voit le premier récit de la création comme une prophétie de toute l'économie du salut<sup>48</sup>.

Cette façon de justifier les âges du monde est d'une certaine manière propice à une interprétation millénariste, car le septième âge se trouve être à la charnière de l'économie du salut et de l'éternité. Il semble appartenir aux deux à la fois. On rejoint ici la tradition millénariste d'origine syrienne qui insiste, dans une approche spirituelle, sur le repos des saints et de la création, par contraste avec la tradition millénariste asiaticque à tendance matérialiste, qui elle, n'est pas en lien avec le premier récit biblique de la création, mais avec le second (*Gn* 2, 4-25), celui qui met l'accent sur le paradis terrestre, l'arbre de vie et sur Adam et Ève<sup>49</sup>.

### iii.c. Âges symboliques plus que millénaires effectifs : approche arithmologique

Augustin ne prend pas prétexte de cette périodisation pour donner libre cours à des calculs hasardeux sur la durée totale de l'histoire du salut. À la question « Qu'est-ce que l'histoire ? », il cherche à répondre par la proposition d'un sens à donner à l'histoire plus que par celle d'une durée à lui assigner<sup>50</sup>. Ce passage des *Enarrationes in Psalmos* explicite sa pensée :

L'avènement [de notre Seigneur], si l'on calcule les années depuis Adam, aura lieu, croit-on, après sept mille ans : les sept mille ans passent comme les sept jours, et vient ensuite le temps qu'on peut appeler un huitième jour. Mais le Seigneur a dit : « Il ne vous appartient pas de connaître les temps que le Père a fixés dans sa puissance » (*Ac* 1, 7) ; et : « Quant au jour et l'heure, personne ne les connaît, ni ange, ni puissance, ni le Fils, mais le Père seul » (*Mt* 24, 36) ; et il est écrit que le jour du Seigneur vient comme un voleur (cf. 2 *P* 3, 10) ;

18, 32 (BA 48, p. 325) : « Pour Dieu, ce repos [du septième jour] n'a ni commencement ni terme ; pour la créature, il a un commencement, mais n'a pas de terme. Voilà pourquoi, pour cette même créature, le septième jour commença par un matin, mais ne se termina par aucun soir ». Voir aussi Martine DULAËY, « L'Apocalypse. Augustin et Tyconius », *op. cit.*, p. 374.

<sup>48</sup> Martine DULAËY, note complémentaire 12, « Les sept âges de l'humanité », dans AUGUSTIN D'HIPPONE, *Sur la Genèse contre les manichéens*, BA 50, *op. cit.*, p. 529 : « Par-delà la typologie traditionnelle, Augustin veut montrer que l'*hexaemeron* est une prophétie du développement de l'histoire des hommes ». Voir aussi Auguste LUNEAU, *L'histoire du salut...*, *op. cit.*, p. 292-293. En *AHV*, 28, 3 (SC 153, p. 359), saint Irénée dit la même chose, même s'il accorde au sens littéral du récit de *Gn* plus d'importance : « Car autant de jours a comporté la création du monde, autant de millénaires comprendra sa durée totale. C'est pourquoi le livre de la Genèse dit : "Ainsi furent achevés le ciel et la terre et toute leur parure. Dieu acheva le sixième jour les œuvres qu'il fit, et Dieu se reposa le septième jour de toutes les œuvres qu'il avait faites". Ceci est à la fois un récit du passé, tel qu'il se déroula, et une prophétie de l'avenir : en effet, si "un jour du Seigneur est comme mille ans" et si la création a été achevée en six jours, il est clair que la consommation des choses aura lieu la six millième année ». (C'est nous qui soulignons).

<sup>49</sup> Jean DANIÉLOU, *Théologie du judéo-christianisme. Histoire des doctrines chrétiennes avant Nicée*, T. 1, BTH, Desclée, Paris, 1991 (1958), p. 400-401. 404.

<sup>50</sup> Cf. Karl-Heinz SCHWARTE, *Die Vorgeschichte der Augustinischen Weltalterlehre*, Habelt, Bonn, 1966, p. 232-248. 260-290.

cela montre très clairement que personne ne doit prétendre avoir la connaissance de ce temps par un calcul des années. Si en effet ce jour doit venir au bout de sept millénaires, n'importe qui peut connaître le temps de son avènement par calcul. (...) Puisque donc il est dit que le Fils ne connaît pas ce jour – non qu'il l'ignore, mais parce qu'il fait que l'ignorent ceux qui n'ont pas avantage à le connaître, c'est-à-dire qu'il ne leur révèle pas –, que signifie cette espèce de présomption qui, partant d'un calcul d'années, espère avec la plus grande certitude le jour du Seigneur après sept millénaires ?<sup>51</sup>

Il y a bien une absence de comput chez Augustin<sup>52</sup>. Celui-ci n'utilise jamais ce qui est souvent employé chez les Pères millénaristes, à savoir l'expression inspirée du *Psaume* 90, 4 : « Mille ans sont comme un jour ». Cette pensée augustinienne dépourvue de computisme ne va pas cependant sans une certaine inquiétude à propos de la fin des temps. Dans la citation précédente en effet Augustin se demandait si son époque n'était pas arrivée à la fin du sixième âge.

La rationalisation de l'histoire en six ou sept âges n'est pas un prétexte pour Augustin à chosifier cette histoire en une durée déterminée. Certes, le poids des nombres est fort dans sa pensée<sup>53</sup>. Mais ceux-ci sont plus au service de l'idéalisme augustinien qu'ils ne vont dans le sens du réalisme historique. Cela est particulièrement vrai du chiffre six. En effet, les six âges de l'histoire expriment avant tout une idée de perfection. Ainsi qu'Augustin l'explique dans le *De civitate Dei* XI, 30, le chiffre six signifie la perfection des œuvres divines, car il est la somme exacte de ses parties : le sixième de six est un, le tiers de six est deux et la moitié de six est trois<sup>54</sup>. Cela fait :  $1 + 2 + 3 = 6$ .

La réalité historique, la succession effective des six jours de la création, puis des six époques, est seconde. Ce que le docteur africain cherche surtout à exprimer, c'est la perfection de l'idée divine qui a présidé à cette économie du salut<sup>55</sup>. Dans une logique héritée de la pensée platonicienne, le sens de l'histoire

<sup>51</sup> *En. in Ps. 6, 1* (BA 57 A, p. 244-247) : *Qui adventus, computatis annis ab Adam, post septem annorum millia futuris creditur ; ut septem annorum millia tamquam septem dies transeant, deinde illud tempus tamquam dies octavus adveniat. Sed quoniam dictum est a Domino : Non est vestrum scire tempora quae Pater posuit in sua potestate, et : De die vero et illa hora nemo scit, neque angelus, neque virtus, neque Filius, nisi solus Pater, et illud quod scriptum est, tamquam furem venire diem Domini, satis aperte ostendit neminem sibi oportere arrogare scientiam illius temporis, computatione aliqua annorum. Si enim post septem millia annorum ille dies venturus est, omnis homo potest annis computatis adventum eius addiscere (...). Cum ergo ita dicatur nescire Filius hunc diem, non quod nesciat, sed quod nescire faciat eos quibus hoc non expedit scire, id est, non eis hoc ostendat ; quid sibi vult nescio quae praesumptio, quae annis computatis certissimum sperat post septem annorum millia diem Domini ?*

<sup>52</sup> Jean DANÉLOU, « La typologie de la semaine au IV<sup>e</sup> siècle », *RSR* 35, 1948, p. 409-410.

<sup>53</sup> Auguste LUNEAU, *L'histoire du salut...*, op. cit., p. 346-347.

<sup>54</sup> *De civ. Dei* XI, 30 (BA 37, p. 129).

<sup>55</sup> *De Gen. ad litt.* IV, 6, 13 (BA 48, p. 296-299), où Augustin contemple la perfection idéale du nombre six. C'est parce qu'il est parfait que Dieu a parfait ses œuvres en six jours, et non l'inverse. Cf. Paul AGAËSSE, Aimé SOLIGNAC, note complémentaire 17, « La perfection du nombre six », BA 48, p. 635 : « Les six jours de la création, en raison de la perfection de ce nombre, expriment la

est alors d'être un signe de la perfection divine, « une image mouvante de l'éternité »<sup>56</sup>. C'est ce à quoi contribuent, dans la perspective arithmologique, les âges du monde augustiniens.

Et quand l'arithmologie d'Augustin passe de six à sept, puis à huit, alors se pose la question eschatologique<sup>57</sup>. Le chiffre sept est d'une part une image de la perfection de l'œuvre divine selon l'arithmologie biblique du premier récit de la création. Il est symbole du repos une fois l'œuvre de Dieu achevée. Le septième âge est donc déjà un symbole de l'éternité qui est justement l'achèvement de l'œuvre divine. Et si le septième âge est le temps de l'achèvement, alors il est aussi celui de la résurrection de la chair, de la résurrection des justes.

Dans le cas de l'arithmologie, l'idée de perfection l'emporte sur la réalité historique. La signification est plus forte que la réalité signifiée elle-même. Augustin justifie sa théorie par cette citation de *Sagesse* 11, 20 : « Tu as disposé toutes choses avec mesure, nombre et poids »<sup>58</sup>. La raison profonde de l'arithmologie chez Augustin est qu'elle révèle à l'homme l'harmonie du monde. Pour le docteur africain, « l'ordre a un caractère théocentrique très marqué. Avant de référer les êtres les uns aux autres, il les réfère à Dieu ; il est d'abord l'expression intelligible du plan de Dieu. Quoi d'étonnant qu'il participe au mystère de Dieu lui-même et qu'il ait besoin de signes pour être découvert. Les nombres seront ces signes, car ils sont eux-mêmes des harmonies, et non seulement des chiffres qui désignent des quantités »<sup>59</sup>.

D'autre part, du point de vue de la réalité historique, sept est lié au Samedi Saint et donc à l'attente de l'achèvement. Sept signifiera le repos qui précède l'achèvement, la résurrection. Et c'est huit qui, lui, sera le chiffre de la perfection,

---

manifestation de la perfection du Créateur dans celle de la création ; la *raison* du nombre *six* transcende les œuvres prises en elles-mêmes : elle est, du fait qu'elle caractérise leur totalité, le signe de leur relation au Créateur ». (C'est l'auteur qui souligne).

<sup>56</sup> John F. CALLAHAN, *Four views of time in ancient philosophy*, Harvard University Press, Cambridge, 1948, p. 190-191 : chez Platon « l'univers temporel tient une position intermédiaire entre le véritable être qui est éternel et le pur devenir qui possède seulement la multiplicité. Cette position médiane est due au fait que le nombre est à mi-chemin entre l'unité et la multiplicité. Le nombre n'est pas à considérer comme une pure multiplicité, car il est une collection d'unités ; il est une projection de l'unité dans le domaine de la multiplicité, une imitation de l'unité ou une assimilation de la multiplicité à l'unité. Ainsi il est très éclairant d'appeler le temps *une image mouvante selon le nombre*, car le nombre lui-même est une image de l'unité, qui est la caractéristique principale de l'éternité. Le temps est dès lors placé à mi-chemin entre l'éternité et le pur devenir, exactement comme le nombre est à mi-chemin entre l'unité et la pure multiplicité. Si, donc, nous distinguons l'être et le devenir comme étant respectivement l'intelligible et le sensible, le temps contiendra en lui-même quelque chose des deux, car il est une combinaison d'être et de devenir. Dans la mesure où le temps comprend du devenir, *i.e.* de la multiplicité, il est un objet de sensation ; dans la mesure où il comprend de l'être, *i.e.* de l'unité, il est un objet de pensée. *Il est une projection de l'ordre intelligible dans l'ordre sensible et est décrit de manière appropriée sous une forme mythique comme la production d'une intelligence divine qui façonne son œuvre d'après un modèle intelligible* » (Traduit de l'anglais ; c'est nous qui soulignons). Ce qui est dit ici du temps « image mouvante selon le nombre » s'applique très bien au chiffre six. Il est le chiffre par excellence de la totalité de l'économie du salut.



de la résurrection, de l'éternité définitive. Dans le premier cas, le septième âge d'Augustin est déjà passé dans l'éternité. Il est le jour qui ne connaîtra pas de soir, le repos définitif. Mais dans le second cas, ce septième âge est encore dans le temps. Il correspond à un temps d'attente de l'achèvement, de la perfection. Il y a donc un flottement que l'on va retrouver dans la théologie augustinienne du millénium. Cette dernière période, ce dernier âge, est-il déjà assimilé à la perfection de l'éternité, selon la logique de l'arithmologie ? Ou bien cet âge est-il encore dans le temps, selon la perspective de la réalité historique, notamment christologique (le Samedi Saint) ? Saint Augustin a adopté la position plus historique et donc millénariste, puis il semble avoir changé d'opinion.

## 2) Interprétation millénariste de cette doctrine

Le millénium du premier Augustin paraît comporter trois caractéristiques principales : le repos, la terre, le temps. Ces points seront étudiés successivement à partir des textes.

### a) Millénarisme du repos<sup>60</sup> : exemple du *Sermo* 259

#### i. Repos du septième jour

La doctrine du repos des saints pendant le millénium a déjà été observée chez plusieurs Pères de l'Église dans la première partie : le Pseudo-Barnabé, saint Hippolyte de Rome, saint Méthode d'Olympe. Elle est, avec la tradition asiatique matérialiste d'un Papias ou d'un Irénée, le second grand courant millénariste des Pères de l'Église. Le chiliasme du repos est de type spirituel. Le texte qui suit est extrait du *Sermon* 259 ; il est écrit pour le dimanche qui clôt l'octave de Pâques<sup>61</sup>.

Il s'ensuit que le sixième jour s'écoule, que nous sommes au sixième jour depuis cet avènement du Sauveur ; et de même que, d'après la *Genèse*, c'est le sixième jour que l'homme a été formé à l'image de Dieu, ainsi c'est maintenant et comme au sixième jour du monde, que nous recevons dans le baptême une vie nouvelle pour graver en nous de nouveau l'image de notre Créateur. Et quand ce sixième jour sera écoulé, quand aura été faite la grande séparation, viendra le repos et le sabbat mystérieux des saints et des justes de Dieu. À la suite de ce septième jour, quand on aura contemplé sur l'aire même cette belle récolte, la gloire et les mérites des saints, nous entrerons dans cette vie et dans cette paix dont il est dit que « l'œil n'a

<sup>57</sup> Auguste LUNEAU, *L'histoire du salut...*, *op. cit.*, p. 336.

<sup>58</sup> *De civ. Dei* XI, 30 ; *De doct. christ.* II, 16, 25 ; *De Trin.* IV, 6, 10. Auguste LUNEAU, *L'histoire du salut...*, *op. cit.*, p. 342.

<sup>59</sup> Auguste LUNEAU, *L'histoire du salut...*, *op. cit.*, p. 350.

<sup>60</sup> Gerald BONNER, « Augustine and millenarianism », *op. cit.*, p. 238-239, le millénarisme d'Augustin est essentiellement celui du repos et pas tant du progrès, comme chez saint Irénée.

<sup>61</sup> Sermon difficile à dater. Sans doute entre 393 et 400. Cf. Martine DULAËY, « À quelle date... », *op. cit.*, p. 37-39.

point vu, que l'oreille n'a point entendu, que dans le cœur de l'homme n'est point monté ce que Dieu a préparé à ceux qui l'aiment ».

Après un rappel succinct des cinq premiers âges du monde, Augustin développe ici sa pensée au sujet des deux derniers. Le sixième âge est celui d'une nouvelle création de l'homme par la grâce du baptême. Si le vieil homme extérieur se décatit, conformément à l'analogie anthropologique des âges, l'homme intérieur est recréé, grâce au premier avènement du Christ qui ouvre ce sixième âge. Puis vient le septième âge, où les saints et les justes « sabbatiseront », de même que Dieu a « sabbatisé » le septième jour de la création. Le repos des saints au septième âge est donc à replacer dans la cohérence de l'histoire du salut. De même qu'il y a eu un jour de repos pour la création à l'origine, il y a une période de repos pour le temps de la rédemption qui traverse toute l'histoire du salut.

Il est à noter que le septième âge semble se situer après le jugement. Augustin fait en effet allusion à cette image du jugement qu'est la *ventilatio* ou vannage de Mt 3, 12, qui séparera le froment de la paille. C'est donc un millénarisme du repos spécialement mitigé car le jugement dernier étant déjà effectué, le passage dans l'éternité définitive devient dès lors à peine perceptible. Il n'en demeure pas moins qu'Augustin fait mention d'un « après le septième jour » et d'une entrée dans la vie et la paix dont la citation de 1 Co 2, 9 souligne la transcendance radicale : ce que « l'œil n'a point vu... ».

Le docteur africain développe ensuite sa théologie du huitième jour :

Ne sera-ce pas alors revenir en quelque sorte au commencement ? Quand aujourd'hui sont passés les sept jours de la semaine, le huitième jour redevient le premier d'une semaine nouvelle ; ainsi, quand seront écoulés et terminés les sept âges de ce siècle où tout passe, nous rentrerons dans cette immortalité bienheureuse d'où l'homme s'est laissé tomber. Aussi est-ce le huitième jour que finit la fête des nouveaux-baptisés<sup>62</sup>.

L'éternité est le huitième jour en tant qu'elle succède aux sept jours de l'économie du salut, de la rédemption. Mais ce huitième jour est aussi un premier jour, le premier d'une nouvelle semaine. En tant que premier jour, le huitième jour renvoie donc au commencement, avant le péché, voire avant même la création.

<sup>62</sup> *Sermo 259, 2 (PL 38, col. 1197-1198) : Ab adventu ergo Domini sextus agitur, in sexto die sumus. Et ideo quomodo formatus est homo in Genesi sexto die ad imaginem Dei (cf. Gn 1, 26-27), sic et in isto tempore, quasi sexto die totius saeculi, renovamur in Baptismo, ut recipiamus imaginem Conditoris nostri. Sextus autem dies iste cum transierit, veniet requies post illam ventilationem, et sabbatizabunt sancti et iusti Dei. Post septimum autem, cum apparuerit in area dignitas messis, fulgor, meritumque sanctorum, ibimus in illam vitam et in illam requiem, de qua dictum : Quia oculus non vidit, nec auris audivit, nec in cor hominis ascendit, quae praeparavit Deus diligentibus se (1 Co 2, 9). Tunc velut ad caput reditur. Quomodo enim cum peracti fuerint isti septem dies, octavus ipse est qui primus : sic post terminatas et peractas aetates septem saeculi transeuntis, ad illam immortalitatem beatitudinemque rediemus, de qua lapsus est homo. Et ideo octavae complent sacramenta infantium.*

Ce texte semble emprunt de néoplatonisme. À la fin de l'économie du salut, tout paraît redevenir comme avant, comme à l'origine, selon une conception cyclique du temps. Le thème de la chute, qui est perte de l'immortalité, est présent également : *de qua lapsus est homo*. Le *mirabilis reformasti* du dessein de salut est-il vraiment pris en compte ? Aucune mention n'est faite dans ce passage ni de la résurrection des morts, ni de la parousie du Christ. Augustin raisonne ici *in abstracto* sur la cohérence de l'histoire du salut, plus que sur la réalité de la chair qui fait la différence entre l'éternité qui a précédé la création et l'éternité qui succédera à toute l'économie du salut.

## ii. *Rapprochement avec la vie liturgique*

La dernière phrase de ce passage est une allusion intéressante à la vie liturgique. Augustin parle en effet le dimanche qui clôt l'octave de Pâques, celle que l'on appelait *octavae infantium*, les huit jours des nouveaux-nés. Cette octave consistait en huit jours de fête et d'enseignement où les nouveaux baptisés de Pâques, revêtus d'une robe blanche, étaient regroupés dans un lieu particulier de la cathédrale, les cancels, la partie du chœur la plus proche du maître-autel.

Ce dimanche de l'octave, *octavus dies*, « la célébration de l'Octave des Nouveau-nés revêt un éclat particulier. À partir de ce jour, les nouveaux baptisés cessent d'être *infantes*, ils quittent leurs vêtements blancs, abandonnent la place qui leur était réservée et, selon la formule, "se mêlent au peuple". C'est en quelque sorte la fête de leur majorité. Naguère *catechumeni*, puis *competentes*, depuis huit jours *infantes*, ils seront désormais *fideles* : "Voici que s'achève le *sacramentum* de leur octave" »<sup>63</sup>. L'octave de Pâques peut donc sembler comme le sacrement du « repos des saints » qui aura lieu à la fin, après le sixième âge, celui où nous sommes. Les nouveaux baptisés sont en effet bien visiblement – par leur robe blanche et le lieu qu'ils occupent dans l'église – un signe de ce repos des saints.

Augustin reprend d'ailleurs le thème du repos à la fin du *Sermon* 259, cette fois-ci non pas au sujet du septième âge, mais à propos de la semaine qui vient de s'écouler : « Le repos des jours que nous venons de célébrer a dû vous inspirer de la douceur »<sup>64</sup>. Entre la *requies* du millénium et la *vacatio* de cette semaine pascale, l'analogie semble obvie. On sait d'ailleurs que toute la quinzaine de la semaine sainte et de l'octave pascale avait un statut particulier dans la société d'antan. « Ces jours au nombre de quinze (...) étaient les sept jours qui précèdent et les sept jours qui suivent la fête de Pâques, et pendant lesquels tout procès, toute contestation, toute action judiciaire étaient suspendus, d'après une loi de Théodose, au livre XI du *Code Théodosien*, sur les jours fériés : "Nous

<sup>63</sup> Introduction de Suzanne POQUE, in AUGUSTIN D'HIPPONE, *Sermons pour la Pâque*, SC 116, Cerf, Paris, 1966, p. 107.

<sup>64</sup> *Sermo* 259, 6 (PL 38, col. 1201) : *De vacatione dierum istorum mansuetudinem debetis concipere*.

mettons au nombre de ces jours fériés les saints jours de la fête de Pâques, c'est-à-dire les sept qui la précèdent et les sept qui la suivent" »<sup>65</sup>.

Cette quinzaine, avec son statut particulier, inscrit à la fois dans la liturgie et dans la société, pouvait donc figurer comme un sacrement du millénium du repos, sacrement pendant lequel les nouveaux baptisés jouissaient de manière visible du repos et de la paix. Augustin fait d'ailleurs explicitement allusion, dans le *Sermo* 259, 6, aux « quinze jours qui viennent de se passer ».

Le dimanche de l'octave de Pâques, dit *in albis depositis*, marquait la fin de cette période faste. C'était en quelque sorte à la fois un huitième jour et un premier jour, et donc l'entrée dans l'éternité après la transition du septième jour, mais aussi le retour aux combats de la vie dans le monde, la fin de la trêve du *Code Théodosien*, un nouveau commencement.

Puis vient dans ce *Sermon* 259 une exhortation de type plutôt moral à pratiquer les œuvres de miséricorde. Dans l'esprit des fidèles, cela semble signifier que la meilleure façon de s'approcher de l'immortalité bienheureuse est de pratiquer soi-même la miséricorde :

Vous irez, mes frères, bientôt dans vos domaines, et à partir de ce moment nous nous verrons à peine, si ce n'est pour célébrer quelque solennité ; de grâce, faites des œuvres de miséricorde, parce que les péchés se multiplient. Il n'y a point pour nous d'autre moyen d'être en repos, d'autre chemin pour nous conduire à Dieu, pour nous réintégrer dans ses bonnes grâces, pour nous réconcilier avec lui, que nous avons si témérairement offensé<sup>66</sup>.

Les fidèles pouvaient ainsi comprendre que le repos de ce millénium liturgique qu'ils venaient de vivre se prolongerait à condition de pratiquer les œuvres de miséricorde, que celles-ci étaient la meilleure façon de parvenir à la vie éternelle, au huitième jour qui est aussi un premier jour, dans lequel ils entraient par la reprise du travail.

#### **b) Septième jour terrestre et ecclésial : exemple du *Sermo* 259**

Après une première approche du millénium par le jeune Augustin soulignant que ce temps correspond au septième jour ou âge, celui du repos, le passage suivant sera plus facile à déchiffrer. On y voit en effet apparaître les sixième, septième et huitième jours dans leur spécificité. Toute cette longue citation est en quelque sorte une méditation de l'annonce du jugement par Jean-Baptiste en *Mt* 3, 12 : « Il tient en sa main la pelle à vanter et va nettoyer son aire ; il recueillera

<sup>65</sup> Joseph-Maxence PÉRONNE in AUGUSTIN D'HIPPONE, *Sermons au peuple*, Œuvres complètes 18, Vivès, Paris, 1872, p. 334, note 1 ; Pierre MARAVAL, *Théodose le Grand. Le pouvoir et la foi*, Fayard, Paris, 2009, p. 93.

<sup>66</sup> *Sermo* 259, 4 (PL 38, col. 1199) : *Misericordiam, fratres mei, omnes qui ituri estis ad domos vestras, et ex hoc vix nos videbimus, nisi per aliquam solemnitatem, misericordiam operamini, quia abundant peccata. Alia requies, alia via non est, qua perveniamus ad Deum, qua redintegremur, qua reconciliemur ei, quem periculosissime offendimus.*

son blé dans le grenier ; quant aux balles, il les consumera au feu qui ne s'éteint pas ». Le septième jour ou millénium sera alors la mise en lumière sur cette terre, dans l'Église, du blé séparé de la paille :

Je le répète, ce huitième jour figure la vie nouvelle qui suivra la fin des siècles, comme le septième désigne le repos dont jouiront les saints *sur cette terre* ; car le Seigneur y régnera avec ses saints, comme le disent les Écritures, et dans son Église n'entrera alors aucun méchant ; elle sera purifiée et éloignée de toute souillure et de toute iniquité (...).

C'est *sur cette terre* effectivement que l'Église apparaîtra d'abord environnée d'une gloire immense, revêtue de dignité et de justice. Point de déception alors, point de mensonge, point de loup caché sous une peau de brebis. « Le Seigneur viendra, est-il écrit, il éclairera ce qui est caché dans les ténèbres, il manifestera les secrètes pensées des cœurs, et chacun alors recevra de Dieu sa louange ». Dans ce moment donc, il n'y aura plus de méchants, ils seront séparés d'avec les bons ; et, semblable à un monceau de froment *qu'on voit sur l'aire encore*, mais parfaitement nettoyé, la multitude des saints sera placée ensuite dans les célestes greniers de l'immortalité.

Ne vanne-t-on pas le froment dans le lieu même où on l'a battu ? Et l'aire où on l'a foulé pour le séparer de la paille ne s'embellit-elle point de la beauté de ce froment que rien ne dépare ? Si nous y voyons encore, quand on a vanné, la paille amoncelée d'un côté, nous y voyons d'autre part le blé entassé ; mais nous savons à quoi est destinée cette paille et avec quelle allégresse le laboureur contemple ce froment.

De même donc qu'on voit *sur l'aire d'abord*, et avec une joie immense à la suite de tant de travaux, des monceaux de froment séparés de la paille où ils étaient cachés, où on ne les voyait pas, même pendant que l'on battait, et qu'ensuite ils seront mis au grenier pour y être conservés et dérobés aux regards ; ainsi dans ce monde même où vous voyez avec quelle ardeur on foule cette aire, comment la paille est mêlée au bon grain, comment il est difficile de l'en distinguer parce qu'on ne l'a pas vannée encore, on contempera, après la séparation faite au jour du jugement, la multitude des saints tout éclatante de beauté, comblée de grâces et de mérites, et toute rayonnante de la miséricorde de son Libérateur ! Ce sera alors le septième jour<sup>67</sup>.

<sup>67</sup> *Sermo 259, 2 (PL 38, col. 1197-1198) : Octavus ergo iste dies in fine saeculi novam vitam significat : septimus quietem futuram sanctorum in hac terra. Regnabit enim Dominus in terra cum sanctis suis, sicut dicunt Scripturae, et habebit hic Ecclesiam, quo nullus malus intrabit, separatam atque purgatam ab omni contagione nequitiae (...). Nam Ecclesia hic primo apparebit in magna claritate et dignitate et iustitia. Non ibi libebit decipere, non mentiri, non sub ovis pelle lupum latere. Veniet enim Dominus, sicut scriptum est, et illuminabit abscondita tenebrarum et manifestabit cogitationes cordium : et tunc laus erit unicuique a Deo (1 Co 4, 5). Iniqui ergo non ibi erunt : iam enim separabuntur. Tunc tamquam massa purgata apparebit, veluti in area, multitudo sanctorum,*

Selon Augustin, en ce sixième jour, initié par le premier avènement du Seigneur, la paille est mêlée au bon grain, le vannage n'a pas encore commencé. Cette image rejoint celle du bon grain et de l'ivraie (*Mt* 13, 24-30 ; 36-43), très présente dans la pensée d'Augustin, spécialement dans le *De civitate Dei*<sup>68</sup>. C'est le thème du mélange inextricable entre le bien et le mal, entre les deux cités, cette *permixtio*, ou *commixtio*, qui est l'un des principes fondamentaux de la théologie augustinienne de l'histoire<sup>69</sup>. Les allusions à ce mélange sont nombreuses dans le présent passage : pour l'instant, « le froment est caché dans la paille », « la paille est mêlée au bon grain », « il est difficile de distinguer le bon grain de la paille ». Il n'y a que le jugement à venir qui, en établissant une séparation entre paille et froment, permettra d'identifier à coup sûr ce dernier.

Ce rôle est dévolu au septième jour. Celui-ci semble inauguré par la venue du Seigneur puisqu'il « y règne avec ses saints ». L'événement de la parousie du Christ n'est pas fortement souligné cependant. Augustin préfère insister sur le fait que ce règne se fera sur terre, autrement dit sur l'aire de vannage du blé. Le septième jour a pour but de montrer ostensiblement le froment sur l'aire de cette terre, après sa séparation d'avec la paille. C'est la joie du moissonneur de contempler cette récolte avant de l'engranger dans les greniers de l'éternité.

De plus, cette séparation se fera dans l'Église, ici-bas sur terre. Il existera donc un temps, le septième jour, où l'Église sera entièrement composée de saints. *Ecclesia hic primo apparebit in magna claritate et dignitate et iustitia*. Ce millénium est pour Augustin encore dans le temps de l'Église. Il ne paraît pas y avoir d'empêchement, d'incompatibilité entre temps de l'Église pérégrinante et présence réelle du Seigneur de gloire en son sein. De plus, ces saints rayonneront de la miséricorde de leur Libérateur, *misericordiam liberatoris sui prae se gerens*. La dimension parénétique de ce sermon apparaît ici : les saints du septième jour rayonnent la miséricorde de Dieu tout comme sont appelés à le faire les saints de l'octave de Pâques qui vont retourner dans le monde après ce « septième jour » liturgique de repos.

---

*et sic mittetur in horreum coeleste immortalitatis. Sicut enim frumentum prius ubi tritatur, ibi purgatur ; et locus ubi frumenta pertulerunt trituram, ut a palea mundarentur, decoratur dignitate massae purgatae. Videmus quippe in area post ventilationem, acervum palearum ex una parte, et acervum frumenti ex alia. Quo autem palea destinata sit, novimus ; et quemadmodum agricolis faciant frumenta laetitiam. Quomodo ergo apparet in area prius frumentum a palea separatum, et cum gaudium fecerit post tantos labores inspecta illa congeries, quae latebat in palea, quae non videbatur, quando triturabatur ; deinde in horreum mittitur, atque in secreto servatur : sic in isto saeculo, videtis quomodo trituratur haec area, sed palea frumento ita permixta est, ut difficile discernatur : quia nondum ventilata est. Sic ergo post ventilationem diei iudicii apparebit massa sanctorum, fulgens dignitate, praepotens meritis, et misericordiam liberatoris sui prae se gerens. Et ipse erit septimus dies.* (C'est nous qui soulignons dans la traduction).

<sup>68</sup> *De civ. Dei* XX, 5, 2 ; 9, 1.

<sup>69</sup> *De civ. Dei* I, 35 ; XI, 1 ; XIX, 26 ; *De Gen. ad litt.* XI, 15, 20 (BA 49, p. 263). Henri-Irénée MARROU, *Théologie de l'histoire*, Seuil, Paris, 1968, p. 71.

Enfin, poursuivant sa lecture de *Mt* 3, 12, Augustin précise que « la multitude des saints sera mise dans les greniers de l'immortalité ». Cette nouvelle étape est une allusion au huitième jour, quand les monceaux de froment « seront mis au grenier pour y être conservés et dérobés aux regards ». La mise au grenier donne une précision spatiale : les saints vont être placés plus haut, vers le haut. Il est sous-entendu ici qu'ils vont quitter la terre.

Par conséquent, le mouvement se fait du champ du sixième jour où tout est mélangé, le bon grain et la paille (1<sup>re</sup> étape), à l'aire à vanner où tout est séparé et où le bon grain est visiblement observé (2<sup>e</sup> étape), et enfin au grenier qui est un lieu surélevé, symbole du ciel, de l'éternité (3<sup>e</sup> étape). Le septième jour ou millénium se passe donc bien sur terre, selon une des caractéristiques du millénarisme des Pères de l'Église<sup>70</sup>.

### c) Septième jour encore dans le temps

Une autre caractéristique du septième jour eschatologique augustinien est de se situer encore dans le temps, comme le montrent plusieurs passages.

#### i. *Sermo Mai* 94, 3-5

Ce sermon d'Augustin fut aussi écrit pour le dimanche de l'octave de Pâques<sup>71</sup>. Bien des points sont communs avec le *Sermo* 259 : la méditation sur le septième et le huitième jour, la dimension terrestre du septième jour. Mais dans le présent sermon l'accent est sans doute mis davantage sur l'aspect temporel du septième jour :

3. Par le nombre huit est préfiguré tout ce qui appartient au siècle futur, où rien ne s'améliore ni se détériore du fait que le déroulement du temps n'existe plus, mais tout y demeure dans un bonheur stable et continu. Et comme le temps présent s'écoule avec le retour cyclique de la semaine de jours, c'est avec raison qu'est appelé huitième le jour auquel, après les travaux d'ici-bas, les saints, lorsqu'ils y seront parvenus, ne distingueront plus l'activité du repos par l'alternance du jour et de la nuit, mais posséderont un repos perpétuellement éveillé et une activité non paresseuse, mais infatigablement reposée.

Augustin commence ici par souligner la différence entre d'une part le temps présent marqué par le cycle de sept jours et d'autre part le huitième jour. Celui-ci

<sup>70</sup> L'image du vannage sera reprise en *De civ. Dei* XVIII, 48 (BA 36, p. 661) : « À présent que les églises sont pleines aussi de ceux que pour ainsi dire le vannage expulsera de l'aire, la gloire de cette maison n'apparaît pas aussi grande qu'elle le sera, quand tous ceux qui l'habitent y seront pour toujours ». Les trois temps observés dans le *Sermo* 259 sont ici moins bien distingués. Il y a simplement d'une part le présent de l'Église, *nunc*, et d'autre part le futur, celui de la *ventilatio* sur l'aire à vanner et celui de la gloire à venir, éternelle. Mais ces deux moments futurs que sont la *ventilatio* et la gloire ne sont pas vraiment distingués dans ce passage du *De civ. Dei*. Il ne reste fondamentalement que deux temps, le temps présent de l'Église et le temps futur de la gloire, bien signifiés par les prépositions *nunc* et *tunc*.

<sup>71</sup> Entre 395 et 400, d'après Martine DULAËY, « À quelle date... », *op. cit.*, p. 44.

est absence totale de succession temporelle telle que le jour et la nuit ; il est activité immobile ou repos actif ; c'est autrement dit l'éternité, un attribut de Dieu même. Celui-là est au contraire le temps par excellence, défini comme « le retour cyclique du septénaire de jours ». Ici il faut absolument un septième jour qui soit dans le temps, sinon la figure du septénaire comme symbole du temps devient fausse. Le septième jour serait ainsi dans le texte étudié, non pas déjà l'éternité, mais au contraire la quintessence du temps.

Puis Augustin continue :

De même que pour les saints il y a, une fois passé le temps septénaire, une félicité huitième et éternelle, de même, pour les impies, quand est achevé ce même déroulement septénaire, il y a le jugement conduisant au châtement.

Cette précision ne semble pas tout à fait concordante avec le *Sermon* 259 où le jugement avait lieu au commencement du septième jour, quand le froment était séparé de la paille. Ici le jugement a lieu à la fin du septième jour, après les sept âges de l'économie du salut, et semble ne concerner que les impies. Si l'on essaie de concilier le *Sermo* 259 et le *Sermo* Mai 94, il faut conclure que le froment est séparé de la paille au début du septième jour mais que la paille n'est définitivement jugée qu'à la fin du septième, au moment de passer dans le huitième jour éternel. Le septième jour dans son ensemble correspondra alors à un processus de jugement ; il sera synonyme de jugement. Les justes seraient ainsi jugés favorablement au commencement du septième jour ; ils recevraient une sorte de rétribution temporaire sur l'aire de vannage. Et les impies seraient châtiés de mort éternelle à la fin du septième jour, tandis que les justes recevraient aussi leur rétribution éternelle à ce moment : la béatitude. C'est un cas type de millénarisme.

Et Augustin de poursuivre :

Quand on aura voulu trouver son repos dans les autres hommes et qu'on aura rencontré, chez ceux en qui on le soupçonnait le moins, tromperies, ruses, vaine et superbe jactance, il est bon de fixer son regard sur le jour huitième et éternel où une joie délivrée des soucis ne sera plus entamée par la société de l'homme inique.

Aucun temps, même le septième jour, ne semble délivré du mal. Au mieux, le septième jour sera fait pour fixer son regard sur le huitième. De toute façon le docteur africain ne considère pas le septième jour dans sa particularité, mais uni aux autres jours. C'est le temps dans son ensemble, les sept jours, qui semble encore marqué par la présence du mal.

Augustin met ensuite dans la bouche de l'homme déchu, le début du *Psaume* 11 : « Sauve-moi, Seigneur, car il n'est plus de saint... », et il poursuit :

Mais cet homme ne prie pas sans un certain espoir avec les dernières paroles du *Psaume* : « Toi Seigneur, tu prendras soin de



nous, tu nous garderas à partir de cette génération jusqu'à l'éternité » (Ps 11, 8), puisque, ayant pris soin de nous au septième jour, le Seigneur nous conduira au huitième, « de gloire en gloire comme par l'Esprit du Seigneur » (2 Co 3, 18).

Le ton change ici. Quelque chose du huitième jour est déjà présent dans le septième. Le Seigneur accompagne l'homme juste dès le septième jour et jusqu'au huitième. Il y a une action particulièrement importante du Seigneur, qui est commune au septième et au huitième jour. D'autre part on pourrait comprendre la citation de 2 Co 3, 18 comme faisant allusion à la gloire du septième jour, puis à la gloire du huitième, « de gloire en gloire ». Ces deux jours ont donc la gloire en commun, mais selon un mode analogique. Celle du septième est inférieure à celle du huitième. La répétition de « paix » dans la phrase suivante confirme cette idée :

4. Et qu'est-ce que cette « paix établie sur la paix » (Is 57, 19 ; LXX) que le Seigneur promet par le prophète, sinon le sabbat, signifié par le septième jour ? Bien qu'il soit contenu dans le même cycle temporel des jours, il comporte un repos, promis aux saints sur cette terre, où aucune agitation de ce monde ne troublera plus ceux qui se reposent dans le Seigneur après leurs bonnes œuvres. C'est pour signifier cela longtemps auparavant que Dieu lui-même, après avoir fait toutes choses très bonnes s'est, lui aussi, reposé le septième jour. N'est-ce pas de ce septième jour qu'il est dit dans le *livre de Job* : « Six fois de l'angoisse il te délivrera, et une septième le mal t'épargnera » (Jb 5, 19) ? Mais ce jour sans soir, c'est-à-dire jour qui n'est pas voilé de cette tristesse faite de la présence d'hommes mauvais dans nos vies, introduit finalement les saints dans le huitième jour qu'est la béatitude éternelle.

Jusqu'ici Augustin a étudié le rapport des sept jours temporels avec le huitième jour éternel, puis, dans la citation précédente, la relation du septième jour avec le huitième. Maintenant il passe à l'étude du rapport entre le septième jour et le reste du temps, soit les six autres jours.

Le septième jour a un statut tout à fait particulier. Il fait encore partie du « cycle temporel des jours », mais il ne comporte plus d'homme mauvais. Cette particularité est due au fait que le septième jour est l'apanage de ceux qui ont fait des œuvres bonnes, des œuvres en Dieu, pendant les six âges précédents. Ce sont des œuvres à l'image de celles que Dieu a faites pendant les six jours de la création. Le septième jour de Dieu fut couronné par un repos. De même, le septième âge des hommes qui ont agi en Dieu est lui aussi couronné par un repos. Et ce septième et dernier moment de l'économie du salut est comme l'antichambre de l'éternité. Il introduit dans le huitième jour de la béatitude.

Autre chose, en effet, est de reposer dans le Seigneur alors que l'on est encore dans le temps, telle est la signification du septième jour

ou sabbat, autre chose est de transcender tous les temps et se reposer à jamais dans l'auteur du temps, ce que signifie le huitième jour qui, en ne s'écoulant pas comme les autres, manifeste qu'il désigne l'éternité.

Autant le passage précédent soulignait la ressemblance entre le septième et le huitième jour avec le thème de la disparition du mal, autant ici la distinction est rappelée. Il y a deux repos. Un repos dans le temps du septième jour. Ce repos est déjà dans le Seigneur. Et un repos hors du temps, dans l'éternité du huitième jour. Pour ce second type, Augustin n'emploie plus le verbe *requiescere* mais *componere*. Il s'agit d'être placé avec le Seigneur. L'éternité est en dehors des catégories de repos ou d'activité. L'emploi du verbe *transcendere* le rappelle.

5. De ces jours qui ont tous une signification, le premier se trouve être également le huitième, en effet le dimanche est appelé premier jour de la semaine, et le premier cède la place au second qui suit. Dans ce premier jour de la semaine, que ce huitième et premier jour symbolise, il y a la première éternité que nous avons quittée avec le péché originel de nos premiers parents pour descendre dans la mortalité d'ici-bas, comme nous y retrouvons la dernière octave que nous récupérerons après la résurrection et la destruction de la mort, ce dernier ennemi. Alors ce qui est corruptible deviendra incorruptible, et ce qui est mortel deviendra immortel (1 Co 15, 53). Le fils à son retour recevra la robe première qui lui est rendue après les fatigues d'un long voyage, la nourriture des pourceaux (Lc 15, 11 sq.), les nombreux soucis de la vie mortelle, et la traversée des sept âges, mais cette fois elle sera sa robe pour l'éternité, ou sa robe du huitième jour<sup>72</sup>.

Ce passage offre une perspective *a priori* moins millénariste ou sabbatiste. Le septième jour est en effet de nouveau, comme au commencement de ce sermon,

<sup>72</sup> *Sermo* mai 94 (260 C), 3-5 (PLS 2, col. 484-486) : 3. *Octonario itaque numero praefigurantur quae ad futurum saeculum pertinent, ubi nullo volumine temporum seu deficit seu proficit aliquid, sed stabili beatitudine iugiter perseverat. Et quoniam istius saeculi tempora septenario numero dierum per circuitum repetito dilabuntur, recte ille tamquam octavus dicitur dies, quo post labores temporales cum pervenerint sancti, nulla vicissitudine lucis et noctis actionem requiemve distinguunt ; sed eis erit perpetuo vigilans quies, et actio non segnitè sed infatigabiliter otiosa. Sicut autem sanctis septenario tempore transito octava est et aeterna felicitas, ita impiis eadem septenaria volubilitate transacta octavum est poenale iudicium. Cum enim quisque requiescere voluerit in aliis hominibus, atque in multis, in quibus minime putabat, invenerit fallacias et dolos et vanam superbamque iactantiam, bonum illi est ut respiciat in octavum sempiternumque diem, ubi eius segura laetitia nullius iniqui societate sauciabitur. (...) Sed in spe certa oret secundum eiusdem Psalmi ultima eloquia ; sic enim terminatur : Tu Domine servabis nos, inquit, et custodies nos a generatione hac in aeternum ; tamquam incipiens a septimo, perducensque in octavum, de gloria in gloriam tamquam a Domini Spiritu. 4. Quid est enim quod et alibi per Prophetam promittit pacem super pacem, nisi quia et sabbatum, quod septimo die significatur, quamvis eodem dierum temporali contineatur volumine, habet utique requiem, quae in hac terra sanctis promissa est ; ubi eos nulla huius saeculi procella sollicitet, post opera bona requiescentes in Deo suo ? Quod ut tanto ante significaret, postea quam fecit omnia bona valde, die septimo etiam ipse requievit. An propter aliud in libro sancti Iob scriptum est : Sexies de necessitatibus erui te, et in septimo non te tangit malum ? Sed propterea ille dies iam non habet vesperam, quia sine ullo incursu atque obnubilatione tristitiae, quae plerumque de hominum malignorum permixta conversatione suffunditur, traicit sanctos in octavum diem, hoc est beatitudinem sempiternam. Aliud est enim,*

assimilé aux autres jours ou âges de l'économie temporelle. C'est indifféremment « la traversée des sept âges », les *septenarii circuli temporum*, sans distinguer la particularité du septième jour. Tandis que celui-ci reste désormais dans l'ombre, c'est le huitième jour qui est mis en lumière et qu'Augustin relie au premier jour, compris comme le commencement du monde. L'accent n'est donc pas mis sur un quelconque millénium, mais sur l'origine première et la destinée ultime de l'homme. Dans ces conditions, le septième jour ne sera jamais que la destinée pénultième de l'homme, qu'une sorte de « pré-paradis ».

Il y a donc le premier jour, symbole de la « première éternité », puis sept âges dans le temps, et enfin un retour à l'éternité au huitième jour. Et le passage intermédiaire temporel entre ces « deux éternités » est mis en lien avec le péché puisqu'il commence avec la faute originelle et qu'il se termine *novissima inimica morte destructa*. Le septième jour est donc de nouveau inclus dans le temps du péché. Le septénaire dans son entier comprend la présence du mal. Ou au mieux, dans cette perspective, durant le septième jour, le mal est *en train de disparaître*.

En cela, Augustin ne se contredit pas nécessairement par rapport à ce qu'il a affirmé au n° 4 à propos du septième jour : « ce jour qui n'est pas voilé de cette tristesse faite de la présence d'hommes mauvais dans nos vies ». Sous un certain aspect, le mal du septième jour a déjà disparu. Et sous un autre, il est en train de disparaître. Il y a là une ambivalence qui permet de cerner le septième jour comme une transition entre le temps et l'éternité. Il tient des deux à la fois. Et c'est là l'essence du millénarisme : le septième jour comme préparation à la vie éternelle par la résurrection et la disparition du mal.

## ii. De diversis quaestionibus octoginta tribus 57, 2

Dans cette question sur les cent cinquante-trois poissons (cf. *Jn* 21, 11), saint Augustin fait allusion à la parabole du filet de *Mt* 13, 48, où l'on trie le produit du filet sur le littoral après la pêche. Voici l'interprétation d'Augustin :

Actuellement, dans les filets des commandements et des sacrements de Dieu, dans l'Église actuelle, bons et mauvais vivent ensemble. Et la séparation se fait à la fin des temps ; comme au bout de la mer, c'est-à-dire sur le rivage : les justes règnent tout d'abord

---

*inter ipsa adhuc tempora requiescere in Domino, quod die septimo id est sabbato significatur ; aliud autem, transcendere omnia tempora, et in artificem temporum sine ullo iam fine componi, quod octavo significatur die, qui non volvendo cum ceteris, aeternitatis indicium se habere declarat. 5. Et in his quidem diebus, in quibus quaedam significatio figuratur, idem invenitur octavus, qui primus est. Nam ipse dicitur prima sabbati Dominicus dies ; sed ipse primus secundo succedente decedit. In illa revera, quam iste octavus primusque significat, et prima est aeternitas, quam in origine primorum parentum peccando deserentes, in istam mortalitatem devenimus ; et ultimam quasi octavam, quam post resurrectionem novissima inimica morte destructa repetimus, ut corruptibile hoc induat incorruptionem, et mortale hoc induat immortalitatem ; et rediens filius recipiat stolam primam, quae illi post longinquae peregrinationis laborem, pastionemque porcorum, et ceteras vitae mortalis aerumnas, et septenarios circulos temporum, eadem novissima et tamquam octava reddatur.*

dans le temps, comme il est écrit dans l'*Apocalypse*, avant que ce soit pour toujours, dans cette cité qui s'y trouve décrite (cf. *Ap* 21)<sup>73</sup>.

Ce court passage reflète bien à la fois le millénarisme du premier Augustin et la constante eschatologique du docteur africain axée sur le jugement. En effet est présent dans ce texte le rythme ternaire caractéristique du millénarisme : le temps de l'Église actuelle, un temps intermédiaire où règnent les justes, et enfin l'éternité de la cité. Cette trichotomie est signifiée par trois lieux : ① la mer pour l'histoire de ce monde marquée par la présence du bien et du mal mêlés ; ② le rivage pour le millénium pendant lequel se fait le tri des bons et des mauvais ; ③ la cité pour le bonheur sans mélange de l'éternité. La deuxième étape, celle du millénium, est encore temporelle : *regnant iusti primo temporaliter*.

Une dominante de la pensée d'Augustin apparaît aussi avec le thème du jugement. Au millénium augustinien est en effet dévolu le rôle de séparer les bons des méchants. C'est un point commun avec Lactance. Cette idée a déjà été rencontrée dans le *Sermon* 259 avec l'image de l'aire à vanter. Ce lien fort entre jugement et phase de transition eschatologique sera à nouveau observé dans le *De civitate Dei* XX.

### iii. Ennaratio in Psalmum 6, 2

À d'autres endroits, la doctrine d'Augustin est moins directement millénariste, mais le septième jour n'en est pas moins situé dans le temps, dans cet éon. C'est le cas de ces deux passages de l'*Ennaratio in Psalmum* 6 :

Puisque la répétition des sept jours rythme tout le déroulement du temps, on a pu appeler huitième le jour qui échappera à cette mobilité<sup>74</sup>.

Une fois accomplis les nombres du corps, qui se rapportent au vieil homme et à l'ancienne alliance, une fois accomplis aussi les nombres de l'âme relatifs à l'homme nouveau et à la nouvelle alliance, et une fois passé ainsi le septénaire – car les deux nombres se réalisent temporellement, le quatre dans le corps, le trois dans l'âme –, viendra le huitième jour du jugement, qui rendant à chacun selon ses

<sup>73</sup> *De div. quaest.* LXXXIII 57, 2 (BA 10, p. 167) : *Nunc enim intra retia praeceptorum et sacramentorum Dei in Ecclesia quae nunc est simul boni malique versantur. Fit autem separatio in fine saeculi tamquam in fine maris, id est, in litore, cum regnant iusti primo temporaliter, sicut in Apocalypsi scriptum est, deinde in aeternum in illa civitate quae ibi describitur.* Image de Mt 13, 47-50 reprise dans *De civ. Dei* XVIII, 49 (BA 36, p. 661) : *Multi reprobi miscentur bonis et utrique tamquam in sagem evangelicam colliguntur et in hoc mundo tamquam in mari utrique inclusi retibus indiscrete natant, donec perveniatur ad litus, ubi mali segregentur a bonis et in bonis tamquam in templo suo sit Deus omnia in omnibus.* Il n'est plus fait allusion à un règne intermédiaire *temporaliter*, même si la séparation se fait sur le rivage, comme en *De div. quaest.* 57, 2.

<sup>74</sup> *En. in Ps.* 6, 2 (BA 57 A, p. 247) : *Quoniam omnia tempora septem dierum istorum repetitione volvuntur, octavus forte ille dictus est, qui varietatem istam non habebit.*

mérites, fera passer les saints des œuvres temporelles à la vie éternelle et condamnera les impies pour l'éternité<sup>75</sup>.

Selon une analogie anthropologique et l'arithmologie augustinienne, les jours de l'homme, corps et âme, correspondent à quatre<sup>76</sup> plus trois<sup>77</sup>, donc sept. Et les jours du corps comme ceux de l'âme « se réalisent temporellement ». En revanche, le huitième jour échappera à la mutabilité du temps. Il correspondra à l'éternité et aussi au jugement. La doctrine du *Sermo* Mai 94 se répète : sept âges temporels, puis le retour de l'éternité. La notion de jugement intervenant une fois le septième jour terminé a également déjà été observée dans ce même sermon : « pour les impies, quand est achevé ce même déroulement septénaire, il y a le jugement conduisant au châtement » (n° 3).

Par conséquent, il semble y avoir deux logiques chez Augustin. Celle du *Sermo* 259, 2 et du *De diversis quaestionibus octoginta tribus* 57, 2 : le jugement se fait au septième âge. C'est le vannage du froment sur l'aire ou le tri des poissons sur le littoral. Et la logique du *Sermo* Mai 94, 3 et de l'*Ennaratio in Psalmum* 6, 2 : le jugement se fait au huitième âge. Alors le septième âge est celui du repos des saints uniquement et non du jugement.

Chez le premier Augustin, une perspective plus immanente et une approche plus transcendante se côtoient à propos du jugement. Il existe une ambivalence d'expression pour décrire une même et unique réalité, celle du millénium. C'est la description de cette réalité, avant tout mystérieuse, qu'est le royaume intermédiaire ou septième jour, qui nécessite ce *redoublement* dans l'expression<sup>78</sup>.

Le septième jour encore dans le temps, mais qui n'est pas le temps du jugement (cf. *Sermo* Mai 94 et *Ennaratio in Psalmum* 6) pourrait marquer également une phase intermédiaire de la pensée d'Augustin : comme un dernier vestige de millénarisme qui tend cependant à s'estomper<sup>79</sup>. Quand Augustin ne

<sup>75</sup> *En. in Ps. 6, 2* (BA 57 A, p. 251) : *Peractis igitur numeris corporis ad veterem hominem et ad Vetus Testamentum pertinentibus, peractis etiam numeris animi ad novum hominem et ad Novum Testamentum relatis, sicut septenario numero transacto, quia unumquodque temporaliter agit, quaternario in corpus, ternario in animum distributo, veniet octavus iudicii dies, qui meritis tribuens quod debetur, iam non ad opera temporalia, sed ad vitam aeternam sanctos transferet, impios vero damnabit in aeternum.*

<sup>76</sup> Les quatre éléments du monde.

<sup>77</sup> Aimer Dieu de tout son cœur, de toute son âme et de tout son esprit.

<sup>78</sup> Sur la « loi de redoublement », voir Ghislain LAFONT, *Peut-on connaître Dieu en Jésus Christ ? Problématique*, CFI 44, Cerf, Paris, 1969, p. 130 : « Pour dire un aspect quelconque du Mystère, il faut toujours employer en succession continue deux formules qui, sans doute, se complètent, la Révélation nous en est garante, mais dont nous ne pouvons saisir que la non-contradiction » ; Gilles EMERY, « Bilan et propositions pour un "Monothéisme trinitaire". Réflexions dogmatiques », in Gilles EMERY, Pierre GISEL (dir.), Nicole GIROUD, Thierry LAUS, *Le christianisme est-il un monothéisme ? Actes du 3<sup>e</sup> cycle de théologie systématique des Facultés de théologie de Suisse romande*, Lieux théologiques 36, Labor et Fides, Genève, 2001, p. 346, dit, au sujet de l'expression du monothéisme trinitaire, qu'il faut « un inévitable *redoublement* du discours et des concepts, dans une approche complexe ». (C'est l'auteur qui souligne).

<sup>79</sup> Pour Martine DULAÉY, « À quelle date... », *op. cit.*, p. 57, l'*En. in Ps. 6*, datant du premier

sera résolument plus millénariste, c'est-à-dire dans la phase aboutie d'une longue évolution, alors le septième jour ne sera plus du tout dans le temps<sup>80</sup>.

#### iv. *Contra Adimantum* 2, 2

Comme le texte précédent, le *Contra Adimantum* se situe sans doute à la charnière des deux opinions successives d'Augustin sur la question du millénium<sup>81</sup>. L'affirmation du premier passage sera mitigée par celle du second.

De même qu'il y eut le repos de Dieu après la création du monde, de même obtiendrons-nous le repos qui nous est promis, quand nous aurons accompli nos œuvres d'ici-bas, si du moins elles sont justes : ce sera à la fois la septième et la dernière partie du siècle, dont il serait trop long de discuter<sup>82</sup>.

Augustin reprend ici la doctrine des âges du monde selon l'approche biblique. Le septième âge de l'humanité correspond au septième jour de la création, celui du repos. Et il se situe encore dans le temps, dans le *saeculum*. Mais cette affirmation est relativisée par une précision quelques paragraphes plus loin :

Nous n'observons pas le repos du sabbat dans le temps, mais nous l'entendons comme signe temporel et nous orientons le regard de notre cœur vers le règne éternel qu'il signifie<sup>83</sup>.

Ce texte est fondé sur la distinction entre *sabbati quietem* et *aeternam quietem*. Le premier n'est qu'un signe temporel du second. Ce qui est important ici pour Augustin, ce n'est pas que le sabbat soit à la « dernière partie du siècle », qu'il soit effectivement dans le temps, comme dans le texte précédent. C'est plutôt dans le cas présent que ce temps du septième jour soit le signe de l'éternité, du huitième jour. C'est comme un temps idéal qui est alors par excellence « l'image mouvante de l'éternité » selon l'approche néoplatonicienne. Le temps comme créature s'efface ici devant le temps comme signe d'une réalité incréée. La réalité du temps semble avoir moins d'importance que ce qu'il signifie, c'est-à-dire l'éternité.

Cette approche est cohérente avec la théorie du signe propre à Augustin. Il dit ainsi dans le *De doctrina christiana* :

---

semestre 395, serait chronologiquement le premier texte d'Augustin non millénariste. Il marquerait ainsi seulement le début d'une évolution de la pensée du docteur africain sur cette question.

<sup>80</sup> *De civ. Dei* XXII, 30, 5.

<sup>81</sup> Martine DULAËY, « À quelle date... », *op. cit.*, p. 57, pour qui ce texte est le dernier de veine millénariste (écrit au premier semestre 394) avant le passage imminent à l'amillénarisme.

<sup>82</sup> *Cont. Adim.* 2, 2 (BA 17, p. 224) : *Quemadmodum illa requies Dei post fabricatum mundum insinuat ; sic requiem, quae nobis promittitur, post opera quae in hoc mundo habemus, si iusta fuerint, consequemur, septima scilicet eademque ultima parte saeculi, de qua longum est disputare.* Voir aussi *De cat. rud.* 17, 28 (BA 11, p. 92-93) : « Dieu voulait indiquer par là qu'après les six époques du monde, il se reposerait en ses saints (*in sanctis suis*) à la septième comme au septième jour ».

<sup>83</sup> *Cont. Adim.* 16, 3 (BA 17, p. 316) : *Sabbati quietem non observamus in tempore ; sed signum temporale intellegimus, et ad aeternam quietem quae illo signo significatur, aciem mentis intendimus.*

Ces objets-là [la pierre sur laquelle reposa Jacob, le bélier qu'immola Abraham], de fait, sont des choses, mais en la circonstance, ils sont, par surcroît, les signes d'autres choses. Or il y a d'autres signes qui ne servent qu'à signifier, comme c'est le cas pour les mots. Car personne n'utilise des mots que pour signifier quelque chose. On comprend par là ce que j'appelle signes, savoir les objets qu'on emploie pour signifier quelque chose<sup>84</sup>.

Ici Augustin ne nie pas la réalité en elle-même des objets, des créatures. Mais il reconnaît que certaines réalités, comme les mots, ne sont que des signes. C'est une tendance du docteur africain, non absolue cependant, de voir la réalité comme signe avant tout. Appliquée au passage du *Contra Adimantum*, cette théorie fait du sabbat, non pas tant une réalité temporelle en elle-même, que le signe de l'éternité atemporelle.

Cette approche est également cohérente avec le néoplatonisme d'Augustin. On lit en effet dans les *Ennéades* de Plotin cette définition du temps primitif :

Le temps doit être l'image de l'éternité. De même, donc, que l'universel se comporte par rapport au singulier, de même devons-nous dire que la vie qui réside là-haut trouve une sorte d'homonyme en cette autre vie (...) ; au lieu de l'identité, de l'immutabilité, de la permanence, il nous faut mettre une mutabilité qui ne persiste aucunement dans un même état, mais qui, sans cesse, passe d'un acte à un autre acte ; en regard de l'indivisible unité, l'unité par continuité sera l'image de cette unité absolue ; au lieu de l'infini subsistant en sa totalité, sera ce qui se poursuit indéfiniment, toujours vers l'avenir ; à la place du tout simultané, nous mettrons le tout qui sera par parties successives et qui sera toujours. Ainsi, ce qui est totalité actuelle, simultanité et infini actuel, le temps l'imitera parce qu'il veut toujours qu'un nouvel accroissement soit donné à ce qu'il est ; cette manière d'être-ci, en effet, imite celle-là<sup>85</sup>.

Le temps est ici déduit de l'éternité. Son existence réelle est seconde par rapport à son idée comme signe de l'éternité. C'est un temps parfait, image de la perfection de l'éternité. Si le temps est selon Aristote la mesure du mouvement<sup>86</sup>, ici, c'est l'inverse : le mouvement deviendra au mieux la mesure du temps, il est second par rapport à ce temps primordial, véritable image de l'éternité immuable.

<sup>84</sup> *De doct. chr.* I, 2, 2 (BA 11, p. 183) : *Hae namque ita res sunt, ut aliarum etiam signa sint rerum. Sunt autem alia signa quorum omnis usus in significando est, sicuti sunt verba. Nemo enim utitur verbis nisi aliquid significandi gratia. Ex quo intellegitur quid appellem signa : res eas videlicet quae ad significandum aliquid adhibentur.* Voir aussi *De doct. chr.* II, 1, 1 – 4, 5 (BA 11, p. 238-243).

<sup>85</sup> *Enn.* III, 7, 11, in PLOTIN, *Ennéades*, T. 3, Émile BRÉHIER, CUFr, Belles lettres, Paris, 1925, p. 143. Cité par Pierre DUHEM, *Le système du monde*. T. 1 : *Histoire des doctrines cosmologiques de Platon à Copernic*, Hermann, Paris, 1954, p. 247-248.

<sup>86</sup> Ainsi d'après Pierre DUHEM, *Le système du monde*. T. 1, *op. cit.*, p. 244 : « Aristote découvrait le temps dans n'importe quel mouvement du monde sensible ; le temps, c'est ce par quoi les divers états du mobile peuvent être énumérés suivant leur ordre de succession. Le Stagirite ne cherchait pas l'origine du temps dans un monde supra-sensible ».

Par conséquent, dans le *Contra Adimantum*, si le sabbat ou millénium est encore dans le temps, encore un temps, la réalité de ce temps n'a de toute façon pas beaucoup d'importance pour Augustin. Ce qui importe, c'est qu'il soit le signe de l'éternité.

La position héritée d'Aristote pourrait être résumée par le schéma suivant :

Éternité ==> // mouvement ==> temps

Tandis que celle qui vient de Platon et des néoplatoniciens serait plutôt :

Éternité ==> temps ==> // mouvement

Chez Aristote, il y a une certaine discontinuité entre l'éternité et le mouvement<sup>87</sup>. Chez Platon, la discontinuité est plutôt entre le temps et le mouvement.

On comprend ainsi que la position du *Contra Adimantum* soit l'ultime avant l'abandon pur et simple par Augustin de tout millénarisme. Le septième jour n'est plus qu'un signe ; s'il est encore dans le temps, il n'a pas de consistance en lui-même<sup>88</sup>. Cela ne signifie pas que la raison de signe, bien mise en relief ici par ce Père de l'Église, soit négligeable. Elle n'est sans doute pas absente de doctrines millénaristes plus réalistes comme celle d'Irénée<sup>89</sup>.

Dans quelles directions s'est orienté l'amillénarisme de l'évêque d'Hippone ?

### 3) L'abandon du millénarisme dans deux directions

Ce sont les deux principales caractéristiques du millénarisme, à savoir l'aspect terrestre et la dimension temporelle, observées ci-dessus, qui vont être battues en brèche par l'Augustin amillénariste. Ainsi le millénium ou sabbat ne se déroulera plus sur terre puisqu'il sera celui de l'âme survenant dès la mort de l'individu. Il sera donc entièrement spirituel. Et il ne sera pas non plus temporel puisqu'il sera identifié au sabbat éternel, celui du huitième jour. Ces deux évolutions dans la pensée de l'évêque africain vont être étudiées tour à tour.

<sup>87</sup> Même s'il y a chez Aristote un commencement absolu donné par un premier qui est hors du temps.

<sup>88</sup> Augustin doit être bien distingué des néoplatoniciens cependant. Il n'a pas sur le temps exactement la même position que Plotin par exemple. Cf. Georges FLOROVSKY, « Eschatology in the patristic age : an introduction », *StPatr* 2, 1957, p. 244 : Augustin a fait la découverte que le temps devait être considéré comme une créature (et non comme un symbole, un signe de l'éternité). C'était une des plus grandes réalisations de la pensée chrétienne. « Cette découverte a libéré sa pensée du lourd héritage des habitudes hellénistiques. Et un fondement sûr était posé pour la théologie chrétienne de l'histoire ». Et aussi John F. CALLAHAN, *Four views of time in ancient philosophy*, op. cit., p. 201 : Plotin et Augustin se ressemblent dans le sens où le temps est pour les deux une activité vitale de l'âme. Mais tandis que pour Plotin, le temps est la cause du mouvement et n'est pas avant tout une mesure, pour Augustin, la fonction du temps est de mesurer le mouvement. En cela Augustin est proche d'Aristote.

<sup>89</sup> Cyril PASQUIER, *Aux portes de la gloire*, op. cit., p. 56 ; *passim*, sur le statut particulier du réel dans le *regnum iustorum* irénéen et cet « être de foi » qui a été explicité.



### a) Le sabbat de l'âme séparée

La première voie vers laquelle va se diriger la pensée d'Augustin est celle de la spiritualisation du millénium. Ce dernier perd son caractère terrestre. Il devient celui de l'âme sans le corps à partir de la mort individuelle<sup>90</sup>. Trois exemples peuvent faire mieux prendre conscience de l'évolution d'Augustin dans ce domaine.

#### i. Epistola 55

L'Épître 55 fut rédigée par Augustin entre 401 et 404. On y trouve le passage suivant :

Ce que nous recherchons maintenant par la foi et l'espérance (...), ce à quoi nous aspirons par l'amour, c'est un saint et perpétuel repos qui soit la fin de tout travail et de toute peine ; nous y passons en sortant de cette vie, et c'est ce passage que notre Seigneur Jésus Christ a daigné nous montrer à l'avance et consacrer par sa passion<sup>91</sup>.

Le repos ici n'est pas directement associé au septième jour de la création, mais plutôt à la mort du Christ, à son repos dans la mort le Samedi Saint. Le modèle christologique prend ici le pas sur le schéma protologique. Les chrétiens sont appelés à suivre le même chemin que leur Seigneur. Il est donc cohérent qu'ils connaissent le repos dès leur mort individuelle, comme le Christ. C'est ainsi l'événement de la mort qui, pour chacun, sera l'entrée dans le millénium du repos, dans le septième jour. Seule une âme séparée de son corps peut connaître le septième jour, le millénium. Ce dernier devient tout à fait spirituel ; il n'a plus rien de terrestre.

Par cette approche insistant sur le sort de l'individu plus que sur le plan universel de salut, la dimension anthropologique, observée pour la doctrine des âges du monde, réapparaît. De même que les sept âges sont ceux d'un individu selon une tradition héritée des philosophes anciens, de même ici le septième âge est d'abord celui d'un individu. Il survient à partir de sa mort. Dans cette

<sup>90</sup> Gerhart B. LADNER, *The idea of reform*, op. cit., p. 230 : « Tout en gardant le symbolisme temporel du chiffre sept, Augustin transféra le septième âge lui-même au-delà de la vie terrestre, mais sans le mettre cependant en dehors du temps et de l'histoire ; car il l'identifia avec le repos des âmes en Dieu avant la résurrection finale des corps – seulement alors le huitième âge de l'éternité sera établi » (traduit de l'anglais). Voir aussi : Jean DANIÉLOU, « La typologie de la semaine au IV<sup>e</sup> siècle », op. cit., p. 410, où l'auteur souligne le lien chez Augustin entre théologie de l'histoire et théologie de la personne. Il y a un mouvement de l'histoire vers le monde futur de la gloire et un mouvement de l'âme vers le monde intérieur de la paix. Ces deux approches s'unifient autour du thème du sabbat.

<sup>91</sup> Epist. 55, 17 (CSEL 34/2, p. 187) : *Quod enim nunc, (...) fide ac spe gerimus, atque ut ad id perveniamus dilectione satagimus, requies est quaedam ab omni labore omnium molestiarum sancta atque perpetua : in eam nobis ex hac vita fit transitus, quem Dominus noster Iesus Christus sua passione praemonstrare ac consecrare dignatus est.*

perspective, la résurrection n'entre pas en ligne de compte. Le septième âge n'est pas lié à la résurrection mais à la mort<sup>92</sup>.

Un peu plus loin dans l'*Epistola* 55, Augustin poursuit :

Les âmes de tous les saints, avant la résurrection du corps, sont dans le repos, mais non pas dans cette action qui animera les corps qu'elles auront repris, car une telle action nous est figurée par le huitième jour<sup>93</sup>.

Alors que la première citation de l'*Épître* 55 nous donnait le *terminus a quo* du septième jour – la mort individuelle – ce second passage indique le *terminus ad quem* : la résurrection de la chair qui inaugurerait le huitième jour. Le septième jour correspond bien à un entre-deux eschatologique : il n'est ni la vie présente ici-bas sur terre, ni la vie future de ressuscité de l'autre côté de la parousie et du jugement. C'est ce qui fait dire à Martine Dulaey : « Dans l'*Épître* 55, le septième jour représente l'état intermédiaire qui est celui de tous les justes avant la résurrection générale ; il ne figure plus un règne terrestre du Christ avant la restauration du cosmos, mais le repos des morts dans le Christ jusqu'à la résurrection finale »<sup>94</sup>.

La disparition de la composante terrestre et matérielle du millénium va-t-elle de pair avec celle de sa dimension temporelle ? Il n'est pas dit explicitement que les âmes séparées, au septième jour, continuent de connaître une certaine durée. Mais si, au huitième jour, se produit le changement de la résurrection, il faut croire qu'une certaine succession, propre au temps, demeure. Sous cet aspect, le septième jour n'est pas encore la stabilité parfaite de l'éternité. S'il n'est plus terrestre, il pourrait cependant être encore d'une certaine façon temporel.

<sup>92</sup> Voir aussi *Sermo* 216, 8 (PL 38, col. 1081) : « L'enfance consistera pour vous dans l'innocence, le premier âge dans le respect, l'adolescence dans la patience, la jeunesse dans la force, l'âge mûr dans le mérite, et votre vieillesse ne sera autre chose qu'une sereine et sage intelligence. En traversant ces parties ou plutôt ces degrés de la vie tu n'as point à changer de place, tu te renouvelles en occupant toujours la même. On ne voit point le second âge pousser le premier pour lui succéder, le troisième se lever pour abattre le second, ni le quatrième naître pour donner la mort au troisième ; le cinquième ne porte point envie au quatrième pour pouvoir subsister, et le sixième n'ensevelira point le cinquième. Quoique tous ces âges n'arrivent pas en même temps, rien n'empêche qu'ils demeurent tous en paix dans une âme pieuse et justifiée, et c'est ainsi qu'ils te conduiront au septième, c'est-à-dire au repos et à la paix éternelle. Délivré jusqu'à six fois des misères de l'âge funeste, au septième âge, est-il écrit, le mal ne pourra plus t'atteindre (*Jb* 5, 19). Comment attaquerait-il, puisqu'il n'existera plus ? Et comment triompherait-il, puisqu'il n'osera même pas se montrer ? Alors donc on jouira d'une immortalité paisible et d'une paix immortelle ».

<sup>93</sup> *Epist.* 55, 23 (CSEL 34/2, p. 194) : *Animae quippe omnium sanctorum ante resurrectionem corporis sunt quidem in requie, sed in ea non sunt actione qua corpora recepta vegetantur. Talem quippe actionem significat dies octavus.*

<sup>94</sup> Martine DULAHEY, « À quelle date... », *op. cit.*, p. 46. Est-ce le sens que donnait la liturgie primitive à l'expression *prima resurrectio* ? Voir par exemple *Or.* 2156, in Eugène MOELLER, Jean-Marie CLÉMENT, Bertrand COPPIETERS-T WALLANT (dir.), *Corpus orationum D, pars altera*, CCL 160 B, Brepols, Turnhout, p. 203-204 : *Deus, qui universorum creator et conditor es, qui cum sis tuorum beatitudo sanctorum, praesta nobis petentibus, ut spiritum fratris nostri, a corporis nexibus absolutum, in prima resurrectione facias praesentari.* (C'est nous qui soulignons). Et aussi Bernard

## ii. Epistola 36

Le second exemple d'infléchissement du sens du millénium augustinien vers une acception plus spirituelle et individuelle se trouve dans l'*Épître* 36 :

Vient ensuite le samedi, où le corps du Christ reposa dans le tombeau, comme dans la création du monde Dieu se reposa ce jour-là de toutes ses œuvres. (...) Il y a deux choses qui nous font espérer la béatitude des justes et la fin de toute misère : la mort et la résurrection. Dans la mort est le repos dont il est dit par le Prophète : « Entre dans tes celliers, mon peuple, cache-toi un peu jusqu'à ce que la colère du Seigneur soit passée » (Is 26, 20 – LXX). Dans la résurrection est la félicité parfaite de tout l'homme, corps et âme<sup>95</sup>.

Cette seconde lettre, écrite comme la précédente vers l'an 400 ou un peu avant, confirme que le septième jour est devenu, dans la pensée d'Augustin, celui de la mort individuelle. Certes, le septième jour de la création initiale est rappelé, mais l'accent est porté sur la phase transitoire de l'eschatologie individuelle, celle qui commence à la mort, en lien avec la mort du Christ. Ensuite, avec la résurrection, ce ne sera plus le temps du repos à proprement parler, mais celui de « la félicité parfaite ».

## iii. Contra Faustum 12, 8

Un passage du *Contra Faustum* va dans le même sens :

Dieu, d'après la *Genèse*, a achevé toute son œuvre en six jours et s'est reposé le septième (*Gn* 2, 1-2). Les opérations divines désignent les six âges que le genre humain doit parcourir dans la succession des siècles : le premier depuis Adam jusqu'à Noé ; le second, de Noé à Abraham ; le troisième, d'Abraham à David ; le quatrième, de David à la transmigration de Babylone ; le cinquième, de la transmigration de Babylone à l'humble avènement de notre Seigneur Jésus Christ ; le sixième, qui court maintenant, doit s'étendre jusqu'au jour où le Très-Haut viendra pour le jugement ; mais le septième s'entend du repos des saints, non pendant cette vie, mais dans l'autre, là où le mauvais riche, tourmenté dans les enfers, a vu reposer le pauvre (*Lc* 16, 23) ; là où le jour n'a plus de déclin, parce que rien n'y est imparfait<sup>96</sup>.

BOTTE, « *Prima resurrectio*. Un vestige de millénarisme dans les liturgies occidentales », *RthAM* 15, 1948, p. 5-17.

<sup>95</sup> *Epist.* 36, 13 (CSEL 34/2, p. 60-61) : *Sequitur sabbatum, quo die caro Christi in monumento requievit, sicut in primis operibus mundi requievit Deus die illo ab omnibus operibus suis. (...) Duo quippe sunt, quae iustorum beatitudinem, et omnis miseriae finem sperari faciunt, mors et resurrectio mortuorum. In morte requies est, de qua dicitur per Prophetam : Plebs mea intra in cellaria tua ; abscondere pusillum donec transeat ira Domini. In resurrectione autem in homine toto, id est, in carne et spiritu perfecta felicitas.*

<sup>96</sup> *Cont. Faust.* 12, 8 (CSEL 25/1, p. 336) : *Sex diebus in Genesi consummavit Deus omnia opera sua, et septimo requievit. Sex aetatibus humanum genus hoc saeculo per successiones temporum, Dei opera insigniunt : quarum prima est ab Adam usque ad Noe ; secunda, a Noe usque ad Abraham ; tertia, ab Abraham usque ad David ; quarta, a David usque ad transmigrationem in Babyloniam ; quinta, inde usque ad humilem adventum Domini nostri Iesu Christi ; sexta, quae nunc agitur, donec Excelsus veniat ad iudicium ; septima vero intellegitur in requie sanctorum, non in hac vita, sed in alia, ubi vidit requiescentem pauperem dives ille, cum apud inferos torqueretur ;*

Ce texte, qui date de la même période que les deux précédents, est intéressant, car il inclut deux perspectives. Tout d'abord, la doctrine des âges du monde est rappelée dans toute sa pureté initiale. Le septième jour de l'âme, selon une approche anthropologique, n'implique donc pas nécessairement l'abandon de l'approche biblique. La comparaison des sept âges du monde avec les sept jours de la création initiale est toujours d'actualité, même pour le second Augustin. L'évolution du docteur africain ne va pas uniquement dans le sens d'une privatisation du septième jour à l'exclusion de tout aspect collectif. L'évêque d'Hippone reste ici fidèle à la grande perspective du salut biblique. Conformément à la doctrine des âges du monde, la sixième époque correspond ainsi toujours au temps présent, entre les deux avènements du Christ, celui qui s'est fait dans l'humilité et celui qui se produira avec la venue du Très-Haut pour le jugement. Le septième âge, quant à lui, pourrait laisser entendre qu'il se situe dans l'éternité qui succédera à la parousie et au jugement, « non pendant cette vie, mais dans l'autre ».

Cependant, et c'est ici la seconde perspective, individuelle et anthropologique, la mention de la scène lucanienne de Lazare et le riche (Lc 16, 19-31) change la donne. En effet, en Lc 16, 27, le riche demande à Abraham d'envoyer Lazare dans la maison de son père. Cette scène se situe donc, non pas dans l'éternité définitive, au-delà de la résurrection, mais dans la phase intermédiaire de l'eschatologie, celle qui commence pour chacun à la mort individuelle.

Le lecteur est ainsi réduit à deux alternatives : soit il considère l'allusion à la venue du Seigneur pour le jugement, à la fin du sixième âge, comme une mention du jugement particulier réservé à chaque âme dès la mort. Ainsi le sixième âge ne se terminerait pas de manière collective, objective, mais pour chacun différemment, au moment de sa mort. La parousie serait avant tout une notion spirituelle qui correspondrait à la visite du Christ pour un individu au moment de sa mort. Alors finirait *son* sixième âge et commencerait *son* septième âge<sup>97</sup>.

Soit la venue du Christ pour le jugement, mentionnée par Augustin, fait bien référence au jugement dernier, à cette fin collective de l'économie du salut sur la terre. Alors il faut considérer que le septième âge est juxtaposé au sixième âge. Pendant que continue de courir le sixième âge sur la terre, jusqu'au jour du jugement dernier, est déjà commencé le septième âge au ciel, pour les âmes des justes séparées momentanément de leur corps<sup>98</sup>.

---

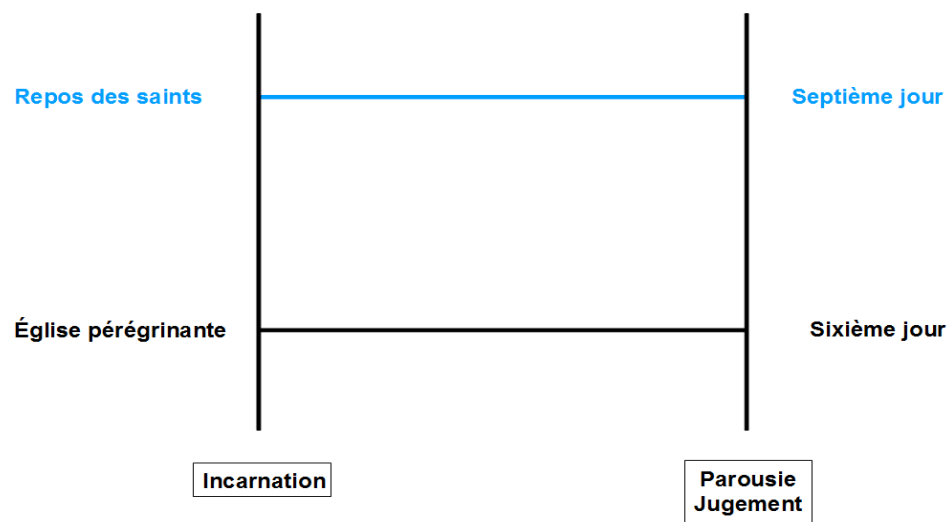
*ubi non fit vespera, quia nullus ibi rerum defectus est.*

<sup>97</sup> Sur ce thème de la « parousie » à la mort individuelle, cf. *infra*, AUGUSTIN D'HIPPONE, *Lettre CXCIX* à Hésychius, p. 247-250.

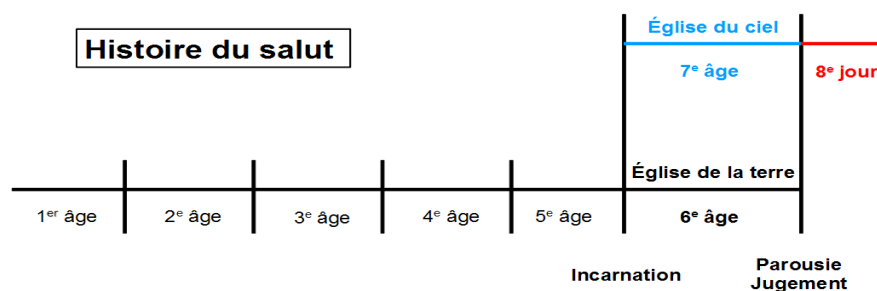
<sup>98</sup> Cette conception sera reprise par tous les médiévaux. Cf. Henri DE LUBAC, *La postérité spirituelle de Joachim de Flore*, T. 1, *op. cit.*, p. 130, les médiévaux pensaient que « le septième âge ne fait que doubler souterrainement le sixième pour ceux qui reposent dans le Christ ». Cf. BONAVENTURE, *Breviloquium*, prol. 2 : *(Scriptura) septem distinguit aetates..., quinta (est) a*

À la lecture de ce passage du *Contre Fauste*, les deux caractéristiques du septième jour ou millénium augustinien seraient de perdre tout lien avec la matière, avec la terre, et aussi de se dissocier de l'histoire collective du salut. Une dimension plus subjective entre alors dans la définition du septième jour : il se produit quand chaque individu, à tour de rôle, à un moment unique pour chacun, est jugé digne par Dieu d'entrer dans le repos spirituel, au-delà de la mort. Il n'y a plus d'entrée collective, unanime dans le septième jour. L'entrée dans cet âge se fait en fonction de chaque individu et non à un moment précis de l'histoire de l'humanité. Le septième âge ou millénium devient concomitant au sixième âge qui se poursuit sur la terre. Et par le fait même, il conserve un aspect temporel.

La maturation de la pensée d'Augustin sur le septième jour ou millénium, comme elle est figurée sur le premier schéma ci-dessous, va vers une juxtaposition du sixième et du septième jour :



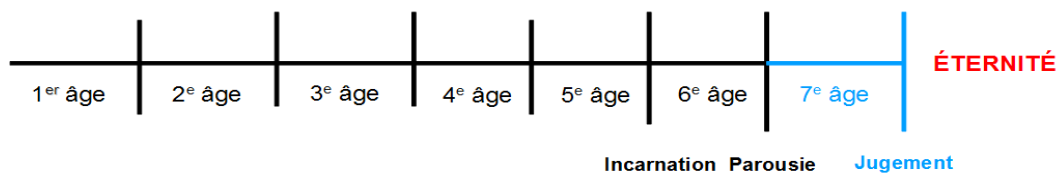
Le sixième jour s'étend donc de l'avènement du Christ jusqu'au jour du jugement. Le septième jour, celui du repos des saints, correspond à la phase eschatologique où l'âme est séparée du corps. Il est concomitant au sixième et très spirituel, puisqu'il ne se situe pas sur la terre et qu'il se passe sans le corps. L'ensemble de la citation du *Contra Faustum* correspondrait au schéma suivant, auquel est ajouté le huitième jour souvent mentionné par Augustin :



*transmigratione usque ad Christum, sexta a Christo usque ad finem mundi, septima decurrit cum sexta, quae incipit a quiete Christi in sepulcro usque ad resurrectionem universalem, quando incipiet resurrectionis octava.*

La particularité du sixième âge est d'être à deux niveaux, « à deux vitesses » : à la fois ici-bas sur terre dans les combats présents et au ciel dans le repos. Le huitième jour, lui, n'est plus à proprement parler un âge, puisqu'il correspond à l'éternité, qu'il n'est plus du tout dans le temps. Par contraste, la logique millénariste du premier Augustin et des Pères millénaristes pourrait être représentée par le schéma suivant :

### Schéma millénariste



Ici le septième âge ou millénium reste terrestre, dans le prolongement des six autres âges. Il a aussi cette particularité de se situer après la parousie, bien que cet aspect ne soit pas toujours très clair dans la pensée du premier Augustin.

#### b) Le sabbat éternel

La seconde direction vers laquelle Augustin s'est orienté en abandonnant la doctrine millénariste a été le rejet de la dimension temporelle du septième âge. La distinction nette entre le septième et le huitième jour s'est estompée, le premier faisant déjà partie de l'éternité, tout comme le second<sup>99</sup>. Deux passages, à la fin de deux œuvres majeures d'Augustin, permettront de mieux comprendre cette évolution.

##### i. Confessions XIII, 36

Le premier se situe à la fin des *Confessions*. Il date de 401 :

Le septième jour ne comprend pas de soir et n'a pas de couchant puisque tu l'as sanctifié pour qu'il dure toujours ; et si toi, au terme de tes œuvres très bonnes, que tu as faites pourtant dans le repos, tu t'es reposé le septième jour, c'est pour nous dire d'avance par la voix de ton livre qu'au terme de nos œuvres, qui sont très bonnes du fait même que c'est toi qui nous les as données, nous aussi au sabbat de la vie éternelle nous nous reposons en toi<sup>100</sup>.

Saint Augustin reprend ici, comme dans maints autres endroits, la comparaison entre septième jour de création et septième âge du monde. Aux œuvres bonnes de Dieu à l'origine correspondent les œuvres bonnes des

<sup>99</sup> Auguste LUNEAU, *L'histoire du salut...*, op. cit., p. 326.

<sup>100</sup> Conf. XIII, 36, 51 (BA 14, p. 520-523) : *Dies autem septimus sine vespera est nec habet occasum, quia sanctificasti eum ad permansionem sempiternam, ut id, quod tu post opera tua bona valde, quamvis ea quietus feceris, requievisti septimo die, hoc prae loquatur nobis vox Libri tui, quod et nos post opera nostra ideo bona valde, quia tu nobis ea donasti, sabbato vitae aeternae requiescamus in te.*

hommes pendant l'histoire du salut. Celles-ci seront récompensées par un repos au septième âge, de même que Dieu s'est reposé au septième jour. Jusqu'ici, c'est la doctrine traditionnelle des âges du monde qui est reprise encore une fois par Augustin. Elle peut très bien aboutir au millénarisme, à condition de conserver au septième jour sa caractéristique temporelle. Mais tel n'est pas le cas ici.

En effet, Augustin a soin de préciser que ce septième jour « ne comprend pas de soir », qu'il « dure toujours », qu'il est « le sabbat de la vie éternelle ». Le septième jour est assimilé à l'éternité qui est le repos de l'homme en Dieu<sup>101</sup>. Le millénium sabbatique perd sa spécificité temporelle. La durée du monde ne comporte en définitive que six âges. Le septième est déjà l'éternité. Ce texte n'est donc résolument pas millénariste.

Augustin ne raisonne pas en fonction de la distinction entre l'éternité de l'âme seule et l'éternité après la résurrection de la chair. Pour lui, ces deux formes d'éternité sont un seul « sabbat éternel ». Dans ce texte, le docteur africain se situe au plan personnel – ce qui est le propre des *Confessions* – à la manière de saint Paul dans sa *Lettre aux Philippiens*. Ce dernier désirait, en effet, par-dessus tout « être avec le Christ » (*Ph* 1, 23), « demeurer auprès du Seigneur » (*2 Co* 5, 8), sans se poser la question de savoir si c'est avec son âme seule ou avec son corps également, après la résurrection d'entre les morts. De la même façon, Augustin se situe dans la perspective, assez subjective, de la récompense du repos en Dieu après une vie passée en bonnes actions. Dans cette optique, l'absence du corps ou sa présence n'entre pas en considération. L'éternité, de ce point de vue, est simplement d'être « en Dieu ». Et le septième jour est déjà cette éternité.

#### ii. De civitate Dei XXII, 30

Le texte suivant est, sur la doctrine des âges du monde d'Augustin, le plus tardif. Ce passage conclut pour ainsi dire *La cité de Dieu* et date vraisemblablement de 427, soit trois ans avant la mort de l'évêque d'Hippone. Celui-ci vient de rappeler le découpage des six premiers âges. Aucun changement n'est à signaler. Le docteur africain a exposé la doctrine des âges du monde avec une grande constance, toute sa vie. Ainsi, « le sixième âge s'écoule présentement, sans qu'on doive compter les générations, puisqu'il est dit : "Il ne vous appartient pas de connaître les temps que le Père a gardés en sa puissance" (*Ac* 1, 7) ». Pour le septième âge, Augustin propose une nouvelle interprétation, amillénariste :

Après ce sixième âge, Dieu se reposera comme en un septième jour, en ce sens qu'il fera reposer lui-même, comme Dieu, ce septième jour que nous-mêmes nous serons. Il serait trop long de traiter maintenant en détail de chacun de ces âges. Je dirai toutefois, que le septième âge sera notre sabbat, et que ce sabbat n'aura pas de soir,

<sup>101</sup> Auguste LUNEAU, *L'histoire du salut...*, op. cit., p. 324.

mais que ce soir sera le jour du Seigneur et, pour ainsi dire, un huitième jour éternel : car le dimanche, consacré à la résurrection du Christ, préfigure l'éternel repos non seulement de l'esprit mais aussi du corps. Là, nous nous reposerons et nous verrons ; nous verrons et nous aimerons ; nous aimerons et nous louerons. Voilà ce qui sera la fin, sans fin. Et quelle autre fin avons-nous, sinon de parvenir au royaume qui n'aura pas de fin ?<sup>102</sup>

Dans le même esprit que le texte précédent des *Confessions*, Augustin assimile ici le septième jour à un commencement d'éternité. C'est un jour qui, en son début, ressemble aux autres jours, mais qui n'a pas de fin, pas de soir comme un jour ordinaire. C'est en fait le jour du Seigneur ou huitième jour, *lumen indeficiens*, qui lui tient lieu de soir<sup>103</sup>. La particularité du septième jour est de se terminer par une lumière sans soir et donc d'être lui-même un jour sans soir. L'éternité du huitième jour rejaillit sur le septième, elle l'assimile.

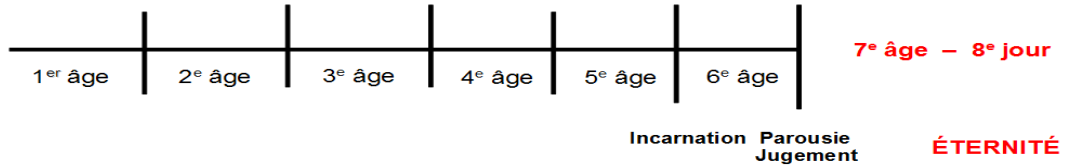
Tandis que dans le cas du sabbat de l'âme seule, le septième jour était concomitant, simultanément avec le sixième jour, désormais le septième jour est bien dans le prolongement du sixième, mais il ne semble déjà plus marqué par la temporalité, ou seulement en son début. Il est au contraire quasiment assimilé au huitième jour éternel. Il n'y a pas véritablement de différence de nature entre le septième et le huitième jour. Le schéma ci-dessous donne une vision synthétique de la seconde évolution amillénaire d'Augustin en matière de septième jour :

<sup>102</sup> *De civ. Dei* XXII, 30, 5 (BA 37, p. 716-719) : *Sexta nunc agitur nullo generationum numero metienda propter id quod dictum est : Non est vestrum scire tempora, quae Pater posuit in sua potestate. Post hanc tamquam in die septimo requiescet Deus, cum eundem diem septimum, quod nos erimus, in se ipso Deo faciet requiescere. De istis porro aetatibus singulis nunc diligenter longum est disputare ; haec tamen septima erit sabbatum nostrum, cuius finis non erit vespera, sed dominicus dies velut octavus aeternus, qui Christi resurrectione sacratus est, aeternam non solum spiritus, verum etiam corporis requiem praefigurans. Ibi vacabimus et videbimus, videbimus et amabimus, amabimus et laudabimus. Ecce quod erit in fine sine fine. Nam quis alius noster est finis nisi pervenire ad regnum, cuius nullus est finis ?* (Traduction légèrement modifiée). Sur ce passage, voir Claudio PIERANTONI, « El milenio en la patristica : ¿ alternativa entre interpretación literal e interpretación alegórica ? », *TyV* 44, 2003, p. 192, où Augustin utilise « le symbole du samedi comme image univoque pour indiquer le repos définitif de l'homme en Dieu et de Dieu en l'homme, selon les mots qui, avec une série d'expressions très suggestives, appliquent à la dimension du temps la *communicatio idiomatum* entre Dieu et la créature humaine ». (Traduit de l'espagnol). L'expression de « communication des idiomes » appliquée au temps confirmerait alors la problématique en définitive très christologique de la question du millénium. Voir notre proposition spéculative, p. 555-559. 585. 591.

<sup>103</sup> Sur ce point, le traducteur de la BA 37, G. Combès, semble avoir fait un léger contresens, en accentuant de la sorte la perspective amillénaire d'Augustin. En effet dans la phrase *haec tamen septima erit sabbatum nostrum, cuius finis non erit vespera, sed dominicus dies velut octavus aeternus*, il est possible que *dominicus dies* se rapporte à *vespera* plutôt qu'à *sabbatum*. Ce n'est pas directement le septième jour ou sabbat qui tient lieu de jour du Seigneur ou de huitième jour



### Le sabbat éternel



Toujours dans le même passage, il est surprenant que l'évêque d'Hippone prétexte du risque de longueur pour ne pas développer sa pensée sur la doctrine des âges et le statut particulier du septième âge. Augustin ne s'exprime-t-il pas sur ce sujet pour la dernière fois ? « Il serait trop long de traiter maintenant en détail de chacun de ces âges ». Le docteur fait-il preuve d'habileté oratoire pour éviter de s'étendre sur un sujet qui le laisse indécis ? Toujours est-il que c'est au moins la troisième fois qu'il emploie cette expression *longum est* à propos du millénarisme. Déjà dans le *Contre Adimante*, à une époque où il semblait encore millénariste, l'évêque africain avait évité de développer la théologie du septième jour : « Ce sera à la fois la septième et la dernière partie du siècle, dont il serait trop long de discuter »<sup>104</sup>. Et aussi dans le livre XX de *La cité de Dieu* au sujet des millénaristes : « Il serait trop long de les réfuter en détail »<sup>105</sup>. En définitive, Augustin a-t-il seulement pris le temps d'explicitier sa théologie du septième jour et le pourquoi de son abandon du millénarisme ?

La réponse positive de Jean Daniélou ne nous paraît pas totalement justifiée lorsqu'il affirme :

Cette conception [millénariste], saint Augustin l'acceptera d'abord, puis, à force de réflexion, il la surmontera. Il marquera ici un tournant capital de la pensée occidentale, où elle se détache d'un archaïsme qui la paralysait et s'oriente vers une construction autonome. C'est le Moyen Âge qui commence<sup>106</sup>.

L'expression « à force de réflexion » ne semble pas, en effet, pouvoir se justifier : l'excuse du *longum est* traduit plus une gêne d'Augustin sur cette

---

éternel, mais plus spécifiquement le soir de ce sabbat qui est substitué par le jour du Seigneur et le huitième jour éternel. Dans cette interprétation, le septième jour garde une plus grande consistance propre (ce qui va dans le sens du millénarisme), il reste distinct du huitième jour (il y a bien enchaînement, passage du septième au huitième jour), mais il est cependant en parfaite continuité, voire unité, avec le huitième jour. Aucun « événement » eschatologique – parousie, jugement, résurrection – ne s'intercale entre ces deux jours.

<sup>104</sup> *Cont. Adim.* 2, 2 (BA 17, p. 224) : *Septima scilicet eademque ultima parte saeculi, de qua longum est disputare.*

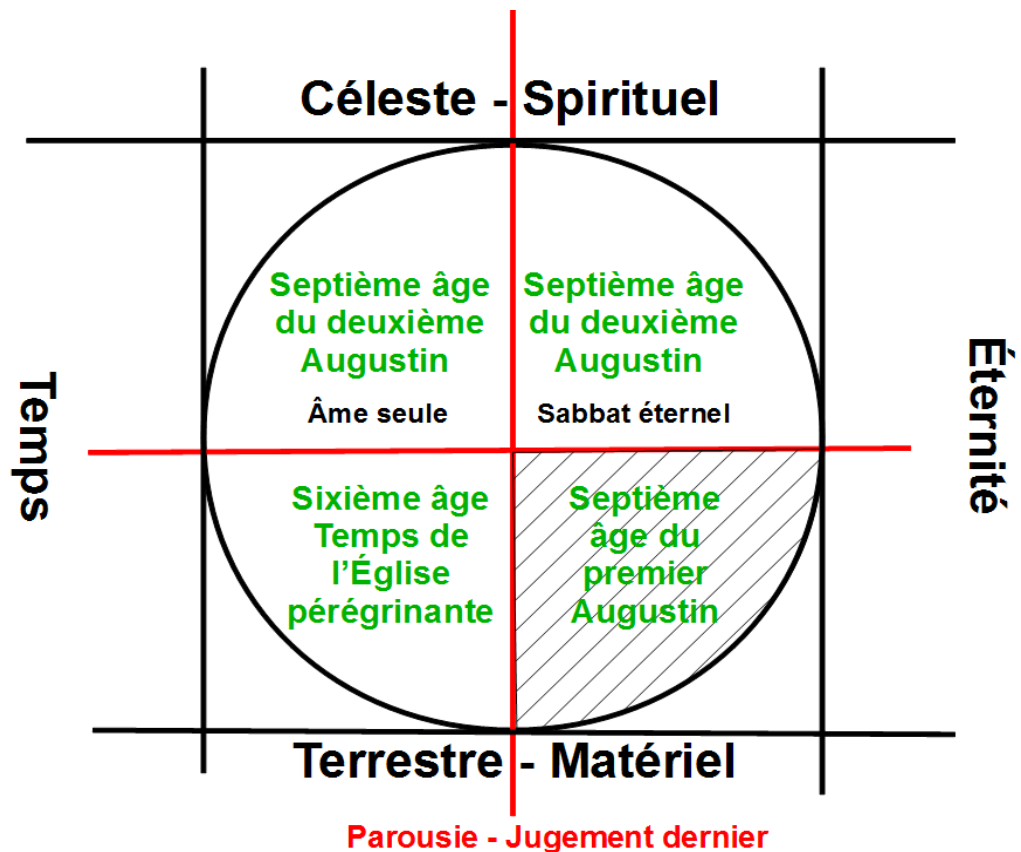
<sup>105</sup> *De civ. Dei* XX, 7, 1 (BA 37, p. 212) : *Eos autem longum est refellere ad singula.* Voir aussi le même type de gêne en XX, 26, 2 (BA 37, p. 339) : *quod prolixum est.*

<sup>106</sup> Jean DANIÉLOU, « La typologie millénariste... », *op. cit.*, p. 16.

question qu'une abondance de réflexions. Il n'en demeure pas moins qu'un tournant a été pris par Augustin à partir de son rejet du millénarisme.

#### 4) Conclusion sur le sabbatisme du premier Augustin

Le schéma suivant résume les deux évolutions de saint Augustin en reprenant les catégories de l'eschatologie intermédiaire mises en place à la fin de la première partie :



Le second Augustin ne croit plus en la possibilité d'un sabbat terrestre au-delà de la parousie (cf. la partie hachurée). Le sabbat s'est déplacé hors de la terre, en l'âme séparée du corps après la mort individuelle, et hors du temps, en l'éternité définitive. L'eschatologie intermédiaire augustiniennne est désormais atrophiée, « amputée » d'une des composantes traditionnelles majeures des *eschata*. Le septième jour ne correspond plus à un temps sur terre au-delà de la parousie.

##### a) Récapitulatif sur les sept âges

La doctrine des sept âges du monde joue, chez saint Augustin, sur les divers registres récapitulés dans le tableau suivant :

	DANS L'INDIVIDU	DANS LE RÉCIT DE LA CRÉATION	DANS L'HISTOIRE DU SALUT	DANS LA VIE SPIRITUELLE <sup>107</sup>
1 <sup>ER</sup> ÂGE / JOUR	<i>PUERITIA</i>	LUMIÈRE	ADAM → ABRAHAM	EXEMPLES
2 <sup>E</sup> ÂGE / JOUR	<i>INFANTIA</i>	FIRMAMENT	ABRAHAM → NOÉ	RAISON
3 <sup>E</sup> ÂGE / JOUR	<i>Adolescentia</i>	TERRE ET MER	NOÉ → DAVID	PAS DE PLAISIR À PÉCHER
4 <sup>E</sup> ÂGE / JOUR	<i>Iuventus</i>	LUMINAIRES	DAVID → EXIL	HOMME PARFAIT
5 <sup>E</sup> ÂGE / JOUR	<i>Gravitas</i>	ANIMAUX	EXIL → INCARNATION	TRANQUILLITÉ COMPLÈTE
6 <sup>E</sup> ÂGE / JOUR	<i>Senectus</i>	HOMME	INCARNATION → PAROUSIE	TRANSFORMATION TOTALE EN LA VIE ÉTERNELLE
7 <sup>E</sup> ÂGE / JOUR	<i>MORS</i>	REPOS	PAROUSIE → JUGEMENT REPOS	REPOS ÉTERNEL
8 <sup>E</sup> JOUR	<i>RESURRECTIO</i>	/	JUGEMENT ET/OU ÉTERNITÉ	/

Les deux premières colonnes – dans l'individu et dans le récit biblique de la création – sont les deux fondements de la doctrine des âges du monde pour Augustin. La troisième colonne constitue la doctrine des âges de l'humanité à proprement parler. La quatrième est une allégorie des âges de la vie spirituelle à partir des jours de *Gn* 1 et des âges de l'individu hérités des païens. Citée pour mémoire, elle n'entre pas directement dans le thème de cette étude.

Dans la perspective millénariste du premier Augustin, le septième jour va de la parousie au jugement. Quelquefois le septième jour est lui-même un temps de jugement (cf. *Sermo* 259 ; *De diversis quaestionibus octoginta tribus* 57, 2). Le changement d'orientation d'Augustin ira ensuite en deux directions : le septième jour devient celui de l'âme seule entre la mort et la résurrection ; le septième jour se confond avec le huitième : il devient tout à la fois celui de la parousie, du jugement et de l'éternité, comme le montre l'extrait de tableau révisé ci-dessous :

	DANS L'INDIVIDU	DANS LE RÉCIT DE LA CRÉATION	DANS L'HISTOIRE DU SALUT	DANS LA VIE SPIRITUELLE
7 <sup>E</sup> ÂGE / JOUR	<i>MORS</i>	REPOS	PAROUSIE ET JUGEMENT ET REPOS ÉTERNEL	REPOS ÉTERNEL

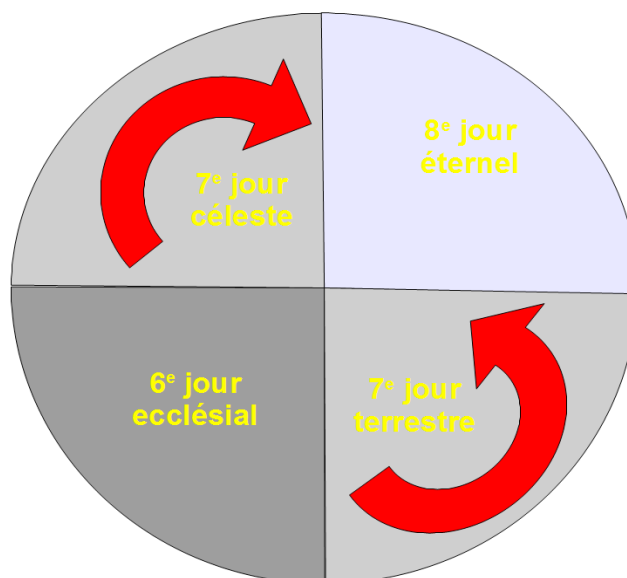
<sup>107</sup> *De ver. relig.* 26, 49 (BA 8, p. 93). Voir aussi les étapes de la vie spirituelle, mais différentes de celles du *De ver. relig.*, directement en lien avec les jours de la création, en *De Gen. cont. Man.* I, 25, 43 (BA 50, p. 256-261).

### b) Le septième jour : un jour en relation

Ces deux orientations ultérieures d'Augustin – repos de l'âme et repos éternel – ont l'avantage de montrer ce qu'est le septième jour en son essence. En tant qu'âge du repos de l'âme, il est en effet concomitant au sixième jour, le temps de l'Incarnation. En tant qu'âge assimilé à l'éternité, il est en lien avec le huitième jour. Ainsi, même après l'abandon par Augustin du millénarisme, il semble que ce septième jour soit resté un jour de transition, en relation à la fois avec le sixième et le huitième jour. Le septième jour de l'Augustin amillénaire est donc bien resté à part entière dans l'eschatologie intermédiaire, telle qu'elle a été définie dans la première partie. Mais la transition « par le bas », celle d'un millénium terrestre et temporel, a été abandonnée au profit du seul intermédiaire « par le haut », céleste. Comme le figure le schéma ci-dessous, le sixième jour ecclésial, celui de l'Église pérégrinante, est terrestre et temporel. Le huitième jour est, lui, céleste et éternel. Pour aller du sixième jour au huitième jour, il semblait possible, jusqu'au premier Augustin inclus, de passer soit « par le haut », soit « par le bas ». La transition du septième jour était à la fois spirituelle et présente (par le haut), et terrestre et à venir (par le bas). Désormais cette deuxième alternative est abandonnée par l'évêque d'Hippone.

### c) Le septième jour : un jour – signe

L'aspect de signe a semblé très présent dans toute cette étude sur le sabbatisme du premier Augustin. Le septième jour est comme le signe à la fois de toute l'histoire et de l'éternité. Avec l'abandon du millénarisme par Augustin, ce jour semble alors devenir un peu plus le signe de l'éternité et un peu moins celui de l'histoire.



Quoiqu'il en soit, cette qualité de signe vaut au septième jour la caractéristique d'être très spirituel, le signe renvoyant par essence à une réalité

cachée. D'une certaine façon l'abandon par l'évêque d'Hippone de la position millénariste est à peine perceptible, tant sa première opinion laisse peu de place à des tendances matérialistes et même à la doctrine de la résurrection de la chair. Par-delà le changement officiel de position, sans doute pour des raisons pastorales, il semble exister une continuité théologique de fond qu'il va falloir confirmer par l'étude du *theologoumenon* définitif d'Augustin dans le livre XX du *De civitate Dei*.

## B. LA PROPOSITION AUGUSTINIENNE AMILLÉNARISTE DU *DE CIVITATE DEI* XX

### Préambule : présentation du *De civitate Dei*

#### a) Circonstances et idée directrice

La rédaction des vingt-deux livres de *La cité de Dieu* par saint Augustin s'est échelonnée sur une quinzaine d'années, sans doute de 412 à 427. C'est la dernière grande œuvre du docteur africain, son *magnum opus*<sup>108</sup>, un traité de maturité terminé trois ans au plus avant sa mort<sup>109</sup>.

La cause prochaine de la rédaction de cet ouvrage fut le sac de Rome par les troupes du wisigoth Alaric, le 24 août 410. Augustin le dit explicitement dans ses *Retractationes*<sup>110</sup>. La prise de Rome provoqua une vague d'inquiétude eschatologique. Si Rome, ville que l'on croyait éternelle, tombait, alors la fin du monde approchait. Les païens rejetaient la faute sur les chrétiens puisque la chute de cette Cité correspondait à l'adoption de la foi nouvelle. Augustin a voulu répondre à cette préoccupation du peuple chrétien en écrivant le *De civitate Dei*<sup>111</sup>. L'évêque d'Hippone écrit donc cet ouvrage dans un contexte dramatique, quasi apocalyptique.

Mais J. van Oort relativise le sac de Rome comme motif de la rédaction du *De civitate Dei*. Pour lui, cet ouvrage n'est pas un « tract for the times ». « C'est l'élaboration prudente et préméditée, par un vieil homme, d'une obsession croissante »<sup>112</sup>. Les circonstances historiques ne suffisent donc pas à expliquer les raisons qui ont poussé Augustin à écrire cet ouvrage. Le docteur africain était

<sup>108</sup> *De civ. Dei* I, pref. (BA 33, p. 191).

<sup>109</sup> Cf. Introduction d'Isabelle BOCHET, in AUGUSTIN D'HIPPONE, *La cité de Dieu. Livres I-X*, Isabelle BOCHET, Goulven MADEC, Gustave COMBÈS, NBA 3, Institut d'Études Augustiniennes, Paris, 1993, p. 9.

<sup>110</sup> *Retract.* II, 43, 1 (BA 12, p. 522-525).

<sup>111</sup> Cf. Daniël VERHELST, « La préhistoire des conceptions d'Adson concernant l'Antichrist », *RthAM* 40, 1973, p. 70-71 ; Theodor E. MOMMSEN, « St Augustine and the christian idea of progress. The background of the City of God », *JHI* 12, 1951, p. 349 : le sac de Rome par Alaric en 410 fut considéré par beaucoup de chrétiens comme la chute de Rome et donc comme l'annonce d'une fin du monde imminente ; l'auteur rapporte une expression de saint Jérôme : « Le monde entier a péri en une seule cité » (*In Hiez.* 1, prol.).

<sup>112</sup> Johannes VAN OORT, *Jerusalem and Babylon*, op. cit., p. 86. (Traduit de l'anglais).

habité par une idée théologique sur l'histoire. Le motif de rédaction du *De civitate Dei* dépasse de beaucoup celui des raisons pastorales pour répondre à une inquiétude eschatologique des fidèles<sup>113</sup>.

F. E. Cranz invite lui aussi à aller jusqu'à la cause plus lointaine et plus profonde : « Bien que le sac de Rome de 410 en ait été l'occasion immédiate, le *De civitate Dei* est foncièrement une solution au problème plus ancien du rapport à mettre entre Rome et le christianisme. La réponse d'Augustin est qu'il n'y a aucun lien essentiel entre l'Empire romain et l'*ecclesia* chrétienne »<sup>114</sup>.

Et Marrou d'ajouter dans le même ordre d'idée : l'axe de réflexion principal des vingt-deux livres de *La cité de Dieu* est « celui de la caducité radicale des civilisations et celui de la vocation surnaturelle de l'humanité », et c'est aussi l'ouvrage qui demeure « le traité fondamental de la théologie chrétienne de l'histoire »<sup>115</sup>. Autrement dit, le salut ne peut être attendu de cette histoire dont on croyait que Rome constituait le sommet. La cité de Dieu et la cité des hommes sont en opposition. Deux cités, deux amours : l'amour de Dieu, l'amour du monde<sup>116</sup>.

Dans le livre XX, cette ambivalence sera retrouvée entre d'une part une actualité, un contexte, qui suscite une inquiétude quasi apocalyptique chez Augustin, et d'autre part une proposition théologique puissante sur le sens de l'histoire, confirmée par les événements historiques, mais qui n'a pas attendu le sac de Rome pour germer dans la pensée de l'évêque d'Hippone.

### b) Plan de l'œuvre

*La cité de Dieu* comprend deux parties. La première, de nature apologétique, répond d'abord à ceux qui prétendent que le culte du paganisme favorise le bonheur en cette vie (livres I à V), puis à ceux qui croient devoir honorer les faux dieux pour la vie après la mort (VI à X). La deuxième partie (livres XI à XXII), plutôt didactique, est une démonstration de notre religion, un exposé positif de doctrine sur le sens de l'histoire traversée par deux cités, celle de Dieu et celle de ce monde. Cette seconde partie est elle-même divisée en trois sous-parties : quatre livres (XI à XIV) sur l'origine des deux cités (*exortus*), quatre (XV à XVIII) sur leurs progrès et leurs développements (*procursus*, *excursus*), quatre (XIX à XXII) sur leurs fins (*fines*)<sup>117</sup>.

<sup>113</sup> Par la même occasion, les raisons pastorales pour expliquer l'abandon du millénarisme par Augustin dans le *De civitate Dei* sont elles aussi relativisées.

<sup>114</sup> F. Edward CRANZ, « *De civitate Dei*, XV, 2, et l'idée augustinienne de la société chrétienne », *REAug* 3, 1957, p. 25. Sur le changement de perspective d'Augustin à ce sujet, voir John A. MAXFIELD, « Divine providence, history, and progress in Saint Augustine's "City of God" », *CTQ* 66, 2002, p. 340. 343, où l'auteur dit que le jeune Augustin parlait volontiers d'*imperium christianum* et de *tempora christiana*.

<sup>115</sup> Cité par Jean LAMOTTE, « Saint Augustin et la fin du monde », *op. cit.*, p. 25.

<sup>116</sup> Cf. Luís F. LADARIA, « Fin de l'homme et fin des temps », in Bernard SESBOÜÉ (dir.), *Histoire des dogmes*. T. 2 : *L'homme et son salut*, Desclée, Paris, 1995, p. 442.

<sup>117</sup> Sur le plan du *De civ. Dei*, voir Jean-Claude GUY, *Unité et structure logique de "La cité de Dieu"*

Le livre XIX est un préambule au sens large à l'eschatologie des trois livres suivants, une méditation d'Augustin sur la paix de la cité terrestre en réponse aux opinions des païens. Le livre XX, qui est l'objet de cette étude, considère le passage de l'économie du salut à l'éternité. Il est placé sous le signe du jugement. Ensuite les deux derniers livres étudient respectivement les deux issues qui sont départies aux hommes après le jugement : la damnation (livre XXI), la béatitude éternelle (livre XXII).

### c) Le livre XX

Entamer un commentaire du livre XX du *De civitate Dei* n'est pas chose aisée en raison des nombreux détours qu'emprunte la pensée de l'évêque d'Hippone. Ce livre ne présente pas toutes les caractéristiques d'un exposé systématique sur l'eschatologie intermédiaire. Écrit en 426, quatre ans avant la mort d'Augustin, il n'en est pas moins sa synthèse la plus élaborée et définitive sur la question<sup>118</sup>. Dans ses *Retractationes* publiées en même temps que l'achèvement de la rédaction de *La cité de Dieu* (427), Augustin ne revient pas sur la question de son interprétation du millénium<sup>119</sup>. Restait-il incertain sur ce sujet ? Pensait-il avoir tout dit, jugeant alors qu'il n'était pas nécessaire d'y revenir ?<sup>120</sup> C'est en tout cas vers ce livre XX du *De civitate Dei* qu'il faut se tourner pour connaître ce que l'évêque d'Hippone, dans sa maturité théologique et spirituelle, a voulu transmettre sur la façon de comprendre les passages de l'Écriture relatifs à la fin des temps.

L'approche est très scripturaire. Après une brève introduction (chap. 1 à 4), Augustin consacre une première partie (chap. 5 à 20) à commenter des textes du Nouveau Testament, comme *Jean 5*, *Apocalypse 20-21*<sup>121</sup>, *2 Thessaloniens 2*, etc. Puis, du chapitre 21 à la fin du livre XX (chap. 30), le Père de l'Église poursuit l'exposition de sa doctrine eschatologique à partir de l'Ancien Testament.

---

*de saint Augustin*, Études augustiniennes, Paris, 1961, p. 10-12. La division tripartite de la deuxième partie est annoncée par Augustin en *De civ. Dei* I, 35 et rappelée en XI, 1 (BA 35, p. 34-35) : « Dans les dix livres précédents, nous avons répondu de notre mieux, avec l'aide de notre Seigneur et Roi, aux ennemis de cette sainte Cité. Maintenant, sachant ce qu'on attend désormais de moi et me souvenant de ma promesse, j'entreprends, concernant les deux cités, la terrestre et la céleste qui sont, comme je l'ai dit, enchevêtrées et en quelque sorte mêlées l'une à l'autre dans le siècle présent, d'exposer leur origine, leur développement et les fins qui leur sont dues, autant que je le pourrai, sans cesse soutenu par l'assistance de notre Seigneur et Roi ». Distinction tripartite rappelée aussi en *Retract.* II, 43, 2 (BA 12, p. 526-527).

<sup>118</sup> Philippe CURBELIÉ, *La justice dans "La cité de Dieu"*, EAA 171, Institut d'Études Augustiniennes, Paris, 2004, p. 110, note 279.

<sup>119</sup> Johannes VAN OORT, *Jerusalem and Babylon*, *op. cit.*, p. 62 ; Goulven MADEC, *Introduction aux "Révisions" et à la lecture des œuvres de saint Augustin*, EAA 150, Institut d'Études Augustiniennes, Paris, 1996, p. 163-164 ; Brian E. DALEY, *The Hope of the Early Church*, *op. cit.*, p. 134, où *De civ. Dei* XX a été écrit quatre ans avant la mort d'Augustin.

<sup>120</sup> Maria Grazia MARA, « Agostino e il millenarismo », *op. cit.*, p. 228, pense qu'Augustin ne revient pas sur la question du millénarisme dans ses *Retractationes* parce que, dans la ligne de *De civ. Dei* XX, 7, il reste ouvert à un possible chiliasme, du moment qu'il n'est pas charnel.

<sup>121</sup> Martine DULAËY, « L'Apocalypse. Augustin et Tyconius », *op. cit.*, p. 375, dit qu'Augustin ne cite jamais directement *Ap 20* avant *De civ. Dei* XX.

## 1) L'angle du jugement

*De die ultimi iudicii Dei*, « Au sujet du jour du jugement dernier de Dieu »<sup>122</sup>. C'est par ces mots que saint Augustin inaugure le livre XX de *La cité de Dieu*. Et il termine ce même livre par : *In illo itaque iudicio*, « En ce jugement lui-même »<sup>123</sup>. Le thème du jugement correspond donc à celui de l'ensemble des trente chapitres de ce livre XX. Mais qu'entend au juste Augustin par le terme de jugement ? Ce mot désigne-t-il uniquement la venue judiciaire de Dieu au dernier jour ? A-t-il un sens plus générique ?

### a) Un jugement dans le temps

#### i. « Jour » signifie « temps »

Dès le début du livre XX de *La cité de Dieu*, saint Augustin avance une affirmation de foi :

Ce qu'en sa confession et profession l'Église du vrai Dieu affirme tout entière : le Christ viendra du ciel pour juger les vivants et les morts, et c'est là ce que nous appelons le dernier jour du jugement divin, c'est-à-dire la fin des temps. Sur combien de jours, en effet, s'étendra ce jugement, nous n'en savons rien ; mais c'est l'usage courant des saintes Lettres d'employer *jour* pour *temps*<sup>124</sup>.

Le docteur africain reprend ici presque mot pour mot la formulation du credo de Constantinople, elle-même inspirée de 2 *Tm* 4, 1, le Christ « reviendra en gloire juger les vivants et les morts »<sup>125</sup>. Saint Augustin n'a donc pas d'autre intention que de commenter un article de foi, de l'expliciter. L'exégète et le théologien qui va s'exprimer dans les paragraphes suivants n'est pas un autre homme que le pasteur, responsable d'une portion du peuple de Dieu. Cette façon de commencer son exposé par un article de foi montre sa ferme volonté de réfléchir à l'intérieur même du donné révélé, dans l'espace délimité par la confession de l'Église. Tout le livre XX sera une confession développée de cet article de foi.

La première précision d'Augustin va justement dans le sens d'une dilatation. Ainsi l'expression « jour du jugement » n'est pas nécessairement à comprendre au sens littéral de « révolution d'un cycle solaire ». Ce dernier « jour », celui du jugement, pourrait en réalité s'étendre à toute une période. « Sur combien de jours, en effet, s'étendra ce jugement, nous n'en savons rien ». Comme à plusieurs reprises dans ce livre, Augustin avoue ne pas savoir combien de jours pourrait durer ce temps du jugement, *incertum est*. C'est une première trace de ce

<sup>122</sup> *De civ. Dei* XX, 1, 1 (BA 37, p. 178-179).

<sup>123</sup> *De civ. Dei* XX, 30, 5 (BA 37, p. 360-361).

<sup>124</sup> *De civ. Dei* XX, 1, 15-21 (BA 37, p. 179-181) : *Quod ergo in confessione ac professione tenet omnis Ecclesia Dei veri Christum de caelo esse venturum ad vivos ac mortuos iudicandos, hunc divini iudicii ultimum diem dicimus, id est, novissimum tempus. Nam per quot dies hoc iudicium tendatur, incertum est ; sed Scripturarum more sanctarum diem poni solere pro tempore nemo, qui illas litteras quamlibet neglegenter legerit, nescit.*

<sup>125</sup> DH 150.



que maints commentateurs appellent « l'agnosticisme augustinien » sur la théologie de l'histoire et les événements de la fin des temps<sup>126</sup>. Mais le fait même de poser d'emblée la question de la durée précise du jugement dernier, même si elle est sans réponse, indique que c'est peut-être une préoccupation pour l'évêque d'Hippone. Ce serait un agnosticisme qui traduirait non pas une insouciance sur la fin des temps, mais au contraire une inquiétude.

Quoiqu'il en soit, la première caractéristique du jugement dernier pour Augustin est qu'il se situe encore dans le temps présent. L'évêque d'Hippone, philosophe tout autant que théologien, lui qui a une conscience si ferme de la distinction entre temps et éternité<sup>127</sup>, n'hésite pas à placer le jugement nettement du côté du temps, de celui de la succession, « en ce siècle », selon une expression récurrente chez lui. Le jugement prendra donc un certain temps. Il ne se fera pas en un instant, dans la simultanéité parfaite. Certes cet acte de jugement sera tout imprégné de la transcendance de Dieu, mais il n'en gardera pas moins une dimension immanente propre aux choses de ce temps et de cette terre.

## ii. Le jugement dernier comme une suite d'événements

Augustin dit d'ailleurs en la conclusion du livre XX :

En ce jugement lui-même [le jugement dernier], soit autour de ce jugement, nous savons qu'advieront les faits et les personnages suivants : Élie le Thesbite, la foi chez les Juifs, l'Antéchrist persécuteur, le Christ juge, la résurrection des morts, la séparation des bons et des méchants, l'embrasement total du monde et sa rénovation. Tous ces événements auront lieu, il faut certes le croire ; mais sous quelles formes se présenteront-ils et dans quel ordre, l'expérience de la réalité nous l'apprendra alors, bien mieux que ne peut maintenant le concevoir l'intelligence des hommes dans la perfection. J'estime pourtant que ces choses se passeront dans l'ordre où je les ai mentionnées<sup>128</sup>.

<sup>126</sup> Paula FREDRIKSEN, « Apocalypse and redemption in early christianity. From John of Patmos to Augustine of Hippo », *VigChr* 45 (2), 1991, p. 165-166 ; Brian E. DALEY, « Apocalypticism in early christian theology », in Bernard MCGINN (dir.), *The encyclopedia of apocalypticism*. T. 2 : *Apocalypticism in Western history and culture*, Continuum, New York, 1998, p. 33 ; Richard Allen LANDES, « *Millenarismus absconditus*. L'historiographie augustinienne et le millénarisme du haut Moyen Âge jusqu'à l'an mil », *MÂ* 98, 1992, p. 365 ; Robert A. MARKUS, *Saeculum : history and society in the theology of St. Augustine*, University Press, Cambridge, 1970, p. 158-159. 161-162.

<sup>127</sup> Brian E. DALEY, *The Hope of the Early Church*, op. cit., p. 131 : « La clé pour comprendre l'espérance eschatologique d'Augustin est de comprendre la distinction aiguë et métaphysiquement fondée qu'il établit entre le temps et l'éternité ». *Ibid.*, p. 132 : « L'éternité, marquée par le néoplatonisme chrétien d'Augustin, n'est plus la durée sans fin des "éons" d'Origène, mais une libération totale de la durée, de l'extension ou de la succession : c'est tout simplement le présent immuable de l'être de Dieu ».

<sup>128</sup> *De civ. Dei* XX, 30,5 (BA 37, p. 361-363) : *In illo itaque iudicio vel circa illud iudicium has res didicimus esse venturas, Heliam Thesbiten, fidem Iudaeorum, Antichristum persecuturum, Christum iudicaturum, mortuorum resurrectionem, bonorum malorumque diremptionem, mundi conflagrationem eiusdemque renovationem. Quae omnia quidem ventura esse credendum est ;*

« En ce jugement lui-même, soit en ses circonstances ». De tout ce passage, c'est la seule occurrence du mot *jugement*. Augustin parlera ensuite de *Christum iudicaturum*, mais il ne répétera pas le terme *jugement*. Cela indique que *jugement* est en fait un terme générique pour désigner les événements de la fin. Le docteur africain a soin de distinguer « le jugement et ses circonstances », mais l'expression jugement veut tout aussi bien dire l'action judiciaire du Christ à la fin que tous les événements qui l'entourent.

Augustin distingue ainsi sept événements à la fin des temps, trois avant le Christ juge et trois après. Quand on sait l'importance que l'évêque d'Hippone accorde aux sept âges du monde, comment ne pas penser à une sorte de mise en abyme de toute l'histoire de l'humanité en ces sept événements de la fin. Le jugement récapitulera donc l'histoire de l'humanité. Il en sera comme la quintessence, pourrait-on dire en prolongeant la pensée d'Augustin. Le jugement semble ainsi être le septième âge, lui-même composé de sept périodes.

Par là est confirmée la constatation faite dès le début du livre : le jugement se situe bien dans le temps, dans ce temps chronologique dont l'homme fait l'expérience, dans ce temps composé d'une succession d'instant. Augustin ne paraît donc pas avoir une vision éthérée, spiritualisée et transcendante de la fin des temps. On distingue au contraire dans cette liste récapitulative des événements de la fin une grande sensibilité du docteur africain à l'histoire. Il croit avec force au déroulement futur, et sans doute imminent pour lui, de ces sept événements. Ce passage se termine d'ailleurs par l'expression *existimo tamen*. Le *incertum est* de « l'autre Augustin », l'agnostique, a disparu pour laisser place à une sorte de certitude de type apocalyptique.

Entre ces deux affirmations, au début et à la fin du passage cité, Augustin procède cependant à une remise en cause de l'ordre des faits et de leur mode de réalisation. *Quibus modis et quo ordine veniant* ? Il peut y avoir en ce retournement une part de rhétorique. C'est reconnaître aussi les limites de l'intelligence humaine face à un si grand mystère. Ceci est en tout cas une nouvelle illustration de « l'agnosticisme » augustinien. Selon cette perspective, il n'est pas possible de dire quoi que ce soit pour l'instant. C'est quand on y sera que l'on comprendra.

Augustin concluant ce passage par un retour à l'esprit historique et non agnostique – « les sept événements de la fin auront lieu dans l'ordre précis que j'ai exposé » –, le lecteur n'est-il pas quasiment contraint dans ces conditions à chercher dans les événements présents des signes tangibles du premier des événements de cette liste, c'est-à-dire le retour d'Élie ? C'est ici un bel exemple de

---

*sed quibus modis et quo ordine veniant, magis tunc docebit rerum experientia, quam nunc ad perfectum hominum intelligentia valet consequi. Existimo tamen eo quo a me commemorata sunt ordine esse ventura.*

l'esprit apocalyptique qui cherche à identifier les prophéties bibliques avec des événements concrets et imminents de l'histoire.

Cette alternance de deux positions – historique et agnostique – est sans doute un bon exemple de la dialectique, procédant par thèses et antithèses, qui anime la pensée d'Augustin.

Comme exemple complémentaire pour justifier cette idée de jugement dans le temps, dans un temps qui durera, riche en événements et rebondissements en tous genres, il est possible de citer la fin du livre précédent :

Pour parvenir à cette double fin des biens et des maux [la béatitude ou la damnation définitives], l'une enviable, l'autre redoutable, les bons comme les méchants doivent passer par le jugement ; aussi vais-je traiter de ce jugement dans le livre suivant<sup>129</sup>.

Les bons comme les méchants devront donc « passer par le jugement », *iudicium transibunt*. Cette expression pourrait être traduite également par « traverser le jugement », le passer de bout en bout, comme on traverse les mers. Le jugement pour Augustin est donc une sorte de « réalité-passage », qui a non seulement une vraie consistance, mais aussi une étendue. Il semble correspondre à tout un processus eschatologique qui focalise l'attention du docteur africain.

#### b) Un jugement rendu visible

En plus de se situer dans le temps, ce jugement dernier présente la caractéristique de dévoiler une réalité jusque-là cachée. Il sera donc non seulement temporel, mais aussi visible. C'est ce qu'Augustin annonce dès le début du livre XX :

C'est bien dès lors le jour appelé proprement jour du jugement, car alors il n'y aura plus de place pour ces querelles malhabiles : pourquoi ce méchant est heureux, pourquoi ce juste malheureux. Alors, on verra clairement que la véritable et pleine félicité est le lot de tous les bons et d'eux seuls ; qu'un juste et suprême malheur est le lot de tous les méchants et d'eux seuls<sup>130</sup>.

Celui qui apparaîtra au jour du jugement, c'est bien sûr le Christ. Mais Augustin va insister tant et plus sur ce qui semble être une autre apparition : celle des bons et des mauvais, des justes et des réprouvés que toute l'histoire de l'humanité a contenus. Ce qui est à présent invisible, caché bien souvent sous le voile de l'antithèse – que le méchant soit visiblement heureux par exemple, alors

<sup>129</sup> *De civ. Dei* XIX, 28 (BA 37, p. 173) : *Ad hos autem fines bonorum et malorum, illos expetendos, istos cavendos, quoniam per iudicium transibunt ad illos boni, ad istos mali ; de hoc iudicio, quantum Deus donaverit, in consequenti volumine disputabo.*

<sup>130</sup> *De civ. Dei* XX, 1 (BA 37, p. 183) : *Iste quippe dies iudicii proprie iam vocatur, eo quod nullus ibi erit imperitae querellae locus, cur iniustus ille sit felix et cur ille iustus infelix. Omnium namque tunc nonnisi bonorum vera et plena felicitas et omnium nonnisi malorum digna et summa infelicitas apparebit.*

qu'invisiblement il a la mort spirituelle en lui – apparaîtra au grand jour, deviendra visible.

C'est la même idée que l'on retrouve à plusieurs reprises dans le cours du livre XX, par exemple, à l'occasion d'un commentaire sur *Malachie* 3, 17 – 4, 3 :

Cette différence entre les récompenses et les peines séparant les justes des injustes, qui ne se voit pas sous notre soleil en la vanité de cette vie, quand elle éclatera sous le soleil de justice dans la révélation de la vie future, alors aura lieu un jugement tel assurément qu'il n'y en aura jamais eu de semblable<sup>131</sup>.

Le rôle du jugement sera de faire la vérité sur les agissements, souvent cachés en cette vie, des justes et des injustes. Il y aura à ce moment un passage de l'invisible au visible, une vérité devenue visible pour tous sur le bien et le mal contenus dans toute l'histoire du monde.

De prime abord, à en juger par ces premières citations, Augustin ne semble pas être un disciple d'une eschatologie en cours d'accomplissement dans le temps présent. Ce qui l'emporte maintenant, c'est l'invisible, l'inaccompli. Le jugement dernier à venir aura cette importance sans précédent de faire passer du caché au manifeste, au réalisé, à l'accompli. Le passage suivant confirme encore cette approche :

Au jugement dernier, il n'en sera plus de même ; mais dans la claire misère des impies et la claire félicité des justes, on verra quelque chose de tout différent de ce qu'on voit maintenant<sup>132</sup>.

Ici Augustin insiste sur l'antithèse entre le temps présent et le jour du jugement. Au jugement, tout sera ouvert, clair, évident, *longe aliud*, tout autre que la situation présente. Celle-ci, par déduction, semble être marquée du signe de l'inévidence, de la dissimulation, des ténèbres.

En définitive le jugement sera le passage à une visibilité. Ce qui se manifestera, ce n'est pas tant le Christ, que la vérité sur tout l'agir moral de l'humanité entière depuis la création. Ou plutôt ce qui apparaîtra, c'est le Christ – ou l'absence du Christ – dans tous les hommes depuis Adam.

### c) Un jugement sur terre

Une troisième caractéristique du jugement, après la durée et la visibilité, est son aspect terrestre. Cela apparaît notamment à la fin du livre XX, à l'occasion d'une exégèse d'*Isaïe* 42, 4 : « Jusqu'à ce qu'il publie le jugement sur la terre ». Augustin poursuit :

<sup>131</sup> *De civ. Dei* XX, 27 (BA 37, p. 343) : *Haec distantia praemiorum atque poenarum iustos dirimens ab iniustis, quae sub isto sole in huius vitae vanitate non cernitur, quando sub illo sole iustitiae in illius vitae manifestatione clarebit, tunc profecto erit iudicium quale numquam fuit.*

<sup>132</sup> *De civ. Dei* XX, 28 (BA 37, p. 345) : *Iudicio quippe novissimo non sic erit ; sed in aperta iniquorum miseria et aperta felicitate iustorum longe quam nunc est aliud apparebit.*

Voici clairement découvert le sens caché que nous cherchions. Il s'agit en effet du dernier jugement qu'il [le Christ] publiera sur la terre quand il viendra lui-même du ciel<sup>133</sup>.

Le jugement dernier se fera donc encore sur terre. Il n'appartient pas déjà à l'éternité, au temps de la nouvelle terre et des nouveaux cieux, mais à « ce siècle », à cette économie. Augustin évacue ici une conception trop transcendante du jugement. Un jugement terrestre, visible et temporel ne peut se situer déjà dans l'éternité. D'emblée la synthèse eschatologique d'Augustin partage ces trois catégories avec les systèmes millénaristes étudiés dans la première partie<sup>134</sup>. Il n'y a pas, de prime abord, opposition radicale, rédhitoire, entre *De civitate Dei* XX et le millénarisme.

#### d) « L'éternel jugement de Dieu »

Pour saint Augustin, il semble que non seulement les derniers événements de l'histoire soient un jugement, mais également que tout le dessein bienveillant de Dieu le soit.

##### i. Les multiples jugements de Dieu

« Jugement » est en réalité un terme théologique important dans la pensée d'Augustin. Un passage du début du livre XX permet de mieux comprendre cette notion chez l'évêque d'Hippone :

Et c'est pourquoi, lorsque nous disons jour du jugement de Dieu, nous ajoutons ultime ou dernier de tous, car, maintenant même, Dieu juge et dès le commencement du genre humain il a jugé quand il a renvoyé du paradis et éloigné de l'arbre de vie les premiers hommes coupables du grand péché. Bien plus, quand il n'a pas épargné dans leur péché les anges dont le chef, après s'être abîmé lui-même, a par jalousie précipité les hommes dans la ruine, sans aucun doute, il a porté un jugement ; et ce n'est pas non plus sans ce profond et juste jugement de Dieu que, dans les sphères aériennes et sur la terre, la vie des démons et des hommes est très misérable et toute remplie d'égarements et de tribulations. Mais, si même personne n'avait péché, ce ne serait pas sans un juste et équitable jugement que Dieu garderait toute la création raisonnable unie à lui, son Seigneur, de la manière la plus étroite et la plus constante dans l'éternelle béatitude. Dieu ne se contente pas de juger d'une façon générale la race des démons et des hommes, voués au malheur du fait de ceux qui péchèrent les premiers, il juge encore les œuvres personnelles de chacun accomplies par décision volontaire<sup>135</sup>.

<sup>133</sup> *De civ. Dei* XX, 30 (BA 37, p. 361) : Donec ponat in terra iudicium. Ecce manifestatum est quod absconditum quaerebamus ; hoc enim est novissimum iudicium, quod ponet in terra, cum venerit ipse de caelo.

<sup>134</sup> On pense notamment à la proposition de Lactance, elle aussi, très axée sur le jugement. Cf. Première partie, p. 107-108.

<sup>135</sup> *De civ. Dei* XX, 1 (BA 37, p. 181) : Ideo autem, cum diem iudicii Dei dicimus, addimus ultimum vel novissimum, quia et nunc iudicat et ab humani generis initio iudicavit dimittens de paradiso et a

Ce texte apporte sept éclairages successifs sur la notion de jugement selon Augustin. Commenant par la fin, l'évêque africain mentionne le jugement appelé dernier. Celui-ci n'apparaîtra qu'au terme d'une série de décisions divines qui sont déjà des jugements. En effet, Dieu juge maintenant aussi bien qu'au commencement. À ce moment, il a jugé d'une part de ne pas épargner les mauvais anges et d'autre part de renvoyer du paradis les premiers hommes. Dieu a jugé aussi durant toute l'histoire de l'humanité les anges et les hommes mauvais par toutes sortes de tribulations. Le jugement de Dieu ne concerne cependant pas uniquement les réalités mauvaises, car si ni anges ni hommes n'avaient péché, ce serait tout de même par un jugement que Dieu les maintiendrait dans la béatitude. Enfin, le jugement divin est prononcé non seulement pour des groupes, mais aussi pour les œuvres personnelles de chacun<sup>136</sup>. Ainsi, anges et démons, bons et mauvais, hier et aujourd'hui, au commencement et jusqu'à la fin, dans l'économie du salut en général et pour chacun en particulier, tout est inclus dans « ce profond et juste jugement de Dieu ». Le jugement semble être la vue qui unifie toute la théologie augustinienne de l'histoire<sup>137</sup>. Il est avant tout compris dans l'esprit d'Augustin comme un dessein divin, une décision de Dieu. C'est le jugement-dessein qui comprend à la fois un jugement-séparation et un jugement-rétribution.

## ii. Un jugement incompréhensible

Cependant, si le jugement se produit tout au long de l'histoire du salut, Augustin a soin de préciser peu après qu'il demeure absolument incompréhensible jusqu'au dernier jour. Alors seulement

on verra clairement par quel juste jugement de Dieu il se fait que maintenant tant de justes jugements de Dieu, pour ne pas dire tous, échappent au sens et à l'esprit des mortels, alors pourtant qu'en ce domaine il n'échappe pas à la foi des saints que soit juste ce qui nous échappe<sup>138</sup>.

---

*ligno vitae separans primos homines peccati magni perpetratores ; immo etiam quando angelis peccantibus non pepercit, quorum princeps homines a se ipso subversus invidendo subvertit, procul dubio iudicavit ; nec sine illius alto iustoque iudicio et in hoc aereo caelo et in terris et daemonum et hominum miserrima est vita, erroribus aerumnisque plenissima. Verum etsi nemo peccasset, non sine bono rectoque iudicio universam rationalem creaturam perseverantissime sibi suo Domino cohaerentem in aeterna beatitudine retineret. Iudicat etiam non solum universaliter de genere daemonum atque hominum, ut miseri sint propter primorum meritum peccatorum ; sed etiam de singulorum operibus propriis, quae gerunt arbitrio voluntatis.*

<sup>136</sup> On pourrait ajouter le jugement qui se fera au temps de l'Antéchrist. Celui-ci viendra en effet à la fin « pour séduire ceux qui sont morts en leur âme ; cependant le fait de leur séduction par l'Antéchrist relève déjà d'un jugement caché de Dieu » (*De civ. Dei* XX, 19 [BA 37, p. 285]).

<sup>137</sup> Peut-être pourrait-on rapprocher cette perspective augustinienne du jugement de la cosmologie irénéenne : « Il existe un seul Être qui contient tout » (*AH* II, 1, 5 [SC 294, p. 33]). Augustin serait-il dans un sens plus « historique » qu'Irénée ? Pour Augustin, serait-ce : « Il existe une seule idée divine de jugement qui traverse toute l'histoire » ?

<sup>138</sup> *De civ. Dei* XX, 2 (BA 37, p. 187) : *Ubi hoc quoque manifestabitur, quam iusto iudicio Dei fiat, ut nunc tam multa ac paene omnia iusta iudicia Dei lateant sensus mentesque mortalium, cum tamen in hac re piorum fidem non lateat, iustum esse quod latet.*

Donc non seulement tous les événements de l'histoire, passés, présents et à venir, répondent à un juste jugement de Dieu, mais également le fait qu'on ne le comprenne pas ainsi, relève d'un juste jugement. Seule la foi des saints, en dépassant en quelque sorte la raison, peut faire percevoir la raison supérieure d'une telle incompréhensibilité et de cette injustice apparente des jugements de Dieu.

### iii. Un jugement lié à la prescience divine

Le jugement divin traverse toute la seconde partie du *De civitate Dei*. Cette notion n'apparaît pas seulement au début du livre XX. Le jugement, la séparation, est une logique qui habite la pensée de Dieu dès l'origine. Ainsi dès le livre XI, Augustin écrit :

Ce n'est donc pas, me semble-t-il, une opinion en désaccord avec les œuvres de Dieu, si l'on voit la création des anges dans celle de la lumière primitive et la séparation des saints anges d'avec les impurs en cette parole : « Dieu sépara la lumière des ténèbres et il appela la lumière "jour", et les ténèbres "nuit" » (*Gn* 1, 4-5). Or celui-là seul a pu opérer cette séparation, qui, avant même leur chute, a pu prévoir ceux qui tomberaient et qui, privés de la lumière de la vérité, resteraient dans les ténèbres de l'orgueil<sup>139</sup>.

L'évêque d'Hippone voit la création des anges figurée par la lumière du premier jour en *Genèse* 1, 3. L'apparition des ténèbres ce même jour signifie la défection des mauvais anges et leur séparation d'avec les bons. L'œuvre de la création à peine commencée, on voit donc Dieu opérer un premier jugement consistant en une séparation entre les bons et les mauvais anges<sup>140</sup>. Ce jugement – même si Augustin parle ici de *discretio* plutôt que de *iudicium* – est intimement lié au mystère de la prescience divine. Cette notion de prescience divine selon saint Augustin est explicitée dans un passage de XI, 10 :

Dieu n'a rien créé sans connaissance, ce qu'on ne peut vraiment dire d'aucun artisan humain. Or s'il a tout fait par connaissance, il n'a évidemment fait que ce qu'il avait d'abord connu. D'où nous vient cette

<sup>139</sup> *De civ. Dei* XI, 19 (BA 35, p. 89) : *Non mihi videtur ab operibus Dei absurda sententia, si, cum lux prima illa facta est, angeli creati intelleguntur, inter sanctos angelos et immundos fuisse discretum, ubi dictum est : Et divisit Deus inter lucem et tenebras ; et vocavit Deus lucem diem et tenebras vocavit noctem. Solus quippe ille ista discernere potuit, qui potuit etiam priusquam caderent praescire casuros et privatos lumine veritatis in tenebrosa superbia remansuros.*

<sup>140</sup> Charles JOURNET, *L'Église du Verbe incarné. Essai de théologie de l'histoire du salut*, René MOUGEL, Dominique MOUGEL, Œuvres complètes 4, Saint-Augustin, Saint-Maurice, 2004, p. 335 : « Le traité des fins dernières, jointes ou manquées, commence avec la séparation des anges ». L'ultime séparation sera celle du jugement dernier. Cf. *De civ. Dei* XVIII, 54, 2 (BA 36, p. 689) : « Nous avons exposé, et autant qu'il me semblait suffisant, démontré quel est, de ces deux cités, la céleste et la terrestre, mélangées depuis l'origine jusqu'à la fin (...). Toutes deux cependant ou bien usent également des biens temporels, ou bien subissent également des maux temporels, sans avoir ni la même foi, ni la même espérance, ni le même amour, jusqu'à ce qu'elles soient séparées par le jugement dernier et obtiennent chacune leur propre fin, à laquelle il n'est pas de fin ». (C'est nous qui soulignons).

pensée surprenante et pourtant vraie : pour nous, ce monde ne pourrait être connu, s'il n'existait ; pour Dieu, s'il n'était connu, il ne pourrait exister<sup>141</sup>.

Par conséquent, en Dieu, la connaissance des choses précède leur existence. Dieu a entièrement pensé le monde avant de le faire venir à l'existence. Sa prescience s'inscrit dans cette connaissance qui précède l'existence. Augustin donne une très grande importance à la connaissance divine. L'essence de Dieu semble être prescience. Appliqué au cas de la chute des anges, le « jugement-séparation » qui s'est opéré à l'origine a pour ultime fondement la prescience de Dieu, la connaissance que Dieu a de toute chose et qui permet leur existence. On retrouve la même idée sur les origines du jugement un peu plus loin dans le livre XI :

Que certains hommes aient péché et qu'ils aient été précipités dans les basses régions de cette terre, devenue leur prison jusqu'à leur dernière condamnation au jour du jugement, c'est ce qu'atteste clairement l'apôtre Pierre en disant que Dieu n'a pas épargné les anges pécheurs mais les a enfermés dans les obscurs cachots de l'enfer en attendant de les punir au jour du jugement (cf. 2 P 2, 4). Ceux-ci donc, Dieu les a séparés des saints anges, soit en sa prescience, soit en fait : on ne peut en douter<sup>142</sup>.

Ainsi tout semble être décidé dès l'origine. Certes il y aura une dernière condamnation au jour du jugement dernier. Mais celle-ci ne fera qu'entériner un jugement qui semble, au moment du péché des anges et des premiers hommes, avoir déjà une réelle consistance. Augustin a beau préciser « soit en sa prescience, soit en fait », *vel praescientia vel opere*, la distinction n'est pas toujours très nette dans sa théologie. Où s'arrête la pensée et où commence la réalité extérieure à la pensée ? Ce n'est pas très explicite. La prescience se voit plutôt dotée d'un niveau très fort de réalité. Dans la pensée de Dieu, dans sa prescience, il existe un « pré-jugement » qui a le même poids ontologique que celui qui sera exercé au dernier jour. Mais il est caché, radicalement transcendant. Avec Augustin on reste d'une certaine manière dans la prescience *quoad Deum* et

<sup>141</sup> *De civ. Dei* XI, 10 (BA 35, p. 69) : *Quoniam Deus non aliquid nesciens fecit, quod nec de quolibet homine artifice recte dici potest ; porro si sciens fecit omnia, ea utique fecit quae noverat. Ex quo occurrit animo quiddam mirum, sed tamen verum, quod iste mundus nobis notus esse non posset, nisi esset ; Deo autem nisi notus esset, esse non posset.*

<sup>142</sup> *De civ. Dei* XI, 33 (BA 35, p. 137) : *Peccasse autem quosdam angelos et in huius mundi ima detrusos, qui eis velut carcer est, usque ad futuram in die iudicii ultimam damnationem apostolus Petrus apertissime ostendit dicens, quod Deus angelis peccantibus non pepercerit, sed carceribus caliginis inferi retrudens tradiderit in iudicio puniendos reservari. Inter hos ergo et illos Deum vel praescientia vel opere divisisse quis dubitet ?* Et aussi *De civ. Dei* XII, 28, 2 (BA 35, p. 245) : « Au moment de clore ce livre, admettons, sinon à la lumière de l'évidence, déjà du moins au nom de la prescience, qu'en ce premier homme créé à l'origine, ce sont deux sociétés et comme deux cités qui ont pris naissance dans le genre humain. De lui, en effet, devaient provenir des hommes destinés à partager, les uns les supplices des mauvais anges, les autres la récompense des bons ; et cela, par un jugement de Dieu, qui pour être caché, n'en est pas moins juste ».



dans la nescience *quoad nos* tout au long de l'histoire du salut. Puis la connaissance divine sera enfin communiquée aux hommes au jour du jugement dernier<sup>143</sup>.

Ce primat de la prescience repose aussi chez Augustin sur la supériorité de la connaissance des choses dans le Verbe par rapport à la connaissance de la réalité elle-même<sup>144</sup>. La créature temps ne peut échapper à cette connaissance par Dieu dans le Verbe. Le temps a d'abord été entièrement connu de Dieu dans le Verbe avant d'exister réellement, concrètement<sup>145</sup>. Sa réalité première est dans cette connaissance préalable de Dieu<sup>146</sup>.

Il y a chez Augustin le postulat d'une certaine identité entre la prescience divine d'un événement et sa réalisation par Dieu, l'action divine, l'événement lui-même. Cela donne de l'importance à la prescience et relativise par la même occasion l'événement lui-même, donc l'histoire. Celle-ci de toute façon s'alignera sur ce qui a été prévu, connu d'avance par Dieu.

En même temps cette proximité entre prescience et événement, entre jugement préexistant et réalisation historique donne une certaine actualité à ce jugement. Le jugement dernier se fait maintenant, même si c'est de manière cachée. La notion d'imminence des événements eschatologiques n'est-elle pas inhérente à la pensée d'Augustin ? Le jugement caché de Dieu est proche !

#### *iv. Amorce d'une théologie du jugement*

Habituellement un jugement survient chronologiquement après une action. La liberté est première, et le jugement vient sanctionner cette liberté, en second. Mais chez Augustin le jugement est parfois antérieur, ou du moins profondément imbriqué avec l'action de la créature. Le texte suivant illustre cette idée :

<sup>143</sup> Voir aussi l'emploi du terme *praedamnatos* en *De civ. Dei* XXI, 23 (BA 37, p. 465-467) : « L'Écriture qui ne trompe personne affirme que Dieu ne leur a pas pardonné [au diable et à ses anges] et qu'il les a déjà frappés d'une première condamnation (*dicit eis Deum non pepercisse, et sic ab illo esse interim praedamnatos*) : ainsi refoulés, ils ont été livrés aux prisons des ténèbres infernales pour y être gardés et punis lors du jugement dernier quand le feu éternel s'emparera d'eux et qu'ils y seront torturés dans les siècles des siècles (cf. 2 P 2, 4) ». Cette « pré-damnation » survenue dès après le premier péché fait penser aussi au diable enchaîné pour mille ans en *Ap* 20, 2. Le diable serait pré-condamné en 20, 2 et condamné définitivement en 20, 10, à la fin du millénium. Selon Augustin, toute l'histoire du salut serait-elle exprimée en définitive dans le millénium d'*Ap* 20 ?

<sup>144</sup> Cf. connaissance matutinale dans le Verbe et connaissance vespérale des choses en elles-mêmes : *De civ. Dei* XI, 7 ; XI, 29.

<sup>145</sup> Cf. John F. CALLAHAN, *Four views of time in ancient philosophy, op. cit.*, p. 164, le temps, pour Augustin, a une certaine existence indépendamment de sa relation à la motion ; *Ibid.* p. 168 : « Pour saint Augustin l'objet au repos ou en motion ne manifeste pas le temps comme indépendant de notre perception ; le temps est dans l'activité de l'esprit de mesurer le repos ou la motion de l'objet ». C'est toute la dimension psychologique du temps chez Augustin. Analogiquement, il y aurait une psychologie divine du temps : Dieu connaît le temps, le perçoit dans son esprit, avant même qu'il existe concrètement. Cependant Augustin ne va pas jusqu'à sous-estimer entièrement l'existence concrète de la créature temps. Ainsi en *De civ. Dei* XI, 6 (BA 35, p. 49-51) : « Qui ne voit que le temps n'aurait pas existé si n'avait été faite une créature qui déplace telle ou telle chose par un mouvement quelconque (*tempora non fuissent, nisi creatura fieret, quae aliquid aliqua motione*

« Ils seront jugés, dit-il, tous ceux qui n'auront pas cru à la vérité, mais donné leur consentement à l'iniquité » (2 Th 2, 12). Dès lors, jugés, ils seront séduits ; et séduits, ils seront jugés. Mais seront séduits ceux qui ont été jugés en vertu de ces jugements mystérieusement justes et justement mystérieux par lesquels Dieu depuis le commencement du péché de la créature raisonnable n'a jamais cessé de juger ; et ceux qui ont été séduits seront jugés par le tout dernier et public jugement<sup>147</sup>.

Dans ce passage, certes le libre refus de croire rapporté par la citation de 2 Th 2, 12 est bien premier, mais il est immédiatement suivi par cette curieuse expression : « jugés, ils seront séduits ». La chronologie habituelle est inversée. Le jugement précède l'action, la liberté. Puis l'ordre est à nouveau renversé : « séduits, ils seront jugés ». Et à nouveau, on retrouve la logique opposée : « seront séduits ceux qui auront été jugés ». Globalement, c'est bien l'action de l'homme qui précède le jugement de Dieu, mais la réciproque n'est pas fausse non plus chez Augustin. Jugement est parfois synonyme de prédestination divine. Il intervient dès l'origine, avant l'action des hommes. Quand Augustin dit que Dieu juge « depuis le commencement du péché de la créature raisonnable », l'on serait porté à ajouter « depuis que Dieu a la prescience du péché de la créature raisonnable ». Chez le docteur africain, le jeu entre *secundum prescientiam* et *secundum evidentiam*, entre le *vel prescientia* et *vel opere* est tellement présent, que l'on ne sait plus très bien parfois ce qui est premier : le réel dans la pensée de Dieu ou le réel effectif, extérieur à lui.

Quoiqu'il en soit, le jugement préexistant de Dieu, traduit par « jugés, ils seront séduits », souligne la transcendance de Dieu. La justice du jugement divin

---

*mutaret*). Car ce changement, ce mouvement où tel élément et tel autre qui ne peuvent exister ensemble se cèdent la place et se succèdent par des intervalles de durée ou plus courte ou plus longue, ont donné naissance au temps (*tempus sequeretur*) ». Augustin rejoint donc ici un peu plus Aristote qui voit le temps comme mesure objective du mouvement. Cf. John F. CALLAHAN, *Four views of time in ancient philosophy*, op. cit., p. 193 sq.

<sup>146</sup> *De Gen. ad litt.*, V, 18, 36 (BA 48, p. 425-427) : « Dieu n'a rien fait qu'il ne le connût. Il a donc fait des choses qu'il connaissait, il ne les a pas connues une fois faites. Par conséquent, avant qu'elles ne fussent faites, elles étaient et n'étaient pas : elles étaient dans la science de Dieu, elles n'étaient pas dans leur nature. (...) Quant à Dieu, je n'ose dire qu'il les connut, quand il les eut faites, d'une autre manière qu'il les connaissait avant de les faire, attendu "qu'en lui il n'y a ni changement, ni ombre de changement" (Jc 1, 17) ». Voir aussi Paul AGAËSSE, Aimé SOLIGNAC, note complémentaire 24, « La vie des créatures dans le Verbe », in AUGUSTIN D'HIPPONE, *La Genèse au sens littéral en douze livres (I-VII)*, BA 48, Desclée de Brouwer, Paris, 1972, p. 673, sur le « temps primordial » d'Augustin : « "Avant d'être faites (*priusquam fierent*), les créatures étaient déjà dans la connaissance du Créateur, et ce mode d'être était 'meilleur et plus vrai', parce qu'éternel et immuable" (*De Gen. ad litt.* V, 15, 33). Remarquons une fois pour toutes que ce *priusquam* ne signifie pas une antériorité temporelle ; il s'agit plutôt de cette priorité de transcendance, priorité selon l'éternité, dont Augustin a traité dans les *Confessions* XII, 29, 40 (BA 14, p. 412-416) ».

<sup>147</sup> *De civ. Dei* XX, 19 (BA 37, p. 287) : *Ut iudicentur, inquit, omnes, qui non crediderunt veritati, sed consenserunt iniquitati. Proinde iudicati seducentur et seducti iudicabuntur. Sed iudicati seducentur illis iudicii Dei occulte iustis, iuste occultis, quibus ab initio peccati rationalis creaturae numquam iudicare cessavit ; seducti autem iudicabuntur novissimo manifestoque iudicio.*

dépasse notre conception humaine de la justice, où le jugement succède toujours à l'action et non l'inverse. Elle est un mystère caché.

#### e) La place du Christ dans ce jugement

Qu'en est-il du Christ dans le jugement ? La connaissance éternelle par Dieu d'un certain jugement a-t-elle un rapport avec le Christ ? Le jugement préexisterait-il dans la pensée de Dieu comme le Christ préexiste ?

##### i. Une place qui n'est pas majorée

De prime abord, la place du Christ au jugement dernier n'est pas majorée. Certes il est bien confessé d'emblée : « Le Christ viendra du ciel pour juger les vivants et les morts » (XX, 1, 2)<sup>148</sup>. Cependant l'expression, « jour du jugement » semble avoir la préférence d'Augustin par rapport à celle de « jour du Seigneur ». Il dit ainsi au début du livre XX :

Quand nous serons arrivés à ce jugement de Dieu, dont le moment dès maintenant s'appelle proprement jour du jugement et parfois aussi jour du Seigneur<sup>149</sup>.

Le Christ ici n'est pas nommé. Augustin préfère parler de « jugement de Dieu » plutôt que de « jugement du Christ »<sup>150</sup>. L'idée de jugement n'aurait-elle pas plus d'importance que la présence effective du Christ au jugement ?

##### ii. Jugement en tant que prédestination<sup>151</sup> dans le Christ ?

Pour bien comprendre le mystère de la prescience divine, il faudrait qu'il puisse être relié au Christ, dans l'esprit d'*Éphésiens* 1, 4 : « C'est ainsi qu'il nous a élus en lui, dès avant la fondation du monde, pour être saints et immaculés en sa présence ». Cette prédestination dans le Christ apparaît plusieurs fois dans la seconde partie du *De civitate Dei*. Ainsi au livre XV :

Chacun sortant d'une souche condamnée, doit d'abord naître d'Adam, mauvais et charnel ; et si, en renaissant dans le Christ, il a progressé dans la bonne voie, il deviendra bon et spirituel<sup>152</sup>.

<sup>148</sup> Et aussi à la fin du livre XX, en 30, 1 (BA 37, p. 349-351). Et encore en XX, 30, 4 (BA 37, p. 357) : « Quand donc dans les Lettres prophétiques, on lit que Dieu viendra pour prononcer le dernier jugement, à défaut d'autre précision de personne, toutefois en raison du jugement lui-même, il faut voir là le Christ ».

<sup>149</sup> *De civ. Dei* XX, 2 (BA 37, p. 187) : *Cum vero ad illud Dei iudicium venerimus, cuius tempus iam proprie dies iudicii et aliquando dies Domini nuncupatur*. Voir aussi *De civ. Dei* XX, 19, 2 (BA 37, p. 279).

<sup>150</sup> La ligne millénariste apocalyptique d'un Lactance ou d'un Commodien était d'appeler le Christ « Dieu ». Cf. Première partie, p. 116.

<sup>151</sup> Gérard RÉMY, « La christologie d'Augustin : cas d'ambiguïté », *RSR* 96 (3), 2008, p. 422-423, la prédestination s'entend chez Augustin tantôt comme « la prescience immuable et efficace de Dieu », tantôt de manière plus large comme « dessein de Dieu ».

<sup>152</sup> *De civ. Dei* XV, 1, 2 (BA 36, p. 37) : *Unusquisque, quoniam ex damnata propagine exoritur, primo sit necesse est ex Adam malus atque carnalis ; quod si in Christum renascendo profecerit, post erit bonus et spiritalis*.

Le choix du bon et du spirituel, présent en Dieu dès l'origine, a donc un rapport avec le Christ. C'est dans le Christ que le Père a élu tous les bons qui seront jugés tels au dernier jour, celui du jugement. Tous les élus de tous les siècles ne sont pas, dans un sens, distincts du Christ. C'est également ce que rappelle le passage suivant :

À bon droit nous pouvons appeler « christs » tous ceux qui sont oints de son chrême [les baptisés], parce que ce corps tout entier avec sa tête est un Christ unique<sup>153</sup>.

Le jugement de Dieu ne correspond pas à une décision divine préalable et arbitraire de sauver certains hommes et d'en condamner d'autres. L'idée première de Dieu est un « Christ unique » corps et tête. C'est en fonction du Christ que les uns sont bons et les autres mauvais. C'est le Christ qui est prédestiné de toute éternité et par suite son Église, qui est son corps. *Ecclesia praedestinata* est une expression qui revient deux fois dans le livre XX du *De civitate Dei*<sup>154</sup>.

### iii. Jugement et Incarnation

Le Christ pour Augustin ne serait-il pas surtout cette idée, cette intention première divine de jugement, de prédestination, et moins par conséquent la véritable personne historique concrète, réelle, qui s'est incarnée à un certain moment de l'histoire pour sauver les hommes ? L'évêque d'Hippone dit ainsi au début du livre XV :

J'estime m'être déjà suffisamment étendu sur les grands et difficiles problèmes des origines du monde, de l'âme et du genre humain lui-même, que nous divisons en deux groupes : ceux qui vivent selon l'homme, ceux qui vivent selon Dieu<sup>155</sup>.

Le jugement est donc cette séparation originelle dans la pensée de Dieu, et qui traverse toute l'histoire du salut, entre « ceux qui vivent selon l'homme » et « ceux qui vivent selon Dieu ». Certes Augustin a expliqué dans le livre précédent que « vivre selon l'homme », c'est vivre « selon soi-même », et que par conséquent le démon, quoiqu'un ange, fut le premier à vivre selon l'homme<sup>156</sup>. L'usage du mot homme est à prendre ici au sens moral. « Selon l'homme », c'est tout ce qui n'est pas selon Dieu, qui est donc selon le péché.

Mais eu égard à la vérité du mystère de l'Incarnation, cette expression peut sembler maladroite. Le Christ a vécu à la fois selon l'homme et selon Dieu dans l'unité de sa personne. D'une certaine façon depuis l'Incarnation, il n'est plus possible de mettre en opposition ces deux expressions, vivre selon l'homme et

<sup>153</sup> *De civ. Dei* XVII, 4, 9 (BA 36, p. 375) : *Omnes quippe unctos eius chrismate recte christos possumus dicere ; quod tamen totum cum suo capite corpus unus est Christus.*

<sup>154</sup> *De civ. Dei* XX, 7, 4 ; 8, 1 (BA 37, p. 220).

<sup>155</sup> *De civ. Dei* XV, 1 (BA 36, p. 35) : *Arbitror tamen satis nos iam fecisse magnis et difficillimis quaestionibus de initio vel mundi vel animae vel ipsius generis humani, quod in duo genera distribuimus, unum eorum, qui secundum hominem, alterum eorum, qui secundum Deum vivunt.*

<sup>156</sup> *De civ. Dei* XIV, 3, 2 (BA 35, p. 361).

vivre selon Dieu. Un homme, n'est-ce pas avant tout la réalité de la chair, plutôt que l'idée de l'égoïsme ?

Il y a peut-être chez saint Augustin une limite dans sa christologie. G. Madec rapporte ainsi les propos d'O. Du Roy :

La révélation du Dieu vivant, du Dieu Trinité, ne se fait pas par l'histoire sainte et par l'Incarnation. Cette histoire est seulement une préparation, une purification, une *admonitio* à rentrer en nous-même pour le trouver déjà-là. L'Incarnation n'est plus la Révélation en acte du mystère trinitaire<sup>157</sup>.

Même si l'affirmation de Du Roy concerne des œuvres augustiniennes antérieures à *La cité de Dieu*, la position de l'évêque d'Hippone sur cette question ne semble pas avoir fondamentalement changé. L'histoire comme « préparation et purification » est une conception bien présente dans le *magnum opus* de saint Augustin. La cité de Dieu, le corps du Christ, pensés en Dieu dès l'origine, semblent avoir plus d'importance que le corps historique, réel, de Jésus Christ.

La Révélation reste larvée, même avec la première venue du Seigneur. Tout demeure à l'intérieur, caché en Dieu, invisible, en attendant la manifestation au grand jour des deux cités au moment du jugement dernier. Et en patientant dans l'attente de ce jour, ce que l'homme a de mieux à faire, c'est de rentrer en lui-même et de rejoindre par la foi le juste et actuel jugement caché de Dieu. Que par le mystère de l'Incarnation, le jugement, la prescience, la prédestination de Dieu acquièrent un début de réalisation concrète, de visibilité, cela n'apparaît pas clairement dans la deuxième partie du *De civitate Dei* (XI-XXII) qui balaie pourtant toute l'histoire de l'humanité, des origines aux fins en passant par les développements<sup>158</sup>. Il est mal aisé de voir dans ces pages d'Augustin une eschatologie véritablement commencée.

Isabelle Bochet, dans son introduction générale à la réédition de *La cité de Dieu*, attire l'attention du lecteur sur le caractère central du livre X qui est le plus christologique de tout le *magnum opus*. Ce livre traduit, selon elle, un changement de perspective entre une approche plus philosophique, en lien avec les païens, et une approche plus scripturaire. Le livre X est ainsi un « moment décisif qui détermine un changement dans l'argumentation »<sup>159</sup>. Il faudrait ainsi considérer le livre X comme le véritable commencement de la deuxième partie, comme sa clé de lecture.

Un peu après, I. Bochet explicite sa pensée :

Les dix premiers livres apparaissent comme une montée progressive vers la « vraie religion ». Au terme, nous découvrons que

<sup>157</sup> Goulven MADEC, « Christus », in Cornelius MAYER (dir.), *Augustinus-Lexikon*, 1, Schwabe, Bâle, 1986-1994, col. 901, citant Olivier Du ROY, *L'intelligence de la foi en la Trinité selon saint Augustin. Genèse de sa théologie trinitaire jusqu'en 391*, Études augustiniennes, Paris, 1966, p. 102 sq.

<sup>158</sup> Cf. *De civ. Dei* XI, 1 (BA 35, p. 34-35), déjà cité, p. 221.

<sup>159</sup> Introduction d'Isabelle BOCHET, in AUGUSTIN D'HIPPONE, *La cité de Dieu*, NBA 3, op. cit., p. 28.

le Christ est le fondateur de la Cité céleste. C'est en effet le sacrifice du Christ qui fonde la Cité de Dieu, car il rend possible le sacrifice des hommes, c'est-à-dire leur union à Dieu : union qui les fait membres de la cité rachetée et qui est la condition de leur vrai bonheur. La seconde partie se développe comme une confirmation de cette thèse<sup>160</sup>.

Le Christ est donc bien au centre de la problématique d'Augustin dans la deuxième partie du *De civitate Dei*, mais il l'est sous la raison de sacrifice plus que d'Incarnation. S'il y a manifestation du jugement de Dieu dès le premier avènement du Christ, c'est par l'accomplissement de son sacrifice rédempteur plus que par la simple venue en la chair du Verbe sauveur<sup>161</sup>.

#### *iv. Le jugement comme récapitulation de la Passion*

Si l'Incarnation semble de prime abord trop peu mise en valeur à propos du jugement dans la seconde partie de *La cité de Dieu*, il n'en va pas de même pour le mystère de la croix. C'est une idée récurrente du docteur africain de mettre en parallèle antithétique passion du Christ et jugement dernier par le Christ lui-même<sup>162</sup>. À ce sujet cinq courts passages peuvent être mis en relation :

1 / Mais il n'était pas possible aux nations d'attendre qu'il [le Christ] vienne exercer le jugement dans l'éclat de sa puissance, comme nous voyons maintenant qu'elles l'attendent, si d'abord elles n'avaient cru en lui quand il est venu subir le jugement dans l'humilité de sa patience<sup>163</sup>.

2 / Il [le Christ] viendra pour juger en cette chair dans laquelle il était venu pour être jugé<sup>164</sup>.

3 / Et ceux qui ont été séduits seront jugés par le tout dernier et public jugement porté par le Christ Jésus, qui, très injustement jugé, les jugera très justement<sup>165</sup>.

4 / Il [le Christ] viendra ostensiblement pour exercer un juste jugement entre les justes et les injustes, lui qui vint d'abord caché pour être injustement jugé par des injustes<sup>166</sup>.

<sup>160</sup> *Ibid.*, p. 30-31.

<sup>161</sup> À ce sujet, voir « Précisions sur le mystère de l'Incarnation chez saint Augustin », p. 292. 300.

<sup>162</sup> Cf. Gérard PHILIPS, « L'influence du Christ-Chef sur son Corps mystique suivant saint Augustin », in *Augustinus magister. Congrès international augustinien – Paris, 21-24 septembre 1954. Communications*, T. 2, SAThA, Études augustinienes, Paris, 1954, p. 810, parle de la « prédilection d'Augustin pour le parallélisme antithétique ».

<sup>163</sup> *De civ. Dei* XVIII, 45 (BA 36, p. 651) : *Fieri autem non posset, ut expectarent eum gentes venturum, sicut eum cernimus expectari, ut veniat ad faciendum iudicium in claritate potentiae, nisi prius in eum crederent, cum venit ad patiendum iudicium in humilitate patientiae.*

<sup>164</sup> *De civ. Dei* XX, 6 (BA 37, p. 207) : *Hic ostendit, quod in ea carne veniet iudicaturus, in qua venerat iudicandus.*

<sup>165</sup> *De civ. Dei* XX, 19 (BA 37, p. 287) : *Seducti autem iudicabuntur novissimo manifestoque iudicio per Christum Iesum, iustissime iudicaturus, iniustissime iudicatus.*

<sup>166</sup> *De civ. Dei* XX, 24 (BA 37, p. 327) : *Manifestus enim veniet inter iustos et iniustos iudicaturus iuste, qui prius venit occultus ab iniustis iudicandus iniuste.*

5 / Il [le Christ] se manifestera comme homme pour juger, de même que c'est comme homme qu'il a été jugé<sup>167</sup>.

Augustin met en comparaison dans ces passages ce qui semble être deux jugements, celui de la passion et le dernier à la parousie. Il est frappant qu'il s'agisse en réalité du même jugement, *ad patiendum iudicium* et *ad faciendum iudicium*. Il est d'abord subi par le Christ, puis il est opéré par lui. L'évêque d'Hippone a ici une perception très vive du mystère de la rédemption. Celui-ci semble être tout à fait en lien avec la conception du « jugement de prescience » étudiée précédemment. La croix devient par excellence ce jugement caché de Dieu, décidé de toute éternité par lui. En apparence, la croix est l'injustice la plus totale, mais en vérité, de manière cachée, toute justice y est accomplie. Le Christ y est visiblement jugé, dans son humanité, comme un pécheur, comme un damné réprouvé par le Père. Mais dans un mystère d'intériorité, en sa divinité, cachée à l'œil extérieur, il ne cesse d'être favorablement jugé par le Père, de cet amour éternel de prescience, de prédestination.

L'antithèse entre caché et visible n'est-elle pas trop marquée chez l'évêque africain ? C'est bien la foi qui permet au chrétien d'accéder au juste jugement de Dieu à travers les apparences d'un très injuste jugement. Mais le risque est alors que cette foi n'en ait que les apparences. Derrière elle se cacherait un mécanisme rationnel antithétique. À la croix, le véritable jugement de Dieu serait tellement caché qu'il deviendrait « visiblement caché ». On resterait dès lors dans le domaine du visible, du rationnel. Le mystère serait évacué<sup>168</sup>. Ne risquerait-on pas de tomber dans une *logique* du « plus c'est caché et injuste en apparence, plus c'est vrai, plus c'est juste » ?

Quelques réflexions d'A. Verwilghen sur la kénose du Christ chez saint Augustin semblent corroborer ce propos :

C'est dans l'abandon total du Crucifié qu'est inscrite la pleine divinité de Dieu : la croix est le lieu de la suprême humiliation de Dieu qui ne cesse pas d'être Dieu.

La gloire de Dieu est telle que l'humiliation de la croix ne la dégrade en rien ; elle est transcendante à toute humiliation parce que sa signification demeure là-même où elle est privée de son éclat.

La *forma servi* est le lieu à partir duquel le disciple peut découvrir par sa foi le mystère de l'égalité entre le Père et le Fils<sup>169</sup>.

<sup>167</sup> *De civ. Dei* XX, 30, 4 (BA 37, p. 357) : *Qui manifestabitur homo iudicaturus, sicut homo est iudicatus.*

<sup>168</sup> Selon Georges BAVAUD, « La doctrine de la prédestination et de la réprobation d'après saint Augustin et Calvin », *REAug* 5, 1959, p. 437, c'est dans ce travers que serait tombé le nominalisme qui influencera Calvin : « Le nominalisme avait créé un climat intellectuel dans lequel l'esprit confondait mystère et contradiction ».

<sup>169</sup> Albert VERWILGHEN, *Christologie et spiritualité selon saint Augustin. L'hymne aux Philippiens*, ThH 72, Beauchesne, Paris, 1985, p. 489-490.

La visibilité de la véritable justice divine est reportée au jugement dernier à venir. La croix est eschatologique dans le sens où toute la réalité du jugement dernier y est déjà présente de manière cachée. Mais que l'Incarnation soit également un début de jugement visible de Dieu cela semble moins évident pour Augustin<sup>170</sup>. Il paraît demeurer dans une logique du « tout caché maintenant, tout visible au jour du jugement ». En ce sens, la croix n'est pas encore eschatologique. Elle témoigne seulement du jugement de prescience de Dieu, caché de toute éternité en Dieu, mais pas encore du jugement révélé, celui qui fera la lumière sur les saints et les réprouvés, au dernier jour.

Selon les critères du « pas encore » et du « déjà là », l'eschatologie d'Augustin est dans le « pas encore » en ce sens que seul un jugement à venir, entièrement projeté dans le futur, viendra apporter le salut définitif. Et rien de ce jugement visible et historique ne semble commencé pour le moment. En ce moment, les mauvais sont heureux et les bons souffrent. Mais l'eschatologie d'Augustin est dans le « déjà-là » en ce sens que la participation des hommes au Christ est bien réelle depuis l'Incarnation. Est-ce une véritable participation au Verbe incarné dans la réalité de sa chair divinisée, à un Christ vrai Dieu et vrai homme, et non seulement à un Christ idéal, spirituel, si bien représenté par la société des bons anges au premier jour de la création, les prédestinés par excellence ?<sup>171</sup> Le Christ est certes le roi de cette cité céleste qui fait l'objet des vingt-deux livres du *magnum opus* : *Ipsam civitatem Dei, cuius rex est et conditor Christus*. Et Augustin parle aussi dès la fin du livre I de la *redempta familia domini Christi et peregrina civitas regis Christi*<sup>172</sup>. Mais quand il s'agit de désigner – dans des passages clés de son œuvre, le prologue et la conclusion de la première partie – le *rex et conditor civitatis*<sup>173</sup>, le *conditor sanctae civitatis*<sup>174</sup>, alors le docteur africain ne nomme pas explicitement le Christ ; les mots roi et fondateur renvoient seulement à Dieu. Ainsi c'est surtout en sa divinité que le Christ est considéré comme roi de la cité céleste.

<sup>170</sup> C'est en revanche une idée centrale chez Irénée que la gloire du Père est visible dans l'humanité de son Fils – cf. Denis MINNS, *Irenaeus. An introduction*, Clark, Londres, 2010, p. 147 – et que le Verbe incarné opère déjà un jugement ; cf. *AH* V, 18, 3 (SC 153, p. 247) : « Car c'est lui [le Christ] qui a pouvoir sur toutes choses de par le Père, parce que Verbe de Dieu et homme véritable : (...) sur les êtres visibles et humains, d'autre part, il règne d'une manière manifeste, et il fait venir sur tous le juste jugement qu'ils méritent ». Voir aussi V, 27, 1 (SC 153, p. 341) : « Si donc la venue du Fils, tout en atteignant pareillement tous les hommes, est cependant propre à opérer un jugement et à séparer les croyants des incrédules ».

<sup>171</sup> Cf. Henri-Irénée MARROU, « Civitas Dei, civitas terrena : num tertium quid ? », *StPatr* 2, 1957, p. 343, où « *civitas Dei, civitas terrena* sont des notions d'ordre idéal ou idéal ». Gerhart B. LADNER, *The idea of reform, op. cit.*, p. 239 : « Pour saint Augustin, le meilleur dans la création est la société ou la communauté des anges, à laquelle sont joints ces hommes qui sont rachetés et sont prédestinés au ciel ». (Traduit de l'anglais).

<sup>172</sup> *De civ. Dei* I, 35 (BA 33, p. 299) : « La famille rachetée du Christ Seigneur, la cité du Christ-Roi étrangère ici-bas ».

<sup>173</sup> *De civ. Dei* I, pref. (BA 33, p. 193).

<sup>174</sup> *De civ. Dei* X, 32, 4 (BA 34, p. 559).



La participation des chrétiens au Christ s'opère par la foi et les bonnes œuvres. En cela elle touche aussi au corps qui est bien souvent l'instrument des bonnes œuvres. Mais le corps en lui-même n'est pas concerné directement par cette participation au Christ. Le corps reste, semble-t-il, dans la sphère des réalités négatives qui font « vivre selon l'homme ». L'Église corps du Christ ne serait-elle pas dans l'esprit du docteur africain un corps purement spirituel de prédestinés dès l'origine plutôt que l'extension réelle et concrète du corps historique de Jésus Christ ?<sup>175</sup>

Un autre texte semble bien étayer notre propos :

Ainsi, en ce siècle, en ces jours mauvais, depuis la présence corporelle du Christ et de ses apôtres, et même depuis Abel, le premier juste, qui mourut victime de l'impiété de son frère, de là jusqu'à la fin de ce siècle, l'Église de l'exil poursuit sa marche parmi les persécutions du monde et les consolations de Dieu<sup>176</sup>.

La présence corporelle du Christ ne semble pas tellement mise en valeur. Elle est mentionnée mais en même temps relativisée. En effet, l'Église ne lui doit pas son commencement absolu puisqu'elle existait déjà au moment d'Abel. Ce dernier est, selon Augustin, le premier habitant humain de la cité de Dieu, tandis que Caïn l'est de l'autre cité<sup>177</sup>. De plus, que le Christ soit ou ait été présent corporellement ou non dans « ce siècle », *hoc saeculum*, c'est-à-dire l'économie du temps présent depuis la création, ne change pas vraiment. Il reste le temps de « ces jours mauvais ». L'homme semble être dans les jours de l'Antéchrist depuis l'origine.

Il y a d'une part chez Augustin une sorte d'hyper-historicisme qui fait fi du changement qualitatif survenu à l'Incarnation. Le meurtre d'Abel a fait de ce dernier un citoyen de la cité céleste, sans attendre que le Christ s'incarne. Chaque événement moral bon, « selon Dieu », avant ou après l'Incarnation, incorpore de toute façon à la cité de Dieu. Inversement chaque acte mauvais survenu dans l'histoire sépare de la cité céleste. Et d'un autre côté, il semble y avoir chez l'évêque africain une prise en compte insuffisante du caractère historique de l'Incarnation. On en revient toujours à cette conception augustiniennne du Christ et de l'Église comme des réalités d'abord pensées par Dieu, réelles sous cet angle,

<sup>175</sup> Voir « Précisions sur le mystère de l'Incarnation chez saint Augustin », p. 348-369.

<sup>176</sup> *De civ. Dei* XVIII, 51 (BA 36, p. 671) : *Sic in hoc saeculo, in his diebus malis non solum a tempore corporalis praesentiae Christi et Apostolorum eius, sed ab ipso Abel, quem primum iustum impius frater occidit, et deinceps usque in huius saeculi finem inter persecutiones mundi et consolationes Dei peregrinando procurrit Ecclesia.*

<sup>177</sup> *De civ. Dei* XV, 1 (BA 36, p. 37) : « Caïn naquit donc le premier des deux parents du genre humain : il fait partie de la cité des hommes ; Abel, le suivant, appartient à la cité de Dieu ». Et aussi XV, 5 ; 8, 1 ; 15, 1. Sur la notion d'*Ecclesia ab Abel*, cf. LG 2 ; CEC 769 ; Yves CONGAR, « *Ecclesia ab Abel* », in Marcel REDING (dir.), *Abhandlungen über theologie und kirche. Festschrift für Karl Adam*, Patmos, Düsseldorf, 1952, p. 79-108.

et ensuite seulement, presque secondairement, existantes dans l'histoire, réelles concrètement.

L'Incarnation se serait faite dès le début de la création, en cette union inouïe de l'éternité de Dieu avec le temps angélique<sup>178</sup>, ou bien elle ne se ferait qu'à la fin, au jour du jugement dernier, au passage à la visibilité après tout ce temps d'invisibilité. Dans le premier cas – celui d'une « Incarnation à l'origine » – les événements historiques, tous, avant comme après l'Incarnation, ont beaucoup d'importance, tous parlent en effet d'un rapport du divin au créé qui existe dès l'origine. Dans le second cas – celui d'une « Incarnation à la fin », au jour du jugement – les événements historiques ont moins d'importance car ils restent, tout au long du déroulement de l'histoire, sous le voile d'une certaine incompréhensibilité. On retrouve là la dialectique augustinienne entre apocalyptique et agnosticisme.

## 2) La venue du Seigneur

Si l'événement de l'Incarnation du Christ semble insuffisamment pris en considération en cette deuxième partie du *De civitate Dei*, synthèse de toute la théologie de l'histoire d'Augustin, qu'en est-il de sa seconde venue pour le jugement au début du livre XX ? En fait, l'évêque d'Hippone n'est pas d'emblée très explicite sur la particularité de cette venue. Il signale en 5, 4 des cas d'ambiguïté. Il dit en effet qu'il ne faut pas confondre d'une part la vraie parousie du Christ au jour du jugement avec « celle qui s'accomplit tout au long de ce temps dans son Église, c'est-à-dire dans ses membres, en chacun en particulier et progressivement, car tout entière elle est son corps ». Et d'autre part, il ne faut pas non plus confondre cette vraie parousie avec « la ruine de la Jérusalem terrestre »

<sup>178</sup> Cf. *De civ. Dei* XII, 16, où Augustin médite sur l'origine du temps. Il est amené à conceptualiser les rapports entre l'éternité divine et le temps angélique. Il maintient ainsi que les anges ne sont pas coéternels à Dieu, mais qu'ils ont existé « de tout temps », qu'ils « ont toujours existé ». *De civ. Dei* XII, 16 (BA 35, p. 205) : « C'est pourquoi si Dieu a toujours été Seigneur, il a toujours eu une créature soumise à son autorité ». Augustin semble fasciné par ce rapport originel quasi éternel – que l'on pourrait qualifier d'union – entre le divin et le créé, rapport qui n'a pas attendu l'Incarnation pour exister. Sur la place primordiale des anges, cf. Paul AGAËSSE, Aimé SOLIGNAC, note complémentaire 20, « La connaissance angélique et les jours de la création », in AUGUSTIN D'HIPPONE, *La Genèse au sens littéral en douze livres (I-VII)*, BA 48, p. 653 : « Tout en se gardant d'attribuer à l'Ange une fonction créatrice, Augustin fait de la nature angélique le miroir et le témoin privilégié de la création, au point de dire que la créature est d'abord faite en quelque façon dans l'esprit angélique. Le monde des Anges est parfaitement intégré à l'univers des créatures dans lequel il joue un rôle *primordial* non pas seulement parce que l'Ange est la première et la plus élevée des créatures mais encore parce qu'il est le reflet de l'action créatrice et des œuvres créées ainsi que le premier agent du retour à Dieu par la louange et l'amour. La nature angélique devient ainsi l'archétype, la conscience et l'idéal de la condition de créature ». Paul TOINET, « Le *De civitate Dei* comme introduction à la théologie de l'histoire », *DoC* 39, 1986, p. 428, parle également d'une « préhistoire transcendante dont les acteurs furent les Anges ».

dont le Christ parle parfois « comme s'il s'agissait de la fin du siècle et de ce grand et dernier jour du jugement »<sup>179</sup>.

Mais le fait qu'Augustin mentionne ces deux autres types de parousie affaiblit en quelque sorte la véritable notion de parousie. Ce paragraphe de *La cité de Dieu* n'est d'ailleurs qu'une reprise de la *Lettre CXCIX* à Hésychius intitulée *Sur la fin du monde*, où le docteur africain est beaucoup plus explicite sur cette question. Reportons-nous à ce texte pour mieux saisir la pensée d'Augustin sur le thème de la parousie. Dans cette lettre, Augustin distingue, mais aussi rapproche, la parousie de quatre autres types d'avènements eschatologiques du Christ.

#### a) L'avènement du Seigneur dans l'âme individuelle

C'est d'abord la mort individuelle qui est mise en rapport avec le jour du jugement et donc avec la venue du Christ. « Tels nous aurons été en mourant, tels nous serons jugés à la fin des siècles »<sup>180</sup>. « Or, celui-là ne sera pas trouvé prêt au dernier jour du monde, qui n'aura pas été trouvé prêt au dernier jour de sa vie »<sup>181</sup>. Cette mise en relation de la mort individuelle avec la fin du monde, et donc de la vie de l'individu avec l'ensemble de l'économie du salut, est tout à fait dans la ligne augustinienne. Nous l'avons déjà observé pour la doctrine des âges du monde. L'histoire de l'humanité est ramenée en quelque sorte à la vie d'un individu. Ce Christ qui doit certes venir à la fin du monde de manière extérieure et visible est, de façon quasi équivalente, celui qui doit advenir intérieurement et invisiblement dans l'âme de chaque croyant, spécialement au moment de la mort.

#### b) L'avènement du Seigneur à la ruine de Jérusalem en 70

Le second niveau d'avènement du Seigneur, qui est une fausse piste par rapport à la véritable parousie de la fin des temps, mais qui en est aussi comme une image, correspond à la ruine de Jérusalem survenue en l'an 70 de notre ère. Pour Augustin, beaucoup de passages de l'Écriture que nous croyons se référer au second avènement du Christ, comme « l'abomination de la désolation », sont en fait des prophéties de ce qui s'est déjà passé en l'an 70 lors de la persécution de Titus et la destruction du Temple de Jérusalem<sup>182</sup>. À cette occasion, il y eut en effet déjà des conversions de Juifs. L'Église, qui est le Corps du Christ, fut donc

<sup>179</sup> *De civ. Dei* XX, 5 (BA 37, p. 199) : *Sive scilicet ad eum Salvatoris adventum, quo per totum hoc tempus in Ecclesia sua venit, hoc est in membris suis, particulatim atque paulatim, quoniam tota corpus est eius ; sive ad excidium terrenae Hierusalem ; (...) tamquam de fine saeculi atque illo die iudicii novissimo et magno loquatur.*

<sup>180</sup> *Lettre CXCIX*, 1, 2, 6-7 (CSEL 57, p. 246) : *Qualis in die isto quisque moritur, talis in die illo iudicabitur.*

<sup>181</sup> *Lettre CXCIX*, 1, 3, 6-8 (CSEL 57, p. 247) : *Imparatum autem inveniet ille dies, quem imparatum invenerit suae vitae huius ultimus dies.*

<sup>182</sup> *Lettre CXCIX*, 9, 29, 18-21 (CSEL 57, p. 269) : « Saint Luc éclaircit donc ce qui pouvait rester incertain ; il montre qu'à la ruine de Jérusalem et non à la fin du monde se rapporte ce qui est dit de l'abomination de la désolation et de l'abréviation des jours en faveur des élus ».

agrandie, renforcée. Par de nouveaux membres agrégés à son Corps, le Christ « apparut » en quelque sorte à cette occasion.

### c) L'avènement ecclésial du Seigneur

Troisième type de pseudo-parousie selon saint Augustin : « l'avènement du Seigneur dans son Corps qui est l'Église ». Pour le docteur africain, bon nombre de textes évangéliques que nous croyons faire allusion au jugement dernier au moment de la parousie définitive du Seigneur, font en fait référence à ce qui se passe quotidiennement aujourd'hui dans l'Église. Ainsi le *signe* de Mt 24, 30 – « Et alors paraîtra dans le ciel le *signe* du Fils de l'homme » – est compris par Augustin comme désignant l'Église. Pour l'évêque d'Hippone, l'Église est bien le *signe* de la venue du Seigneur. Donc cette citation de l'Évangile ne fait pas directement référence à la parousie du dernier jour, mais à une sorte de « parousie ecclésiale » du Seigneur et en définitive à une « parousie sacramentelle »<sup>183</sup>. La citation suivante explicite cette idée :

Il vient dans ses membres comme sur autant de nuées, ou dans toute l'Église elle-même, qui est son corps, comme dans une grande nuée qui étend sa fécondité à travers le monde entier ; Jésus Christ fait tout cela depuis qu'il a commencé à prêcher et à dire : « Faites pénitence, car le royaume des cieux est proche ». Ainsi donc, en comparant et en examinant attentivement les récits des trois évangélistes sur l'avènement du Seigneur, peut-être trouverait-on que tous ces signes concernent l'avènement quotidien du Sauveur dans son Corps, qui est l'Église<sup>184</sup>.

Les nuées des cieux, si souvent nommées dans les passages de l'Évangile annonçant la parousie, ne sont pas à comprendre au sens littéral, comme s'ils étaient de vrais nuages physiques. Ces nuées désignent en réalité l'Église. Ainsi, bien des textes eschatologiques des Évangiles sont à interpréter de manière allégorique. Les nuées du retour du Christ sont en fait une image pour désigner les fidèles de l'Église<sup>185</sup>. C'est l'avènement du Christ en tant que Corps, en son Corps mystique.

<sup>183</sup> Sur la critique protestante (évangélique) de cette approche, voir Henri BLOCHER, « L'eschatologie du catholicisme », *ThÉv* 5 (1), 2006, p. 3-4, où l'auteur souligne que le catholicisme, c'est l'accent mis sur une « parousie sacramentelle » (expression d'Edward Schillebeeckx) au détriment de l'attente, à l'origine si ardente, de la fin, de la véritable parousie.

<sup>184</sup> *Lettre CXCIX*, 11, 45, 24 sq (CSEL 57, p. 282-283) : *Veniens in suis membris tamquam in nubibus vel in tota ipsa Ecclesia quod est corpus eius, tamquam in nube magna fructificante atque crescente in universo mundo, ex quo coepit praedicare et dicere : Agite poenitentiam, appropinquavit enim regnum coelorum : ita ut fortasse omnia quae ab his tribus evangelistis dicta sunt de eius adventu, diligentius inter se collata atque discussa, inveniantur ad hoc pertinere, quod quotidie venit in corpore suo, quod est Ecclesia.*

<sup>185</sup> Cf. l'interprétation allégorique par Origène de ces mêmes nuages, dans la première partie, p. 45.

#### d) L'avènement du Seigneur au temps de l'Antéchrist

Cette quatrième forme de venue du Seigneur n'est qu'une déclinaison de l'avènement du Christ étudié ci-dessus, celui qui a lieu dans son corps. C'est la venue qui se produira au moment de la dernière persécution, celle de l'Antéchrist. En même temps que se déchaîneront les forces du mal, le Seigneur « “viendra alors avec une grande puissance et une grande majesté” (Mt 26, 64), parce que sa puissance et sa majesté paraîtront plus grandes dans les saints à qui il donnera une force plus grande pour mieux résister à une aussi formidable persécution »<sup>186</sup>. L'apparition du Christ ici ne se fait donc pas encore réellement, mais dans ses saints. Plus le mal sera puissant, plus la grâce le sera aussi pour y résister.

#### e) L'avènement du Christ-Tête à la fin

La notion de parousie véritable, concrète, à la fin, n'est pas totalement évacuée. Pour Augustin, la venue grandiose du Christ en Mt 25, 31-46 se rapporte bien à la parousie réelle, définitive, finale. C'est ici l'avènement du Christ « comme Chef de l'Église »<sup>187</sup>, distinct de son avènement comme Corps. Il n'en reste pas moins vrai que l'événement de la parousie finale est affaibli par les autres types d'avènement du Seigneur.

À côté de la véritable parousie eschatologique du dernier jour, celle du retour du Christ, Augustin a donc défini quatre autres types de parousie : à l'heure de notre mort individuelle, à des moments particulièrement importants du temps de l'Église, comme la destruction du Temple de Jérusalem (mais il pourrait y en avoir d'autres), à chaque événement de grâce dans l'Église, spécialement dans la célébration des sacrements, et enfin au moment de la persécution de l'Antéchrist, juste avant la parousie finale. Augustin ne fait ici qu'exploiter et expliciter le thème johannique de « la dernière heure » : dernière heure de la vie individuelle, de celle de l'humanité tout entière, mais aussi événements assimilés à la dernière heure, comme une catastrophe sociale ou cosmique, ou encore comme chaque Eucharistie.

Ainsi, chez saint Augustin, la réalité archétypale ne l'emporte-t-elle pas parfois sur la réalité historique ? Dans le cas présent, la parousie du Christ-Corps, celle du Christ-Tête, auxquelles ont pourrait ajouter une parousie de la grâce dans l'âme de chaque croyant et celle d'événements historiques particulièrement notoires, toutes ces parousies analogiques semblent mises sur le même plan. Elles expriment toutes pour Augustin une descente du salut, quelle que soit la façon dont ce salut s'exprime. Comme si la descente du Christ au dernier jour, la « vraie parousie », était alignée sur une multitude d'autres parousies, était

<sup>186</sup> Lettre CXCIX, 11, 41, 20-22 (CSEL 57, p. 279) : *Cum potestate magna et maiestate, quia maior potestas et maiestas illius apparebit sanctis, quibus magnam virtutem dabit, ne tanta persecutione vincantur.*

<sup>187</sup> Lettre CXCIX, 9, 26, 9 (CSEL 57, p. 266) : *Ad adventum eius in capite Ecclesiae.*

« noyée » dans une sorte de descente archétypale du salut<sup>188</sup>. Là encore, la spécificité du Christ, spécialement en tant que Verbe incarné, dans la réalité de sa chair glorieuse à la parousie, est atténuée.

### 3) Quelle réfutation du millénarisme ?

Le cadre général de l'eschatologie augustinienne en *De civitate Dei* XX étant établi, on peut en venir à ce qui fait le cœur du sujet, la question du millénarisme. Une réfutation massive et polémique de cette doctrine ne semble pas être le but premier de l'auteur. À plusieurs reprises Augustin paraît en effet comme s'excuser de ne pas développer davantage. « Il serait trop long de les [*i.e.* les millénaristes] réfuter en détail »<sup>189</sup>.

À deux endroits seulement de tout le livre XX on peut lire une critique directe adressée aux millénaristes. Dans ces passages, selon l'esprit de toute une tradition anti-millénariste, Augustin s'en prend avant tout, de manière assez superficielle d'ailleurs, à l'aspect charnel de cette doctrine.

Il ne peut y avoir que des hommes charnels pour croire de pareilles choses<sup>190</sup>.

À la manière des prophètes, en effet, il [Isaïe] mêle les expressions figurées aux termes propres, de telle sorte qu'un esprit attentif et rassis atteigne par d'utiles et salutaires efforts le sens spirituel ; mais la paresse charnelle, mais la lenteur d'une intelligence inculte et inexercée qui en reste à l'écorce de la lettre, pense qu'il n'y a rien à rechercher à l'intérieur<sup>191</sup>.

Dans ces deux citations, la critique est adressée directement aux millénaristes. Le second texte reprend l'argument d'Origène dans son *Traité des principes*<sup>192</sup>. Les millénaristes sont des paresseux qui refusent de faire fonctionner leur intelligence et s'arrêtent à la lettre du texte sacré.

Mais ce type de réfutation n'est pas le plus important en *De civitate Dei* XX. « Nous devons plutôt montrer maintenant comment il faut entendre ce texte de

<sup>188</sup> Il faudrait alors inclure aussi la descente de la Jérusalem céleste d'Ap 21.

<sup>189</sup> *De civ. Dei* XX, 7 (BA 37, p. 213) : *Eos autem longum est refellere ad singula*. Cf. *Contra Adimante* 2, 2 (BA 17, p. 224-225) : *De qua longum est disputare*. Augustin semble préférer éviter la question. Cela traduit-il une gêne, une incertitude quant à la position à adopter ?

<sup>190</sup> *De civ. Dei* XX, 7 (BA 37, p. 213) : *Nulla modo ista possunt nisi a carnalibus credi*.

<sup>191</sup> *De civ. Dei* XX, 21 (BA 37, p. 301-303) : *Locutiones enim tropicae propriis prophetico more miscentur, ut ad intellectum spiritalem intentio sobria cum quodam utili ac salubri labore perveniat ; pigritia vero carnalis vel ineruditae atque inexercitatae tarditas mentis contenta litterae superficie nihil putat interius requirendum*. Voir aussi *De civ. Dei* XX, 10 (BA 37, p. 243) : « D'aucuns pensent qu'on ne peut parler que de résurrection des corps ; aussi prétendent-ils que la première résurrection elle aussi s'opère dans les corps » ; *De civ. Dei* XX, 17 (BA 37, p. 271) : « Qui serait si borné et affolé par entêtement dans la discussion, pour oser soutenir que dans les tribulations de cette mortalité, je ne dis pas le peuple saint, mais chacun des saints en particulier passe cette vie, la passera ou l'a passée exempte de larmes et de souffrances ? ».

<sup>192</sup> *De princ.* II, 11, 2 (SC 252, p. 396-399) ; voir le commentaire dans la première partie, p. 44-45.

l'Écriture »<sup>193</sup>. Augustin est un passionné de l'Écriture Sainte. Sa véritable réfutation théologique du millénarisme se fera donc à l'occasion de commentaires scripturaires. Elle sera moins une critique destructrice qu'une proposition constructive<sup>194</sup>.

#### 4) Une véritable proposition théologique : le « millénium » augustinien

La proposition théologique de saint Augustin sur ce qu'il appelle « le jugement dernier » se fait essentiellement autour de cinq textes eschatologiques majeurs du Nouveau Testament : *Jean* 5, 25-29 (*De civ. Dei* XX, 6) ; *Apocalypse* 20, 1-21, 5 (XX, 7-17) ; *2 Pierre* 3, 3-13 (XX, 18) ; *2 Thessaloniens* 2, 1-11 (XX, 19) ; *1 Thessaloniens* 4, 13-17 (XX, 20). Vient ensuite un commentaire de certains passages de l'Ancien Testament (XX, 21-30).

Les deux citations de réfutation du millénarisme ci-dessus étant tirées respectivement des chapitres 7 et 21, nous comprenons qu'Augustin s'en prend ouvertement au chiliasme à la fois au début de la première partie du livre XX, sur le Nouveau Testament, et également au commencement de la deuxième partie, sur l'Ancien Testament. C'est une façon de signaler d'emblée que ni l'Ancien Testament, ni le Nouveau Testament ne peuvent être compris dans un sens millénariste. Augustin ferme ainsi la porte à cette doctrine dès le commencement de chaque partie, puis il expose sa position de manière argumentée. Tout en procédant à sa propre exposition doctrinale sur le jugement, sans s'opposer explicitement et de manière récurrente aux chiliastes, le docteur africain a donc bien en arrière pensée de répondre à ces millénaristes.

##### a) La première résurrection (XX, 6)

###### i. L'interprétation de Jean 5, 25-29

En XX, 6 l'exposition positive d'Augustin commence par des clarifications sur une notion théologique discutée à son époque, celle de *première résurrection*. Le commentaire de *Jean* 5, 25-29 lui en donne l'occasion. C'est la première fois, depuis le début de *La cité de Dieu*, qu'apparaît cette expression de *prima resurrectio*. Il est surprenant qu'Augustin emploie et explique la notion de première résurrection avant même de passer au commentaire d'*Apocalypse* 20 où l'expression apparaît en toutes lettres au v. 6. Sans doute l'auteur montre par là qu'il est plus un théologien systématique qu'un exégète. Déjà à son époque, l'expression de *prima resurrectio* ou *prima anastasis* était passée dans le langage conceptuel de la tradition théologique et liturgique et n'était pas seulement liée à

<sup>193</sup> *De civ. Dei* XX, 7 (BA 37, p. 213) : *Sed potius, quemadmodum Scriptura haec accipienda sit, iam debemus ostendere*. Il s'agit d'Ap 20.

<sup>194</sup> Paula FREDRIKSEN, « Apocalypse and redemption in early christianity. From John of Patmos to Augustine of Hippo », *op. cit.*, p. 162, Augustin n'a pas réfuté le millénarisme directement (sans doute était-ce une sage décision, car cette doctrine était bien établie), mais il a procédé de manière positive en faisant un commentaire d'Ap 20 pour indiquer la façon dont on devait lire ce texte.

l'*Apocalypse* biblique<sup>195</sup>. Peut-être aussi cet empressement à débattre sur la notion de première résurrection traduit-il une certaine préoccupation d'Augustin, qui n'attend pas d'aborder *Ap* 20, 6 pour en parler. De plus, si l'expression de « première résurrection » n'apparaît pas en *Jn* 5, 25, la réalité qu'exprime ce concept semble bien être présente.

Ainsi donc, quand Jean écrit : « En vérité, en vérité je vous le dis : l'heure vient – et c'est maintenant – où les morts entendront la voix du Fils de Dieu et ceux qui l'auront entendue vivront » (*Jn* 5, 25), il s'agit d'une description de la première résurrection. À cause du « et c'est maintenant », Augustin pense que cette résurrection ne peut pas être celle du corps, mais qu'elle est spirituelle, qu'elle correspond à celle de l'âme. De la mort spirituelle, on ressuscite dès maintenant à la vie de l'âme.

En revanche, le passage ultérieur de Jean – « l'heure viendra où tous ceux qui sont dans les tombeaux entendront sa voix et ils en sortiront, ceux qui auront fait le bien, pour une résurrection de vie, ceux qui auront fait le mal, pour une résurrection de jugement » (*Jn* 5, 28-29) – est interprété par Augustin comme faisant référence à la seconde résurrection, celle du corps au jour du jugement. Celle-ci concerne à la fois les élus, ceux qui ressusciteront pour une « résurrection de vie » et les réprouvés, ceux qui se lèveront pour une « résurrection de jugement ». « Cette première [résurrection] relève de la miséricorde, l'autre de la justice »<sup>196</sup>. Ainsi, pour les réprouvés, la seconde résurrection se confondra avec la seconde mort, celle de la damnation éternelle.

Et Augustin de conclure cette introduction à la première résurrection par une exégèse de *Jean* 5 :

Il y a donc deux régénérations, et déjà nous en avons parlé plus haut : l'une selon la foi qui s'accomplit maintenant par le baptême, l'autre selon la chair qui s'accomplira dans l'incorruptibilité et l'immortalité par le grand et dernier jugement ; ainsi y a-t-il aussi deux résurrections : l'une « première » qui a lieu maintenant et c'est celle des âmes, laquelle empêche de tomber dans la seconde mort ; l'autre « seconde », qui n'est pas de maintenant, mais aura lieu à la fin du siècle ; ce n'est pas celle des âmes, mais des corps, et par le dernier jugement elle envoie les uns dans la seconde mort, les autres dans la vie qui est exempte de mort<sup>197</sup>.

<sup>195</sup> Bernard BOTTE, « *Prima resurrectio*. Un vestige de millénarisme dans les liturgies occidentales », *RThAM* 15, 1948, p. 13-15.

<sup>196</sup> *De civ. Dei* XX, 6, 1 (BA 37, p. 207) : *Ista est misericordiae, illa iudicii*.

<sup>197</sup> *De civ. Dei* XX, 6, 2 (BA 37, p. 209-211) : *Sicut ergo duae sunt regenerationes, de quibus iam supra locutus sum, una secundum fidem, quae nunc fit per baptismum ; alia secundum carnem, quae fiet in eius incorruptione atque immortalitate per iudicium magnum atque novissimum : ita sunt et resurrectiones duae, una prima, quae et nunc est et animarum est, quae venire non*



Premièrement, l'évêque d'Hippone fait de *régénération* (cf. *Mt* 19, 28) et *résurrection* deux termes presque synonymes. La première résurrection semble cependant avoir, par rapport à la première régénération, un sens plus large. La première résurrection ne serait pas seulement le baptême, mais toute résurrection de l'âme. Ainsi, par exemple, une grande conversion intérieure, un pas supplémentaire franchi dans la vie spirituelle, la mort individuelle, pourraient éventuellement aussi signifier la première résurrection. La seconde résurrection, celle du corps, est également une notion plus large que celle de seconde régénération puisqu'elle est pour la vie ou pour la damnation. La seconde régénération, elle, est plus restreinte, car elle ne s'adresse qu'à ceux qui recevront l'incorruptibilité, les élus.

Deuxièmement, les caractéristiques de la première résurrection sont les suivantes : se réaliser maintenant (*nunc est*), être celle de l'âme (entendre la voix du Fils de Dieu), être celle des élus uniquement. En un sens, la première résurrection est plus un événement de salut que la seconde : « À cette première résurrection en effet n'appartiennent que ceux qui seront heureux pour l'éternité »<sup>198</sup>. Tandis que la seconde résurrection est aussi le lot des réprouvés. Donc le corps en lui-même n'est pas associé à la notion de salut. La résurrection du corps est un événement neutre qui a lieu soit pour la béatitude, soit pour la damnation<sup>199</sup>.

## ii. Le problème soulevé par cette interprétation

Prise isolément, cette interprétation de la première résurrection ne poserait pas de problème. Elle est même très cohérente. Le *nunc est* de *Jean* 5, 25 ainsi que le lien entre les verbes *audierint* et *vivent* invitent à l'interprétation d'une

---

*permittit in mortem secundam ; alia secunda, quae non nunc, sed in saeculi fine futura est, nec animarum, sed corporum est, quae per ultimum iudicium alios mittit in secundam mortem, alios in eam vitam, quae non habet mortem.* Et aussi *Tract. in Io.* XIX, 13 (BA 72, p. 198-199) : « Qu'en est-il de toi, ô âme ? Tu étais morte, tu avais perdu la vie, écoute le Père parlant par le Fils. Lève-toi, reçois la vie afin que, cette vie que tu n'as pas en toi, tu la reçoives en celui qui a la vie en lui-même. C'est donc du Père et du Fils que te vient la vie ; alors s'opère la première résurrection, quand tu ressuscites pour participer à la vie que tu n'es pas et que par cette participation tu deviens vivante. Ressuscite de ta mort à ta vie qui est ton Dieu, et passe de la mort à la vie éternelle ».

<sup>198</sup> *De civ. Dei* XX, 6, 1 (BA 37, p. 207) : *Ad hanc enim primam non pertinent, nisi qui beati erunt in aeternum.* Nous voyons ici un lien entre la prescience divine étudiée précédemment et la première résurrection. La résurrection devient connaissance des élus dans la pensée éternelle de Dieu avant d'être reviviscence effective d'un corps pour ces mêmes élus.

<sup>199</sup> Même notion de première et seconde résurrection à propos d'un texte de l'Ancien Testament en *De civ. Dei* XX, 21 (BA 37, p. 297) : « Si nous voulons examiner avec plus de soin et de précision ce qui est dit de la résurrection des justes, il nous faut reporter à la première résurrection ces paroles : "Les morts ressusciteront", mais à la seconde ce qui suit : "ressusciteront aussi ceux qui étaient dans les tombeaux" (cf. *Is* 66, 19) ». Augustin semble ici se garder d'employer « résurrection des justes », contrairement à la traduction de la BA. Il préfère l'expression de *bonorum resurrectio* sans doute pour ne pas employer l'expression *iustorum resurrectio* qui a peut-être des connotations millénaristes. Cette expression est récurrente chez saint Irénée. Cf. *AH* V, 26, 2 (SC 153, p. 332).

résurrection spirituelle dans le temps présent. *Jean* 5, 25 serait comme une autre façon de parler de la *fides ex auditu* de *Romains* 10, 17. La première résurrection est bien celle de l'âme. Elle est liée à la foi et à l'écoute de la Parole de Dieu. Tandis que le *veniet hora* et l'emploi de *procedent* donnent à *Jean* 5, 28 une dimension à la fois future et physique. On pense volontiers à la vraie résurrection de la chair au dernier jour, donc à la seconde résurrection, dans le sens augustinien.

Un problème se pose cependant si l'on replace cette exégèse dans l'ensemble du *De civitate Dei* XI-XXII. En ce chapitre 6 du livre XX, Augustin a parlé de première résurrection, de seconde résurrection et de seconde mort. Ces trois expressions sont comme un appel à une quatrième qui, quoique chère à notre auteur, n'apparaît pas une seule fois dans le livre XX : celle de première mort. La résurrection ne vient-elle pas après la mort ? Donc une première mort ne doit-elle pas précéder une première résurrection ? Qu'entend Augustin par la notion de première mort ? Si la première résurrection est celle de l'âme, la première mort ne devrait-elle pas être aussi celle de l'âme ?<sup>200</sup>

Voici deux passages du livre XIII qui permettent de mieux comprendre la doctrine augustinienne de la première mort. Cette notion, contrairement à celle de première résurrection, n'est pas scripturaire.

On l'appelle seconde [mort] parce qu'elle en suit une première où se produit la séparation de natures étroitement unies, soit de Dieu et de l'âme, soit de l'âme et du corps. De la première mort corporelle on peut donc dire qu'elle est un bien pour les bons, un mal pour les méchants. Quant à la seconde, n'étant évidemment réservée à aucun bon, elle ne peut être un bien pour personne<sup>201</sup>.

Dans ce premier texte, la première mort possède deux dimensions : l'une spirituelle, la séparation de l'âme et de Dieu, l'autre corporelle, la séparation de l'âme et du corps. La première mort est donc un *sive, sive*, un concept à deux facettes. Un autre point important est que cette première mort est reliée à la seconde mort. Augustin n'explicite pas ici ce qu'est la seconde mort, mais au moins nous savons qu'elle est en relation avec la première.

Dans *La cité de Dieu*, l'évêque d'Hippone établit des liens entre première mort et seconde mort (cf. le passage ci-dessus), entre première mort et seconde résurrection (qu'il appelle « dernière résurrection » au livre XIII), entre seconde résurrection et seconde mort, entre première résurrection et seconde résurrection

<sup>200</sup> Au sens naturel, cela est impossible car, par définition, l'âme est incorruptible, donc immortelle. Au sens stricte, on ne peut parler de mort de l'âme pas plus qu'on ne peut parler de la mort d'un ange. La mort de l'âme ne peut s'envisager que spirituellement parlant.

<sup>201</sup> *De civ. Dei* XIII, 2 (BA 35, p. 253-255) : *Ideo autem secunda, quia post illam primam est, qua fit cohaerentium diremptio naturarum, sive Dei et animae sive animae et corporis. De prima igitur corporis morte dici potest, quod bonis bona sit, malis mala ; secunda vero sine dubio sicut nullorum bonorum est, ita nulli bona.*

et entre première résurrection et seconde mort (au livre XX). En fait, Augustin n'établit aucune relation entre première mort et première résurrection.

Le second texte semble encore plus explicite sur la première et la seconde mort.

En la première [mort] on en trouve deux, celle de l'âme et celle du corps, pour en faire la première mort de l'homme tout entier, où l'âme séparée de Dieu et du corps, subit des peines temporaires. Dans la seconde, l'âme, séparée de Dieu mais unie au corps, subit des peines éternelles. Quand donc Dieu dit au premier homme qu'il avait placé au paradis, parlant du fruit défendu : « Du jour où vous en mangerez, vous mourrez de mort » (*Gn* 2, 17), cette menace ne visait pas seulement la première partie de la première mort où l'âme est privée de Dieu, ni seulement la deuxième partie qui prive le corps de l'âme, ni seulement la première mort tout entière où l'âme séparée à la fois de Dieu et du corps subit sa peine, mais toutes les morts jusqu'à la dernière : la seconde mort qu'aucune autre ne suit<sup>202</sup>.

La première mort se subdivise donc bien en deux. Une première partie est spirituelle, quand l'âme est séparée de Dieu. Une deuxième est corporelle quand le corps est privé de l'âme<sup>203</sup>. Un vivant ici-bas peut être un mort de première mort spirituelle. Un défunt de première mort corporelle peut être encore vivant dans son âme unie à Dieu. Il peut aussi y avoir la première mort de l'homme tout entier, et dans son corps et dans son âme<sup>204</sup>. La seconde mort, elle, correspond à la mort éternelle de l'âme unie au corps.

L'intérêt de ce passage est aussi d'annoncer la notion de peine temporaire pour la première mort et de peine éternelle pour la seconde. Nous nous situons encore bien tôt dans le développement du dogme eschatologique. La notion de jugement particulier n'était pas encore très explicitement un donné de foi<sup>205</sup>. En ce

<sup>202</sup> *De civ. Dei* XIII, 12 (BA 35, p. 281-283) : *Quoniam prima constat ex duabus, una animae, altera corporis ; ut sit prima totius hominis mors, cum anima sine Deo et sine corpore ad tempus poenas luit ; secunda vero, ubi anima sine Deo cum corpore poenas aeternas luit. Quando ergo dixit Deus primo illi homini, quem in paradiso constituerat, de cibo vetito : Quicumque die ederitis ex illo, morte moriemini : non tantum primae mortis partem priorem, ubi anima privatur Deo, nec tantum posteriorem, ubi corpus privatur anima, nec solam ipsam totam primam, ubi anima et a Deo et a corpore separata punitur ; sed quidquid mortis est usque ad novissimam, quae secunda dicitur, qua est nulla posterior, comminatio illa complexa est.* Sur la notion de première mort, voir aussi : *De civ. Dei* XIII, 8 (BA 35, p. 269) ; XIII, 15 (BA 35, p. 285-287) ; XIII, 23, 1 (BA 35, p. 319) ; XXI, 3, 1 (BA 37, p. 375) ; XXI, 11 (BA 37, p. 433) ; *Sermo* 65, 5 (CCSL 41 Aa, p. 379-380) ; Gustave BARDY, note complémentaire 38, « *Mors secunda* », BA 35, p. 526-529.

<sup>203</sup> Cf. Gustave BARDY, BA 35, p. 251, note 3 : « Saint Augustin joue en quelque sorte sur le double sens du terme mort. La mort de l'âme dont il parle est la mort à la vie de la grâce ».

<sup>204</sup> *De civ. Dei* XIII, 2 (BA 35, p. 251) : « L'âme meurt donc quand Dieu l'abandonne, comme le corps quand l'âme le quitte. Par suite pour l'un et l'autre, c'est-à-dire pour l'homme tout entier, c'est la mort quand l'âme abandonnée de Dieu quitte ce corps. Car alors elle cesse de vivre de Dieu et elle n'est plus la vie du corps ». Cf. Philippe CURBELIÉ, *La justice dans "La cité de Dieu"*, op. cit., p. 348-349.

<sup>205</sup> CEC 1022. Émilien LAMIRANDE, *L'Église céleste selon saint Augustin*, Études augustiniennes, Paris, 1963, p. 198, dit cependant que tout se trouve présent chez Augustin pour affirmer la

passage, ni l'enfer ni le ciel ne semblent, à la mort individuelle, ouverts aux âmes. Celles-ci vont seulement dans des *receptaculis* qui sont comme des antichambres du ciel ou de l'enfer. Sans doute le docteur africain a-t-il subi l'influence sur ces questions de son maître saint Ambroise de Milan<sup>206</sup>. Dans d'autres passages, Augustin laisse entendre que cette peine temporaire et purgative peut avoir lieu encore ici-bas, ou bien qu'elle pourra avoir lieu aussi lors du jugement, au moment de la seconde résurrection. Ne rejoindrait-on pas alors indirectement la notion de première résurrection ? Il faudra revenir sur cette question.

Il y a en tout cas dans la conception augustinienne de la première mort comme un appel à retrouver une certaine symétrie avec la première résurrection. N'est-on pas en droit d'attendre un *sive corporaliter sive spiritualiter* pour la première résurrection aussi ? S'il y a une partie de la première mort qui a rapport au corps, *i.e.* la mort physique, ne pourrait-il pas en être autant pour la première résurrection ? Autrement dit la première résurrection doit-elle être uniquement spirituelle, celle de l'âme ? Peut-elle être aussi corporelle, en symétrie avec la première mort ?

### iii. La critique d'une interprétation corporelle de la première résurrection

Quoiqu'il en soit, en ce début de livre XX, Augustin n'est pas prêt à réfléchir sur une éventuelle symétrie entre première mort et première résurrection. Après avoir annoncé sa thèse de la première résurrection spirituelle au chapitre 6, à partir de *Jean* 5, il confirme sa position au chapitre 7, qui marque le début d'un long commentaire d'*Apocalypse* 20, 1 – 21, 5.

Dans un premier temps, Augustin rapporte avec exactitude la thèse de la première résurrection corporelle selon le millénarisme de type syrien : « un jour est comme mille ans » (cf. *Ps* 90, 4), donc conformément à la semaine de la création, il y aurait un septième millénaire de repos sur terre après la résurrection corporelle des saints. Voici la teneur de ce propos :

Ceux qui, d'après les paroles de ce livre [*Ap*], ont conjecturé que la première résurrection serait corporelle, furent, par-dessus toute autre raison, fortement impressionnés par le chiffre de mille ans, comme s'il devait y avoir pour les saints une sorte de repos sabbatique d'une très longue durée, c'est-à-dire un saint loisir après les labeurs des six mille ans écoulés depuis le jour où l'homme fut créé et, en raison de son grand péché, précipité de la félicité du paradis dans les

---

doctrine du jugement particulier (sans nécessairement affirmer la vision béatifique immédiate). Il y a bien une récompense et un châtement immédiats. Le sort éternel est fixé au moment de la mort.

<sup>206</sup> Bernard DE VREGILLE, « L'attente des saints d'après saint Bernard », *NRT* 70, 1948, p. 228 ; Brian E. DALEY, *The Hope of the Early Church*, op. cit., p. 138 ; Jean RIVIÈRE, note complémentaire 53, « Situation des âmes après la mort », in AUGUSTIN D'HIPPONE, *Exposés généraux de la foi*, BA 9, Desclée de Brouwer, Paris, 1947, p. 419-420. Et aussi *De civ. Dei* XII, 9, 2 (BA 35, p. 181) : *Secretis animarum receptaculis* ; *Enchiridion* XXIX, 109 (BA 9, p. 303) : *Tempus autem quod inter hominis mortem et ultimam resurrectionem interpositum est, animas abditis receptaculis continet, sicut unaquaqueque digna est vel requie vel aerumna pro eo quod sortita est in carne dum viveret.*

tribulations de cette vie mortelle : de la sorte, puisqu'il est écrit : « Un jour pour le Seigneur est comme mille ans et mille ans comme un seul jour » (2 P 3, 8), à la suite des six mille années passées comme six jours, suivra dans les derniers mille ans un septième jour, comme sabbat, et c'est pour le célébrer que les saints ressusciteront<sup>207</sup>.

Cette description par Augustin du système millénariste est assez proche du sabbatisme qu'il défendait naguère : résurrection des justes et septième âge sur la terre. Cependant, par rapport à ce que nous avons vu du premier Augustin, cette présentation tend à la caricature. Il y a ici, en effet, insistance sur la première résurrection corporelle, tandis que le sabbatisme d'Augustin n'a jamais été une doctrine de la résurrection de la chair. Le docteur africain, dans ses jeunes années, a toujours insisté sur le repos des saints en minimisant au maximum la dimension corporelle de ce repos. Dans certains textes (*Serm.* 259 ; *Serm.* Mai 94), on pouvait même se demander si ce repos ne précédait pas la résurrection d'entre les morts. Le deuxième aspect caricatural consiste en l'insistance sur le chiffre mille. Augustin dans sa jeunesse n'a jamais fait coïncider la durée d'un des sept âges du monde avec le chiffre mille. Ici, en revanche, nous approchons de sa critique de computisme adressée aux millénaristes dans son *Enarratio in Psalmum* 6, 1<sup>208</sup>. À travers ces lignes apparaissent donc deux critiques à l'encontre des millénaristes : des tendances matérialisantes avec la résurrection corporelle et des tentations de calculer la durée du monde avec le blocage des âges du monde à mille années précises. Par cette inclination à la caricature, on devine qu'Augustin a pris des distances avec le millénarisme.

Sa critique est modérée cependant puisqu'il reconnaît juste après que « cette opinion pourrait de quelque manière être tolérée, si elle pouvait admettre que les saints obtiennent en ce sabbat, par la présence du Seigneur, quelques délices spirituels »<sup>209</sup>. Le millénarisme reste une *opinio tolerabilis*, à condition de ne pas être trop matérialiste et bien axée sur la présence du Seigneur<sup>210</sup>. Dans l'esprit

<sup>207</sup> *De civ. Dei* 48, XX, 7 (BA 37, p. 213) : *Qui propter haec huius libri verba primam resurrectionem futuram suspicati sunt corporalem, inter cetera maxime numero annorum mille permoti sunt, tamquam oporteret in sanctis eo modo velut tanti temporis fieri sabbatismum, vacatione scilicet sancta post labores annorum sex milium, ex quo creatus est homo et magni illius peccati merito in huius mortalitatis aerumnas de paradisi felicitate dimissus est, ut, quoniam scriptum est : Unus dies apud Dominum sicut mille anni, et mille anni sicut dies unus, sex annorum milibus tamquam sex diebus impletis, sequatur velut septimus sabbati in annis mille postremis, ad hoc scilicet sabbatum celebrandum resurgentibus sanctis.*

<sup>208</sup> *En. in Ps.* 6, 1 (BA 57 A, p. 244-247) ; cf. p. 182, note 51.

<sup>209</sup> *De civ. Dei* XX, 7 (BA 37, p. 213) : *Quae opinio esset utcumque tolerabilis, si aliquae deliciae spirituales in illo sabbato adfuturæ sanctis per Domini praesentiam crederentur.*

<sup>210</sup> L'expression *per Domini praesentiam* entre d'une certaine façon en écho avec celle d'Irénée au sujet de son royaume des justes, où ceux-ci « croissent suite à l'apparition du Seigneur », *crescentes ex visione Domini* (AH V, 35, 1 [SC 153, p. 439]). Augustin se serait-il inspiré d'Irénée pour décrire en ces deux lignes un possible millénium orthodoxe ? D'une certaine façon l'évêque d'Hippone n'a jamais mieux qu'ici décrit avec autant de justesse une doctrine millénariste qu'il a pourtant désormais rejetée...

d'Augustin, la doctrine chiliaste n'est donc pas à mettre systématiquement au rang d'hérésie.

### b) Les mille ans d'*Apocalypse* 20 (XX, 7, 2)

L'auteur va développer cependant une autre proposition théologique qu'il faut étudier désormais en détail. En *De civitate Dei* XX, 7, 2, Augustin met en parallèle *Mt* 12, 29 sur l'homme fort lié et *Ap* 20, 1-2 sur l'ange qui enchaîne le diable<sup>211</sup>. Le démon enchaîné est ainsi identifié à l'homme fort lié. Cette ligature est considérée comme une limitation du pouvoir de séduction du diable sur les âmes prédestinées. Le diable est « contenu et bridé », *cohibuit atque frenavit*. On ne sait pas très bien encore si c'est le Christ en son Incarnation qui opère cela. Ce n'est pas dit explicitement. Il faudrait en effet que l'ange d'*Ap* 20, 1 soit en réalité le Christ. Mais Augustin ne s'avance pas.

Puis le docteur africain propose deux interprétations pour la durée de mille ans de l'enchaînement du diable (cf. *Ap* 20, 2) : « Quant aux mille ans, ils peuvent, autant que je le vois, être compris de deux manières »<sup>212</sup>.

#### i. Une interprétation minimaliste et apocalyptique

Ou bien cet événement se produira dans les derniers mille ans, c'est-à-dire au sixième millénaire considéré comme un sixième jour dont les dernières étapes se déroulent maintenant ; (...) d'après la manière de parler qui prend la partie pour le tout, Jean aurait appelé mille ans la dernière partie de cette sorte de jour de mille ans qui restait à courir jusqu'à la fin du siècle<sup>213</sup>.

La première opinion consiste en une interprétation minimaliste des mille ans. Augustin reprend la thèse de la semaine de millénaires, et identifie les mille ans d'*Ap* 20, 2 au sixième millénaire, donc au temps depuis l'Incarnation, conformément à sa doctrine des âges du monde. Selon cette première interprétation, nous serions à la fin du sixième millénaire. C'est l'application de la synecdoque (la partie pour le tout) héritée de la cinquième règle de Tyconius, *De temporibus*<sup>214</sup>. Si l'on se situe vers la fin de la période qu'a ouvert l'Incarnation, c'est donc que le retour du Christ est proche. Cette interprétation va ainsi dans le

<sup>211</sup> *Mt* 12, 29 : « Comment quelqu'un peut-il pénétrer dans la maison d'un homme fort et s'emparer de ses affaires, s'il n'a d'abord ligoté cet homme fort ? ». *Ap* 20, 1-2 : « Puis je vis un Ange descendre du ciel, ayant en main la clef de l'Abîme, ainsi qu'une énorme chaîne. Il maîtrisa le Dragon, l'antique Serpent, – c'est le Diable, Satan, – et l'enchaîna pour mille années ».

<sup>212</sup> *De civ. Dei* XX, 7 (BA 37, p. 215) : *Mille autem anni duobus modis possunt, quantum mihi occurrit, intellegi.*

<sup>213</sup> *De civ. Dei* XX, 7 (BA 37, p. 215) : *Aut quia in ultimis annis mille ista res agitur, id est, sexto annorum miliario tamquam sexto die, cuius nunc spatia posteriora volvuntur, (...) ut huius miliarii tamquam diei novissimam partem, quae remanebat usque ad terminum saeculi, mille annos appellaverit.*

<sup>214</sup> Martine DULAËY, « L'Apocalypse. Augustin et Tyconius », *op. cit.*, p. 376 ; Martine DULAËY, « La sixième règle de Tyconius et son résumé dans le *De doctrina christiana* », *REAug* 35, 1989, p. 88 ; *Lib. reg.* V, 2, 1 – 3, 1, in TYCONIUS, *Le livre des règles*, Jean-Marc VERCRUYSSÉ, SC 488, Cerf, Paris, 2004, p. 276-279.

sens d'une certaine imminence de la fin<sup>215</sup>. À la suite d'Augustin, on peut croire à l'imminence de la fin sans être millénariste<sup>216</sup>. Trop souvent les critiques contemporains, en utilisant notamment les apports de la sociologie, font l'amalgame de ces deux concepts. Selon eux, le millénarisme impliquerait comme nécessairement une attente de la fin considérée imminente, et réciproquement<sup>217</sup>. Si Augustin l'amillénariste croit en l'imminence de la fin, un Irénée millénariste n'y croyait pas spécialement<sup>218</sup>. Les conclusions des sociologues ne sont donc peut-être pas totalement adaptées à cette question théologique.

Augustin insiste ensuite sur le fait que le septième jour ou sabbat sera déjà dans l'éternité. Il le dit de manière détournée : « Un sabbat qui n'aura pas de soir, le repos des saints, bien sûr, qui n'aura pas de fin »<sup>219</sup>, selon une expression récurrente du docteur africain<sup>220</sup>. Cette interprétation se rapproche ainsi du millénarisme syrien spirituel, du type de celui que l'on a pu observer chez le Pseudo-Barnabé ou chez saint Hippolyte. Tout est semblable chez Augustin à ce genre de millénarisme – la doctrine des âges du monde, le sixième « millénaire » qui correspond au temps de l'Incarnation – excepté le basculement de la dernière période dans l'éternité. On pourrait alors parler de millénarisme « ultra-spiritualisé » dans le cas d'Augustin.

Ce qui est significatif pour cette première interprétation, c'est que ni l'Incarnation, ni la parousie, ni la résurrection des saints ou des morts, ne sont nommées explicitement. Ici Augustin est plus préoccupé d'identifier ces mille ans dans l'histoire que de confesser les articles importants de la foi. Il semble habité par une inquiétude presque apocalyptique et donc historique au sujet des mille

<sup>215</sup> Pour Auguste LUNEAU, *L'histoire du salut...*, op. cit., p. 316, l'opinion personnelle d'Augustin est que « maintenant que Jésus est venu et que son message a pratiquement atteint la totalité du globe, pourquoi attendre encore ? Pourquoi nous laisserait-il plus longtemps dans le temps, Celui qui est venu nous en libérer ? ». Augustin aurait donc penché pour l'opinion de l'imminence apocalyptique.

<sup>216</sup> C'était le cas de Tyconius aussi qui faisait beaucoup de calculs sur la fin et avait un sens aigu de l'imminence de la fin, mais sans être millénariste. Cf. Brian E. DALEY, *The Hope of the Early Church*, op. cit., p. 130.

<sup>217</sup> C'est spécialement vrai du prémillénarisme décrit par Robert K. WHALEN, « Premillennialism », in Richard Allen LANDES (dir.), *Encyclopedia of millennialism and millennial movements*, RS, Routledge, New York, 2000, p. 329-332. Marjorie O'ROURKE BOYLE, « Irenaeus Millennial Hope : a polemical weapon », *RThAM* 36, 1969, p. 6 et Jean SÉGUY, « Millénarisme », in Gérard MATHON, Gérard-Henri BAUDRY (dir.), *Catholicisme*, 9, Letouzey et Ané, Paris, 1982, col. 161, voient dans le millénarisme une consolation pour une minorité opprimée, une croyance pour persécutés. Paula FREDRIKSEN, « Tyconius and the end of the world », *REAug* 28, 1982, p. 70, confond millénarisme et computisme. Charles Evan HILL, *Regnum Caelorum. Patterns of future hope in Early Christianity*, Clarendon Press, Oxford, 1992, p. 183, est lucide cependant en soulignant la non identification entre doctrine chiliaste et croyance en l'immédiateté de la parousie. Voir aussi Brian E. DALEY, *The millennium. Judgment day or jubilee ?*, Pauline Books, Boston, 1998, p. 7.

<sup>218</sup> Cyril PASQUIER, « Saint Irénée de Lyon : un millénarisme atypique », in Martin DUMONT (dir.), *Mélanges sur la question millénariste de l'Antiquité à nos jours*, BEMC 11, Honoré Champion, Paris, 2018, p. 93.

ans d'Ap 20. À quoi correspondent-ils ? Augustin croit au règne des mille ans – plus qu'Irénée qui ne cite jamais Ap 20, 1-5 – et il veut l'identifier à tout prix.

Dans la perspective d'Augustin, le jugement caché de Dieu est tellement proche, tellement vrai, quoique caché, qu'il ne peut que se manifester bientôt. On peut ainsi comprendre cette quasi-inquiétude apocalyptique d'Augustin comme un désir que ce juste jugement divin d'invisible devienne enfin visible<sup>221</sup>.

## ii. Une interprétation maximaliste et agnostique

Si dans la première interprétation, les mille ans étaient à comprendre en définitive comme une partie seulement de cette durée, la dernière, pour cette seconde interprétation, c'est l'inverse. Il faut comprendre cette période de mille ans comme étant en fait plus de mille ans. Augustin dit ainsi :

Ou sans doute [saint Jean] a-t-il employé mille ans pour l'ensemble des années de ce siècle, en vue de marquer par un nombre parfait la plénitude même du temps<sup>222</sup>.

Et notre auteur justifie cette possibilité en ayant recours à l'arithmologie. Mille correspond à dix au cube, ce qui est un symbole de totalité et en dernière analyse de plénitude. Donc mille signifierait ici la totalité du temps<sup>223</sup>.

Cependant un doute se présente : on ne sait pas très bien si ce temps signifie la période depuis l'Incarnation à cause de l'allusion à « la plénitude du temps » (Ga 4, 4), ou bien si au contraire la mention de « ce siècle », *hoc saeculum*, renvoie à la totalité du temps de l'économie du salut, de la création à l'accomplissement, l'achèvement.

Le mot *saeculum* dans *La cité de Dieu* semble clairement désigner ce monde-ci, pris dans toute sa durée<sup>224</sup>. *Hoc saeculum* s'oppose ainsi à *futurum*

<sup>219</sup> *De civ. Dei* XX, 7 (BA 37, p. 215) : *Secuturo sabbato, quod non habet vesperam, requie scilicet sanctorum, quae non habet finem.*

<sup>220</sup> *De civ. Dei* XXII, 30, 5 (BA 37, p. 719).

<sup>221</sup> Jean-Claude Guy, *Unité et structure logique de "La cité de Dieu"...*, *op. cit.*, p. 141, avance que cette première opinion historique et apocalyptique n'est à coup sûr pas celle d'Augustin, que la sienne correspond à la seconde. Nous n'en sommes pas si certain. Nous serions plutôt enclins à penser qu'Augustin tient les deux, dans un esprit dialectique.

<sup>222</sup> *De civ. Dei* XX, 7 (BA 37, p. 215) : *Aut certe mille annos pro annis omnibus huius saeculi posuit, ut perfecto numero notaretur ipsa temporis plenitudo.*

<sup>223</sup> Voir les développements précédents sur l'arithmologie et son rapport avec la pensée platonicienne, p. 155-158.

<sup>224</sup> Cf. Henri-Irénée MARROU, « Civitas Dei, civitas terrena : num tertium quid ? », *op. cit.*, p. 348, l'auteur propose que le *tertium quid* serait en fait le « donné empirique de l'histoire », autrement dit le *saeculum*, que l'on pourrait traduire par « temps de l'histoire ». Cf. *De civ. Dei* XV, 1 (BA 36, p. 34) : *Hoc enim universum tempus, sive saeculum, in quo cedunt morientes, succeduntque nascentes, istarum duarum civitatum... excursus est.* Marrou poursuit : « Ce qui caractérise ce donné [empirique de l'histoire], c'est le caractère provisoirement inextricable du mélange des deux éléments idéels : *perplexae quippe sunt istae duae civitates, invicemque permixtae* (I, 35) ». Voir aussi *De civ. Dei* XIX, 26 (BA 37, p. 167). Robert A. MARKUS, *Saeculum : history and society...*, *op. cit.*, p. 71, donne une définition de *saeculum* chez Augustin : « Ce n'est pas un "no-man's land" entre les deux cités, mais leur vie temporelle dans leur réalité entremêlée, complexe et seulement eschatologiquement séparable » (Traduit de l'anglais). Johannes VAN OORT, *Jerusalem and*



*saeculum* qui est le monde à venir, l'éternité sans fin. *In fine saeculi* est une expression récurrente du livre XX. Elle désigne la fin du monde en général, qui correspond, pour Augustin, à la fin d'un sixième âge inauguré par l'Incarnation du Christ. Ce sixième âge, dans sa distinction par rapport aux autres âges, n'est cependant jamais appelé *saeculum* par Augustin, mais plutôt *aetas*.

L'interprétation universaliste semble donc préférable à celle qui restreint les « mille ans » définis comme le temps qui s'écoule depuis l'Incarnation. Cette option est d'autant plus plausible que le docteur africain renforce son raisonnement par une citation du Ps 104, 8 : « Il s'est souvenu à jamais de la parole de son alliance qu'il a prescrite pour mille générations ». Et Augustin précise : « c'est-à-dire pour toutes », *id est in omnes*. Il s'agirait donc de toutes les générations depuis Adam. Le « millénium » augustinien serait alors synonyme de « toute la durée du temps ici-bas », et serait ainsi étendu sur toute la durée de l'économie du salut.

C'est dans le Christ prédestiné qu'ont été sauvées toutes les générations de l'Ancien Testament depuis Adam. Pour les prédestinés, le démon est en quelque sorte enchaîné depuis le premier moment de son existence. Son deuxième nom serait « l'enchaîné ». Ne voit-on pas en effet, dans le commentaire d'Augustin sur les premiers versets de la *Genèse*, le diable comme enchaîné dès l'origine ?

Il [Dieu] a donc fait que le diable, bon par sa création, mauvais par sa volonté, fût relégué au rang des êtres inférieurs pour être livré aux risées de ses anges, en ce sens que les saints tireraient profit des tentations mêmes par lesquelles il chercherait à leur nuire<sup>225</sup>.

---

*Babylon*, op. cit., p. 153, pense que *saeculum* a un sens surtout négatif dans *La cité de Dieu*, et non pas neutre comme le pense Markus. Le protestant van Oort pense qu'Augustin insiste sur l'antithèse entre les deux cités et non sur le fait qu'elles sont présentement entremêlées. Quoiqu'il en soit, les deux cités existant dès l'origine, *saeculum* correspond à la totalité de l'histoire. Voir aussi John A. MAXFIELD, « Divine providence, history, and progress in Saint Augustine's "City of God" », op. cit., p. 350, citant Markus : « Le *saeculum* pour Augustin était la sphère des réalités temporelles dans lesquelles les deux "cités" partageaient un intérêt. Dans le langage d'Augustin, le *saeculum* est toute l'étendue du temps durant lequel les deux cités sont "inextricablement entremêlées" ; c'est la sphère de la vie humaine, de l'histoire, de la société et ses institutions, caractérisée par le fait qu'en lui les ultimes oppositions eschatologiques, bien que présentes, ne sont pas discernables ». (Traduit de l'anglais). Et aussi Henri-Irénée MARROU, « Civitas Dei, civitas terrena : num tertium quid ? », op. cit., p. 350 : « Et c'est là le dernier mot de la doctrine augustinienne, qui fonde ce que nous pouvons appeler le mystère de l'histoire ; aussi longtemps que le *saeculum* n'a pas clos son *ordo temporum*, aussi longtemps que nous contemplons l'histoire d'ici-bas avec nos yeux de chair, elle apparaît comme ce mélange inextricable de bon grain et d'ivraie, – et comme aime à le dire Mgr Journet, la frontière entre la cité du bien et la cité du mal passe, pour chacun d'entre nous, à l'intérieur de son propre cœur ».

<sup>225</sup> *De civ. Dei* XI, 17 (BA 35, p. 85) : *Itaque fecit, ut diabolus institutione illius bonus, voluntate sua malus, in inferioribus ordinatus illuderetur ab angelis eius, id est, ut prosint temptationes eius sanctis, quibus eas obesse desiderat.*

Tout se passe donc comme si, dès le commencement de son existence, le démon avait été placé « au rang des êtres inférieurs », *in inferioribus ordinatus*, et qu'il était déjà pour ainsi dire « jeté dans l'abîme » (*Ap* 20, 3).

Cependant l'allusion, dans ce passage de *XX*, 7, 2, à la « plénitude du temps », demeure et laisse une incertitude. Comment comprendre cette expression ? Aux livres *XI* et *XII* du *De civitate Dei*, il existe une plénitude des temps qui est déjà décrite et qui ne correspond pas à l'Incarnation. À l'origine en effet, il semble y avoir eu une sorte de plénitude du temps, ou temps angélique. C'est un temps « intellectuel », un passage parfaitement conceptualisé de l'éternité au temps. On comprendrait alors que le millénium puisse correspondre à la totalité du temps depuis le début de la création et non seulement au temps depuis l'Incarnation. Il existe un temps angélique coextensif à la durée totale du temps que nous connaissons. Ce temps est plus vrai, plus pur que celui dont nous faisons l'expérience ici-bas. C'est comme une quintessence du temps<sup>226</sup>.

Une occurrence cependant de *saeculum* pourrait faire identifier le millénium augustinien non avec la totalité du temps depuis la création, mais seulement avec la période qui s'étend de l'Incarnation à la fin du monde. C'est en *XX*, 17. Augustin vient de citer *Ap* 21, 2-5 sur la descente de la Jérusalem nouvelle au-delà du jugement.

Il est dit que cette cité descend du ciel parce que du ciel vient la grâce par laquelle Dieu l'a faite. (...) Et c'est bien du ciel qu'elle est descendue dès son origine ; depuis lors, à travers le temps de ce siècle (*per huius saeculi tempus*), par la grâce de Dieu qui vient elle-même d'en haut, par l'intermédiaire du bain de la régénération, dans l'Esprit Saint envoyé du ciel immédiatement à sa suite, les citoyens de cette cité se multiplient. Mais par l'effet du jugement de Dieu, le tout dernier jugement qui sera l'œuvre de son fils Jésus Christ, sa splendeur apparaîtra tellement grande et tellement renouvelée par le don de Dieu que nulle trace de vieillesse n'y subsistera ; quand surtout les corps eux-mêmes passeront de la corruption et de la mortalité de l'ancien temps à l'incorruptibilité et l'immortalité des temps nouveaux<sup>227</sup>.

L'expression *per huius saeculi tempus* est ambiguë, tout comme dans le passage de *XX*, 7, 2. On ne sait pas très bien s'il est question du temps depuis l'Incarnation ou de toute la durée de l'économie du salut. Dans un sens, tout porte à croire que la descente de la Jérusalem nouvelle a commencé à l'Incarnation. En

<sup>226</sup> Sur le temps angélique, voir *De civ. Dei* *XII*, 16, 2 (BA 35, p. 203 sq). Et nos développements précédents, p. 207.

<sup>227</sup> *De civ. Dei* *XX*, 17 (BA 37, p. 269) : *De caelo descendere ista civitas dicitur, quoniam caelestis est gratia, qua Deus eam fecit. (...) Et de caelo quidem ab initio sui descendit, ex quo per huius saeculi tempus gratia Dei desuper veniente per lavacrum regenerationis in Spiritu Sancto misso de caelo subinde cives eius ad crescent. Sed per iudicium Dei, quod erit novissimum per eius Filium Iesum Christum, tanta eius et tam nova de Dei munere claritas apparebit, ut nulla remaneant vestigia vetustatis ; quando quidem et corpora ad incorruptionem atque immortalitatem novam ex vetere corruptione ac mortalitate transibunt.*

effet, il n'est pas dit dès l'origine, mais « dès son origine ». De plus, il est fait clairement allusion au temps de l'Église par la mention du baptême et celle de la descente de l'Esprit.

Cependant l'origine de cette Jérusalem céleste n'est pas clairement explicitée. La personne de Jésus Christ n'est mentionnée que pour le second avènement au jugement. C'est comme si le jugement était, plus que l'Incarnation, un lieu christologique. Augustin fait planer une incertitude sur l'origine du temps de la grâce.

De plus, un passage de XI, 7 contribue à entretenir ce doute. Augustin est en train d'expliquer le premier jour de la création en *Gn* 1, 4. Il pense que la lumière dont parle ce verset « désigne la sainte Cité des saints anges et des esprits bienheureux dont l'Apôtre dit : "Elle est la Jérusalem d'en haut, notre mère éternelle dans les cieux" (*Ga* 4, 26) »<sup>228</sup>. Dès lors, si la Jérusalem céleste existe dès l'origine, la citation de XX, 17, « Et c'est bien du ciel qu'elle est descendue dès son origine », se comprend comme faisant référence au début de la création et non à l'Incarnation.

Certes la grâce pour l'évêque d'Hippone se dit du Christ en priorité, *gratia Christi, gratia Salvatoris*, mais elle ne semble pas absente pour autant de l'origine de la création, au moment où les anges furent créés. Ainsi en XII, 9, 2, Augustin s'interroge sur les bons et les mauvais anges. Il reconnaît que, pour les bons anges, Dieu à la fois « institue leur nature et les enrichit de la grâce », tandis que les mauvais anges « ont reçu la grâce du divin amour à un moindre degré ». La grâce n'est donc pas un signe absolu du moment historique de l'Incarnation. Cette conception, chez Augustin, de la grâce venant très tôt dans l'histoire du salut, dès la création, n'est pas sans rapport avec sa théologie de la prédestination, de la prescience. Il dit ainsi en XII, 23 :

Dieu prévoyait aussi qu'un peuple pieux, appelé par sa grâce à l'adoption divine, délié du péché et justifié par l'Esprit Saint, serait associé aux saints anges dans la paix éternelle, quand serait détruite sa dernière ennemie, la mort<sup>229</sup>.

Dès l'origine du monde, la grâce a chez Augustin une existence sinon réelle, du moins intentionnelle. Mais, pour lui, cet intentionnel touche au réel, se confond

<sup>228</sup> *De civ. Dei* XI, 7 (BA 35, p. 53) : *Lucis nomine significata est sancta civitas, in sanctis angelis et spiritibus beatis, de qua dicit Apostolus : Quae sursum est Ierusalem, mater nostra aeterna in caelis.*

<sup>229</sup> *De civ. Dei* XII, 23 (BA 35, p. 232-233) : *Praevidebat etiam gratia sua populum piorum in adoptionem vocandum remissisque peccatis iustificatum Spiritu Sancto sanctis angelis in aeterna pace sociandum, novissima inimica morte destructa.* Voir aussi *De civ. Dei* XV, 1, 2 (BA 36, p. 37) : « Le premier [Caïn] est né citoyen de ce siècle, le suivant [Abel] étranger dans ce siècle et membre de la Cité de Dieu : prédestiné et élu par la grâce, étranger ici-bas par la grâce et, par la grâce, citoyen d'en haut. Pris en lui-même assurément, il sort de la même masse, tout entière condamnée dès l'origine ». Cité par Jean GUITTON, *Le temps et l'éternité chez Plotin et saint Augustin*, Boivin, Paris, 1933, p. 331.

parfois avec le réel<sup>230</sup>. Il dit par exemple en XII, 28, 2, au moment de clore ce livre consacré à la création d'Adam :

Admettons, sinon à la lumière de l'évidence, déjà du moins au nom de la divine prescience, qu'en ce premier homme créé à l'origine, ce sont deux sociétés et comme deux cités qui ont pris naissance dans le genre humain<sup>231</sup>.

Augustin attache tellement d'importance à cette divine *prescience* que l'on a parfois l'impression que l'*évidence* lui importe moins. Ou en tout cas, dans l'esprit du docteur africain, l'évidence n'apparaîtra vraiment qu'au dernier jour, au jour du jugement. D'ici là, et même avec la première venue du Christ, on reste sous le régime de l'inévidence.

### *iii. Bilan sur les mille ans selon Augustin*

Saint Augustin a donc, en XX, 7, 2, une double interprétation des mille ans d'Ap 20, 2. La première est minimaliste. Elle consiste à penser que ces mille ans correspondent à moins que le temps de l'Église depuis l'Incarnation. C'est l'interprétation de l'imminence du jugement. Le temps devient très important<sup>232</sup>.

La seconde interprétation d'Augustin prend l'exact contre-pied de la première : les mille ans d'Ap 20 correspondent, non à moins de mille ans, mais à plus de mille ans, à la durée de « ce siècle ». La difficulté consiste à savoir ce que signifie exactement *hoc saeculum*. Beaucoup de commentateurs penchent pour la période qui s'étend de l'Incarnation à la fin du monde, soit le temps de l'Église<sup>233</sup>. Cependant une lecture attentive du texte augustinien nous incline à penser qu'il s'agit de la totalité du temps de l'économie du salut depuis la création<sup>234</sup>. En définitive, cela n'intéresse peut-être pas tant Augustin de définir avec précision ce

<sup>230</sup> Jean GUITTON, *Le temps et l'éternité...*, *op. cit.*, p. 143, sur les trois manières qu'ont les choses d'exister pour saint Augustin : 1) éternellement dans le Verbe de Dieu et dans sa mystérieuse prescience. 2) par l'existence temporelle, la seule qui nous soit connue par la voie des sens. 3) par les raisons ou causes séminales : existence potentielle, invisible, causale. Et l'auteur d'ajouter, p. 144 : « En créant les raisons causales, Dieu achevait en un certain sens son œuvre : le temps allait faire paraître ce qui était donné dès le principe ».

<sup>231</sup> *De civ. Dei* XII, 28, 2 (BA 35, p. 244-245) : *In hoc primo homine, qui primitus factus est, nondum quidem secundum evidentiam, iam tamen secundum Dei praescientiam exortas fuisse existimemus in genere humano societates tamquam civitates duas.*

<sup>232</sup> Cette première interprétation a une certaine cohérence avec la doctrine des âges du monde d'Augustin. Cf. Jean DELUMEAU, *Mille ans de bonheur*, *op. cit.*, p. 421, pour qui la théologie des six âges du monde d'Augustin, autrement dit sa façon de segmenter la chronologie, ne lui permettait pas d'envisager une très longue durée pour l'aventure humaine.

<sup>233</sup> Par exemple, Jean-Claude GUY, *Unité et structure logique...*, *op. cit.*, p. 141, où « par ce chiffre de mille ans est signifiée la totalité du temps de l'Église sur terre ». Claudio PIERANTONI, « El milenio en la patrística... », *op. cit.*, p. 194, et Eugenio ROMERO POSE, « La utilización del Apocalipsis en el "De civitate Dei" », in Elena CAVALCANTI (dir.), *Il De civitate Dei. L'opera, le interpretazioni, l'influsso*, Herder, Roma, 1996, p. 342, sont d'accord avec nous. Martine DULAEY, « L'Apocalypse. Augustin et Tyconius », *op. cit.*, p. 376, a bien vu la double interprétation d'Augustin : mille ans comme la partie pour le tout ou comme le nombre parfait signifiant la plénitude de tout le temps ici-bas.

<sup>234</sup> Il y a peut-être derrière cette seconde interprétation d'Augustin l'influence de TYCONIUS, *Le livre des règles*, SC 488, *op. cit.*, où toute durée à laquelle il est fait allusion dans l'Écriture semble être

qu'il entend ici par *saeculum*. Si c'est seulement le temps à partir du moment de l'Incarnation, ce moment n'a de toute façon pas la consistance historique que l'on pourrait attendre d'un événement réel dans le cours du temps. Sans doute aussi l'évêque d'Hippone est-il plus sensible à la notion d'*Ecclesia ab Abel* qu'à celle d'une Église qui aurait commencé *stricto sensu* au moment de l'Incarnation. En ce sens, les mille ans augustiniens correspondent bien au temps de l'Église, compris comme tout le temps depuis l'origine du monde.

Il y aurait sans doute finalement, non pas deux interprétations possibles des mille ans, mais trois : 1) le temps présent jusqu'au jugement dernier (un temps court, c'est quasiment le temps antichristique, « en ces jours mauvais ») ; 2) le temps depuis l'Incarnation ; 3) le temps depuis le commencement de la création. Nous pensons qu'en définitive Augustin n'exclut aucune de ces trois possibilités, qu'il laisse au contraire une certaine ambiguïté inhérente à sa théologie sur l'histoire.

Le temps de l'Église n'est au mieux qu'un signe, un sacrement, *secundum sacramentum*, d'une réalité qui était spécialement manifeste à l'origine de la création, *secundum prescientiam*, et qui le sera encore plus au-delà du jugement, *secundum evidentiam*, *ipsa re*. Temps de la prescience à l'origine, temps de l'Église maintenant, temps du jugement imminent, les mille ans selon Augustin, sont un peu tout cela.

Dans les écrits de saint Augustin auxquels cette étude s'est limitée, il ne semble pas que l'Incarnation acquiert le degré de réalité que nous lui connaissons chez saint Irénée<sup>235</sup>. Pour Augustin, la réalité est avant tout au commencement, *secundum praescientiam* et à l'extrême fin, *secundum evidentiam*.

*Secundum praescientiam* justifierait son agnosticisme foncier au sujet de l'histoire. Dans cette perspective, l'histoire est seulement l'écorce d'une prédestination divine fondamentale, radicalement transcendante et inaccessible en cette vie. On y accède uniquement par la foi, mais l'on ne peut pas vraiment comprendre le sens de l'histoire pour le moment. On le comprendra au jour du jugement dernier.

*Secundum evidentiam*, cette évidence manifestée seulement à travers le jugement dernier justifierait sa tendance, peut-être plus forte qu'on ne l'aurait cru de prime abord, à l'apocalyptique. Selon cette logique, l'évidence du jugement dernier est sur le point de se manifester. Il y a imminence. On lit alors les événements historiques catastrophiques du présent comme des signes avant-

---

une figure du temps de l'Église, lequel correspond en dernière analyse à toute la durée du monde. Exemple en *Lib. reg.* V, 8, 2 (SC 488, p. 304-307) : « Noé sortit de l'arche au douzième mois ; c'est l'année de liberté du Seigneur, l'année accueillante, et à son achèvement il sera révélé que l'Église a traversé le déluge de ce monde ». *Lib. reg.* V, 8, 3 (SC 488, p. 306-307) : « Car les cent ans durant lesquels l'arche a été construite représentent la totalité du temps où l'Église se construit, et durant ce temps elle est dirigée dans le déluge où tous périssent ».

<sup>235</sup> Voir « Précisions sur le mystère de l'Incarnation chez saint Augustin », p. 288-305.

coureurs du jugement<sup>236</sup>. C'est ainsi qu'Augustin a pu comprendre les mille ans comme le temps « qui reste à courir jusqu'à la fin du siècle ». Chaque nouveau jour est alors comme une entrée dans le millénium, dans ces derniers jours avant la fin, dans l'imminence du jugement dernier.

Dès lors le millénium considéré comme étant le temps de l'Église dans son ensemble est peut-être une thèse faible d'Augustin, beaucoup plus faible que ne le disent et le pensent généralement les commentateurs. Si parfois Augustin laisse entendre que les mille ans d'Ap 20 sont bien le temps de l'Église, il ne donne pas à ce temps toute la densité eschatologique que l'on trouve dans la théologie de saint Irénée, par exemple. Il faudrait en tout cas se poser la question de la définition du temps de l'Église pour le docteur d'Hippone : *Ecclesia ab Abel ? Ecclesia ab « Imperio Octaviani Augusti, toto Orbe in pace composito »*<sup>237</sup> ? Saint Augustin considère-t-il suffisamment que l'instant historique de l'Incarnation est la véritable porte d'entrée dans l'eschatologie, qu'il y a un saut qualitatif ontologique dans l'histoire à partir de cet événement ?

Pour lui, tout est eschatologique, dans la prescience de Dieu, depuis le premier instant de la création angélique ou bien rien ne l'est jusqu'au jugement dernier – et ce qui le précède immédiatement – qui fera entrer ouvertement dans la réalité de l'éternité. Où est dans cette seconde partie de *La cité de Dieu* la divinisation du corps dès maintenant par l'Esprit ? La description des mille ans chez Augustin ne sera pas d'ailleurs l'occasion de longs développements ecclésiologiques. Ainsi le docteur africain aurait cessé de croire au millénium postparousiaque des millénaristes, non pas pour donner sa préférence à un millénium ecclésial, pour mettre en relief le temps de l'Église. Mais au contraire, il aurait cessé de croire au millénium au-delà de la parousie *parce qu'il n'aurait pas assez cru à la dimension eschatologique de ce temps de l'Église réellement commencé à l'Incarnation, celle-ci étant conçue comme un moment de l'histoire.*

Il y a en plus, semble-t-il, une interférence entre deux logiques dans la pensée d'Augustin. D'une part la cohérence des âges du monde lui rappelle que « depuis l'avènement du Seigneur jusqu'à la fin des temps »<sup>238</sup>, c'est le sixième âge. Il y aura donc un septième âge qui suivra et qu'Augustin place désormais dans l'éternité définitive. D'autre part, dans une autre logique, celle des millénaristes, les mille ans ont toujours été identifiés au septième âge et non au sixième. Comment dès lors, dans l'esprit du docteur africain, donner le poids eschatologique d'un septième jour à un temps de l'Église qui n'est en réalité qu'un

<sup>236</sup> Pour une description de l'apocalyptique, voir par exemple Raymond E. BROWN, *Que sait-on du Nouveau Testament ?*, Bayard, Paris, 2000, p. 835 : « Jusqu'à nos jours, les temps de catastrophes continuent de raviver l'esprit apocalyptique chez certains chrétiens (et certains juifs), convaincus que les temps sont si mauvais que Dieu ne peut manquer d'intervenir sous peu ».

<sup>237</sup> *Martyriologium romanum*, editio typica, Libreria editrice vaticana, 2001, p. 647-648, à la date du 25 décembre.

<sup>238</sup> *De div. quaest. LXXXIII*, 58, 2 (BA 10, p. 173).

sixième jour ? Ainsi, parler de « millénium ecclésial » dans le cas de la doctrine augustinienne ne serait-il pas excessif, puisque le « sabbat-millénium » est identifié à l'éternité et que le « sixième jour – temps de l'Église » reste, par le fait même, dans le domaine du « déjà-là ». La spécificité du millénium comme zone-temps intermédiaire, à la charnière du temps et de l'éternité, du terrestre et du céleste, ne semble de toute façon pas honorée par Augustin. Selon lui, le temps de l'Église tient uniquement du « déjà-là » et le septième âge entièrement du « pas encore ». Il n'y a pas, pour lui, de véritable temps intermédiaire, qui tienne à la fois du « déjà-là » et du « pas encore ». Comme si, à ce stade de la réflexion, nous n'avions pas encore trouvé chez Augustin la possibilité de penser temps et éternité, terrestre et céleste, en une unité.

### c) La question de l'enchaînement et du déchaînement du démon (XX, 7, 3 – 8, 3)

Dans la suite de son commentaire d'*Ap* 20, 2-3, Augustin en vient à parler de l'enchaînement du démon pour mille ans puis de son déchaînement pendant une courte période :

Et il l'enchaîna pour mille ans et le jeta dans l'abîme ; et il l'enferma et le marqua d'un sceau pour qu'il ne fourvoie plus désormais les nations jusqu'à ce que soient achevés les mille ans ; après quoi, il doit être relâché pour peu de temps<sup>239</sup>.

#### i. À quoi correspond l'enchaînement du démon ? (7, 3-4)

L'évêque d'Hippone s'interroge d'abord sur la signification de l'enchaînement du diable pendant mille ans.

##### i.a. Une interprétation allégorique

Sa première interprétation est allégorique. L'abîme où le démon est jeté doit être compris dans un sens figuré. Abîme est un « mot qui signifie la multitude innombrable des impies, dont les cœurs, en raison de leur méchanceté à l'égard de l'Église de Dieu, sont des gouffres très profonds »<sup>240</sup>. L'enchaînement du diable semble donc signifier l'inverse de ce que l'on penserait de prime abord. Pendant les mille ans, le diable, et par conséquent les forces du mal, ne sont pas enchaînées *in absoluto*, mais uniquement dans le cœur des impies. D'une certaine manière, l'enchaînement du diable peut signifier tout l'inverse : le diable se déchaîne dans le cœur des impies. Les mille ans, loin de décrire une situation paradisiaque où le diable ne peut plus nuire, semblent plutôt exprimer un déchaînement du mal dans le cœur des impies, un endurcissement des pécheurs, une exacerbation des puissances du mal dans le monde, ouvertement. Cela

<sup>239</sup> *De civ. Dei* XX, 7, 1 (BA 37, p. 211) : *Alligavit illum mille annis et misit illum in abyssum ; et clausit et signavit super eum, ut non seduceret iam gentes, donec finiantur mille anni ; post haec oportet eum solvi brevi tempore.*

<sup>240</sup> *De civ. Dei* XX, 7, 3 (BA 37, p. 217) : *Quo nomine significata est multitudo innumerabilis impiorum, quorum in malignitate adversus Ecclesiam Dei multum profunda sunt corda.*

pourrait signifier une distinction plus nette entre ceux qui appartiennent au diable et ceux qui sont à Dieu.

Le millénium augustinien prend ainsi d'emblée des allures de « règne de l'Antéchrist ». En effet, à ce moment-là, les impies qui ont le diable enchaîné dans l'abîme de leur cœur poursuivent « d'une haine gratuite les serviteurs de Dieu »<sup>241</sup>. On comprend qu'Augustin ait donné le nom générique de « jugement » à tous ces événements de la fin. On entre effectivement dans un début de réalisation visible de la *discretio* entre les bons et les mauvais anges opérée par Dieu dès l'origine, mais restée cachée jusqu'à présent. Et passer de l'invisibilité du jugement qui court tout au long de l'histoire du salut à sa pleine manifestation dans la visibilité, c'est justement là le but du jugement dernier selon l'évêque d'Hippone. En cela on peut dire que la pensée d'Augustin a une orientation résolument apocalyptique. Dans son esprit, le jugement invisible de Dieu est sur le point de devenir visible. Il y a une imminence de la révélation eschatologique définitive. Son union intime au mystère de Dieu dans la foi lui fait croire à une révélation de ce qui est pour l'instant encore caché, mais bien réel. *Dominus prope* (Ph 4, 5).

#### i.b. Une interprétation littérale

La seconde interprétation augustinienne de l'enchaînement du diable peut nous sembler prendre le contre-pied de la première. C'est celle non pas d'une apocalyptique dévoilée, d'un déchaînement visible des forces du mal, mais au contraire d'un agnosticisme déclaré sur l'*ethos* profond des mille ans. Est-ce à nouveau l'esprit dialectique du docteur africain qui s'exerce<sup>242</sup> ?

Cette seconde approche correspond, en un certain sens, à une lecture plus littérale du texte apocalyptique. Quand on lit que le diable est enchaîné, c'est qu'effectivement son pouvoir est limité. Et lorsque Jean précise que le démon cesse de fourvoyer les nations, c'est une allusion réelle au temps de l'Église dans lequel les nations prédestinées se convertissent à l'Évangile :

Si donc le diable a été enchaîné et enfermé dans l'abîme, c'est bien pour ne plus fourvoyer désormais les nations qui constituent l'Église et qu'il tenait éloignées avant qu'elles ne fussent l'Église<sup>243</sup>.

<sup>241</sup> *Ibid.* : *Plus namque possidetur a diabolo, qui non solum est alienatus a Deo, verum etiam gratis odit servientes Deo.*

<sup>242</sup> Pour essayer de comprendre la dialectique augustinienne, cf. Henri-Irénée MARROU, « Civitas Dei, civitas terrena : num tertium quid ? », *op. cit.*, p. 342-343 : Augustin « se sert de mots qui, enrobés dans un contexte littéraire et dialectique déterminé, doivent faire naître telle conviction dans l'esprit du lecteur, *hic et nunc*, – et peu lui importe si ailleurs, dans un autre contexte, les mêmes mots devront être pris dans un autre sens. Sa logique n'est pas celle du mathématicien mais celle du rhéteur ».

<sup>243</sup> *De civ. Dei* XX, 7, 3 (BA 37, p. 219) : *Ad hoc ergo ligatus est diabolus et inclusus in abyssu, ut iam non seducat gentes, ex quibus constat Ecclesia, quas antea seductas tenebat, antequam essent Ecclesia.* Eugenio ROMERO POSE, « El milenio en Ticonio : Exegesis al Apoc. 20, 1-6 », *ASEs* 12 (2), 1995, p. 334-335 : chez Tyconius aussi, le diable est enchaîné en ce sens que, depuis la première venue du Christ, les prédestinés à la vie éternelle ne peuvent plus être trompés.



### i.c. Une interprétation littérale relativisée par la prédestination

Mais cet enchaînement du démon, ou limitation de son pouvoir, n'est pas absolu. Il est entièrement subordonné au décret de prédestination divine :

Certes, que maintenant encore il [le diable] fourvoie les nations et qu'il les entraîne à sa suite dans la peine éternelle, non toutefois celles qui sont prédestinées à l'éternelle vie : quel fidèle l'ignore ?<sup>244</sup>

Par conséquent, si une nation ou une personne n'est pas prédestinée, elle peut encore être fourvoyée par le diable pendant ces mille ans. Ainsi il ne faut pas s'étonner si l'on voit des personnes se fourvoyer en ce temps de l'Église. « Le Seigneur les connaît ». Il sait ceux qui sont à lui et ceux qui ne le sont pas. Le jugement dernier dévoilera ce qui est encore caché. D'ailleurs le sceau mis sur le diable dans l'abîme signifie que l'identité des impies est secrète, qu'elle est tenue cachée jusqu'à la fin, *prorsus latet*. « Celui qu'on voit debout ne tombera-t-il pas, et celui qu'on voit par terre ne se relèvera-t-il pas ? Nul ne le sait »<sup>245</sup>.

### i.d. Conclusion sur l'enchaînement du démon

Ainsi, en dernière analyse, comment définir ces mille ans d'enchaînement du diable ? Il semble que l'on retrouve les conclusions faites à propos de 7, 2. Les mille ans sont soit une période courte et intense durant laquelle le mal se déchaîne dans le cœur des impies auxquels il est enchaîné. Dans ce cas, c'est le temps de l'imminence de la fin. Cette première interprétation correspond à une tendance apocalyptique.

Soit au contraire ces mille ans sont une longue période considérée idéalement comme le temps de l'Église mais qui peut en fait correspondre à « l'ensemble des années que ce siècle doit successivement parcourir »<sup>246</sup>. Dans ce cas le diable est enchaîné pour ceux qui sont prédestinés à être sauvés, mais déchaîné pour ceux qui ne le sont pas.

Par conséquent, le démon est en permanence « enchaîné-déchaîné ». Les mille ans sont alors comme la quintessence, la mise en abyme, de ce qu'est l'histoire, une *permixtio* de deux cités, la céleste et la terrestre, sans qu'il ne soit du tout possible de les identifier à coup sûr. C'est ce que les critiques appellent l'agnosticisme augustinien : *Incertum est*<sup>247</sup>.

Entre ces deux extrêmes, se détache assez difficilement pour l'instant la véritable spécificité d'un temps de l'Église, compris comme la période entre le

<sup>244</sup> *De civ. Dei* XX, 7, 3 (BA 37, p. 219) : *Nam seducere illum gentes etiam nunc et secum trahere in aeternam poenam, sed non praedestinas in aeternam vitam, quis fidelis ignorat ?*

<sup>245</sup> *De civ. Dei* XX, 7, 3 (BA 37, p. 217) : *Hoc quippe in saeculo isto prorsus latet, quia et qui videtur stare, utrum sit casurus, et qui videtur iacere, utrum sit surrecturus, incertum est.*

<sup>246</sup> *De civ. Dei* XX, 7, 3 (BA 37, p. 219) : *Omnes anni, quibus deinceps hoc saeculum peragendum est.* Augustin n'est pas en peine de rappeler cette possibilité de durée juste après avoir parlé de l'Église. Il faut sans doute prendre en compte la place d'une Église préexistante dans sa pensée. Cf. nos développements précédents sur « les mille ans d'Apocalypse 20 », p. 261-272.

<sup>247</sup> L'expression revient en XX, 1, 2 ; 7, 3 ; 19, 2. Et aussi en XX, 19, 2 : *Fateor ignorare*.

premier avènement du Christ et sa seconde venue. Autrement dit, la nouveauté fondamentale de l'Incarnation n'est pas tellement prise en considération. Jusqu'à présent Augustin n'a jamais dit explicitement, depuis le début du livre XX, que c'est le Christ qui inaugure les mille ans. Il commente en détails *Ap* 20, mais il s'est abstenu de proposer une interprétation sur l'identité de l'ange qui enferme le démon (*Ap* 20, 1-3). N'est-ce pas que, selon Augustin, seul le décret divin à l'origine peut maintenir le diable enchaîné ? L'Incarnation reste subordonnée à ce décret divin initial. Elle n'en est pas un commencement de manifestation visible, comme l'entrée réelle dans l'eschatologie à partir de ce moment.

En fait pour l'évêque d'Hippone, l'Incarnation ne semble pas changer concrètement le donné de l'histoire. Elle est avancée à l'origine du monde ou bien retardée à son extrême fin. L'Église Corps du Christ est plus un corps de prédestinés qu'un véritable prolongement de l'humanité du Christ. La distinction entre une Église préexistante et une Église effectivement existante depuis l'Incarnation historique du Christ ne paraît pas très marquée<sup>248</sup>.

Dans ces conditions, le déchaînement du démon en *De civitate Dei* XX, 8 risque d'être sans réelle surprise. On devine que ce déchaînement sera entièrement relativisé par le décret divin de prédestination. Dans la courte période qui suivra les mille ans, le diable risque d'être encore « déchaîné-enchaîné »<sup>249</sup>.

## ii. À quoi correspond le déchaînement du démon ? (8, 1-3)

Augustin commente ensuite *Ap* 20, 3 : « Après quoi, il faut qu'il soit relâché pour un peu de temps »<sup>250</sup>. Deux thèses se succèdent à nouveau dans l'interprétation de ce passage.

### ii.a. Une réponse relativiste

C'est tout d'abord celle du relativisme historique déjà annoncée dans le paragraphe précédent :

<sup>248</sup> Cf. Auguste LUNEAU, *L'histoire du salut...*, *op. cit.*, p. 314, parle de l'imprécision d'Augustin pour déterminer le commencement du sixième âge, celui qui commence avec le Christ. En fonction des écrits augustiniens, dit Luneau, le sixième âge débute soit avec la prédication évangélique de Jésus, soit avec l'avènement du Seigneur, sa naissance, le baptême de Jean, soit même avec la prédication apostolique et en fait avec la destruction de Jérusalem en 70. Ne retrouve-t-on pas la même imprécision ici quand il s'agit pour Augustin d'identifier le commencement des mille ans ? De plus, la venue du Christ dans la chair n'est dès lors pas la nouveauté par excellence qui caractérise l'Incarnation. À côté de cette venue réelle dans la chair, la *prédication* du Christ, et de ses successeurs les Apôtres, semble tenir une certaine importance chez Augustin. L'Incarnation devient alors une connaissance, un enseignement, autant qu'une réalité.

<sup>249</sup> Sur des aspects similaires chez Tyconius : Eugenio ROMERO POSE, « El milenio en Ticonio : Exegesis al Apoc. 20, 1-6 », *op. cit.*, p. 333, où l'auteur dit que dans le commentaire de Tyconius sur l'*Ap*, repris par Beatus de Liebana, « le millénium représente la même chose que les trois jours et demi (*Ap* 11, 11), c'est-à-dire le temps qui s'écoule depuis la première venue du Seigneur jusqu'à son retour et les 1260 jours (*Ap* 12, 6) d'ici la libération de l'Église des méchants. (...) La persécution inhérente à l'histoire accompagnera ceux qui sont sauvés par le Seigneur. Persécution et salut se donnent la main tout au long du temps chrétien en ce monde ». (Traduit de l'espagnol).

<sup>250</sup> *De civ. Dei* XX, 8, 1 (BA 37, p. 221) : *Post haec, oportet eum solvi brevi tempore*.

Si pour le diable, être enchaîné et enfermé, c'est ne pas pouvoir fourvoyer l'Église, sa libération consistera-t-elle donc à le pouvoir ? Nullement, car jamais par lui ne sera séduite cette Église, prédestinée et élue avant la fondation du monde<sup>251</sup>.

Ainsi les nations prédestinées, l'Église, ne peuvent être fourvoyées, que le diable soit lié ou délié. La libération du démon après les mille ans est toute relative au décret de prédestination. En d'autres termes, cela signifie-t-il que l'Église prédestinée passe à travers l'histoire comme l'eau à travers un tube<sup>252</sup>, sans rien lui emprunter ? « L'enchaînement du diable, c'est qu'il ne lui est pas permis de mettre en œuvre tout le pouvoir de tenter dont il est capable pour séduire les hommes »<sup>253</sup>. Cela ne signifie pas qu'il n'a plus aucun pouvoir. De même sa libération ne sera pas le recouvrement d'un pouvoir absolu. Il sera impuissant vis-à-vis de l'Église prédestinée. Par conséquent le démon enchaîné signifie qu'il est « plutôt enchaîné ». Et le démon délié, signifie qu'il est « plutôt délié ». Dans la pensée de saint Augustin, l'histoire des hommes est comme une écorce. Les apparences sont trompeuses. Le véritable courant de l'histoire passe en souterrain et il a pour nom « prédestination ».

#### ii.b. Une réponse historique

Augustin n'oublie pas pour autant le donné révélé, l'Écriture Sainte. La période où le démon sera délié n'en conserve pas moins une consistance historique. C'est la deuxième thèse ou deuxième réponse à la question du déchaînement du démon. Ce temps est identifié par le docteur africain aux trois ans et demi d'Ap 11, 2 et 13, 5, eux-mêmes inspirés de « un temps, des temps et un demi-temps » de Dn 12, 7. L'auteur croit donc à un temps particulier de tribulations après les mille ans. C'est à nouveau l'esprit dialectique d'Augustin qui est à l'œuvre. Il vient de dire que le démon tout en étant délié sera en fait lié, qu'il ne pourra rien faire contre les saints, les prédestinés. Et maintenant il précise qu'il sera bien délié et va persécuter les saints, les tenter.

Mais cette ultime épreuve a un sens dans le dessein de Dieu :

[Si le démon] n'était jamais délié, sa puissance pour le mal serait moins évidente, la très ferme patience de la sainte cité serait moins manifeste et l'on verrait moins clairement avec quel bonheur le Tout-Puissant a su tirer parti d'une si grande malice, lui qui n'a pas ôté complètement au diable le pouvoir de tenter les saints<sup>254</sup>.

<sup>251</sup> *De civ. Dei* XX, 8, 1 (BA 37, p. 221) : *Si hoc est diabolo ligari et includi, Ecclesiam non posse seducere, haec ergo erit solutio eius, ut possit ? Absit ; numquam enim ab illo Ecclesia seducetur praedestinata et electa ante mundi constitutionem.*

<sup>252</sup> Cf. *AH* I, 7, 2 ; III, 11, 2.

<sup>253</sup> *De civ. Dei* XX, 8, 1 (BA 37, p. 223-225) : *Alligatio diaboli est non permitti exercere totam temptationem, quam potest vel vi vel dolo ad seducendos homines in partem suam.*

<sup>254</sup> *De civ. Dei* XX, 8, 2 (BA 37, p. 225) : *Si autem numquam solveretur, minus appareret eius maligna potentia, minus sanctae civitatis fidelissima patientia probaretur, minus denique perspiceretur, quam magno eius malo tam bene fuerit usus Omnipotens, qui eum nec omnino*

La présence du mal, qui par contraste fait mieux ressortir le bien, est une constante de la théologie augustinienne de l'histoire dans la seconde partie du *De civitate Dei*. L'évêque d'Hippone dit ainsi dès le livre XI :

Car Dieu n'aurait créé aucun des anges – que dis-je ? – aucun des hommes mêmes dont il aurait prévu la malice future, s'il n'avait connu également les moyens de les faire servir à l'avantage des justes ; et ainsi d'embellir comme par certaines antithèses l'ordre des siècles comme on le fait pour un splendide poème. (...) De même que l'opposition des contraires embellit le discours, ainsi une sorte d'éloquence non des mots, mais des choses, met en relief par une semblable opposition la beauté du monde<sup>255</sup>.

Pour Augustin, l'harmonie du monde ici-bas, ultimement, est un mélange de bien et de mal. L'ordre de l'univers consiste en une opposition, un contraste entre l'ordre du bien et le désordre du péché<sup>256</sup>. Le bien absolu n'est pas pour ici-bas. L'image du poème est assez parlante. Elle rejoint ce que nous avons dit précédemment sur la connaissance en Dieu. C'est comme si Dieu avait d'abord réalisé l'histoire du monde comme un poème, dans sa prescience. L'histoire est ce récit dans la pensée de Dieu avant d'être réelle, c'est-à-dire avant d'être une suite d'événements concrets. Ou bien, pour Augustin, le réel serait une essence *in mente* avant d'être une existence.

Dans l'esprit de l'auteur, la fin des temps correspond aux dernières strophes du poème, les plus belles, celles où les antithèses sont les plus fortes. Le mal sera plus fort encore que durant l'histoire qui a précédé et, par contraste, les saints seront plus admirables encore. Ils recevront plus de grâces pour résister à la tentation du diable relâché. On comprend que ces derniers temps, où bien et mal sont exacerbés, où, par conséquent, les antithèses sont accentuées, aient pu exercer une fascination d'ordre quasi esthétique sur saint Augustin.

#### ii.c. Reprise du relativisme historique

Puis le docteur africain reprend la thèse du relativisme historique et change à nouveau de perspective à la fin de 8, 2 : les saints qui résisteront au démon pendant ces trois ans et demi existent déjà « en l'intervalle de ce temps présent ».

*abstulit a temptatione sanctorum.*

<sup>255</sup> *De civ. Dei* XI, 18 (BA 35, p. 87) : *Neque enim Deus ullum, non dico angelorum, sed vel hominum crearet, quem malum futurum esse praescisset, nisi pariter nosset quibus eos bonorum usibus commodaret atque ita ordinem saeculorum tamquam pulcherrimum carmen etiam ex quibusdam quasi antithetis honestaret. (...) Sicut ergo ista contraria contrariis opposita sermonis pulchritudinem reddunt : ita quadam non verborum, sed rerum eloquentia contrariorum oppositione saeculi pulchritudo componitur.*

<sup>256</sup> Jean GUITTON, *Le temps et l'éternité...*, op. cit., p. 329 : « Entre l'élection et la condamnation, il n'y a pas de milieu, et les enfants morts sans baptême sont dans les flammes. S'il existe encore une harmonie dans l'univers, c'est une harmonie terrible car, loin de consister, comme il serait rationnel et humain, dans le retour graduel et quasi-général de toutes les créatures à leur origine, selon les degrés des grâces et des mérites, elle résulte de ce balancement des contraires qui fait que le mal arrive, comme le bien, à son terme ».

Ceci est une façon de dénier toute spécificité historique à un quelconque temps de la tribulation à la fin. Il y a une actualité-imminence de l'Antéchrist dès maintenant. L'enchaînement-déchaînement du diable est subordonné au décret de prédestination. Il y a une histoire apparente, faite de l'enchaînement et du déchaînement du diable, et une histoire réelle et invisible, voire encore incompréhensible, qui est l'accomplissement de la prédestination des origines. Il y a un enchaînement-déchaînement visible et successif du diable, mais qui ne correspond pas à l'enchaînement-déchaînement invisible et simultané du diable, intemporel, éternel dans la pensée de Dieu, non soumis à la succession.

Le chapitre 8 se termine sur la même note de type agnostique. Reprenant *Mt* 12, 29 : « Qui entre dans la maison du fort pour lui enlever ses biens sans avoir d'abord lié le fort ? », Augustin conclut après un long développement que l'action de dépouiller le démon des âmes prédestinées se fera quand il sera « tantôt lié et tantôt délié ». Par conséquent l'action du démon sur les âmes sera toujours limitée pendant les trois ans et demi de tribulation finale. On ne pourra rien dire. On ne pourra pas alors se fier aux apparences.

### iii. Conclusion sur l'enchaînement – déchaînement du démon

En fin de compte, la tentative par Augustin de délimitation de la durée de l'enchaînement-déchaînement du diable laisse une impression de flou. On retient surtout que le reproche d'attachement excessif au chiffre mille adressé par Augustin aux millénaristes pourrait en fait lui être retourné. Cette durée mythique, sans présence de mal, puis avec présence de mal, le préoccupe, voire l'inquiète. Il défend tour à tour la thèse de l'imminence et de l'agnosticisme sans que son intelligence ne trouve vraiment de repos.

Ce qui est frappant, c'est que le *terminus a quo* et le *terminus ad quem* de ces mille ans ne sont pas vraiment déterminés en fonction du Christ. On apprend ainsi comme par détour, dans une phrase assez embrouillée au demeurant, que le livre de l'*Apocalypse* en général traite de la période qui s'étend « du premier avènement du Christ jusqu'à la fin du siècle, qui sera son second avènement »<sup>257</sup>. Mais il n'est pas dit clairement pour l'instant que les mille ans commencent avec le premier avènement du Christ. Le thème de la première résurrection est lui aussi complètement oublié pour l'instant. Les choses vont peut-être changer quand, au chapitre 9, Augustin va étudier les mille ans, non plus sous l'angle du démon enchaîné et déchaîné, mais sous celui du règne des saints. *De civitate Dei* XX, 7-8 semble ainsi comme habité par une angoisse latente d'Augustin par rapport à la présence du mal dans le monde et par sa réponse centrée sur la prédestination.

<sup>257</sup> *De civ. Dei* XX, 8, 1 (BA 37, p. 223) : *Per totum hoc tempus, quod liber iste complectitur, a primo scilicet adventu Christi usque in saeculi finem, qui erit secundus eius adventus.*

#### d) Le règne des saints (XX, 9-10)

*De civitate Dei* XX, 9-10 est entièrement consacré à une réflexion sur les mille ans du règne des saints. Nous abordons ici les passages les plus ecclésiologiques du livre XX. Cette section correspond globalement à un commentaire d'Ap 20, 4 :

Et je vis des trônes sur lesquels étaient des hommes assis, et le jugement leur fut donné. Et les âmes de ceux qui ont été tués pour avoir rendu témoignage à Jésus et à la parole de Dieu, et tous ceux qui n'ont pas adoré la bête ni son image, et qui n'ont pas reçu sa marque au front ou à la main, règneront avec Jésus durant mille ans<sup>258</sup>.

Le docteur africain ne colle cependant pas tout le temps au texte apocalyptique. Son propos est large, autant exégétique que dogmatique. Il va prendre l'allure d'un raisonnement théologique cohérent dont voici les grandes lignes. De plus, les incertitudes qui demeuraient jusqu'à présent, notamment sur la délimitation des mille ans, vont s'estomper.

##### i. Les mille ans vus sous l'angle christologique

Dans l'intervalle des mille ans où le diable est lié, les saints règnent eux-mêmes avec le Christ pendant mille années, à comprendre elles aussi sans aucun doute de la même manière, à savoir de ce temps actuel de son premier avènement<sup>259</sup>.

D'emblée cette phrase de transition résume de manière sans doute beaucoup plus heureuse les développements précédents à propos de l'enchaînement du diable. Peut-être y a-t-il eu une interruption de la rédaction entre les chapitres 8 et 9. Les « mille ans » de la ligature du démon correspondent donc à ceux du règne des saints. Les saints règnent avec le Christ, conformément à Ap 20, 4. Les mille ans sont ainsi tout logiquement identifiés à la période depuis le premier avènement du Christ, depuis l'Incarnation.

Cette définition, beaucoup plus explicite que dans les tâtonnements des chapitres 7 et 8, peut être comprise comme une sorte de « point moyen » entre les deux propositions d'interprétation de 7, 2. Le temps de l'Incarnation est effectivement compris entre la totalité du temps depuis le commencement de la création et le temps qui nous sépare de la parousie. L'époque en laquelle a eu lieu l'Incarnation historique est à mi-chemin entre ces deux périodes, à savoir la durée totale de l'humanité et le temps qu'il reste jusqu'à la consommation finale. Cela

<sup>258</sup> *De civ. Dei* XX, 7, 1 (BA 37, p. 211) : Et vidi sedes et sedentes super eas, et iudicium datum est. Et animae occisorum propter testimonium Iesu et propter verbum Dei, et si qui non adoraverunt bestiam nec imaginem eius, neque acceperunt inscriptionem in fronte aut in manu sua, et regnaverunt cum Iesu mille annis.

<sup>259</sup> *De civ. Dei* XX, 9, 1 (BA 37, p. 231) : Interea dum mille annis ligatus est diabolus, sancti regnant cum Christo etiam ipsi mille annis, eisdem sine dubio et eodem modo intellegendis, id est, isto iam tempore prioris eius adventus.

signifie en dernière analyse que le Christ fait l'unité entre les deux perspectives qui, jusqu'à présent, ne cessaient de se succéder dans le livre XX.

Il y a en effet d'un côté la thèse de la prescience et de l'agnosticisme qui est en lien avec le millénium considéré comme toute la durée du monde, de ce siècle, depuis le commencement. Selon cette thèse, l'histoire dans sa totalité est une apparence. Elle est déterminée par la divine prescience qui est cachée. Ce n'est qu'au jugement dernier que tout deviendra évident. D'un autre côté, il y a la thèse de l'historicisme et de l'apocalyptique en lien avec le millénium considéré comme la dernière partie du sixième millénaire, soit les temps où nous sommes. C'est la thèse de l'imminence du jugement, caché depuis l'origine, de la vérité qui va enfin être révélée.

Le *solidus*, la *soliditas*<sup>260</sup> nommés en 7, 2 à propos des mille ans, signifient en définitive le Christ. C'est lui qui fait l'unité entre la prescience et l'imminence observées précédemment. Le millénium est donc le temps de l'Incarnation comme par déduction. Le Christ seul peut faire l'unité entre deux alternatives opposées : mille ans pour le court temps qu'il nous reste avant la parousie ou mille ans pour le long temps depuis la création<sup>261</sup>. Cette déduction est parfaitement logique, mais correspond-elle à une véritable prise en compte de la venue du Verbe dans notre chair à un moment donné de l'histoire ? Le Christ n'a-t-il pas dans cette perspective quelque chose d'un peu théorique, d'un peu conceptuel, manquant de consistance ? N'est-il pas d'abord une personne réelle plutôt que la moyenne de deux extrêmes ?

## ii. L'analogie du Royaume, aux cieux et dans l'Église

Nous abordons ici un passage de saint Augustin universellement connu, repris dans tous les commentaires contemporains au sujet du millénarisme, et spécialement cette phrase : « Par conséquent, maintenant aussi l'Église est le royaume du Christ et le royaume des cieux »<sup>262</sup>. C'est, dans l'esprit de la plupart des commentateurs<sup>263</sup>, la phrase qui aurait porté un coup d'arrêt au millénarisme

<sup>260</sup> *De civ. Dei* XX, 7, 2 (BA 37, p. 214). Terme qui signifie d'abord « densité » et ensuite « solidité ».

<sup>261</sup> C'est un trait marquant de la christologie de saint Augustin qui réapparaît ici. Le Christ est à la fois la Voie « hyper-historique » en tant qu'homme, et la Patrie, celle de l'origine divine intemporelle et presciente, en tant que Dieu. Cf. *Sermo* 123, 3, 3 (PL 38, col. 685). Et en tant qu'il est un seul et le même, il est les deux à la fois dans l'unité de sa personne. Il nous semble cependant qu'Augustin insiste moins sur cette unité que sur la dualité dans le Christ. Il faudrait étudier sa doctrine de la communication des idiomes.

<sup>262</sup> *De civ. Dei* XX, 9, 1 (BA 37, p. 235) : *Ergo et nunc Ecclesia regnum Christi est regnumque caelorum*.

<sup>263</sup> Par exemple, Henri-Irénée MARROU, *Théologie de l'histoire*, op. cit., p. 101 : « Saint Augustin – la tradition l'a pleinement suivi sur ce point – a montré que c'est dans cette perspective qu'il fallait interpréter le passage fameux d'Ap 20, 1-6 qui évoque une première résurrection où les justes reprennent vie et règnent avec le Christ mille années, texte mystérieux sur lequel l'imagination des générations qui l'avaient précédé avait beaucoup rêvé, beaucoup brodé : il faut l'entendre tout simplement des saints et de l'Église qui est déjà royaume du Christ et royaume des Cieux – pour

primitif. Il est donc important de bien comprendre tout le passage dans lequel elle est insérée.

#### ii.a. Le premier analogué du royaume des cieux

Augustin s'interroge en réalité sur la notion de *règne* avec le Christ pour les saints. Quel est ce royaume dont parle *Ap* 20, 4 ? Pour l'auteur, le premier analogué de la notion de royaume consiste en celui qui est éternel, le royaume des cieux par excellence, et qui surviendra au-delà du jugement dernier. C'est celui dont il est dit : « Venez les bénis de mon Père, possédez le royaume préparé pour vous » (*Mt* 25, 34). Ce royaume est transcendant pour Augustin. Il est quasiment équivoque par rapport à tout autre royaume d'ici-bas. Et il est aussi à venir<sup>264</sup>.

#### ii.b. Le royaume analogique de l'Église

Cependant, poursuit l'évêque d'Hippone, en vertu de *Mt* 28, 20, « voici que je suis avec vous jusqu'à la fin du monde », le Christ règne déjà maintenant, *iam nunc*, avec ses saints dans l'Église. C'est à ce titre, selon un mode pourtant très différent de celui du véritable royaume des cieux, *alio aliquo modo, longe quidem impari*<sup>265</sup>, que l'Église peut être dite aussi royaume ou royaume des cieux.

Augustin confirme ensuite cette affirmation en s'appuyant sur deux passages de l'*Évangile selon saint Matthieu* où il est question d'un royaume en lien avec ce temps de l'Église où nous sommes. C'est d'abord *Mt* 13, 52 où le « scribe devenu disciple du royaume des cieux tire de son trésor du neuf et de l'ancien ». Pour lui ce « royaume » est l'Église, ici-bas, maintenant. Augustin cite ensuite un passage de la parabole du bon grain et de l'ivraie (*Mt* 13, 39-41). Il y est question, également, d'un royaume d'où seront enlevés les scandales à la fin. Cela ne peut être le royaume des cieux qui correspond à l'éternité définitive puisqu'alors il n'y aura plus de scandales. L'Église est donc bien ce *royaume très analogique* où, ici-bas, se rencontrent encore des scandales.

#### ii.c. Démarche « par le bas »

Puis Augustin cite *Mt* 5, 19-20 : « Celui qui violera un de ces moindres commandements et enseignera aux hommes à faire de même, sera appelé le moindre dans le *royaume des cieux* ; et celui qui les observera et les enseignera sera déclaré grand dans le *royaume des cieux*. Je vous le dis, en effet, si votre justice ne surpasse pas celle des scribes et des pharisiens, vous n'entrerez pas

---

ceux de ses fils dont le genre de vie, *conversatio*, est déjà, dans la mesure où la condition humaine le tolère, le même que celui qu'ils mèneront un jour dans les cieux (*De civ. Dei* XX, 9, 1) ».

<sup>264</sup> Cela semble avoir été une constante de la pensée augustinienne de souligner la distinction entre l'Église *qualis nunc est* et l'Église *qualis tunc erit*. Ce sont deux royaumes bien distincts. Cf. Émilien LAMIRANDE, *L'Église céleste selon saint Augustin*, op. cit., p. 84-85.

<sup>265</sup> *De civ. Dei* XX, 9, 1 (BA 37, p. 230).



dans le *royaume des cieux* ». Le docteur africain pense qu'il y a là un emploi analogique de l'expression « royaume des cieux ». Les deux premières occurrences renvoient à l'Église ici-bas. Celle-là même où il y a du bon grain – ceux qui vivent selon les commandements – et de l'ivraie – ceux qui enfreignent les commandements. Mais le troisième emploi de « royaume des cieux » désigne pour Augustin le royaume à venir, définitif, éternel.

Il y a par conséquent le royaume où l'on observe et où l'on transgresse. C'est l'Église ici-bas. Et le royaume où l'on entre quand on a été observant, et c'est le monde à venir. Puis Augustin ne pense plus qu'aux deux catégories d'hommes, ceux qui transgressent et ceux qui observent. Autrement dit, il ne pense plus qu'aux deux premières occurrences, qu'au royaume ecclésial. Il répète que l'Église présente comprend ces deux sortes de personnes<sup>266</sup>. « Mais là où seule se trouvera la seconde [la catégorie de ceux qui observent les commandements], c'est l'Église telle qu'elle sera quand il n'y aura pas de méchant en elle »<sup>267</sup>. Augustin a donc repris son raisonnement *par le bas* cette fois-ci, et non plus par le haut, par le premier analogué, par le royaume des cieux définitif et à venir, après le jugement dernier. Ainsi ceux qui observent les commandements *hic et nunc* dans l'Église, sont ceux qui composeront le royaume des cieux à venir où il n'y aura plus de mal.

Et c'est à ce titre que l'on peut dire que « maintenant aussi l'Église est le royaume du Christ et le royaume des cieux. Règnent donc avec lui dès maintenant les saints du Christ, mais autrement qu'ils ne régneront alors »<sup>268</sup>. *Aliter quam tunc regnabunt* : Augustin souligne à nouveau la raison de distinction en cette analogie. Le royaume des cieux véritable et définitif est très différent de l'Église des saints maintenant. Mais ne règne pas pour autant maintenant avec le Christ l'ivraie qui pourtant se trouve dans l'Église. Il faut avoir des mœurs célestes et regarder vers le haut pour appartenir à « l'Église – royaume des cieux ». On est alors non seulement « dans le royaume du Christ », mais à proprement parler « son royaume ».

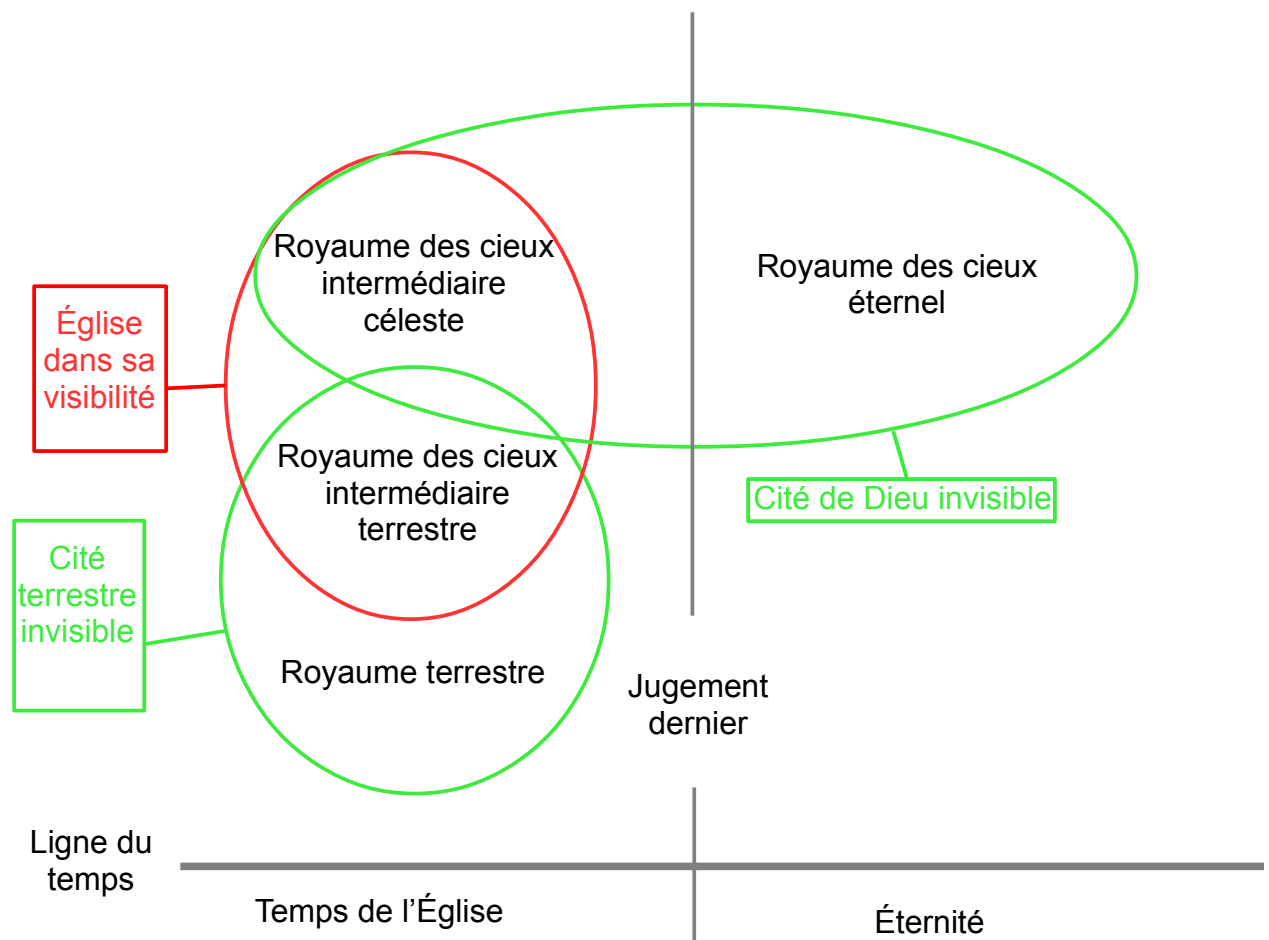
<sup>266</sup> Il y a peut-être l'influence de la deuxième Règle de Tyconius, *De Domini corpore bipartito*. Cf. TYCONIUS, *Tyconii Afri Expositio Apocalypseos. Accedunt eiusdem Expositionis a quodam retractatae fragmenta Taurinensia*, Roger GRAYSON, CCSL 107 A, Brepols, Turnhout, 2011, p. 154-165 ; Johannes VAN OORT, *Jerusalem and Babylon*, op. cit., p. 258.

<sup>267</sup> *De civ. Dei* XX, 9 (BA 37, p. 235) : *Ubi autem illud solum erit, Ecclesia est, qualis tunc erit, quando malus in ea non erit.*

<sup>268</sup> *De civ. Dei* XX, 9, 1 (BA 37, p. 235) : *Ergo et nunc Ecclesia regnum Christi est regnumque caelorum. Regnant itaque cum illo etiam nunc sancti eius, aliter quidem, quam tunc regnabunt.*

## ii.d. Essai de synthèse sur le règne des mille ans augustinien

Il semble que la théologie d'Augustin repose sur quatre termes et non deux. Il y a tout d'abord le royaume éternel à venir, purement céleste ; c'est le « premier analogué ». Ensuite vient un royaume intermédiaire dès maintenant dans l'Église (celui des bons), qui imite le premier royaume, celui qui est éternel. Vient après un autre royaume intermédiaire qui est physiquement, visiblement dans l'Église maintenant mais qui en réalité n'appartient pas au royaume des cieux, c'est un royaume qui comprend encore de l'ivraie, des scandales, des hommes qui enfreignent les commandements tout en étant baptisés. Ce troisième royaume est bien « dans le royaume », autrement dit l'Église, mais ses membres ne sont pas « le royaume ». C'est un cas limite de royaume des cieux. Il l'est uniquement parce qu'il concerne des personnes qui sont physiquement dans l'Église maintenant. Mais il ne l'est pas en tant que ces personnes ne sont pas prédestinées au salut<sup>269</sup>. Enfin – et ici nous prolongeons la pensée d'Augustin – il y aurait un royaume qui est entièrement terrestre, qui n'a rien à voir avec l'Église, ni



<sup>269</sup> Cf. la distinction augustinienne entre être « de cœur » dans l'Église ou seulement « de corps », par exemple en *De Baptismo* V, 28, 39 (CSEL 51, p. 296) : *Certe manifestum est id, quod dicitur in Ecclesia intus et foris, in corde, non in corpore cogitandum*. Repris par LG 14.

visible, ni prédestinée, dont aucun des membres n'est prédestiné au salut, ni intérieurement, ni même extérieurement. Le royaume intermédiaire céleste, en tant qu'il est encore sur terre, est en lien avec le royaume intermédiaire terrestre qui contient l'ivraie. Ensemble ils forment l'Église qui contient « des grands et des moindres dans le royaume des cieux » (cf. le cercle rouge). Mais ce même royaume intermédiaire, en tant qu'il comprend uniquement des personnes qui observent les commandements, est lié au véritable royaume des cieux, celui qui est à venir (cf. l'ellipse verte). L'ellipse et le cercle verts se chevauchent un peu parce qu'il y a actuellement des mauvais sur terre qui sont prédestinés à être sauvés. Ils se convertiront, ils connaîtront une première résurrection. Inversement, des bons maintenant vont tomber et ne seront pas appelés au royaume des cieux éternel<sup>270</sup>.

Augustin semble conserver une considération temporelle : le royaume céleste définitif, éternel, ce n'est pas pour maintenant mais dans l'avenir. Les âmes séparées actuellement, après la mort individuelle, relèveraient plutôt du royaume intermédiaire céleste et non du royaume définitif<sup>271</sup>. Il n'en demeure pas moins que le docteur africain commence à introduire une distinction « verticale » (cf. le schéma ci-dessus où la verticalité l'emporte), dans l'instant présent du temps de l'Église, entre différents royaumes analogiques. On change de perspective par rapport aux chapitres 7 et 8 où la réflexion théologique était plutôt horizontale, historique. Ici les royaumes analogiques sont déterminés avant tout selon leur degré de participation au Royaume des cieux définitif. L'influence de la théorie platonicienne des degrés d'être n'est peut-être pas à sous-estimer<sup>272</sup>.

<sup>270</sup> *De civ. Dei* I, 35 (BA 33, p. 299) : « La Cité étrangère ici-bas du Christ Roi doit se souvenir que parmi ses ennemis mêmes se cachent plusieurs de ses futurs citoyens. (...) De même qu'au cours de son pèlerinage dans le monde la cité de Dieu compte dans son sein des hommes unis à elle par la participation aux sacrements qui ne partageront pas avec elle la destinée éternelle des saints. Les uns restent cachés, les autres sont connus ».

<sup>271</sup> Émilien LAMIRANDE, *L'Église céleste selon saint Augustin*, *op. cit.*, p. 199-200, dit que chez Augustin les justes jouissent du repos suprême à partir de la mort individuelle : « *Requies* est le terme ordinairement utilisé pour désigner la condition de ces dernières. On trouve aussi le mot *refrigerium* qui avait cours depuis longtemps, tant dans le monde païen que chez les chrétiens ». Nous retrouvons le thème du repos du septième jour déjà abordé. C'est aussi toute la question du délai de la vision béatifique, qui, pour Augustin comme pour Irénée, n'était pas encore une question théologique éclaircie. Bien des théologiens, comme saint Bernard et Jean XXII, puis des réformateurs protestants, iront dans le sens, au moins dans certains de leurs écrits, du délai de la vision béatifique pour les âmes des bienheureux avant la résurrection générale. Cf. Bernard DE VREGILLE, « L'attente des saints d'après saint Bernard », *op. cit.* ; Robert BELLARMIN, *De controversiis christianae fidei adversus huius temporis haereticos*, T. 2, Sartor, Ingolstadt, 1588, col. 848-849.

<sup>272</sup> Cf. *De civ. Dei* XII, 2 (BA 35, p. 155) : « Aux unes [Dieu a donné] plus d'être, aux autres moins, ordonnant ainsi les natures selon les degrés de leur essence ». Cf. Henri-Irénée MARROU, « *Civitas Dei, civitas terrena : num tertium quid ?* », *op. cit.*, p. 343 : Les deux cités « sont des Idées, "qu'on ne saurait identifier sans plus avec tel ou tel fragment de la réalité empirique", – encore que, bien entendu, cette réalité même, son degré d'être, s'explique en dernière analyse par une participation

*De civitate Dei* XX, 9, 1 pourrait donc traduire une sorte de « pré-jugement »<sup>273</sup>, un début de distinction entre les bons et les mauvais dans ce qui demeure encore une non distinction. L'Église dans sa visibilité est un corps *permixtus* où le diable est simultanément lié et lâché. En tant qu'il est ligoté, l'Église est le royaume des cieux intermédiaire céleste. En tant qu'il est délié, l'Église est le royaume des cieux intermédiaire terrestre. Le royaume des saints avec le Christ pendant « mille ans », autrement dit le millénium augustinien, correspond principalement au royaume des cieux intermédiaire céleste. Mais ce dernier tient à la fois du royaume céleste éternel et définitif et du royaume des cieux intermédiaire terrestre<sup>274</sup>.

Augustin alterne ici en permanence entre vision de prédestination cachée et vision historique concrète, visible. Les mille ans vont être tantôt cette Église historique, un « royaume en état de guerre », donc en lien avec certains membres de l'autre cité, celle qui est terrestre, et tantôt l'Église prédestinée, celle qui resplendira au-delà du jugement dernier, le « royaume de toute paix »<sup>275</sup>. La première résurrection, semble dire Augustin, désigne en fin de compte le passage, le mouvement qui part du royaume des cieux intermédiaire, *regnum militiae*, et s'achèvera en la seconde résurrection, dans le royaume des cieux éternel, *regnum pacatissimum*. Cette dernière observation reste à préciser et à expliciter.

### iii. Composition de ce royaume céleste intermédiaire de mille ans

Les contours du royaume de mille ans ayant été discernés précédemment, Augustin va désormais s'appliquer à en définir les membres. Qui sont ces saints dans le royaume des cieux intermédiaire compris entre le royaume terrestre et l'accomplissement eschatologique ? Augustin se laisse guider par le texte d'Ap 20,

---

plus ou moins grande (elle n'est jamais parfaite) à la Réalité supérieure de l'Idée ». Yves CONGAR, « "Civitas Dei" et "Ecclesia" chez saint Augustin », *REAug* 3, 1957, p. 8 : selon Joseph Ratzinger, « les vues d'Augustin doivent se comprendre à la lumière de l'ontologie platonicienne dont elles sont pénétrées. Pour Augustin, une même réalité se réalise à des degrés différents, de telle façon qu'elle n'existe "vraiment" et pleinement qu'en son degré spirituel, encore qu'elle commence d'exister au niveau des signes sensibles : les degrés d'existence, tout comme les degrés de connaissance, se hiérarchisent en allant du sensible au spirituel, du temporel à l'éternel. Voilà pourquoi Augustin comprend, sous le nom d'*Ecclesia*, une participation extérieure ou corporelle à la *communio sacramentorum* et à la *fides*, qui doit normalement aller, pour y trouver sa "vérité", jusqu'à la participation spirituelle à la *caritas*, *pax* (*columba*), à la *communio sanctorum* ; on dirait aussi bien – mais Ratzinger n'a guère envisagé ce point de vue christologique – une participation à l'humanité du Christ, à sa *forma servi*, qui doit mener, pour y trouver sa vérité, à la participation de sa divinité (*forma Dei*). Celui qui, comme Kamlah, éprouve le besoin de désigner ces deux degrés de réalisation de l'*ecclesia* par deux noms différents, comme s'il y avait là deux choses, montre qu'il n'a pas bien vu le lien dynamique grâce auquel il y a, de l'un à l'autre, unité et continuité ».

<sup>273</sup> Cette notion de pré-jugement rejoindrait bien alors celle de l'Incarnation selon saint Irénée qui commence à apporter un jugement sur le monde.

<sup>274</sup> Philippe CURBELIÉ, *La justice dans "La cité de Dieu"*, op. cit., p. 446-458, propose de distinguer : 1) *communio sacramentorum* : l'Église institution, *permixta* [l'Église dans sa visibilité sur notre schéma] ; 2) *communio sanctorum* : la réalité spirituelle, l'unique Église du Christ ; c'est aussi l'*Ecclesia ab Abel*, l'Église qui traverse les époques [ce que nous avons appelé l'Église intermédiaire céleste] ; 3) *communio praedestinatorum* : l'Église dans sa réalité eschatologique [ce

4. Celui-ci parle « des trônes et sur eux des hommes assis, et le jugement fut donné ». Pour l'évêque d'Hippone, il ne s'agit pas d'une scène du jugement dernier, mais des dignitaires (*praepositi*) de l'Église dans l'exercice de leur *munus regendi*. Et le jugement en question, c'est celui qui est lié au pouvoir des clés (cf. *Mt* 18, 18)<sup>276</sup>.

Augustin est ici cohérent avec l'explication de 9, 1. Il ne dit pas que ce sont uniquement les dignitaires qui appartiennent à coup sûr à cette partie supérieure de l'Église, le royaume des cieux intermédiaire céleste, autrement dit les saints évêques. Il peut y avoir parmi eux des évêques qui ne sont pas destinés à être dans le royaume définitif, qui sont des membres de la *terrena civitas*. Pourtant toute la hiérarchie de l'Église sans exception fait partie de ce royaume des saints de mille ans. Augustin se situe ici au plan visible. Puis il va « basculer » immédiatement au plan invisible, celui de la prédestination.

En effet, il explique désormais la signification des « âmes de ceux qui ont été tués pour le témoignage rendu à Jésus et à cause de la parole de Dieu » (*Ap* 20, 4). Ce royaume des cieux analogique en ce temps des mille ans où nous sommes comprend en fait aussi des âmes séparées de leur corps. Ce sont prioritairement les âmes des martyrs<sup>277</sup>, « mais allant de la partie au tout », ce sont aussi toutes les *piorum animae mortuorum*, les âmes des justes déjà morts<sup>278</sup>.

Car les âmes des justes à la mort ne sont pas séparées de l'Église qui dès maintenant est le royaume du Christ. Sinon, on n'en ferait pas mémoire à l'autel de Dieu dans la communion au corps du Christ<sup>279</sup>.

On apprend par là que l'Eucharistie joue un grand rôle dans la définition du règne des mille ans augustinien<sup>280</sup>. Et le docteur africain de souligner aussi, juste

---

que nous avons appelé le royaume des cieux éternel].

<sup>275</sup> *De civ. Dei* XX, 9, 2 (BA 37, p. 235) : *Regnum militiae. Regnum pacatissimum*.

<sup>276</sup> *De civ. Dei* XX, 9, 2 (BA 37, p. 237).

<sup>277</sup> Émilien LAMIRANDE, *L'Église céleste selon saint Augustin*, *op. cit.*, p. 202 : il y a chez Augustin comme chez les autres écrivains de son temps, une place particulière réservée aux martyrs. « Les martyrs (en premier lieu, les apôtres qui forment le groupe le plus glorieux des martyrs), sont appelés à participer d'une manière spéciale au règne du Christ ».

<sup>278</sup> Règle de la synecdoque, prendre la partie pour le tout, sans doute inspirée de Tyconius. Cf. Gerald BONNER, « Augustine and millenarianism », *op. cit.*, p. 245 : Augustin s'inspire des *Règles* de Tyconius pour justifier que le royaume du Christ contient non seulement les martyrs, mais aussi les pieux défunts. Bonner pense qu'Augustin s'inspire là de la 4<sup>e</sup> règle : *De specie et genere*.

<sup>279</sup> *De civ. Dei* XX, 9, 2 (BA 37, p. 237) : *Neque enim piorum animae mortuorum separantur ab Ecclesia, quae nunc etiam est regnum Christi. Alioquin nec ad altare Dei fieret eorum memoria in communicatione corporis Christi*. Cf. Gerald BONNER, « Augustine and millenarianism », *op. cit.*, p. 244.

<sup>280</sup> Gerald BONNER, « Augustine and millenarianism », *op. cit.*, p. 245 : Augustin voit avant tout l'Eucharistie comme le « nœud » qui permet de relier Église militante et Église souffrante en un seul royaume du Christ. « Le temps empiète sur l'éternité et le Christ règne avec ses saints à la fois maintenant et pour toujours ». Cf. les paroles de sa mère Monique en *Conf.* IX, 11, 27 (BA 14, p. 123) : « Ce que je vous demande seulement, c'est de vous souvenir de moi à l'autel du Seigneur, partout où vous serez ».

après, l'importance du baptême et de la réconciliation dans la perspective du royaume de mille ans et de la première résurrection. Il s'agit en cette vie de préparer son âme pour qu'elle puisse régner avec le Christ, à la fois sur cette terre, dans un corps, et quand elle sera séparée du corps, après la mort individuelle.

Les habitants de ce royaume des cieux ecclésial ou millénium augustinien sont donc à la fois les vivants et les défunts : « Ainsi d'abord maintenant l'Église règne avec le Christ dans les vivants et dans les morts »<sup>281</sup>. Il y a en germe ce que la doctrine catholique nommera plus tard l'Église pérégrinante ici-bas et l'Église dans la gloire, unies par la communion des saints<sup>282</sup>. Mais dans l'esprit d'Augustin, comme nous l'avons observé, cette gloire de l'Église des âmes séparées prédestinées n'est pas encore totale. Elle n'est pas équivalente au véritable triomphe qui aura lieu seulement au-delà du jugement dernier et après la seconde résurrection<sup>283</sup>.

En XX, 10, saint Augustin précisera encore qui sont les participants au règne de mille ans en commentant *Ap* 20, 6 : « Ils seront prêtres de Dieu et du Christ et régneront avec lui pendant mille ans ».

De même que nous disons que tous sont christs ou oints en raison du chrême mystique, ainsi tous sont prêtres parce qu'ils sont les membres d'un seul prêtre<sup>284</sup>.

C'est ici une approche éclairante de ce qui sera défini plus tard, notamment à Vatican II, comme étant le sacerdoce commun des fidèles<sup>285</sup>. Nous avons commencé ce paragraphe sur la composition du royaume céleste intermédiaire par le sacerdoce ministériel, les dignitaires siégeant sur des trônes (*Ap* 20, 4), et nous terminons par le sacerdoce commun. Ainsi apparaît la richesse

<sup>281</sup> *De civ. Dei* XX, 9, 2 (BA 37, p. 239) : *Regnat itaque cum Christo nunc primum Ecclesia in vivis et mortuis*. Et aussi *De civ. Dei* XX, 9, 3 (BA 37, p. 241) : « C'est pourquoi, étrangers à ces maux [ceux de la bête et son image], soit qu'ils vivent encore dans cette chair mortelle soit qu'ils soient morts, ils règnent avec le Christ dès à présent, d'une manière appropriée aux temps actuels, tout au long de cette période désignée par le nombre de mille ans ».

<sup>282</sup> Cf. LG 49, 1 ; CEC 954.

<sup>283</sup> D'où l'appréciation nuancée d'Émilien LAMIRANDE, *L'Église céleste selon saint Augustin*, op. cit., p. 208 : « La division de l'Église en trois branches (l'Église militante, l'Église souffrante et l'Église triomphante) est donc étrangère à saint Augustin, bien qu'elle puisse s'harmoniser avec les structures qu'il a reconnues à l'Église prise en sa totalité ». Sur des aspects archaïques de l'eschatologie intermédiaire de saint Augustin : Bernard DE VREGILLE, « L'attente des saints d'après saint Bernard », op. cit., p. 227.

<sup>284</sup> *De civ. Dei* XX, 10 (BA 37, p. 245) : *Sicut omnes christos dicimus propter mysticum chrisma, sic omnes sacerdotes, quoniam membra sunt unius sacerdotis*. Et aussi *De civ. Dei* XVII, 4, 9 (BA 36, p. 375) : « À bon droit nous pouvons appeler "christs" tous ceux qui sont oints de son chrême, parce que ce corps tout entier avec sa tête est un Christ unique ».

<sup>285</sup> LG 10. Doctrine déjà enseignée par d'autres Pères, notamment Irénée, en *AH* IV, 8, 3 (SC 100\*\*, p. 473) : « Prêtres, tous les disciples du Seigneur l'étaient aussi », dans un contexte différent cependant (*Mt* 12, 3-4).

ecclésiologique d'Ap 20 et la pertinence du commentaire d'Augustin au regard du développement ultérieur du dogme.

#### *iv. Précisions sur la première résurrection ecclésiale*

Une dernière caractéristique de ce royaume des cieux ecclésial est la nécessité de la persévérance. Il faut se maintenir dans cet état de résurrection spirituelle et non seulement y accéder.

« Heureux et saint celui qui prend part à cette résurrection », c'est-à-dire qui en est participant. Celui-là en est le vrai bénéficiaire, qui non seulement ressuscite de la mort incluse dans les péchés, mais aussi qui se maintiendra en ce qui constitue cet état de reviviscence<sup>286</sup>.

Ce texte reprend la conception augustinienne de la première résurrection définie en 6, 2. Celle-ci est une résurrection spirituelle, celle qui succède à « la mort incluse dans les péchés ». Augustin se garde d'employer l'expression de « première mort » qui, comme on l'a vu, comprend aussi la mort corporelle. La première résurrection n'est pas une réponse à la mort corporelle. Elle peut être au contraire parfois elle-même synonyme de mort corporelle, quand l'âme franchit à cette occasion un nouveau seuil d'union au Christ.

Augustin n'aura en effet de cesse de le répéter en XX, 10 : « c'est selon l'homme intérieur et non selon l'extérieur »<sup>287</sup> que doit s'entendre la première résurrection. Autrement dit, la première résurrection n'est pas corporelle mais spirituelle, contrairement à ce que pensent les millénaristes. Cette interprétation d'Augustin est cohérente avec sa façon d'insister sur la mort de l'âme, le péché, plus que sur celle du corps, la mort physique.

Le second aspect intéressant de ce passage est la nécessité de la persévérance. C'est une ouverture à toute une dimension morale et ascétique de la vie chrétienne. La résurrection n'est pas seulement un événement de la vie chrétienne – que ce soit celle de l'âme ou celle du corps – mais bien un *état* qui peut sans doute croître en intensité. On peut être ainsi plus ressuscité, plus « ressuscitant » que d'autres, ou bien plus ressuscité qu'auparavant. Si, avec le premier point, l'on s'éloignait de la conception irénéenne de première résurrection corporelle, ici l'on rejoint la façon qu'a l'évêque de Lyon de considérer comme synonymes les expressions de résurrection des justes et de règne des justes<sup>288</sup>. Le *regnum iustorum* est alors mille ans de résurrection, ou bien la première

<sup>286</sup> *De civ. Dei* XX, 9, 4 (BA 37, p. 240-243) : *Beatus et sanctus qui habet in hac prima resurrectione partem, id est, particeps eius est. Ipse est autem particeps eius, qui non solum a morte, quae in peccatis est, revivescit, verum etiam in eo, quod revixerit, permanebit.*

<sup>287</sup> *De civ. Dei* XX, 10 (BA 37, p. 243) : *Secundum interiorem, non secundum exteriorem hominem utique resurrexerant.*

<sup>288</sup> *AH V*, 35, 1 (SC 153, p. 439) : « Toutes les prophéties de ce genre se rapportent sans conteste à la *résurrection des justes*, qui aura lieu après l'avènement de l'Antéchrist et l'anéantissement des nations soumises à son autorité : alors *les justes régneront* sur la terre, croissant à la suite de l'apparition du Seigneur ». (C'est nous qui soulignons). Cf. Cyril PASQUIER, *Aux portes de la gloire*, op. cit., p. 69.

résurrection dure en réalité mille ans. Pour Augustin aussi la première résurrection n'est pas seulement un événement ponctuel qui intervient une seule fois dans la vie d'un chrétien, mais un état qui doit demeurer toute la vie et même croître. Le sacrement de pénitence et l'ascèse individuelle tiennent ici toute leur place.

La transcription de la première résurrection dans la vie ecclésiale est donc large. Ce n'est pas seulement le baptême, contrairement à la proposition de Tyconius et de bien des médiévaux après lui<sup>289</sup>. Ce serait plutôt le maintien constant dans la grâce sanctifiante et aussi le passage à un nouveau seuil d'union au Christ, comme la grâce du martyr, une grâce de conversion, le franchissement d'une étape de la vie spirituelle, un désir de conversion, la mort individuelle, une sortie du purgatoire vers la béatitude, etc<sup>290</sup>.

On le voit donc, la notion de temps est inhérente à la première résurrection. Les mille ans sont une durée pour passer par la première résurrection et pour y passer toujours plus. La première résurrection pendant les mille ans est un passage obligé pour avoir accès à la seconde résurrection :

Quiconque en effet, jusqu'au terme des mille ans, n'aura pas repris vie, c'est-à-dire quiconque, durant tout le temps où s'opère la première résurrection, n'aura pas entendu la voix du Fils de Dieu et ne sera point passé de la mort à la vie, assurément, lors de la seconde résurrection, celle de la chair, il passera avec cette même chair à la seconde mort<sup>291</sup>.

Dans ce passage, la première résurrection s'opère bien sur mille ans. Règne de mille ans et première résurrection deviennent synonymes. C'est donc une résurrection qui n'est pas simultanée, mais plutôt progressive, qui se fait dans le

<sup>289</sup> Chez Tyconius : Brian E. DALEY, *The Hope of the Early Church*, *op. cit.*, p. 130. Chez Augustin : Jean DANÉLOU, « La typologie de la semaine au IV<sup>e</sup> siècle », *op. cit.*, p. 410-411 ; Martine DULAËY, « L'Apocalypse. Augustin et Tyconius », *op. cit.*, p. 379-380 ; Eugenio ROMERO POSE, « El milenio en Ticonio : Exegesis al Apoc. 20, 1-6 », *op. cit.*, p. 343 ; Eugenio ROMERO POSE, « La utilización del Apocalipsis en el De civitate Dei », *op. cit.*, p. 338 ; Bernard BOTTE, « *Prima resurrectio...* », *op. cit.*, p. 7 ; Bertrand FAUVARQUE, « La représentation du millénium dans quelques manuscrits médiévaux de l'Apocalypse », *MSR* 58 (1), 2001, p. 18 ; Brian E. DALEY, « Apocalypticism in early christian theology », *op. cit.*, p. 29 ; Vincent ERMONY, « Les phases successives de l'erreur millénariste », *RQH* 70, 1901, p. 378, où l'auteur identifie la première résurrection dans la pensée d'Augustin à une « résurrection de l'âme » distincte du baptême : « la réception des martyrs et des saints dans le ciel admis à participer à la souveraineté de Dieu sur tous les hommes et sur l'Église en particulier ». *De Gen. ad litt.* IV, 13, 24 (BA 48, p. 313) : « En ce temps de grâce, en effet, le chrétien observe un sabbat perpétuel, si tout ce qu'il fait de bon, il le fait dans l'espoir du repos à venir et s'il ne se glorifie pas de ses œuvres bonnes comme d'un bien qu'il aurait sans l'avoir reçu. Ainsi, en comprenant et en recevant le sacrement du baptême comme un sabbat, c'est-à-dire comme le repos du Seigneur dans sa sépulture, il se repose de ses œuvres anciennes pour marcher désormais dans une vie nouvelle en reconnaissant que Dieu agit en lui : Dieu qui tout ensemble agit et se repose, d'une part accordant à sa créature le gouvernement qui lui convient, d'autre part jouissant en lui-même d'une éternelle tranquillité ». Sur la position d'Origène à propos de la première résurrection : Henri CROUZEL, « La "première" et la "seconde" résurrection des hommes d'après Origène », *Did(L)* 3, 1973, p. 19 : « Il y a donc deux résurrections des hommes. La première, qui débute ici-bas par le baptême vécu dans la foi, est progressive, elle se réalise de



temps, qui semble inclure une certaine maturation spirituelle à la fois individuelle et collective, celle du Corps mystique. En définitive, le royaume des cieux ecclésial est comme un *mode* de règne adapté à notre temps, *iam nunc modo quodam huic tempori congruo*<sup>292</sup>.

#### e) La dernière persécution à la fin de ce règne (XX, 11-13. 19. 23)

À trois reprises dans le livre XX, Augustin aborde la question de la dernière persécution qui aura lieu à la fin du règne des mille ans. Il le fait à l'occasion du commentaire de trois passages scripturaux souvent cités par les Pères de l'Église dans leurs développements sur l'Antéchrist. Il s'agit de *Ap* 20, 7-9 ; *2 Th* 2, 1-11 ; *Dn* 7, 15-28. Nous allons donc résumer brièvement ces trois commentaires dans l'ordre où Augustin les expose.

##### i. La dernière persécution de Gog et Magog en *Ap* 20, 7-10 (XX, 11-13)

Saint Augustin poursuit son commentaire d'*Ap* 20. Il en vient aux versets 7-9 :

Quand seront achevés les mille ans, Satan sera délié de sa prison ; il en sortira pour fourvoyer les nations qui sont aux quatre angles de la terre, Gog et Magog, et il les entraînera dans la guerre et leur nombre est comme le sable de la mer. (...) Ils monteront sur l'étendue de la terre et investirent le camp des saints et la cité bien-aimée, (...) et un feu descendit du ciel et les dévora<sup>293</sup>.

##### i.a. Une persécution ouverte

À propos de ce passage de l'*Apocalypse de saint Jean*, l'auteur souligne dans un premier temps l'emploi du verbe « sortira ». Le diable sortira du fond de l'abîme après mille ans de réclusion. Cela signifie que la persécution sera ouverte,

---

plus en plus à mesure de l'ascension spirituelle et morale. La deuxième, qui coïncide avec la fin des temps, la venue du Christ dans la gloire, est parfaite et totale. Elle se produira "en un instant, en un clin d'œil" comme le jugement final qui ne fait qu'un avec elle ». Voir aussi : Henri CROUZEL, « Les prophéties de la résurrection selon Origène », *Forma futuri. Studi in onore del cardinale Michele Pellegrino*, Bottega d'Erasmus, Turin, 1975, p. 986-987 ; Martine DULAËY, « L'Apocalypse. Augustin et Tyconius », *op. cit.*, p. 380 ; Brian E. DALEY, *The Hope of the Early Church*, *op. cit.*, p. 54-55 ; Charles Evan HILL, *Regnum Caelorum*, *op. cit.*, p. 133 sq. : pour Origène, la première résurrection apparaît tantôt identifiée au baptême ou à un certain degré d'union spirituelle, tantôt elle s'apparente au stade intermédiaire de l'âme après la mort (pour l'auteur, cette dernière interprétation est la même que celle d'Hippolyte) ; *ibid.*, p. 191-192 : Tyconius, Jérôme et Augustin comprennent la première résurrection comme celle de l'âme à la nouvelle vie par le baptême. Mais d'autres auparavant ont compris cette première résurrection comme la montée de l'âme au ciel au moment de la mort (Hippolyte de Rome, Origène, Ignace d'Antioche). Cette conception, occultée pendant toute la période augustiniennne, ne réapparaîtra pas avant Berengaudus, commentateur du VIII<sup>e</sup> ou du XII<sup>e</sup> siècle. L'argument pour une telle interprétation de préférence à celle d'Augustin était que ce ne sont pas tous les baptisés qui sont « blessed and holy » et assurés de ne pas connaître la seconde mort.

<sup>290</sup> Pour cette dernière hypothèse, nous explicitons la pensée d'Augustin qui reste très implicite au sujet du purgatoire. Voir : *Enchiridion* XXIX, 110 ; *De civ. Dei* XXI, 13 ; Note complémentaire 41, « Purgatoire », in AUGUSTIN D'HIPPONE, *Exposés généraux de la foi*, BA 9, *op. cit.*, p. 392 ; Joseph NTEDIKA, *L'évolution de la doctrine du purgatoire chez saint Augustin*, Publication de l'université Lovanium de Léopoldville, 20, Études augustiniennes, Paris, 1966 ; Luis F. LADARIA, « Fin de

*apertam persecutionem*. Pour l'évêque d'Hippone, la fin des temps en général, l'ultime persécution en particulier, c'est le commencement de la mise au grand jour, de la venue à la lumière, en même temps que de la claire séparation des deux cités qui jusqu'à présent étaient cachées et entremêlées, *permixtae*, dans l'histoire de l'humanité. La manifestation des deux cités commence par celle de la terre. Le mystère d'iniquité se révèle clairement, avec une intensité sans précédent. La cité de Dieu, elle, ne resplendira pleinement qu'au-delà du jugement dernier.

#### i.b. Une persécution universelle

La deuxième caractéristique de ce temps ultime de persécution est son universalité : *universa scilicet civitas Christi ab universa diaboli civitate* ; ou encore *castra sanctorum et dilecta civitas : cum haec non sit nisi Christi Ecclesia toto orbe diffusa*<sup>294</sup>. C'est toute la cité du diable qui se bat contre toute « la cité bien-aimée » – autrement dit l'Église du Christ – sur toute « l'étendue de la terre » (cf. *Ap* 20, 9). Augustin dément par là toutes les interprétations géographiques des millénaristes. Il ne faut donc pas comprendre la persécution de l'Antéchrist comme devant se passer uniquement à Jérusalem. De même Gog et Magog ne sont pas deux nations particulières mais une figure de toutes les nations sous l'emprise du démon, tous les hommes qui appartiennent à la cité terrestre. Cette période étant la venue au grand jour de deux cités idéelles, ce dernier combat ne correspondra pas tout à fait à ce que l'on voit maintenant de la lutte engagée entre l'Église catholique et ses ennemis. La dernière persécution eschatologique dépassera de beaucoup les limites de toutes les tribulations présentes, à la fois en intensité mais aussi en extension.

---

l'homme et fin des temps », *op. cit.*, p. 471 ; Brian E. DALEY, *The Hope of the Early Church, op. cit.*, p. 140. La position d'Augustin n'est pas non plus celle de la « résurrection dans la mort ». Cf. COMMISSION THÉOLOGIQUE INTERNATIONALE, « Quelques questions actuelles concernant l'eschatologie », *DC* 90 (2069), 1993, p. 313-314 ; cf. DH 4651-4656.

<sup>291</sup> *De civ. Dei* XX, 9, 4 (BA 37, p. 241) : *Donec finiantur enim mille anni, quicumque non vixerit, id est, toto isto tempore, quo agitur prima resurrectio, non audierit vocem Filii Dei et ad vitam de morte transierit, profecto in secunda resurrectione, quae carnis est, in mortem secundam cum ipsa carne transibit.*

<sup>292</sup> *De civ. Dei* XX, 9, 3 (BA 37, p. 241) : « Déjà maintenant, selon un certain mode adapté à ce temps ». Voir *De civ. Dei* XX, 21, 3 (BA 37, p. 307-307), avec une interprétation d'*Is* 66, 17-18 pour le temps présent de l'Église. Le rassemblement des élus se fait dans la Jérusalem Église.

<sup>293</sup> *De civ. Dei* XX, 11-12 (BA 37, p. 245-249) : *Cum finiti fuerint mille anni, solvetur satanas de custodia sua, et exibat ad seducendas nationes, quae sunt in quattuor angulis terrae, Gog et Magog, et trahet eos in bellum, quorum numerus est ut harena maris. (...) Et ascenderunt supra terrae latitudinem et cinxerunt castra sanctorum et dilectam civitatem (...), et descendit ignis de caelo et comedit eos.*

<sup>294</sup> *De civ. Dei* XX, 11 (BA 37, p. 247. 249).

## i.c. Le feu eschatologique

En *De civitate Dei* XX, 12, saint Augustin s'attache à expliquer la signification du feu qui descend du ciel et qui dévore les méchants (cf. *Ap* 20, 9). Il propose deux explications. La première est allégorique. Ce feu, c'est la fermeté des saints qui, « par grâce divine », *Dei munere*, dévorera la malice des partisans de l'Antéchrist. La seconde interprétation est littérale : le feu descendant du ciel, c'est « le coup (*plaga*) qui doit frapper les persécuteurs de l'Église ». Nous retrouvons la tendance augustinienne à ménager toujours deux interprétations au sujet des événements de la fin. Le sens littéral s'approche d'une interprétation historique, tandis que le sens allégorique renvoie à la grâce cachée prévue de toute éternité par le décret de prédestination ou de prescience de Dieu. Le « très historique » et le « très idéal », le très visible et le très caché se côtoient en permanence.

Enfin, toujours en XX, 12, Augustin insiste sur le fait que cette ultime persécution n'est pas à confondre avec la damnation. Ce feu qui descend n'est pas celui du supplice éternel. En d'autres termes, la dernière tribulation se situe encore dans cette économie, dans le temps. Le jugement dernier, qui marque le seuil de l'entrée dans l'éternité, n'est pas encore arrivé. En tout cas il est loin d'être terminé. L'évêque africain souligne aussi le fait que ce temps particulier se passe « sur terre » : *terrarum orbis, latitudo terrae*.

## i.d. Discussion sur la durée de la persécution

Ensuite, au début de XX, 13, Augustin annonce la durée précise de la persécution de l'Antéchrist, trois ans et demi, conformément à l'Écriture. Cette précision répond à la tendance historicisante de l'auteur de *La cité de Dieu*. Augustin ne fait pas l'économie des chiffres et des durées précises, même si c'est pour en relativiser l'importance dans la suite de son raisonnement.

Puis une nouvelle discussion se produit, dans l'esprit de XX, 7, 3 – 8, 3 sur l'enchaînement et le déchaînement du démon. Elle illustre justement ce que l'on pourrait appeler le « relativisme historique » d'Augustin. Le problème est ainsi de savoir si ce temps court de trois ans et demi appartient aux mille ans de l'enchaînement du diable (*Ap* 20, 2) et du règne des saints (*Ap* 20, 4), ou s'il vient s'ajouter à ces mille ans. Augustin va pencher résolument en faveur de la première solution. Il n'est pas possible en effet que le temps de la persécution de l'Antéchrist fasse nombre avec les mille ans de règne des saints. En effet, si cette tribulation finale sera particulièrement forte, *acrior impetus belli*, la grâce donnée aux saints pour y résister sera encore plus forte, *maxime atque fortissime cohaerebunt*. Le règne des saints, qui n'est autre qu'un règne de la grâce, dans la pensée d'Augustin, ne peut donc pas cesser pendant la persécution de l'Antéchrist. Celle-ci doit donc être incluse dans le temps du règne des saints. Il ne peut en être autrement.

Sinon, explique Augustin, il faudrait dire également que les saints ne règnent pas maintenant dans le temps de l'Église, justement appelé « règne des saints ». En effet nous voyons des tribulations bien visibles en ce temps de l'Église, spécialement pendant les persécutions des premiers siècles. Et pourtant ce temps de l'Église est bien le règne des saints de mille années. Donc la persécution n'empêche pas les saints de régner. Alors les trois ans et demi de persécution finale n'empêcheront pas les saints de régner non plus. Ainsi la persécution existe pendant le temps de l'Église, de même que le règne des saints existera pendant la persécution de l'Antéchrist.

Se pose cependant pour Augustin la question du chiffre mille que Jean emploie à la fois pour le temps de l'enchaînement du démon et pour celui du règne des saints. Comment ces deux temps peuvent-ils être identiques si le démon est relâché trois ans et demi avant la fin du règne des saints ? Le temps d'enchaînement du diable ne sera-t-il pas obligatoirement plus court que celui du règne des saints ? Augustin élucide la difficulté en expliquant que le chiffre mille pour ces deux temps est à prendre dans un sens analogique. Selon lui, l'auteur sacré a en fait arrondi une durée qui, dans le cas du règne des saints, est un peu plus grande que mille ans, et dans le cas de l'enchaînement du diable, un peu plus courte que mille ans. Cette explication revient aussi à souligner le fait que la persécution sera un temps très bref, en comparaison des « mille » ans.

#### i.e. Au fondement de la doctrine augustinienne

En fait Augustin semble lié par sa théologie de la prédestination. Son postulat est que le règne des saints ne peut pas cesser durant les trois ans et demi de persécution finale. Ce règne n'est pas d'abord historique. Il est plutôt le degré de participation le plus intense possible à la Cité de Dieu, cette cité idéale conçue dès l'origine dans la pensée de Dieu. Comment cette réalité par excellence pourrait-elle disparaître, ne serait-ce que pendant la courte période de la persécution de l'Antéchrist ? Si pendant cette période les saints ne règnent pas visiblement, cela ne signifie pas qu'ils ne règnent pas invisiblement, « idéalement », dans la grâce, dans la prescience divine, sa prédestination, dans le projet de Dieu.

#### i.f. La persécution de l'Antéchrist : un règne céleste des saints

À la fin de XX, 13, Augustin présente la persécution de l'Antéchrist comme étant en définitive une sorte de quintessence de règne des saints.

Ainsi en ces trois ans et demi, les âmes de ceux qui furent mis à mort pour le témoignage du Christ, celles qui seront sorties auparavant de leur corps et celles qui en sortiront lors de cette toute dernière persécution, régneront avec lui jusqu'à ce que se termine ce siècle mortel et qu'il soit passé en ce royaume où il n'y aura pas de mort<sup>295</sup>.

<sup>295</sup> De civ. Dei XX, 13 (BA 37, p. 255) : *Proinde tribus illis annis atque dimidio animae occisorum pro eius martyrio, et quae antea de corporibus exierunt, et quae ipsa novissima persecutione sunt*

Ainsi donc en ce « temps de l'Antéchrist », le règne des saints comprend les âmes des martyrs des temps passés, celles de tous les autres morts, *quae antea de corporibus exierunt* – on peut supposer que ce sont uniquement les âmes de ceux qui sont morts en état de grâce – et ceux qui vont mourir pendant les trois ans et demi. En une logique qui semble assez marquée par le platonisme, le règne des saints, en la fin de son existence « millénaire », est en train de quitter la terre. Il est surprenant qu'Augustin n'inclue pas ici ceux qui vont survivre sur terre à la persécution de l'Antéchrist, ceux qui vont vaincre l'Antéchrist avec le Christ.

Au contraire, dans la perspective d'Augustin, le règne des saints, à ce tout dernier moment de son existence, est uniquement composé d'âmes séparées. C'est comme si tous les hommes devaient mourir au moment de la persécution de l'Antéchrist. Ce qui est visible, c'est la *terrena civitas*, mais la *civitas Dei*, elle, n'est pas faite pour apparaître visiblement sur la terre. Elle semble se réfugier dans des hauteurs inaccessibles et invisibles *donec finiatur mortale saeculum*. La terre est livrée au pouvoir exclusif de l'Antéchrist. Elle est abandonnée par les saints. La logique du millénium augustinien oriente vers le règne provisoire des âmes séparées de leur corps. Ainsi est confirmée l'observation faite à la fin de la sous-partie sur le premier Augustin : le septième jour par excellence est celui du repos des âmes séparées avant la résurrection générale.

Les âmes séparées commencent même à régner d'un règne éternel, qui dépasse le temps des mille ans. Augustin souligne la continuité entre ce règne des saintes âmes ayant quitté leur corps et le royaume céleste éternel de l'autre côté de la résurrection de la chair : « Et ils régneront donc également ensuite, quand ils seront rentrés en possession de leurs corps désormais immortels »<sup>296</sup>. Le règne des mille ans, en sa fin céleste, est déjà en quelque sorte le règne éternel, car il se poursuivra au-delà de la résurrection. Ici, c'est la deuxième observation de la sous-partie sur Augustin millénariste qui est confirmée : le septième jour est pour ainsi dire assimilé au huitième jour, à l'éternité. Les saints règnent pendant les mille ans afin qu'une fois retrouvés leurs corps désormais immortels, ils règnent dans le royaume éternel, *ut postea receptis etiam corporibus iam immortalibus regnent*.

## ii. « L'homme de péché » de 2 Th 2, 1-11 (XX, 19)

Le deuxième endroit où Augustin aborde la question de la dernière persécution est en *De civitate Dei* XX, 19, à propos de 2 Th 2, 1-11.

---

*exiturae, regnabunt cum illo, donec finiatur mortale saeculum et ad illud regnum, ubi mors non erit, transeatur.*

<sup>296</sup> *De civ. Dei* XX, 13 (BA 37, p. 255) : *Ut postea receptis etiam corporibus iam immortalibus regnent.*

### ii.a. L'Antéchrist : un personnage collectif

Dans ce passage, Augustin identifie clairement « l'homme de péché » dont il est question en 2 *Th* 2 avec l'Antéchrist. Mais il se prononce d'emblée pour une interprétation collective au sujet de ce personnage qui apparaîtra à la fin. Ce n'est pas seulement la tête, *ipsum principem*, mais tout son corps, *universum quodam modo corpus eius*, « la multitude des hommes qui lui appartiennent ». Par cette extension de l'Antéchrist à tous ceux qui appartiennent au mal, notre auteur semble ainsi identifier Antéchrist et cité terrestre, *civitas diaboli*. Il atténue donc de beaucoup la spécificité historique de l'Antéchrist<sup>297</sup>.

### ii.b. Ce qui retient l'Antéchrist : Rome ou le plan de prédestination ?

En 19, 3, saint Augustin s'interroge sur la fameuse question du *katechôn* de 2 *Th* 2, 7 : « Seulement que celui qui tient [*katechôn*], tienne jusqu'à ce qu'il soit écarté ; et alors se révélera l'impie »<sup>298</sup>. Le docteur africain donne alors deux interprétations possibles. Il se fait, d'une part, l'écho d'une thèse très répandue chez les Pères de l'Église : c'est l'empire romain qui retient l'Antéchrist ; quand l'empire romain cessera, alors l'Antéchrist apparaîtra. Cette première thèse est fortement historique, apocalyptique, puisqu'elle tend à voir dans les signes de déclin de l'empire romain, l'arrivée prochaine de l'Antéchrist. Par conséquent, dans l'esprit des tenants de cette thèse, soutenir l'empire romain, c'est s'accorder les meilleures garanties de ne pas voir apparaître l'Antéchrist de sitôt. Augustin n'est pas du tout opposé à cette thèse : *Non absurde de ipso Romano imperio creditur dictum*<sup>299</sup>.

La seconde interprétation d'Augustin lui semble plus personnelle. C'est le mystère d'iniquité lui-même, caché, qui retient en quelque sorte l'Antéchrist de paraître visiblement pour l'instant. Quand le nombre des méchants et des hypocrites sera assez fort pour former un grand peuple à l'Antéchrist, alors celui-ci viendra au grand jour. Mais cette apparition en masse des mauvais existe déjà avec la présence des hérétiques dans l'Église (cf. 1 *Jn* 2, 18-19). Nous retrouvons

<sup>297</sup> Sur l'interprétation soit collective, soit individuelle de l'Antéchrist, voir notamment Béda RIGAUX, *Saint Paul : les épîtres aux Thessaloniciens*, EtB, Gabalda, Paris, 1956, p. 260 : « Cette opinion des Pères [sur l'Antéchrist comme un personnage individuel] fut partagée au Moyen Âge, à la Renaissance et aux temps modernes par l'ensemble des exégètes catholiques. Elle apparut à un moment comme un donné de la foi. "Je soutiens, écrit Suarez, que proprement et d'après la signification première du mot, l'Antéchrist signifie un homme déterminé et unique, célèbre adversaire du Christ. C'est une chose très certaine et de foi". Aujourd'hui les théologiens sont moins sûrs. Ils considèrent l'exégèse du passage admettant la collectivité de l'Antéchrist comme n'étant pas contraire à l'enseignement ecclésiastique ou au dogme. C'est une question libre ». Sur l'Antéchrist chez Augustin dans le *Tractatus in Iohannem*, voir Cristian BADILITA (dir.), *L'Antichrist*, Bibliothèque 4, Migne, Paris, 2011, p. 353 sq.

<sup>298</sup> Sur la question du *katechôn*, voir Theodor E. MOMMSEN, « St Augustine and the christian idea of progress. The background of the City of God », *op. cit.*, p. 350 ; Béda RIGAUX, *Saint Paul : les épîtres aux Thessaloniciens*, *op. cit.*, p. 274-278.

<sup>299</sup> *De civ. Dei* XX, 19, 3 (BA 37, p. 283).

ainsi la thèse augustinienne de la venue au grand jour d'une *civitas terrena*, déjà entièrement présente, mais partiellement cachée<sup>300</sup>. « De même en sortiront à ce moment tous ceux qui appartiendront, non pas au Christ, mais à ce dernier Antéchrist ; et c'est alors que celui-ci se révélera »<sup>301</sup>.

#### ii.c. Liberté de l'homme ou liberté de Dieu ?

XX, 19, 4 illustre à nouveau la dialectique augustinienne entre deux registres, celui de l'histoire ou de la liberté, et celui de la prédestination ou de la prescience divine.

Le Christ ne viendra pas juger les vivants et les morts avant que l'Antéchrist, son adversaire, ne soit lui-même venu pour séduire ceux qui sont morts en leur âme ; cependant le fait de leur séduction par l'Antéchrist relève d'un jugement caché de Dieu<sup>302</sup>.

La première partie de ce passage s'inscrit dans une perspective historique. Dans la chronologie des événements de la fin, l'Antéchrist viendra effectivement juste avant la parousie du Christ. Puis vient une approche qui est au contraire anhistorique : la séduction de l'Antéchrist s'exerce sur ceux qui sont déjà morts en leur âme. Et ceci est le fait d'un jugement caché de Dieu. Autrement dit tout est joué. La liberté des hommes n'est pas première, c'est la liberté de Dieu qui l'est. L'histoire est sans réelle influence. Dieu a déjà décidé dans son jugement éternel, qui serait séduit par l'Antéchrist.

Ne retrouve-t-on pas ici une certaine christologie à deux étages d'Augustin ? *Deus Christus Patria est quo imus*. Cette Patrie correspond au jugement éternel de Dieu. *Homo Christus Via est qua imus*. C'est la voie que doit suivre toute l'humanité, la même que celle du Christ dans son pèlerinage sur terre<sup>303</sup>.

La fin de 19, 4 consacre cette double approche. Rappelons ce passage :

« Ils seront jugés, dit-il, tous ceux qui n'auront pas cru à la vérité, mais donné leur consentement à l'iniquité » (2 *Th* 2, 12). Dès lors, jugés, ils seront séduits ; et séduits, ils seront jugés. Mais seront séduits ceux qui ont été jugés en vertu de ces jugements mystérieusement justes et justement mystérieux par lesquels Dieu depuis le commencement du péché de la créature raisonnable n'a jamais cessé de juger ; et ceux qui ont été séduits seront jugés par le

<sup>300</sup> BA 37, p. 284, note 1, à propos de *De civ. Dei* XX, 19, 3, semble peu convaincante. Augustin ne parle pas des prédicateurs de l'Évangile qui retiendraient pour le moment l'Antéchrist. Ce qui retient l'Antéchrist, c'est le plan de prédestination de Dieu : le peuple de l'Antéchrist n'est pas complet pour l'instant.

<sup>301</sup> *De civ. Dei* XX, 19, 3 (BA 37, p. 285) : *Ita omnes tunc inde exhibunt, quo non ad Christum, sed ad illum novissimum Antichristum pertinebunt, et tunc revelabitur.*

<sup>302</sup> *De civ. Dei* XX, 19, 4 (BA 37, p. 285) : *Non veniet ad vivos et mortuos iudicandos Christus, nisi prius venerit ad seducendos in anima mortuos adversarius eius Antichristus ; quamvis ad occultum iam iudicium Dei pertineat, quod ab illo seducentur.*

<sup>303</sup> *Sermo* 123, 3, 3 (PL 38, col. 685). Voir « Précisions sur le mystère de l'Incarnation chez saint Augustin », p. 289-290.

tout dernier et public jugement porté par le Christ Jésus, qui, très injustement jugé, les jugera très justement<sup>304</sup>.

Dans ces lignes, tout semble se jouer en effet sur une alternance du plan de la liberté et de l'histoire avec le plan de la prédestination. La logique « séduits, ils seront jugés » s'applique à la première approche, celle de la liberté, de l'histoire, de la voie. Le jugement vient sanctionner une action libre de l'homme. Soit la voie de l'humilité à la suite du Christ dans son humanité, soit la voie de l'orgueil dans l'opposition à Dieu. L'autre logique, celle de « jugés, ils seront séduits », relève de la prédestination divine. Le jugement dernier ne ratifiera que ce qui a déjà été décidé par Dieu<sup>305</sup>.

Puis le texte se termine par une dernière antithèse entre la passion du Christ et le jugement dernier. En interprétant Augustin, on pourrait dire que le Christ a été très injustement jugé en sa passion selon son humanité, et qu'il fera resplendir le juste jugement de Dieu à la fin selon sa divinité. Liberté de l'homme au moment de subir la passion et liberté de Dieu en la manifestation du jugement divin publié dès l'origine sont tour à tour mises en valeur. C'est bien le même Christ, mais l'unité de la personne est peu soulignée.

### iii. L'Antéchrist en Dn 7, 15-28 (XX, 23, 1)

L'interprétation de Dn 7 en XX, 23, 1, la troisième d'Augustin au sujet de l'ultime persécution, relève de la même logique d'équilibre entre visée historique et visée archétypique. La description de ce temps de l'Antéchrist est marquée par une sorte d'antithèse entre l'infiniment petit – le temps très court que durera cette période – et l'infiniment grand – les dix rois de Dn 7, 24 étant à comprendre comme une figure de « l'universalité des rois ». Augustin rapporte la thèse de

<sup>304</sup> *De civ. Dei* XX, 19, 4 (BA 37, p. 287) : *Ut iudicentur, inquit, omnes, qui non crediderunt veritati, sed consenserunt iniquitati. Proinde iudicati seducentur et seducti iudicabuntur. Sed iudicati seducentur illis iudiciis Dei occulte iustis, iuste occultis, quibus ab initio peccati rationalis creaturae numquam iudicare cessavit; seducti autem iudicabuntur novissimo manifestoque iudicio per Christum Iesum, iustissime iudicaturum, iniustissime iudicatum.*

<sup>305</sup> Athanase SAGE, « Faut-il anathématiser la doctrine augustinienne de la prédestination ? », *REAug* 8, 1962, p. 241 : « La manifestation de la justice [de Dieu] ne devance pas l'orgueil, elle le suit comme une conséquence ». Il nous semble que cette affirmation pourrait paraître discutable au regard de certains passages du *De civ. Dei* XX. Isabelle BOCHET, « *Le firmament de l'Écriture* ». *L'herméneutique augustinienne*, EAA 172, Institut d'Études Augustiniennes, Paris, 2004, p. 469 : « Il est donc exact de dire, avec G. Lettieri, que le dualisme des deux cités ne peut se comprendre indépendamment du problème de la grâce et de la prédestination : la distinction des deux cités ne dépend pas d'une détermination de la nature comme dans le manichéisme. Il me paraît en revanche excessif d'affirmer que cette distinction ne relève pas d'un choix spirituel de l'homme, même s'il est vrai que ce choix ne peut être pensé indépendamment du don gratuit de Dieu qui en est la condition de possibilité » ; *ibid.*, p. 504 : « Si la signification de l'existence individuelle n'apparaît qu'à la lumière de la grâce, il en est enfin de même de l'histoire de l'humanité. L'«ordre des temps» est en effet gouverné et régi par la Providence divine. Or la manière d'agir de la Providence est récapitulée dans le verset de *Prov* 3, 34, qu'Augustin introduit dès le prologue de *La cité de Dieu* : «Dieu résiste aux superbes et accorde sa grâce aux humbles». C'est là la «loi» qui régit le cours de l'histoire : il en résulte que le point décisif en toute existence humaine réside dans le refus ou l'accueil de la grâce. L'accueil de la grâce rend participant de la cité de Dieu. Les



Jérôme sur les quatre royaumes. L'empire romain est le quatrième. La perspective historique l'emporte. Mais quelques lignes plus bas, il ne donne aucun crédit à l'interprétation selon laquelle les dix rois seraient des personnages historiques qui précéderaient l'Antéchrist.

#### *iv. Conclusion sur la dernière persécution*

En conclusion sur ce temps ultime de persécution, nous pouvons dire que la consistance historique de l'Antéchrist n'est pas niée par Augustin. La dernière tribulation correspond bien à un temps particulier de l'économie du salut. Il faut se souvenir à ce propos que chaque âge du monde a pour lui un matin et un soir et que cela se vérifie pour le sixième âge. Celui-ci a commencé avec le matin de la venue du Christ, à l'Incarnation. Il s'achève avec le soir de la persécution finale par l'Antéchrist. Cependant la spécificité de ce temps ultime et de ce personnage maléfique est volontiers relativisée par l'auteur. La notion d'Antéchrist historique tend souvent à être absorbée par l'idée générique de mal, très présente chez Augustin.

Ce sont alors tous les temps et tous les lieux qui sont habités par la présence mystérieuse du mal. L'harmonie du monde ici-bas réside en définitive en un rapport entre le bien et le mal. Les deux cités, celle du bien et celle du mal, étant présentes pendant le règne des mille ans – soit le temps de l'Église, ou millénium augustinien – elles le seront aussi pendant la dernière persécution. Il y aura plus de mal visible et plus de bien invisible (la grâce), mais le rapport entre bien et mal sera inchangé. Le changement apparent dans l'histoire des hommes ne correspondra pas à un changement réel dans la prédestination et la grâce divines.

On pourrait encore résumer la position d'Augustin de la manière suivante : « Puisque je vois du mal en ce temps présent qui est pourtant le règne des mille ans et celui de l'enchaînement du démon, il ne peut pas ne pas y avoir aussi du bien dans le temps de persécution de l'Antéchrist. Et donc en définitive, la distinction entre règne des mille ans et ultime épreuve n'est pas si importante. Il y a tout au long de l'histoire un "mélange" inextricable des deux cités ».

La perspective millénariste – on pense à celle de saint Irénée – est, elle, différente en ce sens qu'elle place la persécution de l'Antéchrist non pas à la fin du millénium mais avant son commencement<sup>306</sup>. Elle ne nie pas que le temps où nous sommes soit déjà un peu celui de l'Antéchrist. Mais elle ne l'identifie pas au règne des saints. Ce dernier est encore à venir, au-delà de la parousie. Dans la perspective chiliaste, il y a l'espérance d'une histoire qui soit libérée du mal, après la défaite de l'Antéchrist. Et ce serait un règne des saints véritable qui n'aurait plus aucune ressemblance avec le règne de l'Antéchrist. L'espérance d'une histoire

---

membres de cette cité sont ceux que Dieu a prédestinés de toute éternité : le secret de cette prédestination nous échappe ». I. Bochet reconnaît ainsi les deux aspects de liberté humaine et de prédestination chez Augustin, mais insiste peut-être plus que nous sur le premier.

<sup>306</sup> AH V, 25-30 ; spécialement V, 30, 4 (SC 153, p. 387).

libérée du mal fait défaut chez saint Augustin<sup>307</sup>. Selon lui, il ne peut pas en être ainsi.

En fait, Augustin est à la fois inquiet et mal à l'aise au sujet d'une quelconque chronologie dans le millénium. Il préfère considérer un démon qui soit *simul alligatus et solutus*. Et par conséquent les saints de son millénium sont *simul regnantes et persecuti*<sup>308</sup>.

## 5) La résurrection des morts

À la venue de l'Antéchrist doit succéder celle du Christ juge, conformément à la « chronologie » relative aux événements eschatologiques, relatée par Augustin à la fin du livre, en XX, 30, 5. Ce point ayant déjà été traité au début du commentaire du *De civitate Dei* XX, nous passons au suivant : « la résurrection des morts ».

### a) Une approche spiritualisante en XX, 20

Augustin choisit, pour expliciter cet aspect des derniers temps, le passage de l'Écriture sur la résurrection de la chair, *1 Th* 4, 13-17, sans doute le plus « aérien » que l'on puisse trouver : « Nous les vivants, qui sommes restés, nous serons emportés ensemble avec eux sur les nuées à la rencontre du Christ dans les airs »<sup>309</sup>. Il omet cependant de commenter le verset 16 c souvent repris par les Pères millénaristes pour soutenir leur doctrine : « Ceux qui sont morts dans le Christ ressusciteront d'abord ».

La question qui préoccupe Augustin est de savoir si les vivants au moment de la parousie mourront ou non avant de ressusciter. D'après saint Paul dans le passage ci-dessus, les vivants sont immédiatement emportés au ciel à la rencontre du Christ. Comment auraient-ils le temps de mourir ? N'y a-t-il pas là un problème ? À l'aide de plusieurs citations scripturaires, Augustin opte pour la thèse de la mort préalable<sup>310</sup>. Il est important pour lui que tout homme passe par la mort,

<sup>307</sup> Gaël GIRAUD, « Pour une théologie "apocalyptique" de l'histoire. Une lecture de l'*Adversus haereses*, V, III », *RSR* 99 (3), 2011, p. 425, parle de l'histoire chez Augustin comme « cette sorte d'exil temporaire, intrinsèquement funeste, dont seule la bienheureuse éternité de Dieu permettrait de sortir ».

<sup>308</sup> Ce qui est observé ici au plan historique, l'est peut-être aussi chez Augustin au plan cosmique. Cf. Robert A. MARKUS, *Saeculum : history and society...*, op. cit., p. 179 : « C'est la relation de l'Église à la cité céleste qui fait sa particularité. Tout dépend finalement du choix de prédestination de Dieu, caché, invisible. Mais visiblement, ici et maintenant, l'Église doit être un corps mélangé. (...) De ce point de vue, il n'y a pas de différence entre l'Église et le monde ». (C'est nous qui traduisons et soulignons). Dans la même logique que ce que nous avons observé pour l'histoire, tour à tour l'Église se confondrait avec le monde ou se limiterait à l'institution visible.

<sup>309</sup> *1 Th* 4, 17, cité en *De civ. Dei* XX, 20, 1 (BA 37, p. 289).

<sup>310</sup> Position à peu près identique dans ses *Retract.* II, 33 (BA 12, p. 511) : « Quelque part, au deuxième livre, j'ai écrit : "À la fin du monde, il sera accordé à quelques-uns de ne pas sentir la mort, mais d'être changés tout d'un coup". Je réserve les droits d'une recherche plus approfondie à ce sujet. Ou bien, en effet, ces hommes ne mourront pas ; ou bien, passant de cette vie à la mort et de la mort à la vie éternelle par un changement très rapide, comme "en un clin d'œil", ils ne

par la première mort, tout du moins dans sa dimension corporelle. Dans le mouvement même d'être emporté dans les cieux, les vivants à la parousie mourront donc et ressusciteront immédiatement. « De même qu'ils mourront dans leur enlèvement, de même aussi ils ressusciteront tandis qu'ils seront portés dans les airs »<sup>311</sup>.

Pour Augustin, la résurrection est déjà un événement céleste, qui n'est plus de cette terre. De plus, la séparation de l'âme et du corps semble être un préalable inconditionnel à la résurrection de la chair. Le docteur africain conçoit ainsi la résurrection des morts comme un événement dont le premier mouvement est une extase hors du corps et hors de la terre. Il considère moins, en tout cas dans un premier temps, la résurrection comme l'union du corps et de l'âme ou l'union de l'homme à la terre. La notion de séparation l'emporte sur celle de réunion. C'est la même logique que celle que nous avons observée dans les derniers instants du règne des saints, pendant la persécution de l'Antéchrist. Le règne des saints se repliait vers le ciel, dans les âmes des martyrs et des justes, laissant la terre au pouvoir des forces de la cité du diable. Ici aussi, le fait de quitter la terre, de quitter momentanément son corps semble en définitive plus important pour Augustin que la résurrection en elle-même.

Dès lors, il est en quelque sorte contraint de recevoir le dogme de la résurrection de la chair dans la foi nue, sans y apporter d'explication. Augustin serait-il prisonnier d'une certaine logique platonicienne ? Voici en tout cas ce qu'il déclare pour terminer le développement sur la résurrection des morts :

Mais comment s'accomplira ce que nous conjecturons maintenant vaille que vaille selon les forces de notre faible esprit ? C'est alors que nous pourrons le savoir. Que la résurrection aura lieu, et dans la chair, quand le Christ viendra juger les vivants et les morts, c'est ce qu'il nous faut croire, si nous voulons être chrétiens ; et si même nous ne pouvons comprendre parfaitement comment elle se fera, il ne s'ensuit pas que notre foi en la résurrection soit vaine<sup>312</sup>.

La résurrection de la chair est donc crue à défaut d'être vraiment comprise. Nous comprendrons quand nous y serons. La cité de Dieu est une réalité d'abord tellement spirituelle, qu'il est difficile à Augustin de comprendre le sens de la résurrection et du corps au moment du retour vers la Patrie céleste. À défaut de le comprendre, Augustin le croit. Il le tient par la foi. Sans doute faut-il ne pas oublier le contexte anti-millénariste du livre XX. L'évêque d'Hippone ne veut surtout pas

---

sentiront pas la mort ».

<sup>311</sup> *De civ. Dei* XX, 20, 3 (BA 37, p. 292-295) : *Sicut in ipso raptu morientur, ita resurgent, dum feruntur in aera.*

<sup>312</sup> *De civ. Dei* XX, 20, 3 (BA 37, p. 295) : *Resurrectionem quippe mortuorum futuram et in carne, quando Christus venturus est vivos iudicaturus et mortuos, oportet, si Christiani esse volumus, ut credamus ; sed non ideo de hac re inanis est fides nostra si, quemadmodum futura sit, perfecte comprehendere non valemus.*

aller dans le sens matérialiste des chiliastes. La résurrection, et plus précisément la seconde résurrection, puisque la première a eu lieu à l'entrée du millénium, n'a rien à voir avec cette terre, ni avec la vie présente. D'où la résurrection qui est présentée par Augustin comme un événement céleste. Et c'est aussi un événement survenu après une certaine discontinuité de la vie, après un passage obligatoire par la mort physique, pour bien signifier que la résurrection n'est pas le prolongement de la vie actuelle, mais qu'elle est d'un autre ordre.

Il faut sans doute conjuguer une telle approche avec une optique différente, que l'on trouve au livre XXII. Passé le danger millénariste au livre XX, Augustin va pouvoir exprimer le fond de sa pensée sur l'état des ressuscités, dans une perspective nettement plus réaliste, sinon matérialiste.

#### **b) Une approche plus « matérielle » en XXII, 29, 5-6**

Augustin s'interroge pour savoir si dans la nouvelle terre et les nouveaux cieux les ressuscités verront Dieu de leurs yeux. Il s'appuie sur *Jb* 19, 26 – « Dans ma chair, je verrai Dieu » – pour soutenir la vision corporelle de Dieu par les bienheureux ressuscités<sup>313</sup>.

Pour justifier cette opinion, il évoque « la saine raison » et « l'autorité des prophètes ». Il dit ainsi :

Si, d'après le raisonnement des philosophes, il était absolument certain que l'intelligible est perçu par l'esprit, et le sensible, c'est-à-dire le corporel, par les sens du corps, de telle sorte que ni l'intelligible ne puisse être saisi par le corps, ni le corporel par l'esprit, il serait non moins certain que Dieu d'aucune façon ne pourrait être vu par les yeux du corps, fût-il spirituel. Mais la saine raison aussi bien que l'autorité des prophètes se rient de ce raisonnement<sup>314</sup>.

« Le raisonnement des philosophes » évoqué ici est une allusion à un certain dualisme philosophique : au corporel est dévolu la perception du sensible, à l'esprit la compréhension de l'intelligible. Il n'y a pas de communication possible entre ces deux domaines. Augustin a beau s'en prendre à ces philosophes, la doctrine sous-jacente au *De civitate Dei* semble elle-même assez imprégnée de pensée dualiste, comme nous l'avons déjà signalé. N'y a-t-il pas d'un côté l'histoire empirique liée à la perception sensible, celle des corps visibles aujourd'hui, dans le temps de l'Église, et de l'autre côté, l'histoire intelligible qui

<sup>313</sup> Ceci n'a pas toujours été sa position, mais c'est la plus définitive, celle sur laquelle il reviendra encore en *Retract.* II, 41 (BA 12, p. 520-523). Cf. Eugène PORTALIÉ, « Augustin (saint) », in Alfred VACANT, Eugène MANGENOT (dir.), *op. cit.*, col. 2452.

<sup>314</sup> *De civ. Dei* XXII, 29, 5 (BA 37, p. 701-703) : *Ratiocinatio quippe illa philosophorum, qua disputant ita mentis aspectu intellegibilia videri et sensu corporis sensibilia, id est corporalia, ut nec intellegibilia per corpus nec corporalia per se ipsam mens valeat intueri, si posset nobis esse certissima, profecto certum esset per oculos corporis etiam spiritualis nullo modo posse videri Deum. Sed istam ratiocinationem et vera ratio et prophetica irridet auctoritas.*

correspond au dessein de prédestination de Dieu, à sa prescience, absolument imperceptible par les sens ?

Sans doute faut-il rappeler ici l'idéal angélique de saint Augustin. C. Pierantoni écrit ainsi :

Les anges constituent en effet la majeure partie de la cité de Dieu, et par là, l'énorme majorité des *êtres rationnels*, selon le plan divin, contemplant parfaitement Dieu. Les hommes, c'est-à-dire les élus viendront seulement compléter une petite partie de la cité de Dieu, en remplaçant précisément les anges déchus. Il n'est pas difficile de repérer les défauts d'un tel exposé : d'un côté Augustin, en posant les anges et les hommes comme une communauté unique d'*êtres rationnels*, retourne à la conception platonicienne et origénienne ; alors que déjà Irénée, comme nous l'avons vu, avait fortement souligné que la condition eschatologique des hommes est supérieure à celle des anges. D'un autre côté, en affirmant que les hommes sont une « petite » portion de la cité de Dieu, toute l'histoire du salut, et la rédemption elle-même, reste réduite en son importance<sup>315</sup>.

Et c'est selon cette logique de nette séparation entre deux ordres différents, le sensible et l'intelligible, que la résurrection des morts était perçue de manière essentiellement spirituelle en XX, 20. Dans cette perspective, en effet, le corps est inapte à percevoir les réalités spirituelles intelligibles. De quelle utilité serait-il dans l'éternité ? Il ne restait ainsi à Augustin que la foi pour tenir cette affirmation de la résurrection des corps. Mais en XXII, 29, 5-6, sa position change. Il ne s'agit plus de décrire l'*événement* de la résurrection, mais l'*état* définitif des ressuscités.

Le docteur africain explicite sa thèse sur cet état dans un passage important de XXII, 29, 6 :

Cette vision sera tout autre que celle qui nous fait voir ici-bas, par l'intelligence, les perfections invisibles de Dieu à travers ses œuvres comme dans un miroir, en énigme et de façon partielle, où la foi qui nous fait croire joue un plus grand rôle en nous que toutes les beautés corporelles, que nous voyons par les yeux de notre chair.

Dans un premier temps Augustin s'arrête à notre perception des réalités intelligibles « par l'intelligence ». Il ne nie pas que l'on puisse voir quelque chose de ces réalités par le moyen des choses créées. Mais c'est surtout la foi qui, selon lui, permet d'atteindre les réalités intelligibles invisibles. Transposée à sa théologie de l'histoire, cette approche consiste à croire avant tout en le mystérieux jugement de Dieu et non pas tant à analyser ce que les yeux de la chair voient de l'histoire.

Puis notre auteur poursuit :

Dès que nous apercevons, en effet, les hommes parmi lesquels nous vivons et qui manifestent leur vie par leurs mouvements, nous ne croyons pas qu'ils vivent, nous le voyons ! Incapables de percevoir leur

<sup>315</sup> Claudio PIERANTONI, « El fin del mundo en San Agustín », *TyV* 41, 2000, p. 50, faisant allusion à *De civ. Dei* XI, 24 et XXII, 1, 2. (Traduit de l'espagnol. C'est l'auteur qui souligne).

vie indépendamment de leur corps, nous n'en apercevons pas moins cette vie par le corps, sans la moindre incertitude.

Dans un deuxième temps, Augustin fait allusion au second type de perception qui, par les sens corporels, permet de voir les réalités corporelles. Ici la foi n'est pas sollicitée. Nous n'avons pas besoin de croire à la vie que nous voyons, justement parce que nous la voyons.

Enfin l'évêque d'Hippone conclut :

De même, partout où nous porterons les yeux de nos corps spirituels, nous contemplerons au moyen même des corps le Dieu incorporel gouvernant toutes choses<sup>316</sup>.

Dans un troisième temps, Augustin opère une synthèse de ces deux positions. Dans l'autre vie, les saints, dans leur corps ressuscité, verront la réalité spirituelle de Dieu par le moyen de ce qui, dans cette vie, n'était capable que de voir la vie sensible. Pierantoni emploie à ce propos l'expression christologique de *communicatio idiomatum*<sup>317</sup>. Les deux ordres des philosophes, jusqu'à présent distincts, communiquent désormais ensemble et s'échangent leurs propriétés. L'intelligible devient pleinement perceptible par les sens et l'esprit perçoit de manière sensible<sup>318</sup>. C'est la preuve aussi qu'Augustin n'est pas exclusivement lié à des schémas de pensée platoniciens<sup>319</sup> et qu'il sait insister sur la réalité du corps des ressuscités<sup>320</sup>.

Une démonstration s'est faite en trois temps : 1) l'intelligible en lien avec la foi ; 2) le sensible corporel par la vision ; 3) la synthèse : la vision spirituelle, intelligible. Dans quelle mesure la synthèse, cette vie unifiée incluant le sensible et l'intelligible dans une belle harmonie, ne commence-t-elle pas déjà en ce temps où

<sup>316</sup> Désormais, quand nous ne précisons pas l'origine, il s'agit de BA 37. *De civ. Dei* XXII, 29, 5 (p. 705) : *Non sicut nunc invisibilia Dei per ea, quae facta sunt, intellecta conspiciuntur per speculum in aenigmate et ex parte, ubi plus in nobis valet fides, qua credimus, quam rerum corporalium species, quam per oculos cernimus corporales. Sed sicut homines, inter quos viventes motusque vitales exserentes vivimus, mox ut aspiciamus, non credimus vivere, sed videmus, cum eorum vitam sine corporibus videre nequeamus, quam tamen in eis per corpora remota omni ambiguitate conspiciamus ; ita quaecumque spiritalia illa lumina corporum nostrorum circumferemus, incorporeum Deum omnia regentem etiam per corpora contuebimur.*

<sup>317</sup> Claudio PIERANTONI, « El fin del mundo en San Agustín », *op. cit.*, p. 51 : « Augustin ose dire, bien que ce ne soit pas avec une certitude absolue, que de la même manière que la substance spirituelle "voit" la réalité corporelle, de même la substance corporelle, par la *communicatio idiomatum*, sera capable de voir Dieu ». (Traduit de l'espagnol). L'auteur souligne que cette *communicatio* a son fondement en la personne du Christ lors de sa propre résurrection (*ibid.*, p. 48), mais il ne donne pas de référence explicite à un passage d'Augustin.

<sup>318</sup> François-Joseph THONNARD, note complémentaire 66, « La vision de Dieu », BA 37, p. 857, remarque pour sa part qu'« une telle explication est excellente et conserve parfaitement la nature matérielle des "corps spirituels" sans donner aux fonctions sensibles une puissance d'action réservée à l'esprit ».

<sup>319</sup> Claudio PIERANTONI, « El fin del mundo en San Agustín », *op. cit.*, p. 47 : « Cette conception montre qu'en dépit de la forte influence platonicienne qui, de nombreuses fois, pousse Augustin à s'exprimer comme si l'âme était "une substance" complète en elle-même, et le corps "une autre substance", il sait cependant, en essayant de résoudre les problèmes élémentaires de l'histoire du

nous sommes, grâce à la participation à la vie de Dieu ? Il faudrait pouvoir étudier cette question de manière plus précise dans les écrits de saint Augustin, mais cela dépasse le cadre de ce travail. Il nous a semblé cependant que, dans la deuxième partie de *La cité de Dieu*, objet de cette étude, ce n'est que dans l'autre vie, dans l'éternité, que l'unité se fait. Est-ce qu'en réalité cette vision unifiée, propre à l'éternité, ne rejaillit pas déjà dans l'éon présent ? Faut-il attendre d'être dans l'éternité immuable, hors de l'histoire, pour commencer à unifier la théologie de l'histoire ? Augustin n'opère-t-il pas cette unité trop tardivement dans son système théologique ?

### c) Conclusion sur la résurrection des morts

Il appert que la doctrine de saint Augustin sur la résurrection des morts en la fin du *De civitate Dei* est ambivalente. En XX, 20, la résurrection est en quelque sorte ajoutée à un raisonnement philosophique qui s'en passerait volontiers. Il reste alors la foi pour y croire, même si l'intelligence n'en perçoit pas la nécessité. L'interprétation est spiritualisante. En XXII, 29, il en est tout autrement. La résurrection est comprise comme l'unité enfin acquise de l'intelligible et du sensible. Le corps ressuscité trouve parfaitement sa place dans la description de l'état final des bienheureux<sup>321</sup>. La doctrine augustinienne de la résurrection des morts, ambivalente à bien des égards, possède donc en elle-même un appel à une unification.

---

salut, se maintenir fidèle au message biblique, sans se préoccuper excessivement de l'incohérence que cela implique pour son approche philosophique ». (Traduit de l'espagnol). Sur une certaine critique de cette ultime position d'Augustin, y compris chez les catholiques : Eugène PORTALIÉ, « Augustin (saint) », in Alfred VACANT, Eugène MANGENOT (dir.), *op. cit.*, col. 2452-2453 : « Les philosophes (...) lui ont reproché d'avoir renoncé à la distinction si nette qu'il avait établie avec Platon entre le sensible et l'intelligible. Son ancienne opinion [c'est-à-dire l'opinion platonicienne] a prévalu dans l'École et dans l'Église ». (C'est nous qui soulignons). Claudio PIERANTONI, « El milenio en la patrística », *op. cit.*, p. 194, pense qu'Augustin renoue ici avec « une dimension matérielle, typique justement du millénarisme asiatique de tradition judéo-chrétienne ». (Traduit de l'espagnol). John J. O'KEEFE, « The new Irenaeus », *JTI* 5 (1), 2011, p. 119, n'hésite pas à dire qu'Augustin, sous l'influence, semble-t-il, d'Irénée, « took a markedly physicalist turn away from Platonism » et parle même de l'« Augustine's turn » à ce propos. En simplifiant peut-être à l'excès, il y aurait deux tournants contradictoires à la fin de la vie d'Augustin : 1) rejet du millénarisme au profit d'un certain spiritualisme ; 2) rejet du platonisme au profit d'un certain matérialisme. Est-ce là une nouvelle expression de l'esprit dialectique de l'auteur ?

<sup>320</sup> Cf. *De civ. Dei* XIII, 19 (BA 35, p. 307) : La foi chrétienne « ne peut-elle professer de même qu'à la résurrection les saints reprendront les corps avec lesquels ils ont peiné ici-bas, mais indemnes désormais de toute maladie et de toute corruption dans leur chair, et dans leur béatitude, exempts de toute douleur et de toute adversité ? ».

<sup>321</sup> Émilien LAMIRANDE, *L'Église céleste selon saint Augustin*, *op. cit.*, p. 219 : « La résurrection [chez Augustin] fait partie intégrante de la rétribution ». Cf. *En. in Ps.* 102, 7 (CCSL 40, p. 1457) : *Retributio est, ut post resurrectionem coroneris* ; *Tract. in Io.* 83, 1 (CCSL 36, p. 535) : [*Gaudium*

## 6) Le jugement dernier à proprement parler

Nous avons déjà souligné que l'expression de jugement était pour Augustin un terme générique désignant l'ensemble du processus eschatologique *in novissimis temporibus*. La notion de jugement traverse en fait toute l'économie du salut ; elle est présente à chaque instant. Nous nous intéressons désormais au jugement dernier à proprement parler, celui qui clôture l'économie du salut. L'aspect de séparation du bien et du mal, et celui de prédestination (cf. le livre de vie) ne seront pas repris ici.

### a) Temporalité littérale et récapitulation typologique (XX, 14-16)

#### i. Un jugement sur terre et dans le temps

Augustin aborde une première fois cette question en commentant Ap 20, 10 – 21, 1 en *De civitate Dei* XX, 14-16. Dans ce commentaire, ce qui est frappant, c'est que l'auteur insiste pour que le jugement se fasse encore sur cette terre. « C'est une fois le jugement prononcé que cette terre et ce ciel disparaîtront, quand commenceront d'exister un ciel nouveau et une terre nouvelle »<sup>322</sup>. Depuis le commencement des événements eschatologiques, tout se passe sur cette terre, ou tout du moins en cette économie présente.

Sans doute, à la lecture du texte même de *La cité de Dieu*, certains préjugés sur une eschatologie augustinienne purement transcendante ne tiennent pas. Dans cette présentation des événements de la fin par Augustin, le passage à l'éternité ne vient pas immédiatement. On ne peut pas en rester à classer les millénaristes dans la catégorie de l'eschatologie en images et Augustin dans celle d'une eschatologie conceptuelle, voire éthérée. Il y a aussi chez le théologien africain une eschatologie imagée et inspirée de l'Écriture, au sujet de faits qui seront encore sur cette terre et dans notre temps.

#### ii. Une chronologie bouleversée cependant

Ce premier aspect réaliste et historique est cependant à tenir avec une autre dimension du commentaire augustinien. En effet l'auteur de *La cité de Dieu* ne suit pas précisément la succession chronologique proposée par *Apocalypse* 20. Selon lui, le début de 20, 13 – « La mer présenta les morts qui étaient dans son sein, et la mort et l'enfer rendirent les morts qu'ils détenaient en eux » – se place en fait chronologiquement avant 20, 12 : « Et je vis des morts grands et petits, et les livres furent ouverts ; et un autre livre fut ouvert qui est celui de la vie d'un

---

*nostrum] incohatur in fide renascentium, implebitur in praemio resurgentium. Ibid., p. 222 : « Pour Augustin, la résurrection est destinée à fournir au bonheur des justes "un complément bien plus substantiel que la théologie ne l'enseignera plus tard" ». Citant Eugène PORTALIÉ, « Augustin (saint) », *op. cit.*, col. 2447. Augustin irait donc, d'une certaine façon, plus dans le sens d'Irénée qu'il n'y paraît de prime abord.*

<sup>322</sup> *De civ. Dei* XX, 14 (p. 257) : *Peracto quippe iudicio, tunc esse desinet hoc caelum et haec terra, quando incipiet esse caelum novum et terra nova.*



chacun »<sup>323</sup>. La chronologie de l'*Apocalypse* est remaniée. Augustin s'appuie ici sur la sixième règle d'interprétation exégétique de Tyconius, *De recapitulatione* que M. Dulaey définit ainsi :

Dans la sixième règle, le mot *recapitulation* signifie avant tout rupture temporelle, laquelle entraîne dans le texte biblique un certain mélange des temps passé, présent et futur. Il appartient à l'exégète de débrouiller cet écheveau en se laissant guider par la logique<sup>324</sup>.

Dans l'esprit d'Augustin, l'*Apocalypse* n'est pas à prendre comme une prophétie précise des événements de la fin. Il y a plutôt dans ce livre un mélange de faits passés, présents et à venir qui invitent à en faire une lecture plutôt typologique et non littérale. C'est comme si un seul événement – le Christ ? sa passion ? – était répété en des variantes qui prenaient seulement l'aspect de l'histoire, de la chronologie, mais qui en définitive n'étaient pas liées à l'histoire. Du même coup, la lecture, réaliste sous bien des aspects, qu'Augustin fait du jugement dernier est relativisée par ce procédé interprétatif. La lettre de l'*Apocalypse* est ainsi au service d'une logique qui la dépasse. Il y a de nouveau ambivalence entre littéralisme et allégorisme, historicisme et idéalisme.

Examinons si le commentaire augustinien du *livre de Malachie* répond à cette même logique à propos du jugement.

#### **b) Jugement et purification (XX, 25 – 26, 2)**

En *De civitate Dei* XX, 25 – 26, 2, commentant la parole du prophète Malachie à propos de Dieu-juge qui « s'assiéra pour fondre et purifier » (*MI* 3, 3), Augustin conclut :

Il semble ressortir assez nettement de ces paroles qu'il y aura pour certains en ce jugement des peines purificatrices<sup>325</sup>.

Ce passage est très intéressant, car il confirme que le jugement se fera dans la durée. La purification, passage d'un état impur à un état pur, implique en effet la durée. Cependant Augustin ne précise pas les modalités de cette purification. Se fera-t-elle avant la résurrection ? Pendant la résurrection ? Entraînera-t-elle un délai de la résurrection pour ces âmes-là, dans la logique millénariste de Tertullien qui étale dans le temps la résurrection en fonction du mérite de chacun ?<sup>326</sup>

<sup>323</sup> *De civ. Dei* XX, 14 (p. 259-261).

<sup>324</sup> Martine DULAHEY, « La sixième règle de Tyconius et son résumé dans le *De doctrina christiana* », *op. cit.*, p. 87. *Ibid.*, p. 100 : La recapitulation pour Tyconius et Augustin semble « une approche plus littéraire que théologique de la réalité biblique ».

<sup>325</sup> *De civ. Dei* XX, 25 (p. 331) : *Ex his quae dicta sunt videtur evidentius apparere in illo iudicio quasdam quorundam purgatorias poenas futuras.*

<sup>326</sup> *Adv. Marc.* III, 24, 6, in TERTULLIEN, *Contre Marcion*, T. 3, René BRAUN, SC 399, Cerf, Paris, 1994, p. 206-207 : « Après mille années – et c'est dans les limites de cette période que s'enferme la résurrection des saints qui ressusciteront plus tôt ou plus tard, chacun selon ses mérites. Cf. Première partie, p. 88.

Un passage du livre XXI confirme en tout cas la thèse d'une purification *dans* le jugement dernier :

De même aussi après la résurrection des morts il s'en trouvera auxquels, après les peines que subiront les âmes des morts, sera impartie cette miséricorde qui leur évitera d'être jetés dans le feu éternel<sup>327</sup>.

La purification qui permet d'échapper à la condamnation se situe « après la résurrection ». Quoiqu'il en soit, cela signifie qu'il y aura *pendant un temps*, une catégorie de ressuscités qui seront en cours de purification. Ils ne seront ni les ressuscités damnés, ni les ressuscités déjà bienheureux. Cette résurrection inchoative, progressante, purifiante, ce « purgatoire ressuscitant » est ce que l'on pourrait appeler, selon saint Augustin, un « processus de miséricorde », *impertiatur misericordia*. L'âme de ces personnes serait en cours de purification tout comme leur corps ressuscité serait en cours de véritable spiritualisation, comme en attente d'être pleinement ressuscité<sup>328</sup>. Sans doute dépassons-nous ici ce qu'Augustin ne dit en aucune manière explicitement dans *La cité de Dieu*. En tout cas la purification dans le jugement décrit une phase ultime de purification puisqu'il arrivera un moment où « ceux-là qui seront totalement purifiés plairont désormais au Seigneur en leurs sacrifices de justice »<sup>329</sup>.

Mais la notion de purification ne s'entend pas seulement pour Augustin du temps du jugement dernier. Les peines purificatrices ne se situent pas uniquement au seuil du passage dans l'éternité. L'évêque d'Hippone dénombre deux autres types possibles de purification. Par conséquent, pour Augustin, la peine temporelle purgative peut avoir lieu à trois moments différents.

### c) Les trois types de purification

Les uns souffrent les peines temporelles en cette vie seulement, d'autres après la mort, d'autres et durant et après cette vie ; avant toutefois ce jugement très sévère et le dernier de tous<sup>330</sup>.

Dans ce passage, deux périodes de purification sont distinguées : « en cette vie » et « après la mort ». Il y a ainsi ceux qui se purifient ici-bas par les bonnes œuvres, surtout les aumônes, et ceux qui se purifient quand leur âme est séparée du corps. Cette seconde catégorie constitue une pierre d'attente pour la théologie

<sup>327</sup> *De civ. Dei* XXI, 24, 2 (p. 473) : *Sicut etiam facta resurrectione mortuorum non deerunt, quibus post poenas, quas patiuntur spiritus mortuorum, impertiatur misericordia, ut in ignem non mittantur aeternum.*

<sup>328</sup> Cette hypothèse sera discutée dans la proposition spéculative finale, p. 594-596.

<sup>329</sup> *De civ. Dei* XX, 25 (p. 333) : *Eos ipsos, qui emundabuntur, deinceps in sacrificiis iustitiae Domino esse placituros.* Et aussi *De civ. Dei* XX, 26, 2 (p. 339) : « Or, après le jugement, une fois purifiés par le feu les hommes jugés dignes de cette purification, il n'y aura plus en aucun saint la moindre trace de péché ; c'est pourquoi ils s'offriront dès lors eux-mêmes dans la justice, ils seront devenus pareils à des victimes tout à fait immaculées et sans le moindre défaut ».

<sup>330</sup> *De civ. Dei* XXI, 13 (p. 439) : *Temporarias poenas alii in hac vita tantum, alii post mortem, alii et nunc et tunc, verum tamen ante iudicium illud severissimum novissimumque patiuntur.*

ultérieure du purgatoire. Certains peuvent se purifier à la fois ici-bas et après leur mort. Un deuxième texte vient éclairer encore la pensée d'Augustin :

Si l'on dit : c'est dans l'intervalle de temps compris entre la mort du corps actuel et la résurrection des corps après laquelle luira le jour suprême de la condamnation et de la récompense, que les âmes des défunts passent par ce feu temporaire (...), je n'y contredis pas, car c'est peut-être vrai. Il est bien possible en effet que la mort même du corps, conséquence du premier péché commis, fasse partie de cette tribulation (purification), et que cette tribulation soit ressentie par chacun au cours du temps qui suit la mort, selon la nature de l'édifice qu'il a construit<sup>331</sup>.

La mort individuelle sera pour certains une purification, c'est à ce moment-là qu'ils seront purifiés. Est également confirmée la possibilité d'une purification *post mortem*, dans l'état intermédiaire entre mort et seconde résurrection. À ces deux types de purification, il faudrait ajouter celle qui a lieu dans le jugement dernier, avant ou après la résurrection, comme nous l'avons observé plus haut. G. Bardy juge qu'Augustin a été hésitant pour se prononcer sur ces trois options, mais qu'il croyait en tout cas sans hésitation à la réalité d'une purification eschatologique<sup>332</sup>. Nous concluons que selon saint Augustin, celle-ci peut avoir lieu : 1) en cette vie, et particulièrement au moment de la mort individuelle ; 2) dans l'intermédiaire entre mort et résurrection, quand l'âme est séparée du corps ; 3) au moment du jugement dernier, « dans la résurrection », soit avant, pendant, après.

#### d) La nature du temps du jugement

Méditant toujours sur le jugement à partir de *Malachie* 3, Augustin s'interroge sur le verset 4 : « Et ils offriront au Seigneur des victimes selon la justice, et le sacrifice de Juda et de Jérusalem sera agréable au Seigneur comme aux jours anciens et aux années d'autrefois ». De quoi a voulu parler le prophète par son allusion au sacrifice et aux années d'autrefois ? Autrement dit, à quoi correspond ce temps du jugement dernier ? Quelles seront ces victimes et quels seront ces sacrifices au moment du jugement ? L'évêque d'Hippone propose quatre interprétations.

##### i. Un retour aux sacrifices anciens

La première consiste à penser que ces sacrifices de justice et ces années d'autrefois désignent le temps de l'Ancienne Alliance. C'est l'interprétation littérale. Au jugement dernier, on offrirait des sacrifices tout comme on le faisait au temps

<sup>331</sup> *De civ. Dei* XXI, 26, 4 (p. 498) : *Post istius sane corporis mortem, donec ad illum veniatur, qui post resurrectionem corporum futurus est damnationis et remunerationis ultimus dies, si hoc temporis intervallo spiritus defunctorum eiusmodi ignem dicuntur perpeti (...) quia forsitan verum est. Potest quippe ad istam tribulationem pertinere etiam mors ipsa carnis, quae de primi peccati perpetracione concepta est, ut secundum cuiusque aedificium tempus quod eam sequitur ab unoquoque sentiat.* Traduction à partir de Gustave BARDY, note complémentaire 48, « La purification par le feu », BA 37, p. 815-816.

<sup>332</sup> Note complémentaire 48, « La purification par le feu », BA 37, p. 812-816.

de la première Alliance. Augustin désapprouve cette opinion car Malachie a soin de préciser « sacrifice de justice ». Or, « ce n'était pas alors dans la justice, mais dans le péché qu'ils [les Juifs] offraient des victimes, puisque c'était pour leurs péchés qu'ils les immolaient principalement et primitivement »<sup>333</sup>. Augustin s'en prend ici indirectement à une forme de millénarisme hétérodoxe et judaïsant qui croyait à un retour du culte de l'Ancienne Alliance pendant le millénium. Selon lui, les prophéties de l'Ancien Testament ne sont pas à interpréter à la lettre. L'ancien culte est dépassé. Il ne se reproduira plus jamais.

### ii. Un retour au paradis originel

Une deuxième interprétation consiste à penser que « les jours d'autrefois » sont une allusion au « temps où les premiers hommes étaient au paradis ». De fait,

il faut croire que, après cette purification, les justes seront sans aucun péché, assurément ; pour ce qui concerne l'absence même de péché, ce temps ne sera comparable à nul autre qu'à celui où les premiers hommes, dans le paradis, avant la prévarication, vivaient dans le bonheur le plus innocent<sup>334</sup>.

Il est significatif qu'Augustin emploie ici *tempus* pour désigner cette période eschatologique. Nous ne nous situons pas dans l'éternité. Ce temps du jugement donne l'impression d'être une sorte de « zone-tampon » entre l'économie présente et l'éon à venir, la vie éternelle. Et il tend d'ailleurs à être plus de ce côté-ci, du côté de l'histoire, que de celui de l'éternité.

Puis l'évêque d'Hippone rapporte les paroles d'Isaïe qui a dit : « Les jours de mon peuple seront comme les jours de l'arbre de vie » (*Is* 65, 22 [LXX]). Le temps du jugement, la purification terminée, sera bien un retour au paradis originel, orné en son centre de l'arbre de vie. Cette deuxième interprétation a la préférence d'Augustin.

### iii. Le temps de l'Église actuel

La troisième possibilité est que l'arbre de vie d'Isaïe 65 désigne prophétiquement le Christ. Alors « les jours d'arbre de vie » seraient les jours du Christ, autrement dit « les mêmes jours que vit actuellement l'Église ». Ce temps du jugement ne se distinguerait pas en définitive du temps de l'Église.

Le temps actuel de la foi est à comparer à ce temps de la fin où seront purifiés par le feu du suprême jugement ceux qui offrent des victimes dans la justice<sup>335</sup>.

<sup>333</sup> *De civ. Dei* XX, 26, 1 (p. 335) : *Non enim tunc in iustitia, sed in peccatis hostias offerebant, quando pro peccatis praecipue ac primitus offerebant.*

<sup>334</sup> *De civ. Dei* XX, 26, 1 (p. 337) : *Post talem mundationem nullum peccatum iustos habituros esse credendum est, profecto illud tempus, quantum attinet ad non habere peccatum, nulli tempori comparandum est, nisi quando primi homines in paradiso ante praevaricationem innocentissima felicitate vixerunt.*

<sup>335</sup> *De civ. Dei* XX, 26, 1 (p. 337) : *Hoc fidei tempus illi fini esse coaequandum, quando igne iudicii*

Cette solution ne convient pas à Augustin, car même si en ce temps de l'Église, « le juste vit de la foi », il n'est pas exempt de péché. Or, au temps du jugement, « il faut croire qu'après cette purification, les justes seront sans aucun péché ».

Le rejet par Augustin de cette troisième hypothèse sur la nature du jugement corrobore ce qui a déjà été observé : le faible crédit accordé par l'auteur à un accomplissement eschatologique déjà commencé dans l'Église aujourd'hui.

#### *iv. Le sacrifice pur de l'éternité définitive*

Enfin la quatrième opinion rapportée par Augustin considère que les sacrifices des jours d'autrefois auxquels le prophète Malachie fait allusion ne sont qu'une allégorie des sacrifices qui se feront dans l'éternité. Les animaux purs et immaculés immolés alors n'étaient qu'une figure des saints, qui à la suite du Christ, premier de ces êtres indemnes de péché, « s'offriront eux-mêmes dans l'éternité bienheureuse à la justice ». « Car il y aura dans la chair immortelle et dans l'esprit des saints cette pureté qui était figurée dans les corps des victimes de ce temps »<sup>336</sup>. Cette quatrième interprétation est très allégorique. Proposée en dernier, elle semble aussi bénéficier d'un certain crédit auprès d'Augustin.

#### *v. Conclusion sur la nature du temps du jugement*

En définitive, Augustin est hésitant sur la question de l'identification du temps du jugement. Il dit ainsi à propos de la troisième opinion, mais cela pourrait se comprendre de toutes :

C'est là une question que je laisse de côté, sinon je me verrais obligé, et ce serait très long, d'en discuter tous les aspects, pour en confirmer quelques-uns après en avoir dégagé la vérité<sup>337</sup>.

Comme on l'a déjà vu, l'expression « ce serait trop long » intervient souvent quand Augustin n'est pas tout à fait à l'aise, qu'il demeure hésitant.

#### *v.a. La fonction récapitulative du jugement*

Quoiqu'il en soit, à elles quatre, les hypothèses d'Augustin rejoignent bien sa visée souvent universaliste. En effet, le temps du jugement, cela peut être : un retour au temps de la création avant la chute, une reprise du culte sacrificiel de l'Ancienne Alliance, le prolongement du temps de l'Église, et enfin l'éternité définitive. Par conséquent tous les temps de l'histoire du salut sont mentionnés, ainsi que l'éternité. Par là, on discerne bien la fonction récapitulative du temps du jugement. C'est comme s'il tenait un peu de toutes les grandes périodes de l'économie du salut : création, Ancien Testament, temps de l'Église.

---

*novissimi mundabuntur, qui offerant hostias in iustitia.*

<sup>336</sup> *De civ. Dei* XX, 26, 2 (p. 339) : *Haec erit namque munditia tunc in immortalis carne ac mente sanctorum, quae figurabatur in illarum corporibus hostiarum.*

<sup>337</sup> *De civ. Dei* XX, 26, 2 (p. 339) : *Istam praeterea quaestionem, ne cogar, quod prolixum est, cuncta discutere, ut aliquid horum veritas manifestata confirmet.*

### v.b. Le jugement comme « réalité-passage »

Un deuxième point de conclusion porte sur la charnière entre temps et éternité. Si la réalité du jugement peut se comprendre comme étant soit encore dans le temps, soit déjà dans l'éternité, elle est en définitive cette « réalité-passage » qui se situe à la frontière des deux. De plus, le fait que le temps du jugement soit d'abord un temps de purification pour certains, puis une réalité où la purification est terminée, comme nous l'avons observé ci-dessus, confirme cette notion de « réalité-passage ». Cependant la frontière entre le temps et l'éternité et celle entre l'impur et le pur ne correspondent pas nécessairement. Il pourrait y avoir un temps, encore dans cette économie marquée par la durée, où tout serait purifié, où le mal aurait disparu. C'est tout l'enjeu de cette étude.

### v.c. Un jugement-millénaire ?

Enfin troisièmement, Augustin détache deux des quatre hypothèses comme étant moins plausibles : celle de l'identification du temps du jugement avec celui de l'Ancienne Alliance d'une part et à celui de l'Église d'autre part. La principale raison évoquée pour cette mise à l'écart est la présence du péché qui n'est pas compatible avec la purification entièrement réalisée du jugement. Par là est écarté d'une part le millénarisme judaïsant hétérodoxe : le jugement ne consistera pas en la reprise des sacrifices de l'Ancienne Alliance. Et d'autre part est écarté aussi l'anti-millénarisme catégorique qui considère que le millénaire ne sera pas distinct du temps de l'Église. Pour Augustin, il existe un temps du jugement qui n'est ni une reprise de l'Ancienne Alliance, ni tout à fait le prolongement du temps de l'Église. Le temps du jugement a donc une identité propre, une certaine autonomie par rapport aux autres temps.

Il reste alors deux interprétations possibles, l'une plutôt littérale – l'identification au temps de la création – l'autre allégorique – l'allusion à l'éternité définitive – qui, si elles sont tenues ensemble, donnent au jugement un statut intermédiaire entre l'économie présente et l'éternité définitive. Cette approche rejoindrait assez bien la proposition de saint Irénée sur le millénaire. Ce que l'évêque de Lyon appelle *regnum iustorum*, Augustin ne l'appellerait-il pas *iudicium* ? Il faudra revenir sur cette question. Il est sûr en tout cas qu'Irénée utilise la même citation d'Is 65, 22 dans les *Septante* sur l'arbre de vie pour décrire son royaume des justes millénaire<sup>338</sup>. En ce chapitre 26 du livre XX du *De civitate Dei*, le millénarisme, chassé officiellement de la pensée augustinienne « par la grande porte » aux chapitres 7 et 9, semble faire une entrée discrète.

<sup>338</sup> AH V, 34, 4 (SC 153, p. 437).

## 7) Les ultimes événements eschatologiques

### a) La transformation du cosmos (*De civ. Dei* XX, 14. 16. 18)

#### i. Le regard positif d'Augustin sur cette question

Après la résurrection des morts, puis le jugement dernier, Augustin en vient à décrire l'ultime transformation de la création, avant d'entrer dans l'éternité. La place de cette création n'a pas été jusqu'ici majorée par lui. Sa perspective d'ensemble est sans doute plus le salut de l'homme pécheur que la rédemption du cosmos. Dans le *De civitate Dei*, il n'est pas précisé que la création appartient à l'une ou l'autre cité, la céleste ou la terrestre. Celles-ci sont avant tout composées d'anges et d'hommes considérés en eux-mêmes, indépendamment de leur relation au reste de l'univers.

Pourtant, dans la ligne d'un des aspects de la résurrection des morts observé précédemment, l'approche réaliste, Augustin accorde à la rénovation positive du cosmos une certaine importance. Il n'ignore pas le cataclysme cosmique annoncé par 2 P 3, 10 : « les éléments embrasés se dissoudront ». Mais il n'accorde pas à cet événement le caractère d'annihilation ou de destruction intégrale que renfermait notamment le concept stoïcien d'*ekpurosis* qui était immanquablement lié à la notion de cycle cosmique éternel<sup>339</sup>.

Pour l'école du Portique en effet, le monde était entièrement anéanti, puis il recommençait, et cela indéfiniment. Pour Augustin en revanche, cette combustion finale n'est ni intégrale ni réitérable. Elle n'est que l'ultime étape d'un processus de vie, non de destruction, le seuil d'une entrée définitive dans l'éternité où il ne sera plus possible de pécher et ainsi de recommencer un cycle complet de rédemption.

#### ii. Pas de solidarité entre l'homme et la création chez Augustin

De plus, selon Augustin, il n'y a pas de véritable solidarité de la création avec le péché de l'homme<sup>340</sup>. Celle-ci n'a de toute façon pas besoin de purification, ni même de rédemption à proprement parler. Elle ne porte pas non plus de culpabilité, contrairement à l'homme. Cela correspond à l'aspect exclusivement théocentrique et anthropocentrique de la théologie augustinienne. La création apparaît comme très secondaire par rapport à la relation de l'homme à son Dieu<sup>341</sup>.

<sup>339</sup> Cf. Thomas E. CLARKE, « Saint Augustine and cosmic redemption », *TS* 19, 1958, p. 159-160. Article éclairant qui est le résumé d'une thèse de l'auteur sur la question de la rédemption cosmique chez Augustin : Thomas E. CLARKE, *The eschatological transformation of the material world according to Saint Augustine*, Woodstock College Press, Woodstock, 1956.

<sup>340</sup> Augustin ne survalorise donc pas la malédiction du sol après la chute en *Gn* 3, 17 : « Maudit soit le sol à cause de toi ! ».

<sup>341</sup> Henri-Irénée MARROU, *Saint Augustin et l'augustinisme*, Anne-Marie LA BONNARDIÈRE, MaîtSp 2, Seuil, Paris, 1955, p. 73-74 : « Toute sa vie est restée fidèle au programme qu'il se traçait dans ses premiers *Dialogues* : "Ô Dieu éternel, puissé-je savoir qui je suis et qui Tu es !" *Noverim me, noverim te* ! Toute la "philosophie" se ramène à ses yeux à deux thèmes : la connaissance de Dieu, la connaissance de l'âme, *de Deo, de anima*, la première est la fin, la seconde le moyen (car en un

À ce titre, il est important de noter que le feu de la dernière transformation n'est pas, dans l'esprit du docteur africain, celui du jugement ni de la purification. La création n'a pas à subir ce par quoi l'homme seul est passé. En effet quand la conflagration finale se produit, le jugement est déjà passé :

Après le jugement de ceux qui ne sont pas inscrits au livre de vie et leur envoi au feu éternel (...), alors la figure de ce monde, par l'embrasement simultané des feux du monde, passera<sup>342</sup>.

Si le feu final n'est pas un jugement, ni une purification, alors que représente-t-il dans le système augustinien ? Th. Clarke définit la fonction de cette ultime conflagration selon saint Augustin comme un renouvellement cosmique et une « éternalisation »<sup>343</sup>.

### *iii. La substance demeure, la figure change*

Deux passages du *De civitate Dei* XX peuvent aider à mieux comprendre la pensée de l'évêque d'Hippone :

C'est par la transformation des êtres, non par leur total anéantissement que ce monde passera. À ce sujet, l'Apôtre dit également : « La figure de ce monde passe, en effet, je veux que vous soyez sans inquiétude » (1 Co 7, 31-32). C'est donc la figure qui passe, non la nature<sup>344</sup>.

Augustin fait preuve d'un optimisme foncier à propos de la création. Il ne s'est jamais départi de l'affirmation claire de la bonté de tout le créé, spécialement face au manichéisme qui la niait. C'est en toute logique qu'il croit en sa transfiguration finale et non en sa disparition. Pour expliciter cette notion, Augustin se sert ici de

---

sens l'âme nous est plus directement connue que Dieu). Il faut s'arrêter un moment à cette formule où se condense tout ce qui fait l'originalité de l'augustinisme. On voit immédiatement ce qu'elle exclut : "Dieu et l'âme. Rien de plus ? Non rien !" Il n'y a pas de place ici pour un *Peri Kosmou*, une philosophie de la nature et du monde. Quelle différence, avec les Pères grecs qui, nourris de toute la compréhensivité du Stoïcisme, se penchent sur la splendeur du monde créé pour en dégager un hymne à la gloire de son Créateur. En face d'eux, saint Augustin apparaît incontestablement plus étroit : il y a chez lui une évidente atrophie de cette composante cosmique du salut, si fortement marquée par saint Paul : rien de plus décevant que le traitement qu'il inflige aux prestigieux versets de l'*Épître aux Romains* (8, 18-24), sur "l'attente de la création" qui "jusqu'à ce jour gémit tout entière dans les douleurs de l'enfantement" (...) : chez Augustin tout s'effondre : la "création", c'est l'homme lui-même, l'attente, celle de son salut, les douleurs, celles de l'ascèse... Il ne reste plus rien ! ».

<sup>342</sup> *De civ. Dei* XX, 16 (p. 267) : *Iudicatis quippe his, qui scripti non sunt in libro vitae, et in aeternum ignem missis (...), tunc figura huius mundi mundanorum ignium conflagratione praeteribit.*

<sup>343</sup> Thomas E. CLARKE, « Saint Augustine and cosmic redemption », *op. cit.*, p. 160.

<sup>344</sup> *De civ. Dei* XX, 14 (p. 257) : *Mutatione namque rerum, non omni modo interitu transibit hic mundus. Unde et Apostolus ait : Praeterit enim figura huius mundi, volo vos sine sollicitudine esse. Figura ergo praeterit, non natura.* Cité et commenté par Henri-Irénée MARROU, « Le dogme de la résurrection des corps et la théologie des valeurs humaines selon l'enseignement de saint Augustin », Anne-Marie LA BONNARDIÈRE, *REAug* 12, 1966, p. 131 : « La figure de ce monde passera, non sa substance qui, purifiée par le feu, deviendra meilleure. Comme dans le cas de l'homme, tout ce qui est corruptible sera détruit dans le cosmos sans que la *substantia* propre de



la distinction entre *natura* et *figura*. La première demeure au-delà du passage dans l'éternité, tandis que la seconde est entièrement consumée et transformée.

Un autre texte explicite encore sa pensée :

Alors la figure de ce monde, par l'embrasement simultané des feux du monde, passera, de la même manière que le déluge fut produit par l'inondation des eaux du monde. C'est donc ainsi, comme je viens de le dire, par cet embrasement simultané du monde, que les qualités des éléments corruptibles qui étaient appropriées à nos corps corruptibles, seront, par combustion, anéanties totalement, et leur substance elle-même aura ces qualités qui conviennent, par une merveilleuse transformation, aux corps immortels ; ainsi le monde fait à neuf et en mieux s'ajustera parfaitement aux hommes refaits à neuf et en mieux jusque dans leur chair<sup>345</sup>.

Il était traditionnel chez les Pères, depuis 2 P 3, 6, de comparer la conflagration eschatologique avec le déluge de Gn 6-7. Cette doctrine joue sur l'ambivalence des symboles de l'eau et du feu : ces deux éléments sont signes à la fois de destruction et de vie. Ainsi Irénée parle-t-il du « déluge de feu »<sup>346</sup> pour signifier le cataclysme qui anéantira tout le mal présent dans le monde au moment de la venue de l'Antéchrist juste avant la parousie du Christ<sup>347</sup>.

Dans le cas d'Augustin, cette conflagration eschatologique n'est pas tant un châtiment que la simple adaptation du cosmos, l'alignement du monde créé à la résurrection des hommes déjà réalisée. Puisque les hommes ont obtenu par la résurrection un corps incorruptible, il faut que le cosmos suive, qu'il devienne à son tour incorruptible. À cet égard, la dernière phrase, avec son parallélisme *mundus innovatus / hominibus innovatis*, est significative.

---

celui-ci disparaisse ; elle acquerra au contraire par cette élimination des qualités nouvelles en accord avec celles des humains ressuscités. Il est en effet nécessaire que l'univers soit lui aussi renouvelé en mieux, *in melius innovatus*, pour être en harmonie avec les corps des hommes qui seront pareillement renouvelés (*De civ. Dei* XXII, 29, 6) ».

<sup>345</sup> *De civ. Dei* XX, 16 (p. 267) : *Tunc figura huius mundi mundanorum ignium conflagratione praeteribit, sicut factum est mundanarum aquarum inundatione diluvium. Illa itaque, ut dixi, conflagratione mundana elementorum corruptibilium qualitates, quae corporibus nostris corruptibilibus congruebant, ardendo penitus interibunt, atque ipsa substantia eas qualitates habebit, quae corporibus immortalibus mirabili mutatione convenient ; ut scilicet mundus in melius innovatus apte accommodetur hominibus etiam carne in melius innovatis.*

<sup>346</sup> *AH V*, 29, 2 (SC 153, p. 371).

<sup>347</sup> Autant Augustin place ce déluge de feu à l'extrême fin du processus eschatologique, autant Irénée le situe au commencement. Pour ce dernier, le déluge de feu précède l'entrée dans le millénium et il ne se reproduit pas au moment du passage dans l'éternité. Alors, la transformation de la création se fait sans le feu. Tandis que pour Augustin le déluge de feu succède au millénium, à la résurrection et au jugement, il précède l'entrée dans l'éternité et il coïncide avec la transformation du cosmos. Le millénium d'Irénée serait-il en quelque sorte éternisé, tandis que l'éternité d'Augustin serait temporalisée ? Chez Irénée, c'est tout le millénium qui représente la transformation de la *figura* du cosmos. Chez Augustin, cette transformation se produit en tout dernier lieu.

De plus, au binôme *natura / figura* déjà présent dans le premier texte d'Augustin s'ajoute ici la paire *substantia / qualitates*. Nature et substance d'une part, et figure et qualités d'autre part sont synonymes dans l'esprit du docteur africain. La dernière transformation fait ainsi passer le cosmos des qualités corruptibles aux qualités incorruptibles. Et cette mutation se fera dans la permanence de la *natura* ou *substantia*<sup>348</sup>. Le cardinal Journet emploie à ce propos une notion qui donne à penser : « la consubstantialité du corps mortel et du corps ressuscité »<sup>349</sup>. Dans le cas présent on pourrait donc parler de la consubstantialité de l'ancien monde et de la nouvelle terre, sans oublier cependant l'immense saut qualitatif franchi en cet ultime passage.

#### iv. Des affinités avec Irénée<sup>350</sup>

En ces deux textes d'Augustin sur la transfiguration du cosmos un emprunt direct à saint Irénée serait tout à fait possible<sup>351</sup>. L'évêque de Lyon écrit ainsi à la fin de l'*Adversus haereses*, pour décrire lui aussi l'ultime transformation du monde :

Ni la substance ni la matière de la création ne seront anéanties – véridique et stable est Celui qui l'a établie –, mais « la figure de ce monde passera » (1 Co 7, 31), c'est-à-dire les choses en lesquelles la transgression a eu lieu : car l'homme a vieilli en elles<sup>352</sup>.

La notion de *qualitas* n'est pas employée ici, mais seulement celle de *figura*. La *qualité* n'est pourtant pas absente de l'œuvre irénéenne. L'évêque de Lyon emploie d'ailleurs assez fréquemment *qualitas* avec *substantia*<sup>353</sup>. Ainsi, comme chez Augustin, l'on peut considérer chez Irénée les notions de *figura* et de *substantia* comme équivalentes. La *figura* est la qualité du créé liée à ce monde

<sup>348</sup> *Retract.* I, 22, 3 (BA 12, p. 407) : « C'est selon la corruption de la chair que j'ai dit qu'il n'y aurait plus de chair, non selon la *substantia*, selon laquelle le corps du Seigneur a encore été appelé chair après la résurrection ».

<sup>349</sup> Charles JOURNET, « Saint Augustin et l'exégèse traditionnelle du "corpus spirituale" », in *Augustinus magister. Congrès international augustinien – Paris, 21-24 septembre 1954. Communications*, T. 2, SATHA, Études augustinienes, Paris, 1954, p. 881.

<sup>350</sup> Aspect souligné par Eugenio ROMERO POSE, « La utilización del Apocalipsis en el *De civitate Dei* », *op. cit.*, p. 347-349.

<sup>351</sup> Thomas E. CLARKE, « Saint Augustine and cosmic redemption », *op. cit.*, p. 159 ; John J. O'KEEFE, « The new Irenaeus », *op. cit.*, p. 118-119.

<sup>352</sup> *AH* V, 36, 1 (SC 153, p. 453) : Οὐ γὰρ ἡ ὑποστασις οὐδὲ ἡ οὐσία τῆς κτίσεως ἐξαφανίζεται – ἀληθὴς γὰρ καὶ βέβαιος ὁ συστησάμενος αὐτήν –, ἀλλὰ «τὸ σχῆμα παράγει τοῦ κόσμου τούτου», τούτέστιν ἐν οἷς ἡ παράβασις γέγονεν, ὅτι ἐπαλαιώθη ὁ ἄνθρωπος ἐν αὐτοῖς. / *Non enim substantia neque materia conditionis exterminatur – verus enim et firmus qui constituit illam –, sed figura transit mundi huius, hoc est in quibus transgressio facta est, quoniam veteratus est homo in ipsis.*

<sup>353</sup> Quelques exemples de l'emploi de « substance / qualité » dans l'*Adversus haereses* d'Irénée. V, 13, 3 (SC 153, p. 173) : « La transfiguration (μετασχηματισμὸς / *transfiguratio*) par laquelle, de mortelle et corruptible, [la chair] devient immortelle et incorruptible, ne vient pas de sa substance à elle (ιδίᾳς ὑποστάσεως / *propriam substantiam*) ; cette transfiguration vient de l'action du Seigneur, qui a le pouvoir de procurer l'immortalité à ce qui est mortel et l'incorruptibilité à ce qui est corruptible ». Ainsi chez Irénée, il y a continuité entre la transformation de nos qualités ontologiques sous le régime de la foi en ce temps de l'Église (cf. première citation) et au moment

présent. La *trans-figuratio* est le changement de *figura* (ou *qualitas*) qui se produit dans le monde à la fin<sup>354</sup>. Voici comment dom Adelin Rousseau explique la distinction entre *substantia* (*hypostasis*) et *figura* (*schéma*) : « Une distinction entre le monde comme tel envisagé dans sa réalité constitutive (*hypostasis, ousia*), et un certain mode d'exister (*schéma*) qui est présentement celui du monde, mais fera place un jour, moyennant l'intervention de la toute-puissance de Dieu, à un mode d'existence nouveau et plus parfait »<sup>355</sup>.

Il est à noter aussi que, par rapport à Augustin, Irénée utilise en plus la notion d'*ousia* (*materia*). Si l'emprunt du premier est avéré, sans doute n'a-t-il pas voulu reprendre à l'évêque de Lyon ce mot qui, en latin, *materia*, donne une dimension légèrement plus matérialiste à la doctrine d'Irénée.

Enfin, pour en revenir au texte d'Irénée, le thème du vieillissement de l'homme dans l'ancienne *figura* du monde rappelle la solidarité de la création avec l'homme. La peine du péché semble toucher tout autant l'homme – par son vieillissement – que les choses du cosmos, « car l'homme a vieilli *en elles* ». Du fait de cette solidarité, le processus de transformation à la fin inclut *simultanément* l'homme et le reste de la création. C'est tout le but du millénium irénéen : permettre la préparation de toute la création – l'homme et l'ensemble des créatures – à l'incorruptibilité et à la vision de Dieu.

Chez Augustin, étant donné qu'il n'y pas de solidarité entre l'homme et la création, la résurrection de la chair est dissociée de la transformation du cosmos<sup>356</sup>. Les hommes sont d'abord entièrement transfigurés, ils ressuscitent *in abstracto*, tandis que le reste de la création n'a pas encore été transformé<sup>357</sup>. Mais en définitive, au bout du processus, une fois accomplie l'entrée dans l'éternité

---

de la résurrection de la chair (cf. deuxième citation). C'est en définitive la même transformation, même si Irénée ne nie pas le passage, entre ces deux étapes, par la mort et la corruption du corps ; cf. AH V, 2, 3 (SC 153, p. 37-39) ; Joël SPRONCK, « Le salut de la chair dans l'œuvre de saint Irénée », RTL 45, 2014, p. 91 : « Irénée a conscience que notre chair ne devient pas immédiatement incorruptible en communiant au corps du Christ ». À propos d'une semence déposée dans le Démiurge selon le système des gnostiques, voir II, 19, 2 (SC 294, p. 187) : « Sans *qualité* qui la rende apte à quoi que ce soit, sans *substance* qui lui permette la moindre action, bref, puisqu'elle n'est qu'un pur néant ». La qualité est définie aussi dans ce paragraphe comme chaleur, rapidité, douceur ou clarté. La critique scientifique se partage entre une attribution de cet héritage philosophique à Aristote – cf. Joseph DE GHELLINCK, *Le mouvement théologique du XII<sup>e</sup> siècle. Sa préparation lointaine avant et autour de Pierre Lombard, ses rapports avec les initiatives des canonistes*, MLH, 10, Tempel, Bruxelles, 1948, p. 28 ; Thomas E. CLARKE, « Saint Augustine and cosmic redemption », *op. cit.*, p. 160 – ou au stoïcisme : Ysabel DE ANDIA, « L'interprétation irénéenne de la béatitude des doux : "Bienheureux les doux, ils recevront la terre en héritage" (Mt 5, 5) », in Elizabeth A. LIVINGSTONE (dir.), *Papers of the 1983 Oxford Patristics Conference. The second century, Tertullian to Nicaea in the West, Clement and Origen, Cappadocian Fathers*, StPatr 18/3, Peeters, Leuven, 1989, p. 90 (qui reconnaît cependant un lien aussi avec Aristote). Voir aussi Rodrigo POLANCO FERNANDOIS, « El milenarismo de Ireneo o teología antignóstica de la *caro capax Dei* », TyV 41, 2000, p. 21, note 14 : « Irénée fonde son explication théologique de la résurrection de la chair par l'Esprit sur la distinction philosophique entre la substance et la qualité... D'après les stoïciens, la matière est la substance commune de tous les êtres. Celle-ci est passive et devient un être concret seulement quand elle est déterminée par le

définitive, le décalage entre la résurrection des hommes et la rénovation du cosmos s'estompe. Les saints ressuscités habitent dans « les cieux nouveaux et la terre nouvelle »<sup>358</sup>.

#### v. Bilan sur la transformation du cosmos

Dans le *De civitate Dei*, la théologie augustinienne de la transformation du cosmos semble avoir un aspect logique mais aussi une dimension inattendue.

##### v.a. Une doctrine cohérente

Cette théologie est logique et cohérente parce que, insistant sur la vérité et la réalité de la substance créée qui demeure jusque dans l'éternité, elle rappelle ainsi ce qu'Augustin a toujours confessé : la bonté de la création, l'absence de mal dans la nature en elle-même.

Si un certain dualisme apparaît parfois dans la doctrine de *La cité de Dieu*, ce n'est pas entre l'esprit et la matière, encore moins entre deux principes, l'un du bien, l'autre du mal, comme dans le manichéisme. La dualité apparaît plutôt chez le docteur africain entre la visée de prescience divine, cachée, mystérieuse et entièrement pure, et la vision empirique de l'histoire, marquée par le péché des hommes. S'il y a dialectique dans *La cité de Dieu*, elle est plus dans la tension entre visible et invisible, voire entre le temps et l'éternité, que dans celle qui peut exister entre matière et esprit. C'est tout naturellement que, dans la logique augustinienne, la bonté parfois cachée de la nature passe à la visibilité à la fin, se manifeste pleinement.

---

Logos, principe actif. L'être concret est composé de matière et de qualité. La qualité appartient à l'essence de l'être et distingue les différents êtres entre eux... Quand Irénée dit que la chair reçoit la qualité de l'Esprit (V, 10, 2), il ne veut pas dire que l'homme cesse d'être une substance de chair en recevant l'Esprit. L'union de l'Esprit et de la chair n'est pas une fusion où les composants perdent leur individualité, mais plutôt, comme pour le *pneuma* stoïque, c'est un mélange où chacun conserve son individualité propre. La chair reçoit de l'Esprit la qualité d'être incorruptible, c'est la qualité de l'Esprit ; le corps qui ressuscite incorruptible est en fait un *corpus spirituale* (1 Co 15, 44 / AH V, 7, 2 [SC 153, p. 91]) ». (Traduit de l'espagnol).

<sup>354</sup> Irénée parle de *in melius transmutationem* (AH V, 10, 2 [SC 153, p. 128]) et Augustin de *mutatione rerum* (*De civ. Dei* XX, 14 [p. 256]) et de *mirabili mutatione* (*De civ. Dei* XX, 16 [p. 266]), indices supplémentaires d'un emprunt possible du second au premier. Et aussi *in melius innovatus* employé deux fois par Augustin (*De civ. Dei* XX, 16 [p. 266]) qui pourrait faire écho au *in melius transmutationem* d'Irénée (cf. *supra*). Cf. *Epist.* 148, 16 (CSEL 44, p. 345) : *in melius commutationem*.

<sup>355</sup> Adelin ROUSSEAU, SC 152, p. 347, note justificative 1, à propos de AH V, 36, 1 (SC 153, p. 455). (C'est l'auteur qui souligne).

<sup>356</sup> Cf. le commentaire de 2 P 3, 3-13 en *De civ. Dei* XX, 18 (p. 272-277), où Augustin déclare à nouveau qu'entre la sentence du jugement et la mise en place de la nouvelle terre et des nouveaux cieux, un feu, comparable au déluge, va tout brûler. Mais les saints y échapperont. Ceux-ci n'ont de toute façon pas à le craindre à cause de leur corps incorruptible.

<sup>357</sup> C'est bien la même logique cependant qui anime résurrection et rénovation du monde chez Augustin. Cf. l'emploi de *qualitas* aussi pour la résurrection en *Epist.* 102, 6 (CSEL 34/2, p. 550) :

## v.b. Une doctrine surprenante

Mais cette doctrine de la transformation du cosmos est surprenante de la part de l'évêque d'Hippone, car selon le jugement de H.-I. Marrou,

pour comprendre la méthode de saint Augustin, il faut retrouver ce sens de la hiérarchie des êtres si essentiel à la grande tradition (néo-)platonicienne qui fournit à saint Augustin les cadres de sa pensée. Sa philosophie de l'être se présente comme une problématique de l'essence et non de l'existence (il connaît bien la distinction, mais la question d'existence ne joue aucun rôle actif chez lui)<sup>359</sup>.

Or, A. Rousseau a défini la *figura* (ou *qualitas*) comme un certain *mode d'exister*. Par conséquent, cet emprunt philosophique par Augustin pour parler de la transformation du cosmos est atypique. La distinction substance / qualité n'entre pas dans la ligne habituelle de sa doctrine. Il est plutôt question de différents degrés de participation à l'essence divine, depuis la paix de la cité céleste angélique jusqu'à celle de la cité terrestre (cf. *De civ. Dei* XIX). On est en droit de se demander si saint Augustin n'aurait pas pu introduire plus tôt dans son raisonnement – dans les livres XI à XIX, y compris au début du livre XX, ou au moins dans ses développements touchant à l'ecclésiologie – la réflexion sur le changement de mode d'exister. En effet si Irénée utilise la même distinction entre substance et qualité dans sa théologie millénariste, il l'emploie déjà dans sa théologie de la transformation spirituelle dans l'Église :

Si l'olivier sauvage vient à être enté, il ne perd pas la *substance* de son bois, mais change la *qualité* de son fruit et reçoit un autre nom, car il n'est plus et ne se voit plus appeler olivier sauvage, mais olivier fertile : de même l'homme qui est enté par la foi et reçoit l'Esprit de Dieu ne perd pas la *substance* de sa chair, mais change la *qualité* de ce fruit que sont ses œuvres et reçoit un autre nom qui signifie sa transformation en mieux, car il n'est plus et ne se voit plus appeler chair et sang, mais homme spirituel<sup>360</sup>.

Par ce raisonnement, identique à celui qui est mis en œuvre pour la transformation ultime du cosmos, l'évêque de Lyon souligne la continuité entre l'éon présent, le temps de l'Église pérégrinante, et le temps du *regnum iustorum* millénaire. C'est une même logique qui semble habiter ces deux temps, qui

---

de *commutationibus corporalium qualitatum*. Sur ce thème, voir aussi *Epist.* 147, 20 (CSEL 44, p. 293-294) ; *Epist.* 148, 5. 16 (CSEL 44, p. 335-336. 345-346).

<sup>358</sup> *Is* 65, 17 ; 66, 22 ; 2 *P* 3, 13 ; *Ap* 21, 1 ; cf. *Ga* 6, 15.

<sup>359</sup> Henri-Irénée MARROU, *Saint Augustin et l'augustinisme*, op. cit., p. 74.

<sup>360</sup> *AH* V, 10, 2 (SC 153, p. 126-129) : *Quemadmodum oleaster inserta substantiam quidem ligni non amittit, qualitatem autem fructus immutat et aliud percipit vocabulum, iam non oleaster sed fructifica oliva exsistens et dicitur, sic et homo per fidem insertus et assumens Spiritum Dei substantiam quidem carnis non amittit, qualitatem autem fructus operum immutat et aliud accipit vocabulum, significans illam quae in melius est transmutationem, iam non caro et sanguis sed homo spiritalis exsistens et dicitur.* (C'est nous qui soulignons).

respectivement précèdent et suivent la parousie du Christ. Nous n'avons pas trouvé dans *La cité de Dieu* de saint Augustin cette même continuité-unité. Chez l'évêque d'Hippone, la théologie utilisant la notion de substance ou de qualité arrive à l'extrême fin, comme un appendice.

#### v.c. Un Augustin réaliste *in fine*

Pour finir sur cet aspect, il reste que la « nouvelle terre » prend chez Augustin un caractère assez réaliste. Il serait excessif cependant de parler de « millénium éternel » dans son cas, comme si, ce qu'il avait refusé pour le temps intermédiaire du millénium, il l'acceptait maintenant pour l'éternité, une fois passé le danger d'une collusion du temporel avec l'éternel. L'éternité reste radicalement transcendante, mais la substance de la chair et de toute la création y demeure. L'accès de l'homme à l'*immutatio angelica* ne se fait pas avec la perte de la *substantia carnis*. Celle-ci demeure au travers de la transformation eschatologique<sup>361</sup>.

#### b) La descente de la Jérusalem céleste (*De civ. Dei* XX, 17)

##### i. Une descente intemporelle

Le passage de la fin de ce siècle au début du « siècle futur » est aussi exprimée en *Ap* 21 par l'image de la descente de la Jérusalem céleste : « Et la grande Cité, Jérusalem nouvelle ; je la vis descendre comme une jeune mariée parée pour son époux »<sup>362</sup>. Augustin se fait l'écho de cet ultime événement et commente ainsi cette descente :

Jean dit que cette cité descend du ciel parce que du ciel vient la grâce par laquelle Dieu l'a faite. (...) Et c'est bien du ciel qu'elle est descendue dès son origine ; depuis lors, à travers le temps de ce siècle, par la grâce de Dieu qui vient elle-même d'en haut, par l'intermédiaire du bain de la régénération, dans l'Esprit Saint envoyé du ciel immédiatement à sa suite, les citoyens de cette cité se multiplient<sup>363</sup>.

Il est étonnant de noter l'aspect intemporel d'une telle description. Ce qui frappe en premier lieu Augustin, ce n'est pas tant l'événement historique de la descente de la Jérusalem céleste à la fin, qu'un archétype de descente qui, depuis l'origine, ne cesse de se produire de manière invisible. La descente de la

<sup>361</sup> Eugenio ROMERO POSE, « La utilización del Apocalipsis en el *De civitate Dei* », *op. cit.*, p. 354, remarque qu'Augustin n'a pas toujours réussi dans son exposé de *De civ. Dei* XX à prendre ses distances par rapport aux littéralistes asiatiques. Quelque chose en lui du millénarisme demeure. C'est le cas, semble-t-il, pour le thème de la transformation du cosmos.

<sup>362</sup> *Ap* 21, 2 cité en *De civ. Dei* XX, 17 (p. 269) : *Et civitatem magnam Hierusalem novam vidi descendentem de caelo a Deo, aptatam, quasi novam nuptam ornatam marito suo.*

<sup>363</sup> *De civ. Dei* XX, 17 (p. 269) : *De caelo descendere ista civitas dicitur, quoniam caelestis est gratia, qua Deus eam fecit. (...) Et de caelo quidem ab initio sui descendit, ex quo per huius saeculi tempus gratia Dei desuper veniente per lavacrum regenerationis in Spiritu Sancto misso de caelo subinde cives eius ad crescent.*

Jérusalem céleste est ainsi identifiée à la descente de la grâce en général, à celle de l'Esprit qui vient visiter les hommes à chaque baptême célébré. C'est donc de nouveau l'aspect idéal, archétypal, invisible, qui l'emporte. La descente de la Jérusalem céleste ne semble avoir aucune consistance historique, particulière.

Dans cette perspective, Augustin rappelle le principe exégétique de la récapitulation hérité de Tyconius et spécialement observable dans l'*Apocalypse* où Jean « répète les mêmes choses de si nombreuses façons qu'il paraît dire des choses différentes, alors qu'on découvre qu'il parle des mêmes choses tantôt d'une façon tantôt d'une autre »<sup>364</sup>. Ainsi la descente de la Jérusalem céleste serait simplement l'unique événement de la descente invisible de la grâce décliné selon différents modes. Cet aspect nous renvoie aux différentes parousies analogiques observées ci-dessus dans la *Lettre CXCIX*.

## ii. Une descente encore historique

Saint Augustin cependant ne s'en tient pas à cette « intemporalisation ». La descente de la Jérusalem céleste n'est pas seulement de tous les temps. L'auteur a soin d'ajouter la dimension du particulier à cette descente universelle :

Mais par l'effet du jugement de Dieu, le tout dernier jugement qui sera, l'œuvre de son Fils Jésus Christ, sa splendeur apparaîtra tellement grande et tellement renouvelée par le don de Dieu que nulle trace de vieillesse n'y subsistera ; quand surtout les corps eux-mêmes passeront de la corruption et de la mortalité de l'ancien temps, à l'incorruptibilité et l'immortalité des temps nouveaux<sup>365</sup>.

Ainsi « descente de la Jérusalem céleste » se dit non seulement de celle de la grâce en général mais aussi et surtout de la descente toute particulière de la splendeur divine (*claritas*) à la fin. Cette spécificité historique et ce réalisme qui contraste avec la descente idéale du divin est en lien avec le réalisme de la résurrection des corps. Cette descente particulière est en définitive celle qui accompagnera le passage des corps réels des justes à l'incorruptibilité et à l'immortalité. Ici, comme pour la transformation finale du cosmos, des passages d'Irénée peuvent prolonger harmonieusement la pensée d'Augustin :

C'est réellement que l'homme ressuscitera d'entre les morts, et non allégoriquement (...). Puis quand toutes choses auront été renouvelées, c'est réellement qu'il habitera la cité de Dieu<sup>366</sup>.

<sup>364</sup> *De civ. Dei* XX, 17 (p. 273) : *Eadem multis modis repetit, ut alia atque alia dicere videatur, cum aliter atque aliter haec ipsa dicere vestigetur.*

<sup>365</sup> *De civ. Dei* XX, 17 (p. 269) : *Sed per iudicium Dei, quod erit novissimum per eius Filium Iesum Christum, tanta eius et tam nova de Dei munere claritas apparebit, ut nulla remaneant vestigia vetustatis ; quando quidem et corpora ad incorruptionem atque immortalitatem novam ex vetere corruptione ac mortalitate transibunt.*

<sup>366</sup> *AH V*, 35, 2 (SC 153, p. 451) : *Vere resurget homo a mortuis et non allegorice (...) ; deinde omnibus renovatis, vere in civitate habitabit Dei.* Et aussi un rapprochement possible entre le *ut nulla remaneant vestigia vetustatis* d'Augustin (XX, 17 [p. 269]) et le *ut non possit iam vetescere* d'Irénée (*AH V*, 36, 1 [SC 153, p. 454]) qui désignent en fin de compte tous les deux la même réalité : l'éternité bienheureuse.

Ainsi la descente de la Jérusalem céleste représente un véritable saut qualitatif. Elle ne peut pas être tout à fait identifiée à la descente de la grâce aujourd'hui. Augustin s'insurge d'ailleurs contre ceux qui voudraient voir en cette descente de la ville sainte la simple inauguration du règne des mille ans. « Entendre ce passage [Ap 21] de ce temps pendant lequel [cette cité du ciel] règne avec son Roi durant mille ans me paraît d'une impudence extrême »<sup>367</sup>.

Cette attaque n'est pas dirigée directement contre les millénaristes. Ces derniers n'avaient pas de difficulté à interpréter Ap 21 comme faisant allusion à l'éternité. De plus Augustin emploie le verbe « régner » au présent : *regnat*. Il ne s'agit donc pas de la croyance selon laquelle le Christ *régnera* pendant mille ans sur terre après sa parousie. L'auteur désigne ici plutôt certains qui pensaient que Ap 21 faisait allusion à un nouveau cycle identique à celui décrit en Ap 20 sur le règne des mille ans.

En réponse à ce contresens, Augustin rappelle sa thèse : Ap 20 et le royaume de mille ans correspondent au temps de l'Église ; ce temps comprend encore de la souffrance, même si l'on est déjà par la grâce « citoyen de la Jérusalem d'en haut » ; Ap 21, quant à lui, décrit l'autre monde, « le siècle futur », où il n'y aura plus « ni pleur, ni cri, ni aucune souffrance ». C'est « l'immortalité, l'éternité des saints ». Une lecture purement symbolique de l'*Apocalypse* n'est donc pas possible. Ce livre ne raconte pas la répétition d'un unique archétype, le cycle des mille ans répété à l'infini. Il y a bien une certaine chronologie, une linéarité, qui aboutit ultimement à l'éternité. Pour Augustin, l'*Apocalypse* est un livre qui reste partiellement historique.

### iii. Conclusion

Sur ce thème de la descente de la Jérusalem céleste, nous retrouvons chez Augustin l'ambivalence déjà observée à maintes reprises. D'une part, la Jérusalem céleste, c'est cette cité de Dieu qui descend dès l'origine et spécialement en ce temps de l'Église par la grâce. Dans ce cas, le règne des mille ans correspond d'une certaine façon à la descente de la Jérusalem d'en haut. L'histoire dans cette perspective est relativisée : elle ne sera que « l'éternelle descente » de la grâce invisible. D'autre part, la descente de la Jérusalem céleste garde bien une spécificité en tant qu'ultime événement du processus eschatologique et entrée dans l'éternité définitive, après la parousie, la résurrection et le jugement. L'*Apocalypse* conserve donc une certaine dimension historique.

<sup>367</sup> *De civ. Dei* XX, 17 (p. 268-271) : *Hoc de isto tempore accipere, quo regnat cum rege suo mille annis, impudentiae nimiae mihi videtur.*



## C. CONCLUSION SUR LE « MILLÉNARISME » DE SAINT AUGUSTIN

Cette étude détaillée sur la proposition eschatologique de saint Augustin doit maintenant être synthétisée. Au cours des pages qui précèdent, il aurait fallu prendre plus en compte les contextes manichéens, pélagiens et donatistes propres au temps du docteur africain. Mais notre approche étant résolument plus théologique qu'historique, nous allons désormais résumer en elle-même la pensée eschatologique de l'évêque d'Hippone. Cela nous amènera à dépasser parfois les propres développements du docteur africain, ou en tout cas à les systématiser quelque peu.

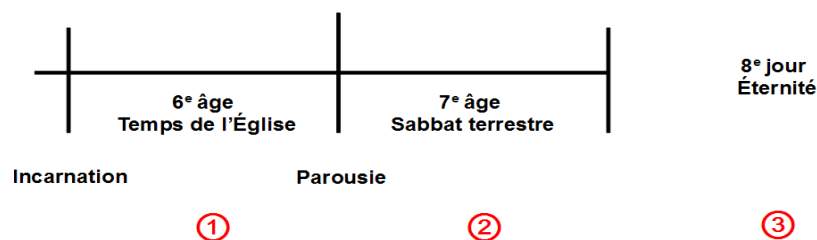
En fin d'étude du « premier Augustin », on en était resté à la conclusion suivante : le sabbat terrestre envisagé par le jeune Augustin comme ultime étape de maturation du royaume après la parousie a finalement été rejeté. L'évêque d'Hippone est devenu amillénaire. Pour lui le sabbat eschatologique correspond désormais soit à la félicité de l'âme séparée avant la résurrection, soit à l'éternité définitive après le jugement dernier. Que peut-on en conclure après avoir étudié de près la proposition du *De civitate Dei* XX, expression achevée de l'interprétation augustinienne des mille ans ?

Pour commencer, il importe de souligner que la proposition eschatologique d'Augustin en *De civitate Dei* XX est une grande proposition théologique, à la fois par son ancrage dans l'Écriture Sainte, son recours équilibré à l'instrument philosophique et l'humilité de ses conclusions. À son étude, on peut comprendre que la tradition théologique l'ait transmise et retenue à travers les siècles jusqu'à nos jours. Quels enseignements retient-on quant à la question spécifique du millénium ?

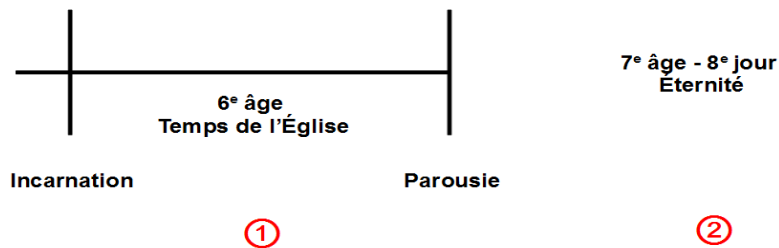
### 1) Une approche globalement amillénaire

En ce chapitre XX, l'évolution amillénaire d'Augustin a été confirmée. D'un processus en trois temps qui incluait un règne intermédiaire postparousiaque sur terre, le docteur africain est passé à une progression en deux étapes seulement. Les schémas ci-dessous rappellent la « conversion-révolution » opérée par saint Augustin.

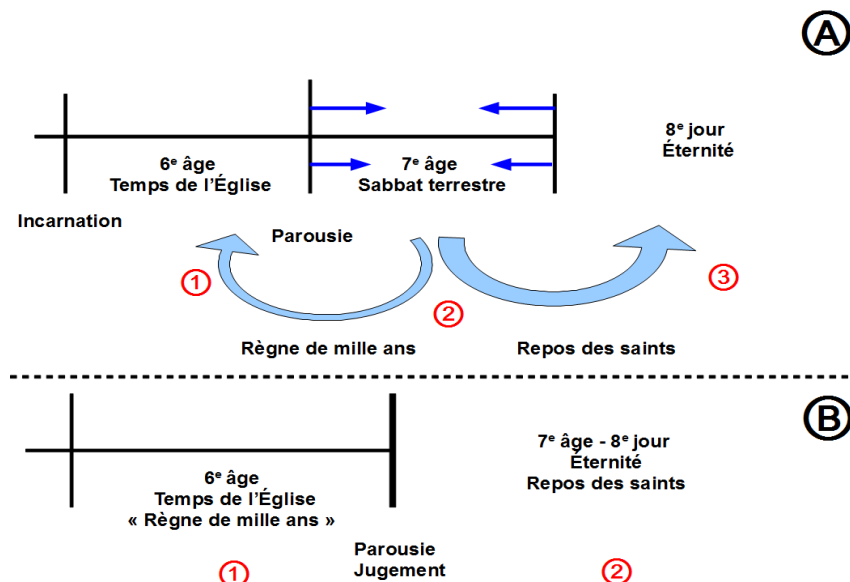
Position du premier Augustin :



Position du second Augustin :



Ainsi entre le premier et le second Augustin, le sabbat terrestre a disparu et la parousie et le jugement ouvrent désormais directement sur l'éternité. La seconde proposition d'Augustin est amillénaire dans le sens où il n'y a plus de royaume intermédiaire terrestre postparousiaque, caractéristique première du millénarisme patristique. Les mille ans d'*Apocalypse* 20 sont identifiés, non pas au sabbat du septième âge, désormais éternel, mais au temps de l'Église ou sixième âge. En somme, la réalité du règne intermédiaire terrestre, encore discernable chez le premier Augustin, est comme séparée en deux : l'aspect de « règne de mille ans » sur terre échoit au temps de l'Église et l'aspect de sabbat du repos des saints est désormais dévolu à l'éternité. Le sabbat terrestre perd donc son existence en soi. Il est scindé en deux sous-ensembles. Il se vide de son identité propre et la répartit avant et après lui. Le schéma suivant explicite l'évolution entre le premier Augustin (A) et le second (B) :



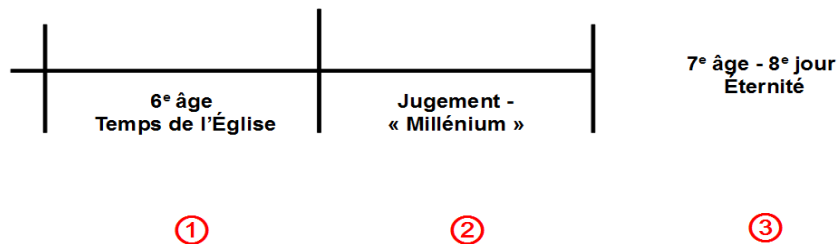
Cependant si cette interprétation était l'unique façon de considérer l'évolution d'Augustin, elle serait trop superficielle au regard de ce que nous avons trouvé dans le *De civitate Dei* XX. Il demeure en réalité dans la doctrine de l'évêque d'Hippone sur les *eschata* des éléments millénaristes. À quel niveau ?

## 2) Des vestiges de millénarisme

### a) Un millénium-jugement

D'une part nous avons vu que la place réservée par Augustin au jugement dernier est tellement dilatée que celui-ci a une véritable identité à la fois terrestre, temporelle et visible. Non seulement le jugement semble avoir sa consistance propre de période spécifique entre le temps de l'Église et l'éternité, mais en plus il paraît contenir en lui-même toute une chronologie d'événements eschatologiques qui lui donnent une dimension réaliste, terrestre et historique. Le jugement prend donc en quelque sorte la place intermédiaire du millénium des millénaristes (cf. le schéma ci-dessous). Il est bien d'une certaine façon cette « réalité-passage » que nous avons essayé de définir dans la première partie à propos de l'eschatologie intermédiaire.

Le processus en trois temps, propre à la pensée millénariste, refait ici son apparition.



### b) Un millénium de l'épreuve

Ce temps intermédiaire prend cependant chez Augustin une couleur assez sombre. On pourrait alors parler d'un millénium de l'épreuve ou de la tribulation. Nous sommes loin en effet des descriptions enjouées et idylliques de félicité des saints rencontrées chez les Pères millénaristes. Dans le cas présent, c'est plutôt la dernière persécution des saints, celle de trois ans et demi, qui donne tout son *ethos* dramatique à cette « charnière » eschatologique qu'est le temps du jugement. Cette impression est renforcée par deux éléments connexes : l'aspect de purification qui habite encore ce temps et la logique de séparation inhérente à la notion de jugement chez Augustin.

Le premier élément, la purification, n'est pas radicalement incompatible avec la conception irénéenne du *regnum iustorum*, par exemple. Se purifier, c'est en effet s'accoutumer à voir Dieu. Ce qu'Irénée dirait en bonheur grandissant du progrès vers Dieu dans le *regnum iustorum*, Augustin le dirait alors en douleurs purificatrices nécessaires pour aller à Dieu en ce temps du jugement. La purification est à la fois une épreuve douloureuse et un progrès enthousiasmant. D'une situation initiale de péché, il y a deux façons complémentaires de considérer le chemin de l'homme pour aller à Dieu qui est sans péché : la purification ou le progrès.

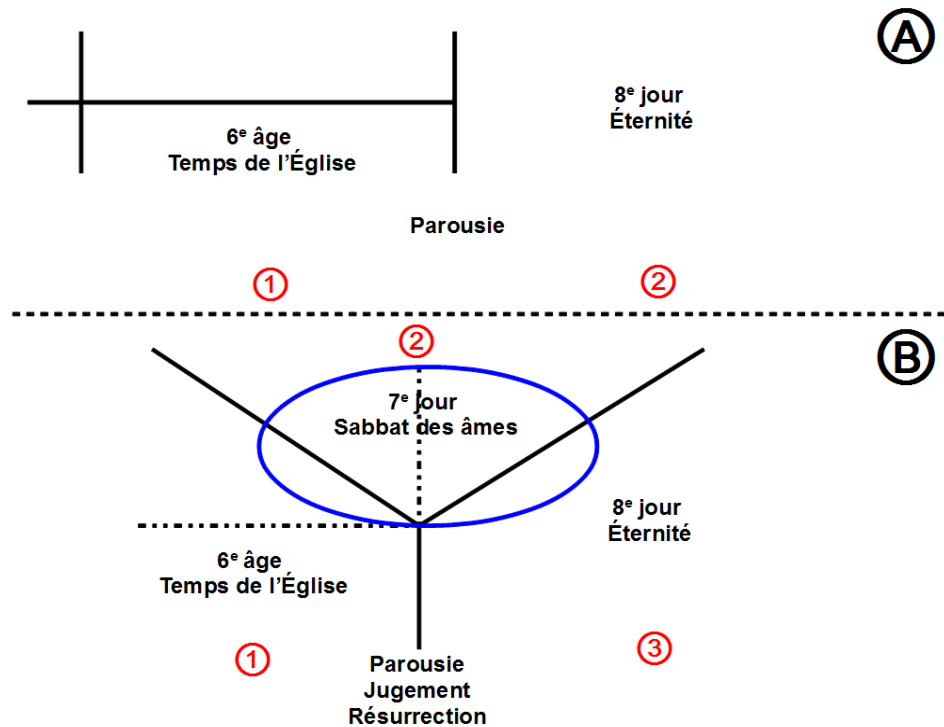
Le second élément, la logique de séparation, est plus original par rapport à la doctrine habituelle des Pères millénaristes. La logique augustinienne de séparation semble être liée à certains présupposés philosophiques néoplatoniciens. Elle correspond bien à un *ethos* de tribulation et d'épreuve, car son archétype semble être la mort individuelle en tant que séparation de l'âme et du corps. Ceci nous amène tout logiquement à parler d'un autre type de millénium présent en *De civitate Dei* XX : le millénium des âmes.

### c) Un millénium des âmes

Nous avons constaté en effet que le millénium terrestre en sa version idyllique, officiellement éradiquée des perspectives eschatologiques augustinienes, resurgit en quelque sorte dans les âmes. Si la persécution règne au-dehors pendant ce temps intermédiaire, les âmes des saints prédestinés, elles, règnent de manière invisible. C'est ainsi par les âmes prédestinées que la transition se fait entre le sixième âge du temps de l'Église et le huitième jour de l'éternité. Il existe dans la pensée d'Augustin comme un sabbat des âmes qui est commun à la fois au temps de l'Église pérégrinant sur terre et à l'éternité postparousiaque, intemporelle et céleste. Ce temps-lieu sabbatique tient donc à la fois du temps de l'Église en sa dimension la plus spirituelle et de l'éternité en sa dimension la moins corporelle, tout en gardant sa consistance propre. Le cœur de ce sabbat des âmes consisterait en la félicité des âmes séparées. Le millénium des âmes serait également présent, quoiqu'à un moindre degré, d'une part dans les âmes des saints de l'Église pérégrinante et dans les âmes séparées en cours de purification. Et d'autre part, ce millénium purement spirituel se confondrait aussi avec le huitième jour éternel – celui qui se situe au-delà du jugement et de la résurrection de la chair – non pas en tous ses aspects mais en ce que la vie de ressuscité a de commun avec l'*immutatio angelica*, donc dans son acception la moins charnelle, la plus spirituelle<sup>368</sup>.

<sup>368</sup> Cet aspect de millénium dans l'âme sera ultérieurement développé par saint Thomas d'Aquin héritier de saint Augustin sur cette question. Voulant éviter de prêter le flanc à toute expression trop imagée du règne de mille ans, Thomas en vient à suggérer la notion – qui n'est que de lui, semble-t-il – de *mentale iudicium*. C'est dans l'âme du fidèle, au moment du jugement dernier, que se déroule en quelque sorte le millénium. Il dit ainsi à propos de *Mt* 19, 28, « Dans la régénération, quand le Fils de l'homme siégera sur son trône de gloire, vous siégerez vous aussi sur douze trônes, pour juger les douze tribus d'Israël », en *Super Mt.*, cap. 19, lect. 2 (Ma 1613) : « Comment donc [les Apôtres] jugeront-ils ? Voyez. Il y aura un jugement intérieur, car il adviendra par la puissance divine que tous ses péchés reviendront à la mémoire de chacun. De sorte que Lactance s'est trompé lorsqu'il affirme que la résurrection aura lieu mille ans avant le jugement. Ce jugement sera donc intérieur parce que, par la puissance divine, sera rappelé à la mémoire tout ce que chacun a fait ». Et Thomas parle un peu plus loin, dans ce même commentaire, *Super Mt.*, cap. 25, lect. 3. (Ma 2092), à propos de la scène du jugement dernier en *Mt* 25, 34, « Alors le roi dira », de *locutio interioris* : « Une question se pose : est-ce que le jugement se fera par une sentence vocale ? Certains disent que le jugement se fera par des paroles seulement et qu'il prendra beaucoup de temps ; et c'est ce qu'a dit Lactance, pour qui le jugement durera mille ans ; mais cela n'est pas vrai. Mais on doit rapporter cette affirmation – « Alors le roi dira » – à une locution

Le schéma suivant essaie d'expliciter le passage d'une position apparemment binaire (A) à un processus effectivement ternaire (B) :



Le secteur ② correspond au « millénium spirituel » que nous avons défini à la fin de la sous-partie sur le premier Augustin (« 7<sup>e</sup> jour céleste » sur le schéma, p. 218). C'est une transition « par le haut » du temps de l'Église à l'éternité. Dans cette approche, il y a en germe une théologie du jugement particulier, du ciel, du purgatoire et de la dimension avant tout spirituelle de la résurrection de la chair. Augustin développe ces différents aspects de l'eschatologie intermédiaire spirituelle, comme nous l'avons vu, sans pour autant les systématiser. S'ils sont à l'état de germe, ils imprègnent néanmoins toute son eschatologie. Celle-ci, en effet, répond à une logique de séparation entre le terrestre et le spirituel (cf. le point précédent sur le millénium de l'épreuve).

Au sujet de la résurrection des morts, Augustin ménage deux approches, l'une plus spirituelle, l'autre plus matérielle. La première cadre bien avec le sabbat spirituel des âmes dans le sens où il faut d'abord que les hommes soient emportés dans les airs (cf. *1 Th* 4, 17), et donc séparés de la terre, du matériel, qu'ils meurent et qu'ensuite seulement ils ressuscitent d'un corps purement spirituel. La seconde approche, développée dans le livre XXII, intègre la

---

intérieure ; et elle amènera à la connaissance des hommes que les bons sont dignes de gloire et les méchants de peine ». Thomas s'appuie en cela sur *1 Co* 15, 52, où il est dit que tout ce processus eschatologique se déroulera « en un instant » (cf. *Super I Cor.*, cap. 15, lect. 8). Pour l'Aquinat, cet instant de « mille ans » ne peut donc que se dérouler dans l'âme de la personne. Thomas d'Aquin s'oppose plus ici d'une certaine façon à un millénium du jugement dilaté dans le temps, tel que l'envisage saint Augustin, qu'à un millénium de type irénéen, vu comme la félicité inchoative des élus.

permanence de la substance créée, au-delà de l'ultime transformation eschatologique, dans l'éternité. On quitte donc les considérations sur un sabbat purement immatériel. Si la dimension spirituelle de la résurrection répond bien à la logique du septième jour des âmes, la seconde dimension, incluant la part matérielle du créé, relève, elle, du huitième jour éternel.

#### d) Un millénium asiate sur le tard

Pour expliciter ce jour éternel, nous avons vu qu'Augustin emprunte, de façon assez surprenante, certains éléments au millénarisme asiate. Cette forme de chiliasme à tendance matérialiste resurgit en quelque sorte à l'extrême fin du processus eschatologique augustinien. Elle concerne à la fois la résurrection de la chair et la transformation du cosmos. Des emprunts directs à saint Irénée, héritier du millénarisme asiate par Papias et l'Asie mineure, ne sont pas impossibles. Ces emprunts à la tradition asiate ont un statut particulier, car ils ne se rencontrent pas pour la description d'un règne intermédiaire millénaire terrestre, mais pour ainsi dire de la nouvelle création éternelle et définitive. L'éternité définitive chez saint Augustin est donc ainsi comme « déspiritualisée ». Elle retrouve tardivement une dimension matérielle et réaliste par la permanence de la *substantia* d'un monde à l'autre. Par conséquent, dans ce cas, si des emprunts sont faits à un système millénariste, ce n'est pas directement au service d'un processus ternaire à la façon des chiliastes. On aurait plutôt un schéma binaire, avec *in fine* une éternité « matérielle », qui succède à un temps qui, lui, est quelque peu « éternalisé » ou « détemporalisé » par le poids de la prescience divine : « mille ans pour l'ensemble des années de ce siècle »<sup>369</sup>. Vue sous un certain angle, l'eschatologie augustinienne serait donc l'expression d'une sorte de communication des idiomes : le temps qui possède certaines caractéristiques de l'éternité et l'éternité qui, elle, n'est pas exempte d'aspects matériels propres à l'économie temporelle. C'est une façon, assez réussie, qu'a Augustin d'exprimer l'unité du dessein divin. Si ce processus est en deux termes seulement, il inclut, d'une certaine manière, un terme intermédiaire, plus pensé que réel cependant. Augustin aurait alors pensé le concept d'union entre cette économie et l'autre éon sans parvenir toutefois à attribuer à cette idée une réalité propre de royaume intermédiaire dans le déroulement du processus eschatologique.

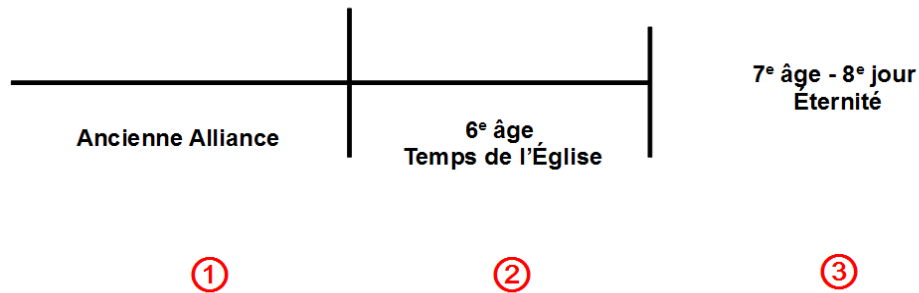
#### e) Un millénium ecclésial

##### i. A priori une vraie solution théologique

Il existe enfin chez saint Augustin, et spécialement dans le *De civitate Dei* XX, un dernier aspect qui pourrait le rapprocher *a priori* de l'esprit ternaire des millénaristes. En effet, puisque le sixième âge s'ouvre avec l'Incarnation, il se distingue des âges précédents marqués par l'Ancienne Alliance. Le sixième âge

<sup>369</sup> *De civ. Dei* XX, 7, 2 (p. 215).

ou temps de l'Église constitue donc de fait un intermédiaire entre l'Ancien Testament et l'éternité.



C'est à ce titre qu'Augustin identifie parfois, comme on l'a vu, le temps de l'Église au règne de mille ans. On peut donc parler à bon droit, dans son cas, de millénium ecclésial préparousiaque. Le début de ce règne intermédiaire, signifié en *Ap* 20, 2 par l'enchaînement du démon, ne serait en définitive rien d'autre que l'Incarnation. La fin de ce millénium ecclésial correspond, elle, au relâchement du diable « pour un peu de temps » (*Ap* 20, 3), autrement dit à la dernière persécution des saints au moment de l'Antéchrist, et juste avant la parousie. Puis vient le passage dans l'éternité définitive avec le jugement et la résurrection des morts.

Nous avons ici une proposition d'essence véritablement millénariste, parce que ternaire, intermédiaire. Selon cette proposition, le temps de l'Église constitue bien un « entre-deux » entre l'Ancienne Alliance et l'éternité. Il tient des deux puisque d'une part dans le Nouveau Testament, la Loi n'est pas abolie mais accomplie, et d'autre part quelque chose de proprement éternel fait son apparition au moment où le Verbe se fait chair.

Ainsi en principe tout contribuerait chez Augustin à développer une théologie harmonieuse du millénium ecclésial. Et c'est le cas, de toute évidence, en *De civitate Dei* XX, 9-10, notamment au sujet de la première résurrection conçue comme un état de reviviscence qui s'étend sur mille années symboliques. Là le temps de l'Église est bien cet intermédiaire entre le temps de l'Ancien Testament, marqué par la finitude et la mort, et le nouvel éon éternel au-delà de la résurrection. En effet, la première résurrection spirituelle d'Augustin ne change pas le déroulement ordinaire du temps : on « ressuscite » avec son corps mortel, pour mourir de toute façon au terme de sa vie terrestre. Mais elle est cependant une vraie résurrection, inaugurée au baptême, et qui fait entrer *in fine* dans la vie future.

Mais nous avons observé, et c'est là, semble-t-il, la principale découverte de cette deuxième partie, que ce qui avait tout pour être une solution théologique acceptable à la question du règne des mille ans a été contaminé, dévoyé par des apports étrangers qui ont affaibli chez Augustin cette thèse du millénium ecclésial.

Sous prétexte peut-être de ne pas tomber dans le travers d'un Eusèbe de Césarée, qui avait, comme on l'a vu, donné trop l'importance à la raison de « déjà-là » du royaume dans l'Église aujourd'hui, en lien avec l'avènement d'un empire chrétien, Augustin en vient à minorer, semble-t-il, la spécificité eschatologique du temps de l'Église. Le point suivant tente de justifier de manière synthétique ce constat.

## *ii. Faiblesses de la proposition du millénium ecclésial*

Après avoir recensé toutes les pierres d'attente augustinienne à une théologie d'essence millénariste, nous voudrions considérer ici les limites, voire les faiblesses de telles conceptions, spécialement quand il s'agit d'identifier le millénium avec le temps de l'Église.

En fait, dans *La cité de Dieu* de saint Augustin, les événements à forte densité sotériologique semblent d'abord être d'une part le décret divin de prédestination, avant la création, et d'autre part le jugement dernier, à l'extrême fin de l'économie du salut, où le décret originel, jusque-là en grande partie invisible, viendra à la pleine visibilité. Entre ces deux événements majeurs, l'Incarnation du Christ apparaît un peu sous-estimée. Elle est sous-valorisée, nous semble-t-il. En effet nous avons observé dès le *De civitate Dei* XX, 7, 2 qu'Augustin peinait à identifier véritablement les mille ans au temps de l'Église. Pour l'évêque d'Hippone, les mille ans étaient, en effet, soit un temps plus court, soit plus long que la période qui s'écoule depuis l'Incarnation. Il n'arrivait pas à faire de celle-ci la véritable porte d'entrée dans le règne des mille ans. Cette approche est à peine corrigée en XX, 9, où Augustin finit par préciser, « du bout des lèvres », que les mille ans sont « ce temps actuel de son premier avènement »<sup>370</sup>. L'auteur ajoute d'ailleurs juste après que « l'Église est aussi le royaume du Christ », signifiant par là que la réalité ecclésiale n'est pas première quand il s'agit de parler de royaume des mille ans. Par la suite Augustin relativisera encore la possibilité de donner au temps de l'Église une véritable dimension eschatologique. En effet en XX, 26, 1-2, parmi les quatre éventualités évoquées pour définir le temps du jugement (Ancienne Alliance, création, temps de l'Église et éternité), il écarte d'emblée la solution du temps de l'Église, car il y a encore du péché en ce temps. Augustin est donc peu enclin à donner tout son crédit à la thèse du millénium ecclésial.

Quelques siècles plus tard, un saint Thomas d'Aquin, pourtant très redevable à saint Augustin sur cette question, aura moins de scrupules à identifier millénium et temps de l'Église. Nous donnons ici en parallèle les textes d'Augustin et de Thomas :

<sup>370</sup> *De civ. Dei* XX, 9, 1 (p. 231) : *Id est isto iam tempore prioris eius adventus.*



<i>De civitate Dei</i> xx, 7, 2	<i>Sent.</i> IV, d. 43, q. 1, a. 3, q1a 4, ad 4
<p>Ou sans doute [saint Jean] a-t-il employé mille ans pour l'ensemble des années de ce siècle, en vue de marquer par un nombre parfait la plénitude même du temps. Le nombre de mille est le cube de dix, dix fois dix faisant cent ; mais c'est là une figure plane, et pour la rendre solide, il faut multiplier cent par dix et cela fait mille. (...) Aussi est-ce le meilleur sens qu'on puisse donner à ces paroles du psaume : « Il s'est toujours souvenu de son alliance et de la promesse qu'il a faite pour mille générations » ; c'est-à-dire pour toutes les générations<sup>371</sup>.</p>	<p>Le mot « millénaire » ne signifie point un nombre déterminé, mais désigne tout le temps qui s'écoule maintenant, et pendant lequel, maintenant, les saints règnent avec le Christ. Le nombre mille désigne l'universalité mieux que le nombre cent : cent, c'est le carré de dix ; mais mille, c'est un nombre achevé, le produit de dix multiplié deux fois par lui-même, dix fois dix dizaines. Le <i>Ps</i> 104, 8 emploie ce mot dans le même sens : « La parole que Dieu a affirmée pour mille générations », c'est-à-dire, pour toutes<sup>372</sup>.</p>

L'emprunt de Thomas à Augustin semble évident. Il avait d'ailleurs commencé son paragraphe par : *ut Augustinus narrat*. Nous retrouvons, en effet, la même discussion sur le chiffre mille, la même citation du *Ps* 104, 8. La définition par saint Thomas des mille ans semble plus claire cependant : *Totum temporis quod nunc agitur, in quo sancti cum Christo regnant*. Il est clairement question de tout le temps du règne du Christ avec les saints qui a lieu maintenant. Augustin, quant à lui, avec sa définition – *mille annos pro annis omnibus huius saeculi posuit, ut perfecto numero notaretur ipsa temporis plenitudo* – est plus imprécis, comme on l'a déjà vu, ne parlant ni de maintenant, ni du Christ, ni de l'Église.

Dans la *Somme contre les Gentils* Thomas donnera la définition suivante du millénium :

Les mille ans signifient tout le temps de l'Église, au cours duquel les martyrs, ainsi que les autres saints, règnent avec le Christ, tant dans l'Église d'ici-bas, appelée le royaume de Dieu, que dans la patrie céleste en ce qui concerne les âmes<sup>373</sup>.

<sup>371</sup> *De civ. Dei* XX, 7, 2 (p. 214-217) : *Aut certe mille annos pro annis omnibus huius saeculi posuit, ut perfecto numero notaretur ipsa temporis plenitudo. Millenarius quippe numerus denarii numeri quadratum solidum reddit. Decem quippe decies ducta fiunt centum, quae iam figura quadrata, sed plana est ; ut autem in altitudinem surgat et solida fiat, rursus centum decies multiplicantur, et mille sunt. (...) Unde nec illud melius intellegitur, quod in Psalmo legitur : Memor fuit in saeculum testamenti sui verbi, quod mandavit in mille generationes, id est, in omnes.*

<sup>372</sup> *Sent.* IV, d. 43, q. 1, a. 3, q1a 4, ad 4 : *Millenarius autem non significat aliquem certum numerum, sed designat totum temporis quod nunc agitur, in quo sancti cum Christo regnant ; quia numerus millenarius designat universalitatem magis quam centenarius, eo quod centenarius est quadratum denarii, sed millenarius est numerus solidus ex duplici ductu denarii in seipsum surgens, quia decies decem decies mille sunt ; et similiter in Ps 104, 8 dicitur : Verbi quod mandavit in mille generationes, idest omnes.*

<sup>373</sup> SCG IV, q. 83, 21, in THOMAS D'AQUIN, *Somme contre les Gentils. Contra gentiles*, Réginald BERNIER, Maurice CORVEZ, Marie-Joseph GERLAUD, Fulgence KEROUANTON, Léon-Joseph MOREAU, Cerf, Paris, 1993, p. 974-975 : *Per mille autem annos intelligitur totum tempus ecclesiae, in quo martyres regnant cum Christo, et alii sancti, tam in praesenti ecclesia, quae regnum Dei dicitur,*

Cette affirmation est claire. Le temps de l'Église est mentionné explicitement. Il s'agit bien ici d'un millénium ecclésial. Il est composé de saints qui sont à la fois des pèlerins ici-bas et les âmes des élus dans l'autre monde. La tension vers un accomplissement postparousiaque n'apparaît pas tellement puisque l'Église pérégrinante est déjà dite « royaume de Dieu » et que les âmes séparées des élus atteignent déjà la « patrie céleste ». Il s'agit donc d'un millénium ecclésial qui est proche de son accomplissement dans l'autre monde, où la raison de « déjà-là » l'emporte sur celle de « pas encore ».

Pourquoi saint Augustin n'a-t-il pas été plus explicite sur une identification du temps de l'Église avec le millénium ? Il est possible de répondre qu'en ce début de V<sup>e</sup> siècle la théologie patristique connaissait encore des imprécisions de vocabulaire et d'expression. À l'apogée de la scolastique au XIII<sup>e</sup> siècle la science théologique aura abandonné ces ambiguïtés et insuffisances dans la formulation des concepts. Mais, plus fondamentalement, si Augustin n'a pas été plus explicite sur l'identification du temps de l'Église avec le millénium, c'est pour des raisons d'abord philosophiques et théologiques. L'évêque d'Hippone a, en effet, été amené, semble-t-il, dans le *De civitate Dei*, à survaloriser deux moments de l'économie du salut, le jugement de prescience divine avant le commencement et le jugement dernier à l'extrême fin, et cela au détriment d'un autre événement, l'Incarnation, en sa spécificité à la fois historique et eschatologique.

Si l'on part de l'acception courante du règne de mille ans ecclésial, le *terminus a quo* de ce millénium est constitué par la première venue du Seigneur, c'est-à-dire l'Incarnation, tandis que le second avènement du Christ, le jugement dernier, correspond au *terminus ad quem*. Dans la pensée d'Augustin le *terminus ad quem* du millénium, ou jugement dernier, ne fait pas difficulté, puisque celui-ci est effectivement reconnu comme événement historique majeur, apportant le dénouement de toute l'histoire du salut. D'où l'importance qu'Augustin accorde aux événements présents, en des propos parfois teintés d'ultra-historicisme apocalyptique, à cause de l'imminence d'un tel jugement. Le millénium est alors quasiment identifié à sa fin, son *terminus ad quem*, sans considération de ce qui aurait pu en constituer le début : l'Incarnation. Dans ce premier cas, le règne de mille ans correspond à « la dernière partie de cette sorte de jour de mille ans qui reste à courir jusqu'à la fin du siècle »<sup>374</sup>. C'est sans doute dans ce sens que l'on a

---

*quam etiam in caelesti patria quantum ad animas.* Voir aussi *Sent.* IV, d. 43, q. 1, a. 3, q. 4, ad 4, juste au-dessus du passage déjà cité : *Regnum autem Christi dicitur Ecclesia, in qua cum ipso non solum martyres, sed etiam alii electi regnant, ut a parte totum intelligatur. Vel regnant cum Christo in gloria quantum ad omnes.* Sur le temps de l'Église comme intermédiaire, voir VII<sup>e</sup> *Quodlibetum*, q. 6, a 2 : « L'état de l'Église est intermédiaire entre l'état de la Synagogue et l'état de l'Église triomphante ; le vieux Testament fut donc la figure du nouveau, et le vieux et le nouveau sont ensemble la figure des choses célestes ».

<sup>374</sup> *De civ. Dei* XX, 7, 2 (p. 215) : *Tamquam diei novissimam partem, quae remanebat usque ad terminum saeculi.*

parlé précédemment de « millénium du jugement » dans le cas d'Augustin. Celui-ci préfère d'une certaine façon le millénium-jugement au millénium ecclésial.

Et quand Augustin ne retient pas la période actuelle pour la définition du *terminus a quo* du millénium, de son commencement, il a tendance à l'identifier non pas à l'Incarnation, mais au commencement absolu de l'économie du salut, car il faut comprendre « mille ans pour l'ensemble des années de ce siècle »<sup>375</sup>. Le millénium est alors identifié à toute l'histoire en général et pas seulement à l'histoire depuis l'Incarnation.

Bref, pas plus dans l'un que dans l'autre terme de sa pensée dialectique Augustin n'envisage réellement l'Incarnation comme *terminus a quo* du millénium. Pour essayer de comprendre cette particularité augustinienne sur le millénium, il importe de mieux saisir comment le saint évêque d'Hippone considère le mystère de l'Incarnation. Cette faiblesse *a priori* sur l'Incarnation s'inscrit-elle dans la cohérence de la pensée et de l'œuvre augustinienne ou est-elle propre seulement à la deuxième partie de *La cité de Dieu* ?

### 3) Précisions sur le mystère de l'Incarnation chez saint Augustin

Ce détour par l'étude de l'Incarnation chez Augustin est une sorte d'excursus, mais nous pensons qu'il a son intérêt pour essayer de mieux comprendre la spécificité de l'enseignement augustinien sur les mille ans.

#### a) Pas d'hésitation sur le dogme de l'Incarnation

Tout d'abord, Augustin a une foi tout à fait orthodoxe au regard du dogme de l'Incarnation. Il ne nie pas que le Christ soit apparu dans la chair à un certain moment du temps<sup>376</sup>. Ceci est spécialement affirmé dans le livre X de *La cité de Dieu*, où Augustin s'en prend à la doctrine de Porphyre. Il dit ainsi que le néoplatonicien

n'a pas voulu reconnaître le Christ Seigneur comme le Principe dont l'Incarnation nous purifie. Il l'a méprisé dans cette chair même que le Christ a prise en vue du sacrifice de notre purification<sup>377</sup>.

Cette affirmation contre Porphyre est une manière de confesser la foi en l'Incarnation, en la chair du Sauveur. De même A. Verwilghen fait état d'une christologie d'Augustin parfaitement conforme au dogme, insistant sur la distinction des natures et l'unité de la personne<sup>378</sup>. Il n'y a donc rien du docète en lui<sup>379</sup>.

<sup>375</sup> *De civ. Dei* XX, 7, 2 (p. 215) : *Mille annos pro annis omnibus huius saeculi*.

<sup>376</sup> Marie-François BERROUARD, « La permanence à travers le temps de la foi dans le Christ selon saint Augustin », in Adolar ZUMKELLER (dir.), *Signum pietatis. Festgabe für Cornelius Petrus Mayer*, Augustinus, Wurtzbourg, 1989, p. 312.

<sup>377</sup> *De civ. Dei* X, 24 (BA 34, p. 507-509) : *Porphyrius (...) noluit intellegere Dominum Christum esse principium, cuius incarnatione purgamur. Eum quippe in ipsa carne contempsit, quam propter sacrificium nostrae purgationis assumpsit*. Et aussi X, 29, 1 ; 32, 2.

<sup>378</sup> Albert VERWILGHEN, *Christologie et spiritualité selon saint Augustin*, op. cit., p. 482-488.

<sup>379</sup> Deux mentions de la vie terrestre du Christ dans le *De civ. Dei*, en XVIII, 46 (BA 36, p. 650-

### b) Une christologie marquée par la dualité des natures

Plusieurs auteurs cependant soulignent que la christologie augustinienne est portée vers la dualité des natures plus que vers l'unité de la personne. G. Rémy en vient ainsi à « se demander si [Augustin] ne prêterait pas le flanc à une équivoque en attribuant au Christ deux fonctions corrélatives mais opposées comme envoyer [en sa nature divine commune avec le Père] et être envoyé [en sa nature humaine] ». Et Rémy de conclure : « La pensée d'Augustin s'accommode trop facilement d'une conception de l'envoi, qui engage le Fils dans un rôle antinomique vis-à-vis de lui-même au nom de la dualité de nature au risque d'occulter la singularité de la personne »<sup>380</sup>. Dans le même esprit, Verwilghen déclare : « Il faut reconnaître que *Ph* 2, 6-7 n'a pas aidé Augustin à approfondir la question des relations entre les actes humains et les actes divins de l'Homme-Dieu »<sup>381</sup>.

Dans le livre de G. Madec, *La Patrie et la Voie*, la citation d'Augustin que l'auteur a voulu placer en exergue nous paraît également révélatrice de la christologie du docteur africain :

Le Christ Dieu est la Patrie où nous allons,  
Le Christ Homme est la Voie par où nous allons,  
C'est à Lui que nous allons,  
Par Lui que nous allons<sup>382</sup>.

Cette formule est construite sur un beau parallélisme, expressif de la dualité des natures du Christ. Sa divinité est la Patrie, le but de notre pèlerinage ici-bas. Son humanité est la Voie, le chemin par lequel nous allons au but. Mais cette dualité est reprise dans la seconde partie de la citation. Il n'y a pas de phrase qui souligne l'unité de la personne. Certes, *illum* répété deux fois renvoie à l'unique Jésus Christ, mais demeurent toujours le Christ-Patrie vers qui l'on va et le Christ-Voie par qui l'on va.

Ce mode d'expression christologique est très lié au substrat platonicien d'Augustin. La réalité, l'Être, c'est avant tout la Patrie, le ciel. À ce titre le Christ en tant que Dieu est la Patrie. Ce qui est ici-bas est de l'ordre du devenir. Par

---

651) : « Homme visible né de l'homme par une mère vierge, Dieu caché procédant d'un Dieu Père » ; et en XVIII, 49 (BA 36, p. 660-663) : « Après avoir jeté la semence évangélique autant qu'il lui revenait de le faire quand il était corporellement présent, il souffrit, mourut et ressuscita, montrant en sa passion ce que nous devons supporter pour la vérité ». Cf. Isabelle BOCHET, « *Le firmament de l'Écriture* », *op. cit.*, p. 497.

<sup>380</sup> Gérard RÉMY, « La christologie d'Augustin : cas d'ambiguïté », *op. cit.*, p. 412-413.

<sup>381</sup> Albert VERWILGHEN, *Christologie et spiritualité selon saint Augustin*, *op. cit.*, p. 488.

<sup>382</sup> *Sermo* 123, 3, 3 (PL 38, col. 685) : *Deus Christus Patria est quo imus : homo Christus Via est qua imus. Ad illum imus, per illum imus*. Cf. Goulven MADEC, *La patrie et la voie. Le Christ dans la vie et la pensée de Saint Augustin*, Jésus et Jésus Christ, 36, Desclée, Paris, 1989, p. 4. Et aussi *De civ. Dei* XI, 2 (BA 35, p. 37) : « Dieu, le but où l'on va ; homme, la route par où l'on va ». *Quo itur Deus, qua itur homo* ; *De Trin.* XIII, 19, 24 (BA 16, p. 337) : « Par lui nous allons à lui ». *Per ipsum pergimus ad ipsum* ; *Sermo* 92, 3, 3 (PL 38, col. 573) : *Ipse est patria quo imus, ipse via qua imus. Per ipsum adipsum eamus, et non errabimus*.

conséquent l'humanité du Christ n'est pas considérée comme une réalité première. Elle est liée au devenir. Dès lors, l'important pour Augustin, ce n'est pas tant l'humanité du Christ en elle-même – car elle est liée au devenir – mais plutôt la foi que nous a procurée cette humanité<sup>383</sup>. Foi qui permet justement d'accéder, par l'humanité du Christ, à la réalité véritable, à l'Être qu'est sa divinité.

### c) Rôle modeste joué par l'humanité du Christ, sa chair

Isabelle Bochet, en parlant de la seconde partie de *La cité de Dieu*, fait part de son interrogation :

L'omission la plus surprenante [de certains événements de l'histoire du salut] réside, sans aucun doute, dans le récit très laconique de la vie de Jésus, que complètent à peine un bref retour en arrière qu'Augustin opère en parlant de l'Église et quelques indications chronologiques à la fin du livre XVIII. Comment expliquer qu'Augustin accorde si peu d'importance à la vie terrestre du Christ ? (...) Faut-il supposer, avec L.-C. Ferrari, que, « pour Augustin, la vie sur terre est intrinsèquement insignifiante » et que le centre de gravité de *La cité de Dieu* est dans l'autre monde, non dans la vie présente (...) ? Mais comment comprendre alors qu'Augustin accorde tant d'importance à l'histoire ?<sup>384</sup>

La vie terrestre et historique du Christ est donc très peu présente dans la partie historique du *De civitate Dei*. Augustin a peu développé, dans son *magnum opus*, l'interprétation de l'expression de la *lettre aux Hébreux* « dans les jours de sa chair » (He 5, 7) en parlant du Christ. Si la chair historique du Christ est confessée par le docteur africain, elle n'est pas cependant un des ressorts principaux de sa théologie. Dans un ouvrage sur l'histoire du Corps mystique du Christ, pourquoi est-ce que celle du Christ-Tête serait pour ainsi dire passée sous silence ?

G. Madec rapporte aussi que certains critiques ont parlé pour Augustin d'« une excessive insistance sur la nature divine du Christ aux dépens de la nature humaine »<sup>385</sup>. De même A. Luneau pense que le *mirabilis reformasti* apporté par l'Incarnation serait pour Augustin uniquement au niveau de la grâce invisible. Il n'y aurait pas de mieux véritable apporté par la chair du Christ en elle-même. Luneau explique cette tendance par son application à démontrer aux pélagiens la supériorité de la grâce sur cette terre<sup>386</sup>. Pour Augustin, le Christ « n'est pas la tête qui donne la vie à tout le corps, ou plutôt s'il l'est, c'est comme Dieu et non comme homme. En d'autres termes, l'humanité de Jésus n'a pas d'influence intérieure sur la sanctification des hommes ; elle agit uniquement de

<sup>383</sup> Goulven MADEC, *La patrie et la voie*, op. cit., p. 305-307.

<sup>384</sup> Isabelle BOCHET, « *Le firmament de l'Écriture* », op. cit., p. 476.

<sup>385</sup> Goulven MADEC, « Christus », in Cornelius MAYER (dir.), op. cit., col. 902.

<sup>386</sup> Auguste LUNEAU, *L'histoire du salut...*, op. cit., p. 404.

l'extérieur à titre de satisfaction et d'exemple »<sup>387</sup>. Quant à G. Philips, il affirme qu'« en termes scolastiques nous dirions : la causalité du Christ selon la chair est non pas d'ordre physique et efficient, mais uniquement d'ordre moral »<sup>388</sup>.

C'est toute la question de la déification de l'homme par l'humanité sainte du Christ qui n'est pas vraiment abordée par Augustin. Philips reconnaît que l'« idée de divinisation de la nature humaine individuelle de Jésus est restée, chez saint Augustin, dans un état embryonnaire (...). Ce qui le frappe davantage, c'est l'humilité qui a inspiré au Fils la condescendance de l'Incarnation. Quoi de plus efficace que l'humilité de Dieu pour confondre l'orgueil de l'homme ? (...) L'idée que le corps divin soit pour nous un véritable instrument de salut, est à peine touchée. L'évêque d'Hippone, pasteur d'âmes et éducateur, passe immédiatement aux applications morales »<sup>389</sup>.

Et Philips de poursuivre : « Dans l'idée augustinienne, l'Incarnation est bien le gage de notre salut, mais la chair du Christ n'est pas à proprement parler l'instrument de notre assimilation à Dieu »<sup>390</sup>. « Le docteur africain a enseigné la doctrine de notre déification à la manière des orientaux. Mais pour décrire la diffusion du don divin, il a recours aux catégories morales et aux applications ascétiques plutôt qu'au processus physico-mystique imaginé par les grecs. Dans nos âmes, l'Esprit est à l'œuvre personnellement, après avoir agi sur l'humanité de Jésus, mais son action, à strictement parler, ne passe pas par cette humanité. L'Incarnation est beaucoup plus l'antécédent que la véritable cause instrumentale. L'Esprit qui réside en sa plénitude dans le Chef, se donne ensuite aux membres sous l'influence morale du Chef »<sup>391</sup>.

<sup>387</sup> Auguste LUNEAU, *L'histoire du salut...*, *op. cit.*, p. 395.

<sup>388</sup> Gérard PHILIPS, « L'influence du Christ-Chef... », *op. cit.*, p. 810.

<sup>389</sup> Gérard PHILIPS, « L'influence du Christ-Chef... », *op. cit.*, p. 806.

<sup>390</sup> Gérard PHILIPS, « L'influence du Christ-Chef... », *op. cit.*, p. 811.

<sup>391</sup> Gérard PHILIPS, « L'influence du Christ-Chef... », *op. cit.*, p. 813. *Ibid.*, p. 814 : « Partout nous constatons la même tendance à spiritualiser et la même préoccupation pastorale d'éviter le ritualisme et les déformations matérialisantes. L'Esprit qui commence son œuvre dans l'Incarnation, se consacre ensuite à la divinisation des membres, mais plutôt que d'agir *par* la chair du Christ, *par* l'Église et *par* les sacrements, il opère notre salut directement, *en raison* des mérites du Christ, *dans* l'Église et *à l'occasion* des rites. Le baptême, l'Eucharistie, l'appartenance à l'Église sont de nécessité de moyen, mais uniquement à cause de la présence de l'Esprit, dont, seule, la *Catholica* peut se prévaloir. L'important, dès lors, n'est pas de se trouver corporellement au sein de la société des élus, il faut lui appartenir par des dispositions d'esprit ». (C'est l'auteur qui souligne). En cela, Augustin est assez éloigné d'un Père grec comme Cyrille d'Alexandrie. Cf. Brian E. DALEY, *The Hope of the Early Church*, *op. cit.*, p. 109-110 : « La sotériologie de Cyrille d'Alexandrie a été conçue selon le modèle "physique" utilisé par Athanase et les Pères grecs avant lui : tout comme la participation à la chair et au sang des descendants d'Adam nous a communiqué la corruption et la mort qui a résulté du péché d'Adam, ainsi *le partage du Logos dans notre nature, et notre contact individuel et plus profond avec lui au baptême et dans l'Eucharistie nous communique la vie et l'incorruptibilité*. La pleine réalisation de ce salut accompli pour nous par le Christ inclura la résurrection de nos corps, libres de la corruption et de la mort et conformés à la gloire du Seigneur ressuscité ». (Traduit de l'anglais ; c'est nous qui soulignons).

Donc, si la chair du Christ est bien confessée par Augustin – cf. la citation ci-dessus du *De civitate Dei* X, 24 – elle ne semble pas avoir de vertu salvifique autre que morale. Elle est assumée par le Verbe uniquement « en vue du sacrifice de notre purification »<sup>392</sup>. Mais elle ne sauve pas en elle-même physiquement, voire matériellement<sup>393</sup>.

#### d) L'Incarnation : un concept « trans-historique » chez Augustin ?

##### i. Originalité de l'évêque d'Hippone

La tradition patristique semble avoir été unanime pour affirmer une certaine distinction, sans nier la continuité, entre l'Ancienne et la Nouvelle Alliance. Ainsi Y. Congar souligne :

La pensée des Pères anciens pourrait, croyons-nous, s'exprimer dans ces termes conformes aux catégories pauliniennes : entre les fidèles ou saints qui ont vécu avant le Christ, et nous-mêmes, il y a une même grâce – entendons : un même et unique propos de grâce, un même et unique processus de salut gratuitement accordé ; mais il y a une différence dans les dons spirituels faits conformément à cette grâce. (...) Chez les Pères anciens, le sentiment de la nouveauté de l'Évangile est très fort ; ils affirment vigoureusement contre tout marcionisme, que les justes de l'Ancien Testament relevaient du même principe de vie spirituelle et de salut que nous, mais ils soulignaient en même temps le caractère de préparation de tout ce qui précède le Christ comme une avant-garde son chef<sup>394</sup>.

Il y avait donc bien chez les Pères de l'Église une distinction entre le Christ annoncé et le Christ manifesté. Il semble qu'Augustin n'ait pas toujours suivi cette orientation, qu'il se soit singularisé en insistant plus sur la ressemblance entre Ancienne et Nouvelle Alliance, au regard de la foi, que sur leur distinction. Ainsi M.-F. Berrouard porte le jugement suivant :

Augustin a malheureusement le tort de donner à ce qui n'est pour lui qu'une preuve la rigueur et la force d'un absolu, si bien que, faisant de la foi un acte purement spirituel, coupé de ses liens avec l'histoire, il se montre incapable de saisir l'Ancien Testament comme une préparation et l'Évangile comme une nouveauté. Il ne faut pas s'étonner dès lors qu'il se trouve pratiquement seul, dans les premiers siècles, à soutenir une opinion aussi tranchée<sup>395</sup>.

Dans cet « acte purement spirituel » qu'est la foi selon Augustin, acte « coupé de ses liens avec l'histoire », on reconnaît la tendance de ce docteur à mettre

<sup>392</sup> *De civ. Dei* X, 24 (BA 34, p. 507-509).

<sup>393</sup> Il faut cependant prendre en considération chez saint Augustin les limites d'une christologie antérieure à Chalcédoine.

<sup>394</sup> Yves CONGAR, « Ecclesia ab Abel », *op. cit.*, p. 80-81.

<sup>395</sup> Marie-François BERROUARD, note complémentaire 7, « La permanence de la foi chrétienne à travers le temps », in AUGUSTIN D'HIPPONE, *Homélies sur l'évangile de saint Jean (XLIV-LIV)*, BA 73 B, Études augustiniennes, Paris, 1989, p. 421.

l'accent sur la foi en l'idée originelle de Dieu, que l'histoire présente n'explicite pas beaucoup, mais qui au moins se révélera à la fin. Dans ces conditions, l'Incarnation n'apparaît pas comme donnant une intelligence supplémentaire à l'histoire.

## ii. *Ecclesia ab Abel*

Cette façon originale de concevoir l'Incarnation du Christ dans l'économie du salut a des répercussions sur la conception augustinienne de l'Église. J. van Oort souligne ainsi la position mitigée de ce docteur vis-à-vis de l'historicité de l'Incarnation :

Augustin considère l'apparition du Christ comme une césure décisive dans l'histoire de la cité de Dieu. Mais non comme une césure absolue. Car le salut n'a pas commencé avec la venue du Christ ; il avait été présent tout au long de l'histoire du genre humain. L'Incarnation fut précédée par des périodes de salut qui étaient toutes déterminées par le Christ, qui toutes pointaient vers lui, qui toutes recevaient leur signification de lui. Les patriarches, les prophètes et un individu comme Job sont tous à caractériser comme chrétiens "avant la lettre". Car la croyance dans le salut par (*through*) le Christ a toujours existé. Ainsi Abel était déjà justifié, comme l'étaient tous les croyants à partir de la période de l'Ancienne Alliance et aussi ceux des nations païennes comme Job. L'Église a existé dès le début du genre humain ; bien avant la naissance du Christ, il y avait une histoire terrestre de la cité de Dieu. C'est précisément à cause d'une doctrine particulière de la prédestination qu'Augustin peut parler de manière universelle<sup>396</sup>.

Cette sorte de relativisme par rapport à l'aspect historique de l'Incarnation est confirmé par Augustin lui-même dans un passage de ses *Retractationes* :

Car la chose même qui se nomme aujourd'hui religion chrétienne, existait dans l'antiquité et dès l'origine du genre humain jusqu'à ce que le Christ s'incarnât, et c'est de lui que la vraie religion qui existait déjà, commença à s'appeler chrétienne. (...) C'est pourquoi j'ai dit : « C'est de notre temps la religion chrétienne », non pas qu'elle n'ait point existé dans les temps antérieurs, mais parce qu'elle a reçu ce nom dans les temps postérieurs<sup>397</sup>.

À la lecture de ce texte, il est possible de se demander si, selon Augustin, la chair du Christ ne serait pas qu'une réalité nominale. C'est elle qui fait changer le nom d'une religion dont la réalité existait de toute façon depuis le commencement. La chair du Christ en elle-même ne renvoie pas à une réalité supérieure. C'est plutôt la prédestination divine qui remplit cette fonction. La nouveauté historique

<sup>396</sup> Johannes VAN OORT, *Jerusalem and Babylon*, op. cit., p. 100. (Traduit de l'anglais).

<sup>397</sup> *Retract.* I, 13, 3 (BA 12, p. 342-345) : *Nam res ipsa, quae nunc christiana religio nuncupatur, erat et apud antiquos nec defuit ab initio generis humani, quousque ipse Christus veniret in carne, unde vera religio, quae iam erat, coepit appellari christiana. (...) Propterea dixi : Haec est nostris temporibus christiana religio, non quia prioribus temporibus non fuit, sed quia posterioribus hoc nomen accepit.*



de l'Incarnation semble sous-estimée. La *res ipsa* de la religion chrétienne n'est pas directement liée à la chair du Christ.

### iii. Supériorité de la typologie sur la réalité historique

Cette tendance augustinienne à sous-estimer l'historicité de l'Incarnation peut être comprise par l'attrait du docteur africain pour les types spirituels plus que pour les personnages historiques. Congar le montre dans le passage suivant :

Le danger [avec Caïn et Abel comme principe des deux cités adverses] était d'être amené ainsi à substituer à un sentiment, à une compréhension véritablement historique des étapes de l'Économie des dons de Dieu, une considération tout intemporelle de types spirituels. Tel est, on le sait, à la fois la valeur grandiose et la grave limite de la conception augustinienne de l'histoire : elle risque de moins voir en cette dernière un développement proprement historique que la destinée de deux cités coexistantes, non seulement dans le temps, mais à l'intérieur de chaque individu. Ce caractère spirituel non historique est si marqué qu'on peut substituer à Caïn et Abel, Babylone et Jérusalem, Ésaü et Jacob, etc. (...) [Pour Augustin], entre l'Église et l'ordre ancien auquel l'Évangile a mis fin, la coupure n'est pas proprement historique, mais spirituelle : les fidèles qui vivent charnellement dans l'Église appartiennent au vieux testament, et les justes qui, sous le régime de la Loi, ont vécu spirituellement, appartiennent au nouveau testament<sup>398</sup>.

Nous retrouvons bien ici cette relativisation de l'Incarnation historique par le recours aux types spirituels qui transcendent l'histoire.

### iv. L'influence de Tyconius ?

Dans ce domaine, il n'est pas exclu qu'Augustin ait subi l'influence du donatiste Tyconius. On sait en effet que l'évêque d'Hippone lui est en partie redevable de son interprétation d'*Apocalypse* 20 en *De civitate Dei* XX<sup>399</sup>. Il y a en

<sup>398</sup> Yves CONGAR, « Ecclesia ab Abel », *op. cit.*, p. 86.

<sup>399</sup> La question est débattue. Eugenio ROMERO POSE, « El milenio en Ticonio : Exegesis al Apoc. 20, 1-6 », *op. cit.* ; Eugenio ROMERO POSE, « La utilización del Apocalipsis en el "De civitate Dei" », *op. cit.*, spécialement p. 353 ; Paula FREDRIKSEN, « Tyconius and the end of the world », *op. cit.*, p. 75 ; Paul B. HARVEY, « Approaching the Apocalypse : Augustine, Tyconius, and John's Revelation », in Mark VESSEY, Karla POLLMANN, Allan D. FITZGERALD (dir.), *History, apocalypse, and the secular imagination. New essays on Augustine's City of God ; proceedings of a colloquium held at Green College, The University of British Columbia, 18-20 September 1997*, Colloquium, Bowling Green, 1999, p. 140. 148 ; Le Roy Edwin FROOM, *The prophetic faith of our fathers : the historical development of prophetic interpretation*, T. 1, Review and Herald, Washington, 1950, p. 465, pensent que Tyconius a eu une influence majeure sur la doctrine augustinienne de *De civ. Dei* XX. Gerald BONNER, « Augustine and millenarianism », *op. cit.*, p. 240-241 ; et surtout Martine DULAËY, « L'Apocalypse. Augustin et Tyconius », *op. cit.*, p. 385-386, pensent à une influence minime. Martine DULAËY, « La sixième règle de Tyconius et son résumé dans le *De doctrina christiana* », *op. cit.*, p. 91, dit que le seul point commun entre Tyconius et Augustin, c'est « l'idée de rupture dans la continuité narrative », soit la récapitulation. Brian E. DALEY, « Apocalypticism in early christian theology », *op. cit.*, p. 30, souligne la distinction entre les deux auteurs : Tyconius est le tenant d'une « apocalyptique réalisée » influencée par l'origénisme occidental, et Augustin ne le suivra pas entièrement.

tout cas chez le laïc donatiste cette étrange façon de désigner l'Église par l'expression « Fils de l'homme »<sup>400</sup>. Il dit ainsi :

Notre volonté de concevoir le corps tout entier à partir d'une seule personne, par exemple l'Église dans le Fils de l'homme, ne sera pas absurde ; car l'Église, c'est-à-dire les fils de Dieu rassemblés en un seul corps, a été appelée fils de Dieu ; elle a aussi été appelée un seul homme<sup>401</sup>.

Le Christ est ainsi considéré comme une réalité plus typologique qu'historique. D'après P.-M. Hombert, l'influence de cette doctrine sur l'élaboration ecclésiologique augustinienne du *Christus totus* semble avérée<sup>402</sup>. Dans cette perspective, le Christ historique, celui qui est apparu à un moment de l'histoire, le véritable « Fils de l'homme », semble moins important.

#### e) La permanence de la foi au Christ à travers les époques

##### i. Israélites et chrétiens ont une même foi en l'Incarnation

Pour Augustin, les justes de l'Ancien Testament et les fidèles chrétiens ont une même foi dans le Christ, dans le mystère de ses deux natures et dans ses actes de salut. Berrouard souligne ainsi que « c'est par leur foi aimante dans l'Incarnation, une foi vivante et qui passe dans leur vie, que les hommes obtiennent le salut, qu'ils aient vécu avant le Christ ou qu'ils vivent après sa venue »<sup>403</sup>.

Augustin lui-même précise dans *La cité de Dieu* :

Il fut annoncé aux anciens justes comme devant venir dans la chair, de même qu'on nous l'a annoncé comme étant venu, afin que par lui une seule et même foi conduise à Dieu tous ceux qui sont prédestinés à devenir cité de Dieu, maison de Dieu, temple de Dieu<sup>404</sup>.

<sup>400</sup> Paula FREDRIKSEN, « Tyconius and the end of the world », *op. cit.*, p. 62.

<sup>401</sup> *Lib. reg.* I, 10, in TYCONIUS, *Le livre des règles*, SC 488, *op. cit.*, p. 145. Et aussi *ibid.*, p. 293, note 3 : « Le "Fils de l'homme" doit être compris comme l'Église et non le Christ ».

<sup>402</sup> Cf. TYCONIUS, *Le livre des règles*, SC 488, *op. cit.*, p. 144-145, note 3, renvoyant à Pierre-Marie HOMBERT, « L'exégèse augustinienne de *Io.* 3, 13 entre Orient et Occident », in Manlio SIMONETTI, Mark SHERIDAN (dir.), *L'esegesi dei Padri latini. Dalle origini a Gregorio Magno*, T. 1 : *Parte generale – Oriente, Africa*, SEA 68, Institutum Patristicum Augustinianum, Rome, 2000, p. 341-342. Sur l'identification de la Tête et du Corps, voir aussi Johannes VAN OORT, *Jerusalem and Babylon*, *op. cit.*, p. 258.

<sup>403</sup> Marie-François BERROUARD, Note complémentaire 7, « La permanence de la foi chrétienne à travers le temps », in Augustin d'Hippone, *Homélies sur l'évangile de saint Jean (XLIV-LIV)*, BA 73 B, *op. cit.*, p. 310. Et aussi Yves CONGAR, « Ecclesia ab Abel », *op. cit.*, p. 83 : « Les Anciens croyaient au Christ comme devant venir, alors que nous croyons en lui comme étant venu ».

<sup>404</sup> *De civ. Dei* XVIII, 47 (BA 36, p. 657) : *Qui venturus in carne sic antiquis sanctis praenuntiabatur, quemadmodum nobis venisse nuntiatus est, ut una eademque per ipsum fides omnes in Dei civitatem, Dei domum, Dei templum praedestinos perducatur ad Deum*. Cf. Marie-François BERROUARD, « La permanence à travers le temps... », *op. cit.*, p. 321. Et aussi *De cat. rud.* III, 6 (BA 11, p. 29) : « [Le peuple de Dieu] est le corps du Seigneur. Il inclut et compte tous les justes qui ont vécu, en ce monde, avant l'avènement du Christ et qui ont cru qu'il viendrait comme nous croyons qu'il est venu ». *De cat. rud.* XVII, 28 (BA 11, p. 95) : « Dans la révélation de l'Esprit les saints anciens ont connu et prophétisé que (le Christ) viendrait et ainsi ils ont été sauvés en

Berrouard commente à ce propos : « Augustin est tellement assuré que les hommes ne peuvent être justifiés en dehors de la foi explicite dans le Médiateur unique qu'il pense retrouver cette foi, révélée par Dieu, même chez les justes païens, comme Job et ses pareils »<sup>405</sup>. Cette approche de l'évêque d'Hippone n'est pas sans fondement scripturaire. Saint Jean rapporte ainsi la parole du Seigneur : « Abraham votre père a exulté afin de voir mon jour, il l'a vu et il a été rempli de joie » (*Jn* 8, 56). Mais sans doute, pour en rester au plan exégétique, la synchronie johannique aurait dû être tenue par Augustin avec la diachronie lucanienne.

Dans la perspective du théologien africain, ce n'est donc pas tant l'Incarnation qui compte que la foi en l'Incarnation. Le Corps du Christ devient l'ensemble de ceux qui, passés, présents et à venir, ont la foi au Christ. C'est un corps qui a une existence très analogique par rapport au corps réel du Christ. Cette idée augustinienne est liée, en définitive, à l'universalité de la médiation du Christ, thème central de la christologie du docteur africain.

## *ii. Une philosophie du signe particulière*

### *ii.a. Mise au point philosophique*

Une certaine relativisation de l'historicité de l'Incarnation peut sans doute se comprendre également par la conception particulière qu'a Augustin du signe. Nous avons déjà donné dans la sous-partie sur le premier Augustin, sa définition d'un signe : « On comprend par là ce que j'appelle signes, savoir, les objets qu'on emploie pour signifier quelque chose »<sup>406</sup>. On pourrait ajouter celle-ci : « Un signe est une chose qui, en plus de l'impression qu'elle produit sur les sens, fait venir

---

croyant qu'il viendrait comme nous sommes sauvés en croyant qu'il est venu ». Et aussi *De cat. rud.* XIX, 33 (BA 11, p. 105) ; *En. in Ps.* 36, 3, 4 (BA 58 B, p. 531) : « Tous les justes depuis le commencement du monde ont pour Tête le Christ. Car ils ont cru que viendrait celui que désormais nous croyons être venu ; ils ont été guéris par la même foi qui nous a guéris, pour qu'il fût la Tête de l'entière cité de Jérusalem ». *Lettre* 102, à Deogratias 12 et 15 (PL 33, col. 574-576) : « Depuis le début du genre humain, tous ceux qui ont cru en lui, qui l'ont compris de quelque manière, et qui ont vécu dans la piété et la justice selon ses commandements, en quelque temps et quelque lieu qu'ils fussent, ont été sans nul doute sauvés par lui [le Christ]. En effet, de même que, nous, nous croyons en lui, et en sa permanence auprès du Père et en sa venue dans la chair désormais accomplie, de même les Anciens croyaient en lui, et en sa permanence auprès du Père et en sa future venue dans la chair. Et le fait que, selon le changement des temps, on annonce maintenant comme accompli ce qu'on prédisait comme à venir, n'implique pas que la foi elle-même ait changé ou que le salut soit différent. Et le fait qu'une même réalité soit ou annoncée ou prophétisée par des rites et des sacrements différents, n'implique pas qu'on doive considérer que les réalités sont différentes ou que les saluts sont différents (...). Sous des noms et des signes différents autrefois de ceux de maintenant, autrefois de manière plus secrète, maintenant de manière plus claire, autrefois par le petit nombre, maintenant par le grand nombre, c'est l'unique et même religion vraie qui est signifiée et observée » (cité en BA 11/1, note complémentaire 4, « L'histoire du salut », p. 244-245). *En. in Ps.* 61, 4 (PL 36, col. 731-732) : « Tout ce qu'ont souffert les prophètes, depuis le sang d'Abel jusqu'au sang de Zacharie, a été acharnement sur un homme, puisque certains membres du Christ ont précédé l'avènement de l'Incarnation du Christ, comme lors de la naissance de quelqu'un : avant que la tête ne se présentât, s'était présentée la main ; mais la main

d'elle-même, une autre idée à la pensée »<sup>407</sup>. La caractéristique du signe augustinien, hérité du néoplatonisme<sup>408</sup> est de donner une certaine autonomie au signe en lui-même, indépendamment de la chose, de la réalité, dont il est constitué. Il est possible de prendre un exemple proposé par l'auteur lui-même : la trace d'un animal<sup>409</sup>. La réalité première, c'est un trou dans le sol de 5 cm de diamètre et 3 mm de profondeur (R1). Sa réalité de signe, c'est d'être une trace d'animal (R2). Et il y a enfin une troisième réalité, celle à laquelle le signe renvoie, la réalité signifiée, une réalité cachée, invisible : l'animal qui est passé par là (R3).

Chez Augustin la relation entre R1 et R2 est plutôt faible. Elle est même parfois inexistante dans le cas des mots qui n'ont pas de réalité en eux-mêmes, mais qui ne font que signifier quelque chose. *Signum est enim res praeter* ; « Le signe est une chose en plus ». La raison de signe vient se surajouter à la réalité sensible. Ces deux termes n'entrent pas vraiment en rapport. Parfois on a l'impression que, dans la pensée du docteur africain, la réalité est signe avant d'être réalité en elle-même, que le signe occulte un peu la place de la réalité première.

La relation entre R2 et R3, en revanche, est forte. Le signe que je vois renvoie à une réalité signifiée que je ne vois pas. La trace de biche me fait penser à la biche qui est passée dans la nuit. La réalité visible du signe est au service de l'invisible. Ce mécanisme de connaissance est possible uniquement parce que la réalité invisible est déjà présente d'une certaine manière en moi (par la foi, dirait Augustin, au sujet des choses de Dieu). Cette réalité invisible est en définitive la réalité première qui commande aux autres, celle du signe et celle de l'objet. Plusieurs signes pourront alors dire la même réalité invisible, universelle et

---

était aussi pourtant rattachée à la tête. N'allez donc pas penser, frères, que tous les justes qui ont souffert persécution de la part des iniques, notamment ceux qui sont venus, envoyés avant l'avènement du Seigneur, prédire l'avènement du Seigneur, n'ont pas fait partie des membres du Christ. Loin de nous la pensée que ne fasse pas partie des membres du Christ celui qui fait partie de la Cité qui a pour roi le Christ. Cette Cité unique est la Jérusalem céleste, la Cité sainte. Cette Cité unique a un roi unique. Le roi de cette Cité est le Christ (...). C'est donc toute cette Cité qui parle (dans le *Psaume* 61), depuis le sang d'Abel jusqu'au sang de Zacharie ; et ensuite, depuis le sang de Jean, par le sang des apôtres, par le sang des martyrs, par le sang des fidèles du Christ, c'est une seule Cité qui parle, un seul homme qui dit : « Jusqu'à quand vous acharnez-vous sur un homme ? Tuez-le tous » ». *De nupt. et concup.* 2, 11, 24 (BA 23, p. 199) : « De même que nous croyons, nous, que le Christ est venu dans la chair, eux croyaient qu'il devait venir, de même que nous croyons qu'il est mort, eux croyaient qu'il devait mourir, de même que nous croyons qu'il est ressuscité, eux croyaient qu'il devait ressusciter, et nous croyons, eux et nous, qu'il viendra pour le jugement des morts et des vivants ». *En. in Ps.* 50, 17 (PL 36, col. 596) : *Ita a sanctis Patribus dispensatio susceptae carnis futura credebatur sicut a nobis facta creditur. Tempora variata sunt, non fides.*

<sup>405</sup> Marie-François BERROUARD, Note complémentaire 7, « La permanence de la foi chrétienne à travers le temps », in AUGUSTIN D'HIPPONE, *Homélies sur l'évangile de saint Jean (XLIV-LIV)*, BA 73 B, *op. cit.*, p. 420.

<sup>406</sup> *De doct. chr.* I, 2, 2 (BA 11, p. 183) : *Ex quo intellegitur quid appellem signa : res eas videlicet quae ad significandum aliquid adhibentur.*

<sup>407</sup> *De doct. chr.* II, 1, 1 (BA 11, p. 238-239) : *Vicissim de signis disserens hoc dico, ne quis in eis*

intemporelle. Relativement à la réalité invisible (R3), la réalité des choses en elle-même, particulière (R1), a moins d'importance. Il n'y a même pas vraiment de relation nécessaire entre R1 et R3, car R1 est interchangeable par rapport à R3. Ainsi, non seulement un trou dans le sol (R1), mais aussi une écorce arrachée (R1), une touffe de poils sur une branche basse (R1) pourront être signes du passage d'une biche (R3).

#### ii.b. Application aux sacrements

Les commentateurs de saint Augustin attirent notre attention sur une possible application aux sacrements de cette philosophie augustinienne du signe. Ainsi P. Jackson précise que lorsque le docteur d'Hippone « discute des sacrements que sont les rites, il est amené à donner moins d'importance à l'élément visible, corporel qu'à cette réalité invisible à laquelle ils renvoient, et il y insiste »<sup>410</sup>. Congar dit de même que chez Augustin, de l'Ancien au Nouveau Testament, « les *sacramenta* ont bien pu changer, la foi est la même, la réalité salutaire qu'elle appréhende est la même »<sup>411</sup>.

Une illustration de ce propos se trouve dans le texte augustinien lui-même :

La mer Rouge signifie le baptême ; Moïse qui les conduisait à travers la mer Rouge signifie le Christ ; le peuple qui traversait signifie les fidèles (...). Sous des signes différents, la foi est la même, et elle se trouve sous des signes différents comme sous des mots différents puisque les mots changent leurs sons selon les temps et que les mots ne sont en vérité rien d'autre que des signes, car c'est parce qu'ils signifient qu'ils sont des mots ; enlève sa signification au mot, il n'est qu'un vain bruit. Toutes ces réalités ont donc été signifiées. Est-ce qu'ils ne croyaient pas les mêmes choses que nous, ceux par qui étaient annoncées en prophétie ces mêmes choses que nous croyons ? Si ; ils croyaient, mais ils croyaient que cela arriverait, nous croyons, nous, que cela est arrivé »<sup>412</sup>.

---

*attendat quod sunt, sed potius quod signa sunt, id est, quod significant. Signum est enim res, praeter speciem quam ingerit sensibus, aliud aliquid ex se faciens in cogitationem venire.*

<sup>408</sup> Evangelista VILANOVA, *Histoire des théologies chrétiennes*. T. 1 : *Des origines au XV<sup>e</sup> siècle*, Initiations, Cerf, Paris, 1997, p. 368, dit que l'exégèse d'Augustin a été limitée par sa « philosophie du signe » héritée du néoplatonisme.

<sup>409</sup> *De doct. chr.* II, 1, 1 (BA 11, p. 238-239).

<sup>410</sup> Pamela JACKSON, « Eucharistie », in Allan D. FITZGERALD, Marie-Anne VANNIER, Serge LANCEL (dir.), *Encyclopédie Saint Augustin. La méditerranée et l'Europe. IV<sup>e</sup>-XXI<sup>e</sup> siècle*, Cerf, Paris, 2005, p. 583-584.

<sup>411</sup> Yves CONGAR, « Ecclesia ab Abel », *op. cit.*, p. 83.

<sup>412</sup> *Tract. in Io.* 45, 9 (BA 73 B, p. 65) : *Mare Rubrum significat Baptismum ; Moyses dux per mare Rubrum significat Christum ; populus transiens significat fideles (...). In signis diversis eadem fides : sic in signis diversis, quomodo in verbis diversis ; quia verba sonos mutant per tempora, et utique nihil aliud sunt verba quam signa. Significando enim verba sunt : tolle significationem verbo, strepitus inanis est. Significata ergo sunt omnia. Numquid non eadem credebant, per quos haec signa ministrabantur, per quos eadem quae credimus, prophetata praenuntiabantur ? Utique credebant : sed illi ventura esse, nos autem venisse. Cf. Marie-François BERROUARD, « La permanence à travers le temps... », *op. cit.*, p. 305-306.*

Ainsi la réalité demeure tandis que les signes changent. La particularité d'Augustin semble ici d'identifier les signes sacramentels et les mots. Les signes sacramentels n'ont pas plus d'ancrage dans la réalité que les mots. Ils sont pure signification. Ils n'existent que pour signifier. *Significata ergo sunt omnia*. Tout semble être signification, aucune réalité ne vaut en elle-même, pour elle-même. Ainsi la mer Rouge signifie le baptême tout autant que la fontaine baptismale. Moïse signifie le Christ tout autant que le prêtre de la Nouvelle Alliance. Le peuple de l'Ancienne Alliance est le même que celui de l'Église : ils signifient l'un comme l'autre les fidèles du Christ.

De fait, dans le cas des mots, nous dit Augustin, le signe change, le son change, en fonction du temps, mais la réalité qu'ils signifient reste la même. Si je dis « je verrai » et « j'ai vu », le signe est différent (le son, quand il est parlé ; la vue, quand il est écrit), mais l'action de voir, elle, est la même. Ainsi en est-il d'une mer et d'une fontaine baptismale, de Moïse et d'un prêtre, d'un juif et d'un chrétien. Berrouard commente cette particularité augustinienne : « La diversité des signes en effet ne modifie pas plus le contenu de la foi que la différence des temps dans les verbes qui la traduisent, car les mots que sont les verbes "ne sont eux-mêmes rien d'autre que des signes" »<sup>413</sup>.

La réalité invisible (R3), l'action de salut par le Christ – mais aussi la prédestination –, est donc première. C'est elle qui commande à tout le schéma de connaissance. C'est à elle que l'on accède par la foi. Puis vient le signe ou les signes (R2) qui, quoique divers, renvoient à la même réalité invisible. Mais la réalité historique objective (R1) devient alors très secondaire. Entre Moïse qui vécut il y a vingt-huit siècles et un prêtre que je vois maintenant, il n'y a pas vraiment de différence, puisqu'ils ont en commun d'être signe de la même réalité<sup>414</sup>.

<sup>413</sup> Marie-François BERROUARD, « La permanence à travers le temps... », *op. cit.*, p. 306.

<sup>414</sup> La même idée est exposée dans le *Contra Faustum* XVI, 28 (CSEL 25/1, p. 473) : « La doctrine n'est donc point différente ; mais les temps seuls ne sont pas les mêmes ». XIX, 16 (*ibid.* p. 513) : « Que sont au fond les sacrements matériels, sinon des paroles rendues visibles, très saintes il est vrai, mais néanmoins sujettes à changement et dépendantes du temps ? ». XIX, 14 (*ibid.* p. 511) : « Tous les saints et les justes de ces temps anciens croyaient et espéraient les mêmes choses que nous ». XIX, 16 (*ibid.* p. 512-513) : et ce sont les mêmes « réalités que le rite prophétique a d'avance annoncées comme promises et que le rite évangélique a annoncées comme accomplies (...). Si les sons des mots avec lesquels nous parlons changent selon le temps et si on exprime autrement la même chose quand elle est à faire et quand elle est faite, (...) qu'y a-t-il d'étonnant si la passion et la résurrection du Christ sont promises comme futures par certains signes sacramentels et sont annoncées comme faites par d'autres, alors que les mots eux-mêmes : futur et fait, qui souffrira et qui a souffert, qui ressuscitera et qui est ressuscité ne peuvent avoir une longueur égale et les mêmes sons ? ». Cf. Marie-François BERROUARD, note complémentaire 7, « La permanence de la foi chrétienne à travers le temps », in AUGUSTIN D'HIPPONE, *Homélies sur l'évangile de saint Jean* (XLIV-LIV), BA 73 B, p. 414.

### ii.c. Cas de l'Eucharistie

Cette doctrine particulière sur le signe, et par conséquent sur les sacrements, n'a pas été sans répercussion sur la façon augustinienne de concevoir l'Eucharistie. La position d'Augustin est une question débattue. L'approfondir dépasserait les limites de cette étude<sup>415</sup>. De toute évidence, la doctrine eucharistique du théologien africain semble plus insister sur le sacrifice du Christ, et notre incorporation à ce sacrifice en tant que Corps mystique<sup>416</sup> que sur la présence physique, corporelle, réelle et substantielle du Christ. Celle-ci est affirmée, comme dans l'*Epistola* 98, 9<sup>417</sup>, mais bien des passages laissent une ambiguïté sur cette question, dans la ligne de ce que nous avons vu précédemment sur les sacrements comme signes. En effet, dans son exégèse de 1 Co 10, 1-3, Augustin déclare :

« Voici le pain qui descend du ciel » (Jn 6, 50). Ce pain a été figuré par la manne, ce pain est figuré par l'autel de Dieu. Ce furent là des sacrements : en tant que signes ils sont différents, par la réalité signifiée ils sont pareils. (...) La nourriture corporelle était différente, puisqu'ils ont mangé la manne et que nous mangeons autre chose, mais [ils ont mangé] la même nourriture spirituelle que nous<sup>418</sup>.

Ainsi, entre la nourriture des Israélites de l'Exode et celle des chrétiens, le signe diverge, mais la réalité est la même, c'est le Christ. Que le signe puisse être une réalité en elle-même, en lien direct avec la réalité qui la constitue (R1), cela semble échapper à Augustin.

Dans un autre passage cependant, sans doute antérieur au précédent<sup>419</sup>, la position d'Augustin est plus nuancée. Ainsi les Israélites de l'Exode ont reçu

<sup>415</sup> Sur ce thème, voir Pamela JACKSON, « Eucharistie », *op. cit.* ; Laurens J. VAN DER LOF, « Eucharistie et présence réelle selon saint Augustin. À propos d'un commentaire sur "De civitate Dei" X, 6 », *REAug* 10, 1964, p. 295-304 ; Marie-François BERROUARD, « L'être sacramentel de l'Eucharistie selon saint Augustin. Commentaire de Jean 6, 60-63 dans le *Tractatus* XXVII, 1-6 et 11-12 in *Iohannis Evangelium* », *NRTh* 99, 1977, p. 702-721.

<sup>416</sup> Émile MERSCH, *Le corps mystique du Christ : études de théologie historique*, T. 2, Museum Lessianum, Louvain, 1933, p. 108-110.

<sup>417</sup> *Epist.* 98, 9 (CSEL 34/2, p. 531) : « Si les sacrements ne ressemblaient pas d'une certaine manière aux choses dont ils sont les signes, ils ne seraient pas des sacrements. C'est par cette ressemblance qu'ils reçoivent souvent les noms des choses mêmes. De même donc que le sacrement du corps du Christ est le corps du Christ, en quelque manière, et le sacrement du sang du Christ le sang du Christ, de même le sacrement de la foi est la foi ».

<sup>418</sup> *Tract. in Io.* XXVI, 12 (BA 72, p. 512-513) : *Hic est panis qui de coelo descendit. Hunc panem significavit manna, hunc panem significavit altare Dei. Sacramenta illa fuerunt : in signis diversa sunt ; in re quae significatur paria sunt. (...) Nam corporalem alteram, quia illi manna, nos aliud : spiritalem vero, quam nos.* Cf. Marie-François BERROUARD, « La permanence à travers le temps... », *op. cit.*, p. 306-307 : « Si les Israélites de l'Exode avaient mangé la manne et bu l'eau du rocher, cette nourriture et cette boisson n'en étaient pas moins "la même nourriture spirituelle" et "la même boisson spirituelle" que les chrétiens reçoivent dans l'Eucharistie puisque, comme l'Eucharistie, elles aussi signifiaient le Christ ».

<sup>419</sup> Les *Tractatus* XXIV-LIV furent écrits entre 419 et 421, cf. Introduction de Marie-François BERROUARD, in AUGUSTIN D'HIPPONE, *Homélies sur l'Évangile de saint Jean. XVII-XXXIII*, BA 72,

en mystère la même nourriture et la même boisson que les nôtres, mais les mêmes par leur signification non par leur apparence, puisque ce même Christ, qui pour eux était figuré dans la pierre, a été pour nous manifesté dans la chair<sup>420</sup>.

Dans ce passage, le premier membre reste dans l'esprit de la citation précédente et de toute la théologie augustinienne du signe : entre les sacrements de l'Ancienne Alliance et ceux de la Nouvelle, la *significatio* (R3) est la même, mais pas la *species* (R1). Ils n'ont pas la même apparence, mais signifient tous les deux le Christ. Cependant le second membre de ce passage établit une distinction : le rocher (cf. 1 Co 10, 4) est seulement *figure* du Christ, tandis que la chair est *manifestation* du Christ. Le rocher reste un signe tandis que la chair du Christ est plus que cela. Ici l'Incarnation apporte bien une nouveauté par rapport à l'Ancien Testament. Mais cette manifestation, pour Augustin, n'est-elle pas seulement réservée à la personne du Verbe incarné ? L'Eucharistie a-t-elle le même pouvoir de manifestation ou seulement de signification ? Y a-t-il prolongement de la vertu de l'Incarnation dans l'Église, dans l'Eucharistie ?

Les réponses à cette question ne sont pas toutes très optimistes, ainsi van der Lof écrit :

Compte-tenu de l'évolution et des définitions ultérieures du concile de Trente, la meilleure formule est celle-ci : Augustin n'a pas encore réussi à voir le corps glorifié du Christ et son corps eucharistique comme deux modes d'exister d'une seule et même existence ; il les voit encore trop comme deux existences indépendantes. Ce n'est que beaucoup plus tard, – dans l'Occident latin, pas avant Paschase Radbert –, que la pensée chrétienne parviendra à la notion complète de l'*identitas numerica*<sup>421</sup>.

Cette appréciation a le mérite de replacer la doctrine augustinienne dans l'ensemble de l'histoire du dogme eucharistique. Augustin est un auteur du V<sup>e</sup> siècle. Il serait déplacé de juger de son orthodoxie ou de son hétérodoxie eucharistiques uniquement en le comparant à des théologiens catholiques postérieurs au concile de Trente. Du temps d'Augustin, les développements sur l'Eucharistie n'en étaient qu'à leurs commencements<sup>422</sup>.

Études augustinienes, Paris, 1988, p. 12. Tandis que *En. in Ps. 77* date de 415, cf. Marie-François BERROUARD, « La permanence à travers le temps... », *op. cit.*, p. 315.

<sup>420</sup> *En. in Ps. 77*, 2 (PL 36, col. 983) : *Idem itaque in mysterio cibus et potus illorum qui noster ; sed significatione idem, non specie ; quia idem ipse Christus illis in petra figuratus, nobis in carne manifestatus*. Cf. Marie-François BERROUARD, « La permanence à travers le temps... », *op. cit.*, p. 315.

<sup>421</sup> Laurens J. VAN DER LOF, « Eucharistie et présence réelle selon saint Augustin... », *op. cit.*, p. 304. La réponse de Marie-François BERROUARD, « L'être sacramentel de l'Eucharistie selon saint Augustin... », *op. cit.*, p. 720-721, est plus mitigée.

<sup>422</sup> Même si les Grecs à cette époque employaient déjà la notion de conversion eucharistique. Il est étonnant également que ce soit saint Paschase Radbert, lecteur d'Irénée au XI<sup>e</sup> siècle, qui ait, en Occident, apporté une contribution décisive à la doctrine du réalisme eucharistique.



Néanmoins, l'impossibilité pour lui de considérer « le corps glorifié du Christ et son corps eucharistique comme deux modes d'exister d'une seule et même existence » semble symptomatique du fond de sa pensée. En prolongeant cette pensée, c'est tout logiquement, en effet, qu'au moment de la parousie, quand le corps glorifié du Christ apparaîtra, il risque de se produire un seuil, comme une solution de continuité, car le corps eucharistique du Christ, présent dans l'Église à ce moment, fera alors comme « deux existences séparées » avec son corps glorifié.

Nous rejoignons ici les considérations sur *substantia* et *figura*, au moment de l'ultime transformation du cosmos. A. Rousseau parlait justement de « mode d'exister » pour cette *figura* qui, entre l'ancien et le nouveau monde, allait changer. Le mode d'exister change, mais la substance demeure. Ch. Journet, lui, parlait de « consubstantialité » pour souligner l'identité de la *substantia* entre le corps mortel et le corps ressuscité. Il y aura, au moment de l'ultime transformation, du passage du monde présent au monde à venir, un changement de mode d'exister sur un fond de consubstantialité entre avant et après. Il nous semble que ces notions pourraient être spécialement appliquées à la relation entre le corps eucharistique du Christ et son corps glorifié au moment de la parousie. Ces notions disent bien en effet l'unité dans la distinction. La cohérence de la pensée augustinienne semblerait postuler, elle, pour une insistance sur la distinction : un seuil à franchir au moment de la parousie entre « deux existences séparées ». Nous avons vu cependant que, contre toute attente et bien tardivement, Augustin rejoint la position d'un Irénée à propos de l'ultime transformation du cosmos.

Mais sans doute aurait-on aimé observer chez le docteur d'Hippone, bien avant l'ultime transformation du cosmos, des signes de la présence corporelle du Christ dans l'Église, restant sauf un mode d'exister distinct de celui du corps glorifié. Si la possibilité d'un millénium eschatologique est avérée, celui-ci consisterait justement dans *le temps que nécessite le changement de mode d'exister* sur fond de consubstantialité, de permanence de la substance.

La position dominante d'Augustin, celle de la distinction entre deux existences, a cependant le mérite de préserver son caractère transcendant à la parousie. L'avènement du Seigneur de gloire sera effectivement plus qu'une Eucharistie, si grand que soit ce mystère. La consubstantialité de la parousie avec l'Eucharistie ne dit pas tout. Il y aura dans le changement de mode d'exister entre Christ eucharistique et Christ glorieux un immense seuil de franchi. La parousie ne sera pas forcément équivalente à la dernière consécration eucharistique de l'économie présente. Elle apportera sans doute quelque chose de plus et ne se produira pas obligatoirement au moment du *donec venias* liturgique. « C'est à l'heure où vous n'y pensez pas que le Fils de l'homme viendra » (Mt 24, 44).

Mais l'approche par l'immanence, par la lente maturation du corps du Christ, par la progressive transformation de son mode d'exister, *in spe*, puis *in re*, *donec veniat*, doit être maintenue<sup>423</sup>. Et Augustin semble avoir été moins à l'aise dans cette approche par l'immanence. Contrairement à ce que pensent les protestants adventistes, il y a quelque chose d'assez peu réalisé dans l'eschatologie augustinienne. Ces commentateurs réformés surestiment une tension, à vrai dire plus imaginée que réelle, entre le temps de l'Église et le temps d'un millénium postparousiaque. Pour eux, puisqu'Augustin a nié l'existence possible d'un millénium à venir, après le retour du Christ, il faut qu'il ait été l'apôtre d'un millénium réalisé dans l'Église, en ce temps présent<sup>424</sup>. Il est donc cohérent que ces auteurs, voulant décrire la position d'Augustin, insistent sur la présence eucharistique du Christ dans l'Église<sup>425</sup>. Mais on a rien vu de tel en fréquentant le saint pasteur. Nous pensons au contraire que si l'évêque d'Hippone avait plus insisté sur la présence réelle du Seigneur dans l'Eucharistie, si sa théologie du signe avait été moins dominée par le primat de l'idée sur la réalité, il aurait été plus enclin à croire à l'éventualité d'un millénium à venir ecclésial postparousiaque, distinct seulement du temps présent par le mode d'exister.

#### ii.d. Prolongements

Cette doctrine particulière d'Augustin sur le signe n'est pas sans répercussion sur certains de ses commentateurs contemporains comme R. Markus. Celui-ci dit ainsi, en 1970, dans un livre sur l'histoire et la société dans la théologie de saint Augustin : « L'Église n'est pas la présence du Christ dans le monde ; elle est le signe de cette présence »<sup>426</sup>. Pour cet auteur, le millénium, ou règne des saints avec le Christ, n'est donc pas encore advenu en ce temps de l'Église. Le Christ ne règne pas réellement dans son Église ; il n'y est pas présent. Sous cet aspect-là au moins, Markus n'est pas augustinien. Ou bien Augustin ne croyait pas vraiment non plus à la présence du Christ dans son Église. De plus, par rapport à la définition conciliaire de l'Église comme « signe et instrument » (LG 1), il y a la

<sup>423</sup> Un équilibre entre transcendance et immanence a toujours été au cœur de l'espérance chrétienne. Pour Jean DANIÉLOU, *Essai sur le mystère de l'histoire*, Cerf, Paris, 2011 (1953), p. 185-186, et surtout p. 198-200, cet équilibre a son fondement ultime dans le dogme christologique de Chalcédoine.

<sup>424</sup> Par exemple, Le Roy Edwin FROOM, *The prophetic faith of our fathers : the historical development of prophetic interpretation*, op. cit., p. 491 : « Augustine's millennial theory focused the church's gaze on the kingdom as a then-present reality on earth. This resulted in a tragic nearsightedness which blurred her vision of the future kingdom of Christ to be inaugurated at the second advent ». Et aussi Christopher J. GOUSMETT, « Chapitre 7 : Heaven and the eternal state », <http://www.earlychurch.org.uk/pdf/gousmett/chapter7.pdf> (26 octobre 2012), p. 259 : « Augustine changed to a "realised" eschatology which saw the reign of Christ as taking place now in the church ».

<sup>425</sup> Henri BLOCHER, « L'eschatologie du catholicisme », op. cit., p. 3-4, et sa critique de la « parousie sacramentelle ».

<sup>426</sup> Robert A. MARKUS, *Saeculum : history and society...*, op. cit., p. 181-182. (Traduit de l'anglais).

dimension d'instrument qui n'apparaît pas dans la définition de Markus. Une approche par l'efficacité concrète de l'instrument est absente.

Cet auteur fait ensuite une proposition théologique dans le prolongement de la théorie augustinienne du signe : « Comme *res*, l'Église est perdue dans le monde [elle ne s'en distingue pas] ; comme *signum* elle a un être distinct, celui d'être l'indicateur du monde vers le Royaume »<sup>427</sup>. Nous retrouvons ici une certaine dichotomie entre réalité et signe. Que la quiddité du signe puisse entrer dans la définition de la réalité de l'Église, cela n'a pas l'air de venir à l'idée de Markus. Le signe a quelque chose d'extrinsèque par rapport au mystère de l'Église.

#### f) Bilan sur l'Incarnation chez Augustin

Ces quelques pages sur l'Incarnation chez saint Augustin ont, semble-t-il, mis en lumière l'analogie qui existe entre la philosophie du signe et la christologie augustinienne. De même que l'unité entre le signe et la réalité signifiée n'est pas toujours bien soulignée par notre auteur, de même l'unité des deux natures du Christ en une seule personne ne l'est pas toujours non plus. Que la réalité soit toujours dans le signe, que le signe contienne la réalité, cela semble avoir échappé en partie à Augustin. Cette notion de compénétration entre le signe et la réalité signifiée, bien mystérieuse, prend racine dans la personne du Christ, homme et Dieu.

La théologie de l'Incarnation d'Augustin possède cependant des points positifs. L'évêque d'Hippone proclame ainsi « la place unique du Christ dans le salut des hommes et il prouve par ce thème l'universalité de son action qui transcende toutes les limites du temps »<sup>428</sup>. Cet accent porté sur l'universalité du salut dans le Christ, quelle que soit l'époque dans le temps, renvoie en définitive à ce passage de la *lettre aux Hébreux* : « Jésus Christ est le même hier et aujourd'hui, il le sera à jamais »<sup>429</sup>.

Mais quand il s'agit de reconnaître la spécificité historique et eschatologique de l'Incarnation, Augustin est plus faible. Au fond sa théologie dialectique du millénium, sans cesse en tension entre hyper-réalisme apocalyptique et agnosticisme historique, aurait pu trouver un certain repos dans la contemplation paisible du mystère de l'Incarnation en lui-même. En ces présentes recherches, certes trop succinctes, nous n'avons rien trouvé de tel chez le grand docteur

<sup>427</sup> Robert A. MARKUS, *Saeculum : history and society...*, *op. cit.*, p. 184-185. (Traduit de l'anglais).

<sup>428</sup> Marie-François BERROUARD, « La permanence à travers le temps... », *op. cit.*, p. 321.

<sup>429</sup> He 13, 8. Voir aussi AUGUSTIN D'HIPPONE, *Homélies sur l'évangile de saint Jean (XLIV-LIV)*, BA 73 B, *op. cit.*, note complémentaire 7, « La permanence de la foi chrétienne à travers le temps », p. 415 : « Si le Christ se dit la voie du salut, qu'ont pu faire les hommes qui ont vécu avant lui ? » (*Epist.* 102, 8 [CSEL 34/2, p. 551]). Si le Christ, répond Augustin, est apparu dans la chair, il n'est pas lié pour autant à un moment de l'histoire, car il est « le Verbe par qui tout a été créé et qui gouverne toutes les créatures spirituelles et corporelles en tenant compte des lieux et des temps » (*Epist.* 102, 11 [*ibid.*, p. 553]) ».

africain. Il y a dans sa théologie du millénium tout en contrastes comme un appel à un ajout unifiant que nous voudrions ébaucher en proposant quelques brefs aperçus sur la doctrine de saint Irénée de Lyon.

#### 4) Amorce de comparaison avec l'approche irénéenne

##### a) La spécificité de l'Incarnation

Au sujet de l'Incarnation, il n'y a pas forcément choc frontal entre les deux docteurs. Berrouard fait ainsi remarquer que l'opposition entre Irénée et Augustin sur cette question de l'historicité de l'Incarnation n'est pas absolue. C'est un fait, Irénée « peut insister sur la continuité des deux Testaments, sur la ressemblance avec la nôtre de la foi d'Abraham, qui “a cru aux choses à venir comme si elles étaient déjà faites”<sup>430</sup>, il peut écrire que celui qui lit avec attention les Prophètes y trouvera prédites “toute l'œuvre, toute la doctrine et toute la Passion du Seigneur” »<sup>431</sup>. Il n'en demeure pas moins vrai que l'évêque de Lyon insiste plus que celui d'Hippone sur le changement réel apporté par l'Incarnation. Le texte le plus fréquemment cité par les commentateurs pour illustrer le *novum* apporté par l'Incarnation selon saint Irénée est celui-ci :

Nous dirons donc à l'adresse de tous les hérétiques, et d'abord des disciples de Marcion et de ceux qui comme eux prétendent que les prophètes relevaient d'un autre Dieu : Lisez avec attention l'Évangile qui nous a été donné par les apôtres, lisez aussi avec attention les prophéties, et vous constaterez que toute l'œuvre, toute la doctrine et toute la Passion de notre Seigneur y ont été prédites. – Mais alors, penserez-vous peut-être, qu'est-ce que le Seigneur a apporté de nouveau par sa venue ? – Eh bien, sachez qu'il a apporté toute nouveauté, en apportant sa propre personne annoncée par avance : car ce qui était annoncé par avance, c'était précisément que la Nouveauté viendrait renouveler et revivifier l'homme. Si, en effet, la venue du Roi est annoncée à l'avance par les serviteurs que l'on envoie, c'est pour la préparation de ceux qui auront à accueillir leur Seigneur. Mais lorsque le Roi est arrivé, que ses sujets ont été remplis de la joie annoncée, qu'ils ont reçu de lui la liberté, qu'ils ont bénéficié de sa vue, entendu ses paroles et joui de ses dons, alors, du moins pour les gens sensés, ne se pose plus la question de savoir ce que le Roi a apporté de nouveau par rapport à ceux qui avaient annoncé sa venue : car il a apporté sa propre personne et fait don aux hommes des biens annoncés par avance et « que les anges désiraient contempler » (1 P 1, 12)<sup>432</sup>.

<sup>430</sup> AH IV, 5, 3-5 (SC 100\*\*, p. 432-436) ; IV, 7, 1-2 (p. 454-460) ; IV, 21, 1 (p. 674-676).

<sup>431</sup> Marie-François BERROUARD, « La permanence à travers le temps... », *op. cit.*, p. 323.

<sup>432</sup> AH IV, 34, 1 (SC 100\*\*, p. 846-849) : *Dicemus autem adversus omnes haereticos, et primo quidem adversus eos qui sunt a Marcione et adversus eos qui sunt similes illis, ab altero Deo dicentes esse prophetas : Legite diligentius id quod ab Apostolis est Evangelium nobis datum et legite diligentius prophetias, et invenietis universam actionem et omnem doctrinam et omnem*

Ce passage de l'*Adversus haereses* est adressé aux marcionites, donc à ceux qui ont tendance à séparer excessivement l'Ancien et le Nouveau Testament. Il y a en effet, selon ces hérétiques, le Dieu juste de l'Ancienne Alliance et le Dieu bon de la Nouvelle Alliance. Irénée commence donc par affirmer qu'il y a une unité des deux Testaments : dans les prophéties de l'Ancien Testament toutes les vérités sont déjà contenues. Contre les marcionites qui pensaient que le message de Dieu avait changé entre l'Ancienne et la Nouvelle Alliance, Irénée maintient donc la continuité. Mais ce n'est pas pour autant qu'il faut croire, dit-il, que le Christ n'a rien apporté de nouveau. Irénée précise ainsi qu'il y a bien une nouveauté, et que celle-ci ne réside pas tant dans le message que dans la personne, le Verbe incarné. *Omnem novitatem attulit semetipsum afferens, qui fuerat annuntiatus*<sup>433</sup>. Irénée distingue bien ici *afferens* (employé deux fois) de *annuntiatus*, la réalité du corps contre la simple annonce verbale<sup>434</sup>.

Il n'y a donc pas moyen de confondre, comme avec saint Augustin, annonce et présence. Entre « je verrai » et « je vois », c'est certes la même action intemporelle de voir, la même idée intemporelle, mais il y a en plus, avec le verbe au présent, la prise en compte de l'action effective de voir par le moyen des sens. Celle-ci est rapportée par Irénée dans notre passage : *Participant visionem eius et audierunt sermones eius et fructi sunt muneribus ab eo*. Les Apôtres ont compris la nouveauté de l'Incarnation en voyant, en entendant, en jouissant de la présence effective du Verbe incarné. Il est intéressant d'ailleurs que le traducteur latin d'Irénée ait mis le verbe *participo* au présent. C'est comme si l'action de voir le Verbe se prolongeait désormais, comme si la nouveauté de l'Incarnation était encore d'actualité.

---

*passionem Domini nostri praedictam in ipsis. Si autem subit vos huiusmodi sensus, ut dicatis : Quid igitur novi Dominus attulit veniens ? Cognoscite quoniam omnem novitatem attulit semetipsum afferens, qui fuerat annuntiatus. Hoc enim ipsum praedicabatur, quoniam novitas veniet innovatura et vivificatura hominem. Regis enim adventus ab his quidem qui mittuntur servis praenuntiatur propter apparatus et expeditionem eorum qui inciperent suscipere suum Dominum. Cum autem venit Rex et illi praenuntiatio gaudio adimpleti sunt qui sunt subiecti et perceperunt eam quae est ab eo libertatem et participant visionem eius et audierunt sermones eius et fructi sunt muneribus ab eo, iam non requiretur quid novi attulit Rex super eos qui annuntiaverunt adventum eius, apud eos videlicet qui sensum habent : semetipsum enim attulit et ea quae praedicta sunt bona, in quae concupiscebant angeli intendere, donavit hominibus.* Voir aussi *Dem.* 6 (SC 406, p. 93) : « Deuxième article : le Verbe de Dieu, le Fils de Dieu, Jésus Christ notre Seigneur, qui est apparu aux prophètes selon le trait distinctif de leur prophétie et la nature particulière des "économies" du Père, par l'entremise de qui toutes choses ont été faites et qui, dans les derniers temps, pour récapituler toutes choses, s'est fait homme parmi les hommes, *visible et palpable*, afin de détruire la mort, de faire apparaître la vie et d'opérer une communion de Dieu et de l'homme ». (C'est nous qui soulignons). Et encore sur la tendance anti-docète d'Irénée, *AH V*, 1, 2 (SC 153, p. 23) : « Vains, tout d'abord, ceux qui prétendent qu'il s'est montré d'une façon purement apparente : ce n'est pas en apparence, mais en toute réalité et vérité, qu'ont eu lieu les faits que nous venons de dire ».

<sup>433</sup> Henri DE LUBAC, *La postérité spirituelle de Joachim de Flore*, T. 1, *op. cit.*, p. 155-156, cite cette phrase d'Irénée pour montrer que le christocentrisme de saint Thomas d'Aquin est de bon aloi.

<sup>434</sup> Louis ESCOULA, « Le Verbe sauveur et illuminateur chez saint Irénée », *NRTh* 66, 1939, p. 567.

Certes dans la ligne de saint Augustin, les anciens croyaient au Christ comme devant venir et nous y croyons comme étant venu. L'acte de foi est le même dans un sens. Mais la présence réelle, physique du Christ sur terre a changé la donne cependant. La foi n'est pas une vertu purement immanente à notre intelligence. Elle passe aussi par la médiation des sens. Cette réalité en elle-même, appréhendée par les sens (R1), a peut-être plus d'importance que ne le pensait Augustin.

Irénée précise également : *Novitas veniet innovatura et vivificatura hominem*. Autrement dit la nouveauté du Christ n'est pas seulement nominale. Elle possède une efficience. Nous retrouvons ici la raison de « signe et d'instrument » énoncée plus haut. Le Christ est une nouveauté opérante en l'homme. Les prophéties de l'Ancien Testament étaient l'annonce non seulement d'un message, mais aussi d'une efficience concrète à venir en l'homme.

Et l'accent porté sur la visibilité et l'efficience de l'Incarnation s'inscrit dans la logique de toute l'économie du salut qui est présentée chez Irénée comme un unique modelage concret de l'homme par Dieu<sup>435</sup>. Dès la création, Dieu commence à se rendre visible en l'homme modelé. Ainsi Irénée d'expliquer :

Quant à l'homme, c'est de ses propres mains [le Fils et l'Esprit] que Dieu le modela (...). En effet, il revêtit de ses propres traits l'ouvrage ainsi modelé, afin que *même ce qui apparaîtrait aux regards fût de forme divine*<sup>436</sup>.

Et ce qui était commencé à la création, par le modelage initial de l'homme, trouve une certaine forme d'accomplissement quand, à un moment particulier de l'histoire, *ad ostensionem salutis, apto tempore*<sup>437</sup>, le Verbe se fait chair. L'Incarnation possède pour l'évêque de Lyon un réalisme (*ostensio*), en même temps qu'un caractère historique (*apto tempore*) et visible qui n'apparaît pas chez Augustin<sup>438</sup>.

C'est à l'extrême fin de tout le processus eschatologique, au-delà de la résurrection de la chair, que, chez l'évêque d'Hippone, les hommes élus rejoignent la société des anges et contemplent, comme eux, la gloire de Dieu<sup>439</sup>. Mais il semble exister chez saint Irénée, un commencement de cette réalité, selon son

Voir aussi Jean DANIELOU, « Saint Irénée et les origines de la théologie de l'histoire », *RSR* 34, 1947, p. 230, qui parle de la différence du « Christ annoncé au Christ donné ».

<sup>435</sup> Louis ESCOULA, « Le Verbe sauveur et illuminateur chez saint Irénée », *op. cit.*, p. 394. Antonio ORBE, *Introduction à la théologie des II<sup>e</sup> et III<sup>e</sup> siècles*, T. 1, Joseph María LÓPEZ DE CASTRO, Agnès BASTIT KALINOWSKA, Jean-Michel ROESSLI, Luís F. LADARIA, PC, Cerf, Paris, 2012, p. 348-351.

<sup>436</sup> *Dem.* 11 (SC 406, p. 99). (C'est nous qui soulignons). Repris par le CEC 704 ; Antonio ORBE, *Introduction à la théologie des II<sup>e</sup> et III<sup>e</sup> siècles*, T. 1, *op. cit.*, p. 366-367.

<sup>437</sup> *AH* III, 16, 6 (SC 211 [2002], p. 312-314).

<sup>438</sup> Denis MINNS, *Irenaeus*, *op. cit.*, p. 147, parle de l'idée centrale chez Irénée que la gloire du Père est visible dans l'humanité de son Fils.

<sup>439</sup> Émilien LAMIRANDE, *L'Église céleste selon saint Augustin*, *op. cit.*, p. 230-232 : « Réunion des hommes aux anges ».

mode propre cependant, dès l'Incarnation. Le jugement lui-même paraît commencer à entrer en œuvre de manière visible, dès l'Incarnation. En effet, depuis sa première venue, le Christ « règne d'une manière manifeste, et il fait venir sur tous le juste jugement qu'ils méritent »<sup>440</sup>. Comme si l'homme commençait déjà à vivre dès ici-bas de la vie des anges, et mieux encore, car : « Il a apporté sa propre personne (*semetipsum enim attulit*) et fait don aux hommes des biens annoncés par avance et "que les anges désiraient contempler" ».

Ainsi il est tout à fait fondé de conclure sur l'Incarnation chez saint Irénée par ces propos d'Escola :

Toute cette connaissance antérieure, que donnait le Verbe par la création, par la Loi, par les Prophètes, était réelle, certaine, mais comme un germe, comme une promesse. Le Verbe incarné, c'est la réalisation, c'est la pleine lumière sur terre, c'est la certitude de la vision béatifique<sup>441</sup>.

#### **b) Force de la thèse du temps de l'Église comme temps de l'Incarnation**

Irénée croit donc au seuil sotériologique qui a été franchi dès le moment de l'Incarnation. Il y a en germe chez lui, d'une certaine façon, la confession d'un véritable millénium ecclésial. Irénée n'a pas fermé la porte en effet à ce type d'interprétation puisqu'il ne s'est jamais prononcé explicitement sur l'identification des mille ans d'Ap 20. Jamais il n'avance une affirmation du type : « Le règne des mille ans de saint Jean, c'est le *regnum iustorum* postparousiaque ». Et s'il ne le dit pas non plus de l'Église préparousiaque, bien des passages de l'*Adversus haereses* montrent qu'il est en fait ouvert à l'interprétation du millénium ecclésial.

Ainsi le temps de l'Incarnation a pour l'évêque de Lyon du sens. Le temps de l'Église est selon lui vraiment celui de la venue en la chair du Verbe. C'est à ce titre qu'il peut s'exclamer :

Nous ne pouvions connaître [les mystères de Dieu] autrement qu'en voyant notre Maître et en percevant de nos propres oreilles le son de sa voix<sup>442</sup>.

<sup>440</sup> AH V, 18, 3 (SC 153, p. 246-247) : « Car c'est lui qui a pouvoir sur toutes choses de par le Père, parce que Verbe de Dieu et homme véritable : aux êtres invisibles, d'une part, il commande d'une manière spirituelle, et il leur donne ses lois à tous selon un mode intelligible, afin que chacun d'entre eux demeure à son rang ; sur les êtres visibles et humains, d'autre part, il règne d'une manière manifeste, et il fait venir sur tous le juste jugement qu'ils méritent (*super visibilia autem et humana regnans manifeste et omnibus dignum superducens iustum iudicium*) ». (Cette citation ne s'entend pas pour Irénée du millénium à venir, mais du temps présent de l'Église). Sur le jugement déjà commencé à l'Incarnation, voir aussi AH V, 26, 2 (SC 153, p. 335-337) : « Depuis la venue du Seigneur, par les paroles du Christ et de ses apôtres, il [le démon] sait de façon claire qu'un feu éternel a été préparé pour lui » ; IV, 40, 2 (SC 100\*\*, p. 979) : « Le Père, qui a préparé pour les justes le royaume en lequel son Fils a accueilli (*assumpsit*) ceux qui en sont dignes, a donc aussi préparé la fournaise de feu en laquelle ceux qui le méritent seront jetés (*mittent*) par les anges envoyés par le Fils de l'homme » (dès l'Incarnation, le Fils a donc accueilli les bons en son royaume).

<sup>441</sup> Louis ESCOLA, « Le Verbe sauveur et illuminateur chez saint Irénée », *op. cit.*, p. 566-567.

<sup>442</sup> AH V, 1, 1 (SC 153, p. 17) : *Neque rursus nos aliter discere poteramus, nisi magistrum nostrum*

C'est ici par les sens de l'homme, vue et ouïe, que passe l'appréhension de la présence réelle du Seigneur. Pour Irénée ce réalisme de la présence du Verbe incarné se prolonge dans le temps de l'Église à la fois par l'Eucharistie, mystère de la chair et du sang du Christ, et aussi par l'inhabitation réelle de l'Esprit dans notre chair<sup>443</sup>. Le temps de l'Église est donc selon l'évêque de Lyon vraiment le temps de l'Incarnation, celui où nous pouvons dire qu'« en toute certitude et vérité, lors de sa venue, [le Seigneur] nous a gratifiés de l'incorruptibilité par la communion que nous avons avec lui-même »<sup>444</sup>. Dans l'ecclésiologie de l'évêque de Lyon, la raison de « déjà-là » eschatologique est donc forte. L'Incarnation en est la cause première.

### c) Unité organique du temps de l'Église et du *regnum iustorum*

Et c'est ce même Irénée, donnant au temps de l'Église une consistance si forte, distincte du temps qui a précédé, et faisant par là déjà de ce temps un millénium ecclésial, c'est ce même Irénée qui va aussi confesser un millénium postparousiaque, dont le trait distinctif, et commun cependant avec le temps de l'Église, sera justement cette raison de réalité. Il dit ainsi du *regnum iustorum* :

Rien de tout cela ne peut s'entendre allégoriquement, mais au contraire tout est ferme, vrai, possédant une existence authentique, réalisé par Dieu pour la jouissance des hommes justes. Car, de même qu'est réellement Dieu celui qui ressuscitera l'homme, c'est réellement aussi que l'homme ressuscitera d'entre les morts, et non allégoriquement, ainsi que nous l'avons abondamment montré. Et de même qu'il ressuscitera réellement, c'est réellement aussi qu'il s'exercera à l'incorruptibilité, qu'il croîtra et qu'il parviendra à la plénitude de sa vigueur aux temps du royaume, jusqu'à devenir capable de saisir la gloire du Père. Puis, quand toutes choses auront été renouvelées, c'est réellement qu'il habitera la cité de Dieu<sup>445</sup>.

---

*videntes et per auditum nostrum vocem eius percipientes.*

<sup>443</sup> Sur l'Eucharistie, voir par exemple AH IV, 18, 5 (SC 100\*\*, p. 611-613) : « 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, de même nos corps qui participent à l'Eucharistie ne sont plus corruptibles, puisqu'ils ont l'espérance de la résurrection » ; et aussi AH V, 2, 2-3. Sur l'inhabitation de l'Esprit dans la chair, voir V, 10, 2 (SC 153, p. 129) : « L'homme qui est enté par la foi et reçoit l'Esprit de Dieu ne perd pas la substance de sa chair, mais change la qualité de ce fruit que sont ses œuvres et reçoit un autre nom qui signifie sa transformation en mieux » ; *passim*.

<sup>444</sup> AH V, 1, 1 (SC 153, p. 21) : *Firme et vere in adventu suo donante nobis incorruptelam per communionem quae est ad eum.*

<sup>445</sup> AH V, 35, 2 (SC 153, p. 451) : *Et nihil allegorizari potest, sed omnia firma et vera et substantiam habentia, ad fruitionem hominum iustorum a Deo facta. Quomodo enim vere Deus est qui resuscitat hominem, sic et vere resurget homo a mortuis et non allegorice, quemadmodum per tanta ostendimus ; et sicut vere resurget, sic et vere praemedabitur incorruptelam et augebitur et vigebit in regni temporibus, ut fiat capax gloriae Patris ; deinde omnibus renovatis, vere in civitate habitabit Dei.*



Ainsi le *regnum iustorum* irénéen semble être comme la monstration maximale sur terre de cette réalité du salut en l'homme. Il est la phase finale de l'accoutumance de l'homme à Dieu. Il se situe au-delà de la parousie et de la résurrection de la chair mais est de même essence cependant que le temps de l'Église préparousiaque. Chez Irénée, temps de l'Église et millénium postparousiaque sont unifiés autour de la présence réelle du Verbe incarné et glorifié dans sa chair. Et la phase finale de tout le processus eschatologique irénéen, la cité de Dieu, quoique radicalement transcendante par rapport au royaume intermédiaire, sera encore habitée par le même principe de réalité, *vere in civitate habitabit Dei*.

### 5) Évaluation de la proposition d'Augustin

La proposition de saint Augustin semble donc être plus amilléariste que chiliaste puisqu'il ne croit ni vraiment en un millénium ecclésial, ni non plus en un « règne de mille ans » postparousiaque. Pour notre auteur, le millénium, c'est toute l'histoire depuis le commencement ou au contraire les derniers jours où nous sommes, les plus sombres, juste avant le jugement dernier. Dans le meilleur des cas, le millénium d'Augustin serait donc soit un temps d'épreuve sur la terre, soit surtout un millénium des âmes régnant avec le Christ par la foi puis la vision. S'il y a substitution au millénarisme des premiers Pères, elle est dans cette solution ultra-spirituelle et invisible d'un intermédiaire « par le haut » entre temps de l'Église pérégrinante et éternité définitive.

Au fond la théologie du millénium d'Augustin est à l'image de sa théologie de l'histoire. En effet pour l'évêque d'Hippone l'histoire se passe avant tout au ciel, dans la prescience divine. C'est là qu'elle est connue et comprise. Ou bien si elle est sur terre, c'est dans l'imminence apocalyptique du jugement dernier qu'elle aura le plus d'importance et de poids. Nous retrouvons ainsi les deux possibilités de millénium augustinien : celui des âmes au ciel et celui du jugement sur terre.

On peut donc considérer le millénium comme le condensé ou la mise en abyme de toute l'histoire. La vision augustinienne de l'histoire se reflète dans sa théologie du millénium. C'est une constatation que nous avons déjà faite, *mutatis mutandis*, chez Irénée<sup>446</sup>. Toute théologie de l'histoire se recueille en théologie du millénium. Et inversement, proposer une théologie du millénium, c'est avoir une parole à dire sur la théologie de l'histoire en son ensemble.

Pour ce qui est de la voie « par le bas » ébauchée à la fin de la sous-partie sur le premier Augustin<sup>447</sup>, l'ultime conclusion de cette seconde partie serait que saint Augustin n'a pas délaissé le millénium postparousiaque au profit du millénium ecclésial préparousiaque. Mais c'est *parce qu'il* n'a pas suffisamment cru au millénium ecclésial ouvert à l'Incarnation qu'il a finalement aussi

<sup>446</sup> Cyril PASQUIER, *Aux portes de la gloire*, op. cit., p. 8. 26. 29. 42 ; *passim*.

<sup>447</sup> Voir p. 185.

abandonné les « mille ans » postparousiaques. L'histoire de la théologie a voulu introduire à tout prix une tension entre ces deux modèles de millénium – sous l'influence de Joachim de Flore et de ses successeurs ? – là où il y a fondamentalement et primordialement une unité sans tension. Et cette unité est de nature christologique, comme on le verra dans la proposition spéculative finale.

Dès lors l'on ne manquera pas de se poser la question : « Mais pourquoi saint Thomas d'Aquin, qui, contrairement à Augustin, avait une pensée claire sur le millénium ecclésial préparousiaque, comme on l'a vu, n'a-t-il pas aussi formulé l'hypothèse d'un millénium postparousiaque ? ». Nous formulons l'hypothèse qu'il n'a eu devant les yeux que des modèles déficients de millénarisme terrestre : Cérinthe, Montan, Mani, les Juifs, les Mahométans, peut-être le texte du livre VII des *Institutions* de Lactance, bien qu'il ne le cite pas directement, Joachim de Flore et Gérard de Borgo san Donnino<sup>448</sup>.

À aucun moment le docteur commun ne fait allusion à la doctrine de saint Irénée sur le millénium. Qu'est-il advenu alors de la proposition d'Irénée à travers les siècles ? Cette « chilialogie » irénéenne, qui semble montrer des signes d'heureuse complémentarité avec celle d'Augustin, a-t-elle informé l'histoire des doctrines dans l'Église depuis la fin du II<sup>e</sup> siècle ? C'est à cette enquête historique que la troisième partie de la présente étude va être consacrée.

En aucun cas nous ne voudrions forcer le mouvement de la Tradition dans l'Église assistée par l'Esprit Saint<sup>449</sup>. Si nous ne constatons aucun signe providentiel dans l'histoire de la réception d'Irénée depuis le III<sup>e</sup> siècle d'une remise en valeur de sa théologie du millénium, alors notre étude sur les limites de la proposition d'Augustin et sur la complémentarité de saint Irénée aura moins de poids. Elle restera isolée. En revanche si nous remarquons une convergence entre cette étude et un mouvement de reprise en compte de l'eschatologie irénéenne, alors notre argumentation théologique n'en aura que plus d'impact. Cette troisième partie sera donc comme une insertion du présent travail dans le large cadre ecclésial et scientifique, celui, en l'occurrence, de l'histoire de la réception du millénarisme de saint Irénée. On s'efforcera d'observer le mouvement de la Tradition à travers un cas particulier d'histoire de la doctrine : la réception de l'eschatologie millénariste d'Irénée de Lyon.

<sup>448</sup> Contre Montan, Mani et le joachimisme : I<sup>re</sup> II<sup>ae</sup> q. 106, a. 4, c. et ad 1-2. Contre les Juifs et les Sarrazins : SCG IV, q. 83, 13. Contre les Juifs : *Super Mt.*, cap. 12, lect. 3 (Ma 1055). Contre Cérinthe : SCG III, q. 27, 11 ; *De articulis Fidei*, pars 1, a. 5. Contre Lactance : *Compendium theologiae*, lib. 1, cap. 244, c ; *Super I Cor.*, cap. 15, lect. 8 ; *Super Mt.*, cap. 19, lect. 2 (Ma 1613) ; *Super Mt.*, cap. 25, lect. 3. (Ma 2092). La position de saint Thomas d'Aquin sur l'eschatologie millénariste sera étudiée en détails dans la quatrième partie.

<sup>449</sup> DV 8.

**TROISIÈME PARTIE :**  
**LA POSTÉRITÉ DU MILLÉNARISME D'IRÉNÉE,**  
**ENQUÊTE HISTORIQUE**

Après une partie synchronique et théologique sur l'amillénarisme de saint Augustin, nous passons à une approche diachronique et historique sur la postérité du millénarisme de saint Irénée. On se situera donc sur le terrain historique, un peu comme Eusèbe de Césarée, en son temps. Cependant l'étude ne portera pas sur les sources d'Irénée, soit en amont, comme l'avait fait Eusèbe, mais l'angle d'approche se déplacera en aval, il se focalisera sur ce qu'est devenu le millénarisme de l'évêque de Lyon. Une étude en amont, sur Papias et les sources – erronées ou non – du millénarisme d'Irénée seraient encore à faire. Y a-t-il eu solution de continuité entre l'enseignement du Christ et la doctrine d'Irénée, à cause de l'erreur de Papias, comme le prétend Eusèbe ?

L'étude sur la postérité du millénarisme d'Irénée à travers toute l'histoire de l'Église ne semble pas avoir été réalisée jusqu'à présent. Peut-être l'abandon du millénarisme patristique, et spécialement celui d'Irénée, correspond à un mouvement inéluctable de l'histoire et que c'est à juste titre un archaïsme qui n'a plus lieu d'être. Cette troisième partie va donc essayer de répondre aux questions suivantes : Quel accueil a-t-on réservé à la doctrine du *regnum iustorum* d'Irénée de Lyon à travers les siècles ? L'histoire de la réception de cet enseignement peut-elle apporter des éléments sur la pertinence d'une telle doctrine pour aujourd'hui ? Cette question revient presque inmanquablement à essayer de pister le manuscrit irénéen au fil des siècles. L'*Adversus haereses*, et plus spécialement sa finale chiliaste (V, 31-36), a-t-il été connu du II<sup>e</sup> siècle à nos jours ? Savoir qui avait entendu parler du millénarisme d'Irénée pendant tous ces siècles, quel jugement on a porté sur lui jusqu'à aujourd'hui, nous permettra à coup sûr d'en évaluer l'influence.

Cette étude pourrait très vite s'avérer monumentale et constituer à elle seule une thèse d'histoire des manuscrits et des idées. Nous n'avons pas l'intention de faire de cette troisième partie un équivalent pour Irénée du maître ouvrage du cardinal de Lubac, *La postérité spirituelle de Joachim de Flore*<sup>1</sup>. Nous ne donnons là que quelques précisions historiques, en complément à une étude qui demeure avant tout théologique.

De plus, on traitera principalement de l'Occident chrétien, sans essayer d'évaluer l'influence du millénarisme d'Irénée en Orient. Tout nous pousse en effet à nous cantonner à l'Europe et l'Afrique du Nord : la rédaction initiale de l'*Adversus haereses* à Lyon par celui qui en est le second évêque ; le fait que saint Augustin, principal interlocuteur de saint Irénée dans notre étude, soit aussi un occidental ; la faible influence du millénarisme en Orient après Origène<sup>2</sup>, et au

<sup>1</sup> Henri DE LUBAC, *La postérité spirituelle de Joachim de Flore. De Joachim à nos jours*, Michael SUTTON, Œuvres complètes 27-28, Cerf, Paris, 2014<sup>2</sup>.

<sup>2</sup> Brian E. DALEY, *The Hope of the Early Church. A Handbook of Patristic Eschatology*, Baker, Grand Rapids, 2010, p. 124 ; Martine DULAËY, « L'Apocalypse. Augustin et Tyconius », in Anne-Marie LA BONNARDIÈRE (dir.), *Saint Augustin et la Bible*, BiToTe 3, Beauchesne, Paris, 1986, p. 380 ; Henri CROUZEL, « Les prophéties de la résurrection selon Origène », *Forma futuri. Studi in onore*

contraire des résurgences millénaristes récurrentes en Occident (joachimites, taborites, anabaptistes, puritains anglais, etc.).

Pour exposer cette postérité irénéenne, on suivra la chronologie de l'histoire : époque patristique, ère mérovingienne, puis carolingienne, Moyen Âge, Renaissance et temps contemporain. Pour chaque âge, on fera un bref état des auteurs qui ont parlé d'Irénée et de son chiliasme. Le cas de la doctrine de Joachim de Flore, inséré dans cette chronologie, constituera une exception, car elle est exogène par rapport à celle de saint Irénée. Joachim ne se situe pas dans la postérité spirituelle d'Irénée, mais sa proposition dans l'histoire des doctrines est si importante, qu'il convient justement de la positionner par rapport à celle d'Irénée.

## A. DU VIVANT D'IRÉNÉE

Irénée, évêque de Lyon, écrivain ecclésiastique, écrit son *Adversus haereses* à la fin du II<sup>e</sup> siècle, dans la langue grecque. Notre auteur devinait sans doute que, par son rayonnement apostolique<sup>3</sup> et ses écrits, il aurait une postérité, et il craignait peut-être une déformation de sa pensée dans les temps ultérieurs. Il dit ainsi à la fin de *Sur l'ogdoade*, un ouvrage perdu, dont on connaît cependant ce fragment par Eusèbe de Césarée :

Je te conjure, toi qui copieras ce livre, au nom de notre Seigneur Jésus Christ et de sa glorieuse parousie, dans laquelle il viendra juger les vivants et les morts, collationne ce que tu auras copié et corrige-le d'après cet exemplaire où tu l'auras pris, avec grand soin. Tu copieras aussi cette adjuration et tu la mettras dans ta copie<sup>4</sup>.

Irénée se pensait-il investi d'une mission pour les âges à venir ? Avait-il un message à transmettre à sa postérité ? Ces propos pourraient le laisser entendre. Et même si cette consigne de l'évêque de Lyon est simplement un indice sur l'histoire du livre en général à la fin du II<sup>e</sup> siècle en Gaule, cela signifie en tout cas qu'Irénée savait qu'il serait recopié et il était soucieux d'une transmission fidèle de sa pensée<sup>5</sup>.

*del cardinale Michele Pellegrino*, Bottega d'Erasmus, Turin, 1975, p. 986-987 ; Henri CROUZEL, « La "première" et la "seconde" résurrection des hommes d'après Origène », *Did(L)* 3, 1973, p. 3-19 ; Jean-Claude GUY, *Unité et structure logique de "La cité de Dieu" de saint Augustin*, Études augustinienes, Paris, 1961, p. 139.

<sup>3</sup> Ce rayonnement a été rapporté notamment dans *Hist. Franc.* I, 29, in GRÉGOIRE DE TOURS, *Histoire des Francs*, Robert LATOUCHE, Belles lettres, Paris, 1995, p. 54 : *Beatissimus vero Hireneus, (...) qui in modici temporis spatio praedicatione sua maxime in integrum civitatem reddidit christianam.*

<sup>4</sup> HE V, 20, 2 (SC 41, p. 61) : « Ὁρκίζω σε τὸν μεταγραφόμενον τὸ βιβλίον τοῦτο κατὰ τοῦ κυρίου ἡμῶν Ἰησοῦ Χριστοῦ καὶ κατὰ τῆς ἐνδόξου παρουσίας αὐτοῦ, ἧς ἔρχεται κρῖναι ζῶντας καὶ νεκρούς, ἵνα ἀντιβάλης ὁ μετεγράψω, καὶ κατορθώσης αὐτὸ πρὸς τὸ ἀντίγραφον τοῦτο ὅθεν μετεγράψω, ἐπιμελῶς καὶ τὸν ὅρκον τοῦτον ὁμοίως μεταγράψεις καὶ θῇσεις ἐν τῷ ἀντιγράφῳ ».

<sup>5</sup> Harry Y. GAMBLE, *Livres et lecteurs aux premiers temps du christianisme. Usage et production*

Dans ce passage, il n'est pas fait mention explicitement de la doctrine du millénium – *Sur l'ogdoade* est dirigé contre les valentiniens, nous rapporte Eusèbe – mais la mention de la parousie du Christ nous dit cependant l'importance qu'Irénée attachait à ce dogme. Le sens de la vérité, de la fidélité d'un copiste à la pensée d'un auteur, est lié, selon Irénée, à la vérité de la foi et de l'espérance en la parousie, cet ultime événement de l'histoire du salut. Irénée pense que ses propos sont aussi vrais qu'est certaine et vraie la venue future du Christ au dernier jour. On reconnaît aussi dans ce passage « un respect profond et un zèle ardent pour la pureté de la doctrine transmise »<sup>6</sup>, ce qui semble être une caractéristique de l'évêque de Lyon. Sans doute également la mention de la parousie est-elle ici une allusion au jugement dernier. Pour Irénée, le copiste porte la responsabilité d'une censure coupable : il aurait des comptes à rendre en ce domaine, au jour du jugement dernier.

## B. LE MANUSCRIT GREC ET SON UTILISATION PAR LES PÈRES DE L'ÉGLISE

De nos jours, il n'existe que des fragments du manuscrit grec de l'*Adversus haereses*. Ce ne sont pas des originaux d'Irénée, mais des copies<sup>7</sup>. Si ce texte a été copié, c'est qu'il connut une première réception enthousiaste auprès des contemporains d'Irénée et de la génération suivante, voire pendant tout le III<sup>e</sup> siècle. Gamble en fait état :

Parmi les papyrus découverts en Égypte au XX<sup>e</sup> siècle, on a trouvé des fragments de manuscrit du traité *Contre les hérésies*, composé vers 180 par Irénée, l'évêque de Lugdunum (Lyon), en Gaule. Ces fragments ont été datés par les paléographes des dernières années du II<sup>e</sup> siècle. Aussi, moins de vingt ans après sa composition, cette œuvre a traversé le monde méditerranéen pour être lue dans une province égyptienne<sup>8</sup>.

### 1) Perte en Occident

Cependant la perte du manuscrit grec en Occident semble s'être produite dès le IV<sup>e</sup> siècle. Le millénarisme de saint Irénée est une des raisons invoquées<sup>9</sup>. De

---

*des textes chrétiens antiques*, CAnt, Labor et Fides, Genève, 2012, p. 166 : « En admonestant les copistes éventuels, Irénée ne s'inquiétait pas particulièrement des erreurs ordinaires de scribes qui, bien qu'elles fussent ennuyeuses, devaient être tolérées étant donné les conditions de production des livres. Il mettait plutôt en garde contre des révisions délibérées et substantielles ou des coupes dans le texte qui auraient perverti son sens, une inquiétude que partageaient tous les auteurs ».

<sup>6</sup> Paul GALTIER, « L'évêque Docteur : saint Irénée de Lyon », *Études* 136, 1913, p. 7.

<sup>7</sup> Introduction de Louis DOUTRELEAU, in IRÉNÉE DE LYON, *Contre les hérésies. Livre IV*, Adelin ROUSSEAU, Bertrand HEMMERDINGER, Louis DOUTRELEAU, Charles MERCIER, SC 100\*, Cerf, Paris, 1965, p. 52.

<sup>8</sup> Harry Y. GAMBLE, *Livres et lecteurs aux premiers temps du christianisme*, op. cit., p. 124.

<sup>9</sup> Irena BACKUS, « François Feu-ardent éditeur d'Irénée : Le triomphe de la grande Église et le rejet

fait, aucun des fragments grecs conservés n'est millénariste<sup>10</sup>. Il s'est donc produit une certaine censure de la version grecque complète de l'*Adversus haereses*<sup>11</sup>. Et la quasi-disparition de ce manuscrit grec n'est sans doute pas sans lien avec le discrédit introduit par Augustin vis-à-vis de la doctrine millénariste à partir des années 420-430.

Mais l'on peut aussi proposer comme raison à cette perte du manuscrit grec la présence en Occident d'une traduction latine qui, très vite, fut mieux adaptée à la culture du moment. Souvenons-nous par exemple que saint Augustin ne connaissait pas le grec, pas plus que saint Grégoire le Grand. Saint Irénée n'était-il pas un missionnaire asiate de langue grecque envoyé chez les Gallo-romains et donc destiné tôt ou tard à être traduit et diffusé dans la langue locale<sup>12</sup> ?

## 2) Perte en Orient

En Orient, il semble en avoir été différemment. Le texte grec irénéen paraît avoir été bien diffusé dans la période patristique postnichéenne. Il figure dans beaucoup des florilèges patristiques orientaux qui ont inspirés les grands noms de la théologie grecque. Basile de Césarée, Théodoret de Cyr, Maxime le Confesseur, Jean Damascène, entre autres, ont eu connaissance d'Irénée<sup>13</sup>. Le texte grec de l'*Adversus haereses* a même survécu très tard en Orient puisque Harnack fait mention d'un manuscrit grec d'Irénée dans un monastère du Mont Athos au XVII<sup>e</sup> siècle<sup>14</sup>. Cependant au XVIII<sup>e</sup> siècle, le grec Meletios Syrigos n'est pas en possession de la version grecque et doit ainsi traduire un passage d'Irénée du latin au grec<sup>15</sup>.

---

du millénarisme », in Luc DEITZ (dir.), *Tempus edax rerum. Le bicentenaire de la Bibliothèque nationale de Luxembourg (1798-1998)*, Bibliothèque nationale, Luxembourg, 2001, p. 12 : « Pris dans son intégralité, l'*Adversus haereses* dut poser un sérieux problème à l'Église à partir du moment où le chiliasme fut discrédité ou marginalisé – soit dès le III<sup>e</sup> siècle. C'est pourquoi le texte grec du traité disparut, probablement dès le IV<sup>e</sup> siècle ».

<sup>10</sup> Le seul fragment grec de la partie millénariste de l'*AH*, rapporté par Eusèbe dans l'*HE* III, 39, 1 (SC 31, p. 154), consiste en une présentation de Papias et n'est donc pas directement millénariste. Cf. *AH* V, 33, 4 (SC 153, p. 417) : « Voilà ce que Papias, auditeur de Jean, familier de Polycarpe, homme vénérable, atteste par écrit dans le quatrième de ses livres – car il existe cinq livres composés par lui ».

<sup>11</sup> Un possible témoignage de la censure anti-millénariste du manuscrit grec en *AH* V, 28, 1 (SC 153, p. 349). En effet, le français de la traduction des SC a employé deux verbes au futur : « Et c'est pourquoi le Seigneur dit qu'il appellera ceux de la droite au royaume du Père, tandis qu'il enverra ceux de la gauche au feu éternel ». Mais le latin mentionne un infinitif passif et un futur : *Et propter hoc ait hos quidem qui sunt ad dexteram vocari in regnum Patris, illos autem qui sunt a sinistra in aeternum ignem missurum*. Ainsi les justes sont appelés maintenant au royaume du Père, tandis que les réprouvés ne seront jetés qu'à la fin dans le feu éternel. C'est d'une certaine façon l'essence du millénarisme irénéen qui est rappelé ici : un décalage dans le temps entre la rétribution des bons et celle des mauvais. Or dans le fragment grec de ce passage (*Fr. gr.* 21), le premier verbe manque : *Διὰ τοῦτο φησι τοὺς μὲν ἐκ δεξιῶν (ἀνακαλέσασθαι) εἰς τὴν τοῦ Πατρὸς βασιλείαν, τοὺς δὲ ἐξ ἀριστερῶν εἰς τὸ αἰώνιον πῦρ πέμψειν*. Il est possible que le verbe *anakalesesthai* ait gêné, d'où sa suppression du fragment. Certes, il n'est pas directement ici

Il n'est pas sûr cependant que le chiliasme d'Irénée ait été connu par les Orientaux, spécialement à cause du coup d'arrêt porté par Origène<sup>16</sup>, très peu de temps après Irénée. Les Grecs ont toujours été plus réticents que les occidentaux par rapport à toute doctrine teintée d'influences apocalyptiques. En témoignent les grandes difficultés en Orient à recevoir l'*Apocalypse de saint Jean* dans le canon des Écritures<sup>17</sup>.

#### a) Le cas particulier de l'Égypte

L'Égypte constitue sans doute un cas particulier. En effet Jérôme rapporte que Denys d'Alexandrie s'en est pris au millénarisme d'Irénée dans le cadre de la querelle avec Népos<sup>18</sup>. C'est donc que le millénarisme d'Irénée était connu en Orient, au moins en Égypte, au III<sup>e</sup> siècle.

Mais si Denys, disciple d'Origène, s'est effectivement opposé aux chiliastes du Fayyum, Népos et Korakion, il est cependant moins sûr qu'il soit rentré directement dans une controverse avec le millénarisme d'Irénée. Halloix est formel sur cette question : Jérôme s'est trompé.

Voir le prologue de Jérôme au livre 18 du *Commentaire sur Isaïe*.

Mais notez que celui-ci semble avoir une mémoire défaillante quand il écrit que Denys a écrit contre Irénée : cela ne s'est jamais produit<sup>19</sup>.

Et Feuardent est lui aussi dubitatif : les traits du millénarisme rapporté par Denys ne correspondent pas à ceux d'Irénée dans l'*Adversus haereses*. Il écrit ainsi :

Le très éloquent Denys d'Alexandrie a écrit contre lui [Irénée] un livre de bon ton, où il se moque de la fable des mille ans, de la Jérusalem d'or et de pierres précieuses sur terre, du loisir du sabbat,

---

question d'une première résurrection dans le royaume des justes. Mais cette antériorité du jugement des justes sur celui des réprouvés est cependant d'essence millénariste.

<sup>12</sup> En ce sens, Irena BACKUS, « François Feu-ardent éditeur d'Irénée... », in Luc DEITZ (dir.), *op. cit.*, p. 12, dans la citation ci-dessus, force peut-être un peu les choses, en attribuant la perte du manuscrit grec en Occident uniquement à une sorte de « chasse à la sorcière » anti-millénariste.

<sup>13</sup> Carlo DELL'OSSO, « Ireneo nei florilegi del V-VIII sec. », in Enrico CATTANEO, Luigi LONGOBARDO (dir.), *Consonantia salutis : studi su Ireneo di Lione*, Il pozzo di Giacobbe, Trapani, 2005, p. 211-220.

<sup>14</sup> François VERNET, « Irénée de Lyon », in Alfred VACANT, Eugène MANGENOT (dir.), *Dictionnaire de théologie catholique*, 7/2, Letouzey et Ané, Paris, 1923, col. 2402, « Si ce n'est à Venise et à la Vaticane, le texte grec exista au XVI<sup>e</sup> siècle, dans un monastère de Pathmos et, au XVII<sup>e</sup>, dans un monastère de l'Athos » qui renvoie à Adolf VON HARNACK, *Die Überlieferung und der Bestand der Alterchristlichen litteratur bis Eusebius*, 1, Hinrichs, Leipzig, 1893, p. 264-265. Comme en Occident, ce sont les monastères qui, en Orient, semblent avoir été les gardiens des textes irénéens.

<sup>15</sup> José LUÍS NARVAJA, « Recepción de Ireneo de Lyon en el siglo XII : el *Liber de sectis hereticorum et orthodoxe fidei dogmata* », in Nicole BÉRIOU, Rainer BERNDT, Michel FÉDOU, Adriano OLIVA, André VAUCHEZ (dir.), *Les réceptions des Pères de l'Église au Moyen Âge. Le devenir de la tradition ecclésiale : congrès du Centre Sèvres – Facultés jésuites de Paris (11-14 juin 2008)*, ArVe.S 10/1, Aschendorff Verlag, Münster, 2013, p. 538-539, note 38.

<sup>16</sup> Cf. Première partie, p. 44 sq.

<sup>17</sup> Marie-Joseph LAGRANGE, *Histoire ancienne du canon du Nouveau Testament*, EtB, Gabalda,



de la servitude de toutes les nations, etc. Bien que nul ne puisse recueillir tout cela à partir des livres d'Irénée édités jusqu'ici, il est clair cependant, à partir des fragments que nous venons de produire au jour, que cela doit être attribué à Irénée<sup>20</sup>.

Il reste cependant probable que Népos ce soit inspiré d'Irénée pour sa propre proposition théologique millénariste. Mais nous n'avons aucune trace écrite de cet évêque. L'histoire a seulement retenu que l'eschatologie des Égyptiens du Fayyum constituait un « millénarisme de deuxième vague », déjà bien dénaturé par rapport à la position d'Irénée, et imprégné d'une très forte polémique contre l'origénisme<sup>21</sup>. Nous ne savons pas s'il existe des liens entre le millénarisme d'Irénée et une survivance de chiliasme observée non loin de cette région, en Éthiopie, au XV<sup>e</sup> siècle. Des liens de cette résurgence de millénarisme avec le monophysisme christologique, postérieur à Irénée, semblent, eux, plus évidents<sup>22</sup>.

#### b) Le cas particulier de l'Arménie

Un second cas de présence possible de l'Irénée millénariste en Orient consiste en la découverte d'une traduction arménienne complète, et donc millénariste, des livres IV et V de l'*Adversus haereses*, dans l'église de la Mère de Dieu à Erevan en 1904. Il s'agit d'une copie du XIII<sup>e</sup> siècle d'un manuscrit qui date du VI<sup>e</sup> siècle<sup>23</sup>. Nous ne savons pas cependant si le millénarisme d'Irénée a eu une influence sur cette partie de la chrétienté. Sans doute cette version complète de l'*Adversus haereses* IV et V était-elle destinée à sommeiller jusqu'au début du XX<sup>e</sup> siècle dans ce lieu éloigné des polémiques des grands centres théologiques.

---

Paris, 1933, p. 103-105 ; Henri CROUZEL, « La théologie de l'histoire selon Eusèbe de Césarée », *AHlg* 5, 1996, p. 97 ; Vincent ERMONY, « Les phases successives de l'erreur millénariste », *RQH* 70, 1901, p. 362 ; Robert M. GRANT, « Papias in Eusebius' church history », in *Mélanges d'histoire des religions offerts à Henri-Charles Puech. Sous le patronage et avec le concours du Collège de France et de la Section des sciences religieuses de l'École pratique des hautes Études*, PUF, Paris, 1974, p. 209-213 ; Irena BACKUS, « The Church Fathers and the Canonicity of the Apocalypse in the Sixteenth Century : Erasmus, Frans Titelmans, and Theodore Beza », *SCJ* 29 (3), 1998, p. 651.

<sup>18</sup> François VERNET, « Irénée de Lyon », in Alfred VACANT, Eugène MANGENOT (dir.), *op. cit.*, col. 2519 : « Saint Jérôme, *In Isaiam* 18, *Praef*, dit que Denys composa *elegantem librum* contre le millénarisme d'Irénée ». Cf. Première partie, p. 59. Eusèbe parle aussi d'un deuxième ouvrage de Denys contre le matérialisme eschatologique de Népos. Cf. *HE* VII, 24, 1-3 (SC 41, p. 201-202).

<sup>19</sup> Pierre HALLOIX, *Illustrium Ecclesiae orientalis scriptorum qui sanctitate iuxta et eruditione primo Christi saeculo floruerunt et apostolis convixerunt, vitae et documenta*, 1, Bogard, Douai, 1633, col. 663b : *Vide Hieronymi prooemium ad librum 18, in Isaiam. Sed nota illum videri lapsus memoria, dum scribit Dionysium Alexandrinum adversus Irenaeum scripsisse : hoc nunquam factum.* (C'est nous qui traduisons). Jean DANIELOU ; Henri-Irénée MARROU, *Nouvelle histoire de l'Église*. T. 1 : *Des origines à saint Grégoire le Grand*, Seuil, Paris, 1963, p. 242, l'ouvrage de Denys d'Alexandrie, *Sur les promesses*, est une réponse uniquement à Népos et sa *Réfutation des allégoristes* et pas à Irénée.

<sup>20</sup> Introduction *Ad lectorem* de François FEUARDENT à la partie millénariste inédite de l'*AH* dans son édition princeps IRÉNÉE DE LYON, *Adversus Valentini, et similia Gnosticorum Haereses, Libri*

### c) Conclusion

Quoiqu'il en soit, nous constatons une présence diffuse du millénarisme d'Irénée dans l'Orient chrétien, tant à l'Ouest avec l'Égypte qu'à l'Est avec l'Arménie, à la fois au début de l'ère chrétienne (III<sup>e</sup> siècle en Égypte) et dans une période récente (XX<sup>e</sup> siècle en Arménie). Mais de plus amples recherches sur la postérité orientale du millénarisme d'Irénée dépassent les limites de cette recherche. L'interlocuteur principal d'Irénée dans cette étude étant Augustin, nous revenons à l'étude de la postérité du millénarisme de l'évêque de Lyon en Occident.

## C. LA TRADUCTION LATINE DE L'*ADVERSUS HAERESSES* ET SON UTILISATION PAR LES PÈRES

### 1) Datation de la version latine

Les historiens pensent que la traduction du manuscrit grec de l'*Adversus haereses* en latin a été effectuée entre le II<sup>e</sup> et le IV<sup>e</sup> siècle<sup>24</sup>. Cette estimation est une déduction *a posteriori*, liée à l'histoire de la doctrine millénariste en général. En effet c'est l'intégralité du texte grec, donc y compris la partie millénariste, qui a été traduite en latin. Par conséquent, il faut qu'au moment de la traduction en latin, cette partie grecque millénariste n'ait pas encore été censurée. Or nous savons que c'est à partir du début du V<sup>e</sup> siècle, avec le tournant provoqué par le changement d'attitude d'Augustin, que le discrédit vis-à-vis du millénarisme irénéen a commencé, ainsi que la censure<sup>25</sup>. Cette traduction complète de

---

*quinque*, François FEUARDENT, Sébastien Nivelles, Paris, 1575, p. 368 (repris en PG 7, col. 1837) : *Adversus quem vir eloquentissimus Dionysius Alexandrinus elegantem librum scripsit, deridendo mille annorum fabulam, et auream atque gemmatam in terris Ierusalem, otium Sabbati, cunctarum gentium servitutem, etc. Haec cum nemo ex libris Irenaei hactenus editis colliger possit, ex his tamen fragmentis, quae modo in lucem edimus, perspicuum est ad Irenaeum pertinere*. (Traduction dom Bruno Drilhon). Ici, Feuardent, tout en allant dans le sens de Jérôme, reconnaît qu'Irénée n'a jamais parlé d'un millénarisme extravagant comme celui que décrit Denys. La critique d'Irénée par Denys paraît donc, dans un sens, peu probable.

<sup>21</sup> Brian E. DALEY, *The Hope of the Early Church...*, *op. cit.*, p. 60-61.

<sup>22</sup> Robert BEYLOT, « Le millénarisme, article de foi dans l'Église éthiopienne, au XV<sup>e</sup> siècle », *RSEt* 25, 1971, p. 32 ; Louis GUERRIER ; Sylvain GRÉBAUT, « Le fragment anti-chalcédonien du Mashafa Mesir », *Aethiops bulletin Geez* 3 (1), 1930, p. 1-4.

<sup>23</sup> Introduction d'Adelin ROUSSEAU, in IRÉNÉE DE LYON, *Démonstration de la prédication apostolique*, SC 406, Cerf, Paris, 1995, p. 17-20.

<sup>24</sup> Otto REIMHERR ; F. Edward CRANZ, « Irenaeus Lugdunensis », in Virginia BROWN, Paul Oskar KRISTELLER, F. Edward CRANZ (dir.), *Catalogus translationum et commentariorum. Mediaeval and renaissance latin translations and commentaries. Annotated lists and guides*, 7, Catholic University of America Press, Washington, 1992, p. 17 ; Pierre BOUCAUD, « Fragments de l'*Adversus haereses* d'Irénée de Lyon dans l'œuvre exégétique de Claude de Turin », *RHT* 3, 2008, p. 125.

<sup>25</sup> Introduction de Louis DOUTRELEAU, in IRÉNÉE DE LYON, *Contre les hérésies. Livre V*, ADELIN ROUSSEAU, Louis DOUTRELEAU, Charles MERCIER, SC 152, Cerf, Paris, 1969, p. 30 : « Tout ce qu'on peut dire, c'est que la suppression [de la fin de l'*Adversus haereses*] a dû être faite très tôt, à une

l'*Adversus haereses* en latin s'est donc faite avant le commencement de la censure, soit entre la période d'écriture en grec par Irénée lui-même au II<sup>e</sup> siècle et la fin de l'ère millénariste, c'est-à-dire au couchant du IV<sup>e</sup> siècle.

C'est pourquoi une traduction dans la dépendance de Tertullien (150-220), lui-même millénariste, ou au moins à Carthage au III<sup>e</sup> siècle, est une hypothèse qui semble plausible. C'est celle d'Alès qui a établi que Tertullien aurait utilisé l'*Adversus haereses* latin, spécialement le livre I, dans sa polémique contre les valentiniens<sup>26</sup>.

La piste d'une traduction de l'*Adversus haereses* à l'abbaye de Lérins au IV<sup>e</sup> siècle a aussi été proposée<sup>27</sup>. Elle a la sympathie de Hitchcock qui a repéré bien des similitudes entre le style de saint Irénée et celui de saint Patrick (dans sa *Confession* et son *Épître*) qui aurait séjourné à Lérins entre 411 et 432, avant de retourner en Irlande<sup>28</sup>. Mais plus récemment, M. Dulaey, dans son étude sur la bibliothèque de Lérins au V<sup>e</sup> siècle, ne fait aucune mention de la présence d'un manuscrit irénéen<sup>29</sup>. Il est vrai que cette historienne oriente son étude en fonction des sources d'Eucher de Lyon (370-449) qui a séjourné lui aussi à Lérins jusqu'en 426 avant de devenir évêque de Lyon. Dès lors, il est possible de se demander si Patrick n'aurait pas emporté en Irlande la seule copie d'Irénée présente à Lérins ? L'aurait-il copiée ailleurs en Gaule et ensuite emportée dans son pays ? Ce qui est sûr, c'est que des manuscrits irénéens semblent être revenus d'Irlande sur le continent à l'époque des moines missionnaires colombaniens, à partir des VI<sup>e</sup> et VII<sup>e</sup> siècles<sup>30</sup>.

La troisième des principales hypothèses pour la traduction du texte grec de l'*Adversus haereses* est le IV<sup>e</sup> siècle en Afrique du Nord, dans l'aire d'influence

---

époque où le millénarisme représentait encore un danger, – mettons au V<sup>e</sup> siècle ».

<sup>26</sup> Adhémar D'ALÈS, « La date de la version latine de saint Irénée », *RSR* 6, 1916, p. 136-137 : « Avant tout, écartons deux conjectures entièrement inadmissibles. Le traducteur d'Irénée n'est pas Irénée lui-même, et ce n'est pas Tertullien. Ce n'est pas Irénée, puisqu'il commet des contresens manifestes : Irénée devait se comprendre. Ce n'est pas Tertullien, dont on ne reconnaît ni le vocabulaire ni le style. D'autres conjectures sont aussi libres que gratuites. Qu'on admette un interprète celte (avec Lipsius) ou africain (avec Jordan), il n'importe. M. Hitchcock croit à l'influence de cette version sur la latinité de saint Patrick (deuxième moitié du cinquième siècle), et affirme qu'elle figurait entre les trésors littéraires de Lérins. Toujours est-il qu'en Afrique, vers l'an 421, saint Augustin cite fort exactement notre version. Cette découverte n'est pas pour nous surprendre, puisque nous avons constaté avec vraisemblance la présence de cette version à Carthage, plus de deux siècles plus tôt ». Bernard GEYER (dir.), *Des chercheurs lyonnais à la découverte de l'Orient*, Maison de l'Orient et de la Méditerranée – Jean Pouilloux, Lyon, 2004, p. 48, le collectif de chercheurs est d'accord pour cette date du III<sup>e</sup> siècle. C'était déjà l'opinion de François SAGNARD, in IRÉNÉE DE LYON, *Contre les hérésies. Livre III. Mise en lumière et réfutation de la prétendue « connaissance »*, François M.-M. SAGNARD, SC 34, Cerf, Paris, 1952, p. 5 : « Début du III<sup>e</sup> siècle (sinon du temps même d'Irénée) ». C'est Feuardenet qui pensait que la traduction latine de l'*AH* était d'Irénée lui-même. Cf. François VERNET, « Irénée de Lyon », in Alfred VACANT, Eugène MANGENOT (dir.), *op. cit.*, col. 2402. Pour Harry Y. GAMBLE, *Livres et lecteurs aux premiers temps du christianisme*, *op. cit.*, p. 163, Tertullien semble avoir utilisé une version grecque. La seule occurrence d'Irénée dans l'œuvre de Tertullien, *Adversus Valentinianos* V, 1 (CCSL 2, p. 756) : *Nec utique dicemur ipsi nobis finxisse materias, quas tot iam viri sanctitate et praestantia insignes, nec*

d'Augustin d'Hippone. Cet auteur connaissait en effet le texte d'Irénée qu'il cite à deux reprises dans le *Contra Iulianum*<sup>31</sup>. Ces deux fragments, disent les spécialistes, sont de bonne qualité et aident à retrouver une version sûrement très proche de l'original grec d'Irénée<sup>32</sup>. Le manuscrit qu'a connu Augustin était donc bon, pas trop dénaturé par de nombreuses copies.

De plus, nous avons observé un vocabulaire commun entre Irénée et Augustin, pour l'ultime étape eschatologique, celle de la transformation du cosmos : *substantia*, *qualitas*, *figura*, etc<sup>33</sup>. Il n'est donc pas du tout invraisemblable qu'Augustin ait eu entre les mains une version de l'*Adversus haereses* millénariste<sup>34</sup>. Nous savons aussi qu'Augustin considérait Irénée comme un *pater Ecclesiae*<sup>35</sup> et un *Ecclesiae doctor*<sup>36</sup>, et ce quatre ans seulement avant d'écrire le livre XX du *De civitate Dei*<sup>37</sup>.

En définitive, il est bien difficile de trancher entre ces différentes hypothèses<sup>38</sup> : la région carthaginoise au début III<sup>e</sup> ou au IV<sup>e</sup> siècle, ou bien Lérins au début du IV<sup>e</sup>. Ces propositions ne s'excluent pas forcément, car il a pu y avoir plusieurs traductions du manuscrit grec d'Irénée. Le *Contre les hérésies* en latin et millénariste a donc eu une certaine influence en Occident. Mais elle fut de courte durée.

## 2) La question de la censure

En effet la version latine n'est pas restée très longtemps dans son état originel. Plusieurs cas de censure ou de dénaturation du texte latin sont à noter. Ce sont surtout les cinq derniers chapitres de l'*Adversus haereses* latin qui vont disparaître de la plupart des manuscrits, ainsi que l'explique Gry :

*solum nostri antecessores sed ipsorum haeresiarcharum contemporales, instructissimis voluminibus et prodiderunt et retulerunt, ut Iustinus, philosophus et martyr, ut Miltiades, ecclesiarum sophista, ut Irenaeus, omnium doctrinarum curiosissimus explorator, ut Proculus noster, virginis senectae et christianae eloquentiae dignitas, quos in omni opere fidei, quemadmodum in isto, optaverim adsequi.*

<sup>27</sup> Norbert BROX, « Irenaeus von Lyon », in Ernst DASSMANN (dir.), *RAC*, 18, Hiersemann, Stuttgart, 1998, col. 826, qui retient comme datation « la fin du IV<sup>e</sup> siècle », mais sans parler de Lérins.

<sup>28</sup> Francis Ryan Montgomery HITCHCOCK, *Irenaeus of Lugdunum. A study of his teaching*, University press, Cambridge, 1914, p. 348 sq ; Francis Ryan Montgomery HITCHCOCK, « The creeds of SS. Irenaeus and Patrick », *Her.* 14 (32), 1906, p. 168-182 ; Francis Ryan Montgomery HITCHCOCK, « The latinity of St. Patrick compared with the latin translation of Irenaeus's treatise », *Her.* 29 (54), 1939, p. 93-109. Confirmé par Otto REIMHERR ; F. Edward CRANZ, « Irenaeus Lugdunensis », in Virginia BROWN, Paul Oskar KRISTELLER, F. Edward CRANZ (dir.), *op. cit.*, p. 18. Cependant Richard HANSON, dans l'introduction à SAINT PATRICK, *Confession et Lettre à Coroticus*, Richard P. C. HANSON, Cécile BLANC, SC 249, Cerf, Paris, 1978, p. 17, est très dubitatif sur le fait que saint Patrick ait pu séjourner à Lérins. François VERNET, « Irénée de Lyon », in Alfred VACANT, Eugène MANGENOT (dir.), *op. cit.*, col. 2520, laisse entendre qu'il pourrait y avoir aussi un lien théologique entre Irénée et un autre membre de l'école de l'île Saint-Honorat : Vincent de Lérins (+ 455). La citation célèbre de ce dernier sur le développement du dogme aurait-elle alors un lien avec la doctrine du progrès d'Irénée ? Cf. DH 3020, Vatican I, Constitution dogmatique « Dei Filius », citant VINCENT DE LÉRINS, *Commonitorium primum* 23, (PL 50, col. 668) : « Que croissent et progressent largement et intensément, pour chacun comme pour tous, pour un seul homme comme pour toute

Quand l'opinion opposée à la sienne [celle d'Irénée] fut devenue prédominante, on s'étonna sans doute qu'une pareille erreur ait pu être enseignée avec cette opiniâtreté par une personnalité aussi respectable : les cinq chapitres qui terminent l'*Adversus haereses* disparurent des manuscrits<sup>39</sup>.

De manière plus précise au sujet de la censure, certains cas de déformation probable par des copistes ont été observés. Les deux premiers se situent dans le livre IV, donc bien avant la partie à proprement parler millénariste.

#### a) AH IV, 20, 10

*Ostendebatur autem et regni eius mitis et pacifica requietio : post enim spiritum qui conterit montes et post terrae motum et post ignem, tranquilla et pacifica regni eius adveniunt tempora, in quibus cum omni tranquillitate Spiritus Dei vivificat et auget hominem*<sup>40</sup>.

Par là [l'expérience d'Elie à l'Horeb] était encore montré le doux et pacifique repos de son royaume : car, après le vent qui fracasse les montagnes, après le tremblement de terre, après le feu, viendront les temps calmes et pacifiques de son royaume, en lesquels, en toute tranquillité, l'Esprit de Dieu ranimera et fera croître l'homme.

Les traducteurs des *Sources chrétiennes* ont mis les verbes soulignés au futur, mais ne serait-on pas en droit d'attendre un présent au regard de la version latine ? Dès lors les traducteurs donnent l'impression d'être entrés dans l'intelligence du texte irénéen, plutôt que d'avoir privilégié la littéralité de la traduction du latin au français. Irénée ferait ainsi allusion aux *regni tempora* décrits à la fin de l'*Adversus haereses*, autrement dit au millénium. Il s'agit en effet d'un

l'Église, selon le degré propre à chaque âge et à chaque temps, l'intelligence, la science, la sagesse, mais exclusivement dans leur ordre, dans la même croyance, dans le même sens et dans la même pensée ». Cette hypothèse mériterait une étude plus approfondie.

<sup>29</sup> Martine DULAËY, « La bibliothèque du monastère de Lérins dans les premières décennies du V<sup>e</sup> siècle », *Aug.* 46, 2006, p. 186-230.

<sup>30</sup> Voir *infra*, au sujet de la renaissance carolingienne, p. 408-410. Le reflux du texte irénéen en Irlande reste une hypothèse, car la base de données « Archive of Celtic-Latin Literature (ACLL) », <http://clt.brepolis.net/acll/pages/Search.aspx> (17 février 2018), ne comporte qu'une seule occurrence d'Irénée, à propos de la querelle sur l'affaire quartodécimale avec le pape Victor. Si Irénée avait été un auteur connu dans les pays de langue celte, son nom serait apparu plusieurs fois.

<sup>31</sup> *Contra Iulianum* I, 3, 5 (PL 44, col. 644) : *Irenaeus Lugdunensis episcopus non longe a temporibus Apostolorum fuit ; iste ait : « Non aliter salvari homines ab antiqua serpentis plaga, nisi credant in eum qui secundum similitudinem carnis peccati in ligno martyrii exaltatus a terra omnia traxit ad se et vivificavit mortuos »* (AH IV, 2, 7). *Item idem ipse : « Quemadmodum adstrictum est – inquit – morti genus humanum per virginem solvatur per virginem, aequa lance disposita, virginalis inoboedientia per virginalem oboedientiam. Adhuc enim protoplasti peccato per correptionem primogeniti emendationem accipiente, serpentis prudentia devicta per simplicitatem columbae, vinculis illis resoluti sumus, per quae alligati eramus morti »* (AH V, 19, 1). Augustin s'inspire aussi d'AH IV, 30 (exégèse d'un presbytre, les dépouilles des Égyptiens) dans le *De doctrina christiana* II, 40, 60 (BA 11, p. 331).

<sup>32</sup> Introduction de Louis DOUTRELEAU, in IRÉNÉE DE LYON, *Contre les hérésies. Livre V*, SC 152,

temps distinct par rapport à celui de l'Église, d'un temps à venir, d'où l'emploi du futur.

Le traducteur latin, lui, aurait interprété différemment la pensée d'Irénée. En faisant vraisemblablement passer les trois verbes grecs du futur au présent, il aurait pensé que l'évêque de Lyon faisait allusion à « un doux et pacifique repos du royaume » déjà présent dans le temps de l'Église, en ce temps préparatoire où nous sommes, selon une ligne tout à fait augustinienne<sup>41</sup>.

#### b) AH IV, 22, 2

*Omnes huiusmodi [homines] in secundo adventu primo de somno excitabit et eriget quam reliquos qui iudicabuntur, et constituet in regnum suum*<sup>42</sup>.

Tous ces hommes-là [les justes de tous les temps], lors de sa seconde venue, il les réveillera et les mettra debout avant les autres, c'est-à-dire avant ceux qui seront jugés, et il les établira dans son royaume.

Ce passage, situé bien avant la fin millénariste de l'*Adversus haereses*, est pourtant nettement teinté de chiliasme : il annonce une résurrection des justes antérieure à celle des autres hommes. Le latin est ici conforme au français. Cependant les traducteurs des *Sources chrétiennes* précisent qu'un copiste avait remplacé *quam reliquos* par *tam eos*<sup>43</sup>. Cela donne alors : « Il les réveillera et les mettra debout comme ceux qui seront jugés ». Selon cette version, la spécificité millénariste du texte irénéen s'évanouit. Il n'y a plus de distinction entre les justes qui ressuscitent en premier et les autres au jugement dernier. Tous ressuscitent au jugement dernier, conformément aux vues augustinienes. Donc un copiste a vraisemblablement voulu dissimuler ici le millénarisme d'Irénée.

*op. cit.*, p. 49.

<sup>33</sup> Cf. Deuxième partie, p. 271-273.

<sup>34</sup> Sur les liens entre Irénée et Augustin : Berthold ALTANER, « Augustinus und Irenäus. Eine quellenkritische Untersuchung », *ThQ* 129, 1949, p. 162-172 ; Anne-Marie LA BONNARDIÈRE, « Irénée de Lyon et Augustin d'Hippone », in Association Guillaume Budé (dir.), *Actes du congrès de Lyon. 8-13 septembre 1958*, Belles lettres, Paris, 1960, p. 344-346.

<sup>35</sup> *Contra Iulianum* I, 7, 31 (PL 44, col. 662) : *Non solum filii, sed et patres Ecclesiae sunt*. Irénée est nommé juste après, en *Contra Iulianum* I, 7, 32 (PL 44, col. 662).

<sup>36</sup> *Contra Iulianum (opus imperfectum)* IV, 72 (CSEL 85/2, p. 74-75) : *Verum etiam posteriores Ecclesiae suae doctores, Irenaeum, Cyprianum, Hilarium, Ambrosium, Gregorium, Basilium, Iohannem, aliosque plurimos, fide integerrimos, ingenio acerrimos, doctrina uberrimos, fama celeberrimos*.

<sup>37</sup> JAMES J. O'DONNELL, « Chronological Table of Augustine's Works », <http://faculty.georgetown.edu/jod/augustine/chrontable.html> (17 février 2018). Le *Contra Iulianum* a été écrit en 421/422, le *De civitate Dei* XX en 426/427 et le *Contra Iulianum (opus imperfectum)* en 429/30. Étant donnée l'estime qu'Augustin semble avoir pour Irénée dans les deux *Contra Iulianum*, on comprend qu'il ne s'en soit pas pris directement au millénarisme de l'évêque de Lyon en *De civitate Dei* XX.

<sup>38</sup> Irena BACKUS, « François Feu-ardent éditeur d'Irénée... », in Luc DEITZ (dir.), *op. cit.*, p. 12. Pour une mise à jour récente des différentes hypothèses : Jerónimo LEAL, « Le texte d'Irénée, ses sources, son vocabulaire », in Bernard POUDERON, Enrico NORELLI (dir.), *Histoire de la littérature grecque chrétienne. T. 2 : De Paul apôtre à Irénée de Lyon*, IPE, Cerf, Paris, 2013, p. 893-894. Par Bernard BOTTE, « *Prima resurrectio*. Un vestige de millénarisme dans les liturgies occidentales »,

## c) AH V, 33, 3

*Praedicta itaque benedictio ad tempora regni sine contradictione pertinet, quando regnabunt iusti surgentes a mortuis*<sup>44</sup>.

La bénédiction dont nous venons de parler se rapporte donc sans conteste aux temps du royaume : alors régneront les justes, après être ressuscités d'entre les morts et avoir été, du fait de cette résurrection même, comblés d'honneur par Dieu.

Dans ce passage, une expression, « et avoir été, du fait de cette résurrection même, comblés d'honneur par Dieu », manque en latin. C'est grâce à l'arménien que l'on connaît ce passage. Il semble donc, encore une fois, qu'une trace de millénarisme ait été effacée par un copiste du manuscrit *Vossianus*, seul témoin du texte latin depuis le début du chapitre 32<sup>45</sup>. Omettre en effet ce passage revient à nier que la résurrection entre dans la rétribution du jugement. C'est affirmer au contraire que la résurrection est un événement indifférent. Que l'on soit jugé juste ou réprouvé par Dieu, de toute façon, l'on ressuscite au même moment, selon une approche là encore augustinienne.

## d) AH V, 36, 3

Enfin, un passage ne peut pas ne pas attirer l'attention du lecteur du livre V de l'*Adversus haereses*, puisqu'un blanc se trouve à la place de la version latine. En voici la teneur à partir de l'arménien :

« Des jours viennent où les morts qui sont dans les tombeaux entendront la voix du Fils de l'homme, et ils ressusciteront, ceux qui auront fait le bien pour une résurrection de vie, et ceux qui auront fait le mal pour une résurrection de jugement » (*Jn* 5, 25 ; 5, 28-29) : [le Seigneur] dit par là que ceux qui auront fait le bien ressusciteront les

---

*RThAM* 15, 1948, p. 13-14, on sait que l'expression *prima anastasis* correspond à une version archaïque de la Bible. Elle est encore employée par Commodien vers 250 et par Victorin à la fin du III<sup>e</sup> siècle. Puis elle est remplacée par *prima resurrectio*. Comme c'est cette expression qui figure en AH V, 34, 2 (SC 153, p. 429), nous pourrions penser à une traduction latine plutôt tardive. Mais comme Tertullien, au début du III<sup>e</sup> siècle, utilise déjà *prima resurrectio* et qu'Arnobe le jeune, au milieu du V<sup>e</sup> siècle, se sert encore de *prima anastasis*, cet indice de *prima resurrectio* chez Irénée n'est pas totalement fiable pour déterminer la date de la traduction latine.

<sup>39</sup> Léon GRY, *Le millénarisme dans ses origines et son développement*, Picard, Paris, 1904, p. 76.

<sup>40</sup> AH IV, 20, 10 (SC 100\*\*, p. 658).

<sup>41</sup> Dans le manuscrit *Claromontanus*, c'est tout l'AH IV, 18-21 qui a été censuré pour raison de millénarisme. Cf. Otto REIMHERR ; F. Edward CRANZ, « Irenaeus Lugdunensis », in Virginia BROWN, Paul Oskar KRISTELLER, F. Edward CRANZ (dir.), *op. cit.*, p. 21.

<sup>42</sup> AH IV, 22, 2 (SC 100\*\*, p. 688).

<sup>43</sup> Note d'Adelin ROUSSEAU, in IRÉNÉE DE LYON, *Contre les hérésies. Livre IV*, SC 100\*, *op. cit.*, p. 255, à propos de SC 100\*\*, p. 689, note 1.

<sup>44</sup> AH V, 33, 3 (SC 153, p. 412).

<sup>45</sup> Note d'Adelin ROUSSEAU, in IRÉNÉE DE LYON, *Contre les hérésies. Livre V*, SC 152, *op. cit.*, p. 338 à propos de SC 153, p. 397, note 3 : ce manuscrit, seul témoin latin du millénarisme d'Irénée, semble criblé de fautes et d'omissions, d'après les traducteurs des SC.

premiers pour aller vers le repos, et qu'ensuite ressusciteront ceux qui doivent être jugés. C'est ce qu'on trouve déjà dans le livre de la *Genèse*, d'après lequel la consommation de ce siècle aura lieu le sixième jour (*Gn* 1, 31 – 2, 1), c'est-à-dire la six millième année ; puis ce sera le septième jour, jour du repos, au sujet duquel David dit : « C'est là mon repos, les justes y entreront » (*Ps* 132, 14 ; 118, 20) : ce septième jour est le septième millénaire, celui du royaume des justes, dans lequel ils s'exerceront à l'incorruptibilité, après qu'aura été renouvelée la création pour ceux qui auront été gardés dans ce but<sup>46</sup>.

En ce passage, qui approche de la fin de l'*Adversus haereses*, tous les thèmes millénaristes d'Irénée sont rappelés : la résurrection en premier des justes, leur ouvrant l'entrée dans un septième millénaire, dans lequel ils s'exercent à l'incorruptibilité, la création se renouvelant de manière concomitante. On comprend que ce passage ait pu susciter quelque émoi auprès d'un copiste de sensibilité augustinienne. Celui-ci aura alors fait l'usage du « scalpel » dont parle Feuardent dans son introduction de 1575 :

Je conjecture que l'on a fait disparaître ces passages en toute bonne foi (...). Pourtant, il ne me paraît ni prudent ni recommandable de porter remède à de tels dangers, en particulier par ces procédés. (...) Il fallait porter remède par un avertissement préalable et une exposition fidèle des endroits dénaturés, non en les raturant ; par le calame, non par le scalpel<sup>47</sup>.

Quand cette censure s'est-elle opérée, ainsi que la « perte » de la partie millénariste de l'*Adversus haereses* (V, 32-36) ? L. Doutreleau avance que la suppression de la fin du livre V s'est faite très tôt dans la plupart des manuscrits. Il pense que c'est au V<sup>e</sup> siècle. La raison invoquée est la peur du millénarisme<sup>48</sup>. Cela correspondrait donc au fameux « tournant augustinien » imposé par l'évêque

<sup>46</sup> *AH* V, 36, 3 (SC 153, p. 462).

<sup>47</sup> François FEUARDENT, in IRÉNÉE DE LYON, *Adversus Valentini, et similibus Gnosticorum Haereses, Libri quinque, op. cit.*, p. 368 (repris en PG 7, col. 1837) : *Sublata porro candide suspicor (...). Verum nec id tutum, nec probabile mihi videtur, his praesertim artibus, periculis acceptis mederi (...). Medendum porro erat praemonitione, et locorum detortorum fideli expositione, non litura ; calamo, non scalpello*. (Traduction dom Bruno Drilhon).

<sup>48</sup> Louis DOUTRELEAU, in IRÉNÉE DE LYON, *Contre les hérésies. Livre V*, SC 152, *op. cit.*, p. 30 : « Tout ce qu'on peut dire, c'est que la suppression a dû être faite très tôt, à une époque où le millénarisme représentait encore un danger, – mettons au V<sup>e</sup> siècle ». Jean DANIELOU, « La typologie millénariste de la semaine dans le christianisme primitif », *VigChr* 2, 1948, p. 10, fait allusion à un prolongement de l'*AH* V, 28, 3, publié par Cotelier, et qui serait dans le grec et pas dans le latin : « Le septième jour, il jugera le monde ; et le huitième, qui est l'aïôn futur, il livre les uns aux châtimens éternels, les autres à la vie. C'est pourquoi certains psaumes sont dits *ad ogdoagden* ». Cette citation aurait alors été supprimée dans la tradition latine à cause du millénarisme explicite qu'elle enseigne. Elle ne semble pas être mentionnée dans les *Sources chrétiennes*. Voir aussi *AH* V, 32, 1 (SC 153, p. 397) : « Ensuite seulement aura lieu le jugement de tous les hommes » et le commentaire d'Adelin ROUSSEAU, SC 152, p. 338, à propos de *AH* V, 32, 1 (SC 153, p. 397, note 3).



d'Hippone à la question théologique du millénium, et entériné par les catalogues d'hérésies des V<sup>e</sup> et VI<sup>e</sup> siècles<sup>49</sup>.

### 3) L'influence d'Irénée chez les Pères occidentaux

Irénée n'est pas totalement inconnu des Pères occidentaux, mais c'est une connaissance « en sourdine »<sup>50</sup>. Ainsi Vernet, dans le *Dictionnaire de théologie catholique*, après avoir cité 82 auteurs faisant mention d'Irénée entre le III<sup>e</sup> et le IX<sup>e</sup> siècles, finit par reconnaître :

Disons, pourtant, que son influence est moindre dans la théologie latine que dans la grecque, malgré qu'il ait été, en quelque sorte, naturalisé latin et que la vieille traduction du traité *Contre les hérésies* ait presque la valeur d'un original. À voir cette traduction utilisée par Tertullien, peut-être par saint Cyprien, sûrement par saint Augustin, on croirait qu'Irénée va s'emparer des esprits et présider à l'essor théologique. Il n'en fut rien. Augustin relégua dans la pénombre tous ses prédécesseurs. C'est lui qui fût le maître incontesté de la pensée occidentale. Irénée tomba dans un oubli relatif et assurément regrettable<sup>51</sup>.

Et Doutreleau, dans son introduction à la publication d'Irénée aux *Sources chrétiennes*, confirme cette affirmation :

Migne, qui a relevé soigneusement dans les 231 tables de sa *Patrologie latine* les mentions d'Irénée, n'en signale que trois ou quatre (!), et ce ne sont pas des mentions de sources<sup>52</sup>.

Il est possible également qu'Irénée ait été plus connu qu'il n'y paraît chez les Pères occidentaux, mais que sa réputation de millénariste se passant de bouche à oreille, on ait préféré lui emprunter sans le nommer. Ainsi il est probable qu'Ambroise de Milan ait connu la pensée d'Irénée ou au moins ait subi indirectement son influence, eu égard à la doctrine eschatologique de l'évêque

<sup>49</sup> Cf. Première partie, p. 66 sq.

<sup>50</sup> Quatre Pères de l'Église occidentaux font mention d'Irénée dans leurs écrits : Tertullien, Rufin d'Aquilée (ayant traduit Eusèbe de Césarée en latin), saint Jérôme et saint Augustin.

<sup>51</sup> François VERNET, « Irénée de Lyon », in Alfred VACANT, Eugène MANGENOT (dir.), *op. cit.*, col. 2524. Cité aussi par Henri LECLERCQ, « Lyon », in Fernand CABROL, Henri LECLERCQ (dir.), *Dictionnaire d'archéologie chrétienne et de liturgie*, 10/1, Letouzey et Ané, Paris, 1931, col. 141. Voir aussi Lucien REGNAULT, « Irénée de Lyon », in André RAYEZ, André DERVILLE, Aimé SOLIGNAC (dir.), *Dictionnaire de spiritualité ascétique et mystique, doctrine et histoire*, 7/2, Beauchesne, Paris, 1971, col. 1968 : « D'après les témoignages que l'on peut recueillir dans la tradition patristique et médiévale, l'influence d'Irénée semble avoir décliné rapidement à partir du IV<sup>e</sup> siècle, éclipsée par celle des docteurs qui illuminèrent alors l'Église ». Dominique BERTRAND, « L'Apocalypse déployée d'Irénée de Lyon », in Françoise VINEL (dir.), *Les visions de l'Apocalypse. Héritage d'un genre littéraire et interprétations dans la littérature chrétienne des premiers siècles*, CBP 14, Brepols, Turnhout, 2014, p. 50 : c'est *La cité de Dieu* d'Augustin « qui informe toute la suite de la pensée eschatologique du christianisme occidental. Le nom d'Irénée y est totalement oublié ».

<sup>52</sup> Louis DOUTRELEAU, in IRÉNÉE DE LYON, *Contre les hérésies. Livre V*, SC 152, *op. cit.*, p. 46.

italien, pour qui la première résurrection est réelle et marque la reprise du corps<sup>53</sup>. Récemment L. Longobardo a montré que saint Hilaire de Poitiers avait eu connaissance de la version latine de l'*Adversus haereses*<sup>54</sup>. Pour J. Leal cependant, cette hypothèse ne semble pas totalement probante puisqu'il a soin de préciser : « Même s'il n'y a pas de parfaite coïncidence entre les doctrines des auteurs [Irénée et Hilaire] »<sup>55</sup>.

Ce qui est sûr, c'est qu'au VI<sup>e</sup> siècle, et donc vers la fin de la période patristique à proprement parler, le Décret gélasien *De recipiendis et non recipiendis libris*, sorte de condensé de toute la culture patristique postnicéenne, ne nomme pas Irénée<sup>56</sup>. L'évêque de Lyon ne semble être à cette époque ni un écrivain ecclésiastique faisant autorité ni un hérétique. Il est tout simplement absent de la Tradition<sup>57</sup>.

Celle-ci a cependant transmis et perpétué dans la mémoire de la culture théologique, voire dans l'inconscient théologique occidental, le souvenir du millénarisme d'Irénée par deux grands noms de l'ère patristique : Eusèbe de Césarée (diffusé en Occident par la traduction de Rufin d'Aquilée) et saint Jérôme<sup>58</sup>. Nous reviendrons sur leurs témoignages quand nous aborderons la période médiévale.

## D. LE SILENCE MÉROVINGIEN

### 1) L'épisode du dialogue entre saint Grégoire le Grand et Etherius

De la moitié du V<sup>e</sup> siècle au début du IX<sup>e</sup> siècle, le texte d'Irénée semble avoir sombré dans un certain oubli. Ainsi celui-ci est introuvable à Rome en juin 601. C'est ce que saint Grégoire le Grand explique à l'évêque de Lyon, Etherius, dans la *Lettre XI*, 40 :

<sup>53</sup> Albert MICHEL, « Purgatoire », in Alfred VACANT, Eugène MANGENOT (dir.), *Dictionnaire de théologie catholique*, 13/1, Letouzey et Ané, Paris, 1936, col. 1216.

<sup>54</sup> Luigi LONGOBARDO, « La traduzione latina dell' *Adversus haereses* : punti di contatto tra Ireneo di Lione e Ilario di Poitiers », in Enrico CATTANEO, Luigi LONGOBARDO (dir.), *Consonantia salutis : studi su Ireneo di Lione*, Il pozzo di Giacobbe, Trapani, 2005, p. 209-210.

<sup>55</sup> Jerónimo LEAL, « Le texte d'Irénée, ses sources, son vocabulaire », in Bernard POUDERON, Enrico NORELLI (dir.), *op. cit.*, p. 894.

<sup>56</sup> IRÉNÉE DE LYON, *Contre les hérésies. Livre V*, SC 152, *op. cit.*, p. 46, note 1.

<sup>57</sup> Ernst VON DOBSCHÜTZ, « Das Decretum gelasianum de libris recipiendis et non recipiendis », in Adolf VON HARNACK, Carl SCHMIDT (dir.), *Texte und Untersuchungen zur Geschichte der altchristlichen Literatur*, Hinrichs, Leipzig, 1912, p. 3-13.

<sup>58</sup> Victorin de Poetovio est aussi un témoin du millénarisme d'Irénée dont il est dépendant pour sa propre doctrine chiliaste – cf. Martine DULAËY, « Jérôme, Victorin de Poetovio et le millénarisme », in Yves-Marie DUVAL (dir.), *Jérôme entre l'Occident et l'Orient. XVI<sup>e</sup> centenaire du départ de saint Jérôme de Rome et de son installation à Bethléem : actes du colloque de Chantilly, septembre 1986*, Études augustiniennes, Paris, 1988, p. 96 – mais c'est un Père de l'Église secondaire et anténicéen.

Quant aux actes et aux écrits du bienheureux Irénée, il y a déjà longtemps que nous avons cherché avec soin, mais à ce jour nous n'avons pas réussi à trouver quoique ce soit<sup>59</sup>.

Longtemps la critique a pensé que cette lettre était une réponse à Etherius qui lui aussi cherchait les actes et les écrits d'Irénée et avait écrit au Pape pour lui dire que, n'ayant rien trouvé à Lyon même, il voulait savoir ce qu'il en était à Rome<sup>60</sup>. Cela renforçait alors la thèse d'un complet oubli d'Irénée à l'époque mérovingienne, sitôt après le tournant augustinien. Récemment, P. - M. Bogaert a montré, à partir d'un brouillon de lettre de dom Charlier à H.-I. Marrou en 1951, que l'on pouvait interpréter différemment la lettre de Grégoire le Grand, notamment en fonction de ce qui précède dans cette lettre<sup>61</sup>. L'évêque Etherius se serait en fait servi de la renommée d'Irénée à Lyon pour réclamer au Souverain pontife des privilèges pour son siège épiscopal. Grégoire I<sup>er</sup>, peu enclin à accorder de tels avantages, aurait alors rétorqué que l'on n'avait aucune trace de cet Irénée à Rome, qu'il n'était pas connu. Et dans ce cas, Bogaert pense que le texte d'Irénée était tout à fait présent à Lyon au début du VII<sup>e</sup> siècle. Par là, il rejoint Reimherr et Cranz qui sont partisans de la thèse de la continuité de la présence du texte irénéen à travers toute l'histoire de l'Église<sup>62</sup>. L'oubli d'Irénée à l'époque mérovingienne ne serait donc que relatif. Ses manuscrits devaient sommeiller dans les bibliothèques lyonnaises. Celles-ci étaient peut-être cependant dans un certain désordre<sup>63</sup>. P. Boucaud fait ainsi état d'un déclin de la vie intellectuelle à cette époque dans le sud de la Gaule<sup>64</sup>.

Si Irénée en général est si peu connu à l'époque mérovingienne, *a fortiori* son millénarisme ne l'est pas non plus en cette période. Tandis que la liturgie continue d'employer dans un sens chiliaste des expressions comme *resurrectio prima*, par une sorte d'inertie<sup>65</sup>, la théologie, elle, et en définitive les lettrés mérovingiens,

<sup>59</sup> Traduction de Pierre-Maurice BOGAERT, « Les œuvres d'Irénée étaient-elles introuvables à Lyon vers 600 ? À propos d'une note manuscrite de dom Célestin Charlier », *RBen* 120 (2), 2010, p. 203. Version originale en GRÉGOIRE LE GRAND, *Ep.* XI, 40, (CCSL 140 A, p. 937) : *Gesta vero vel scripta beati Irenaei iam diu est quod sollicite quaesivimus, sed hactenus ex eis aliquid inveniri non valuit.*

<sup>60</sup> Introduction de Bertrand HEMMERDINGER, in *Contre les hérésies. Livre IV*, SC 100\*, Paris, Cerf, 1965, p. 23.

<sup>61</sup> Pierre-Maurice BOGAERT, « Les œuvres d'Irénée étaient-elles introuvables à Lyon vers 600... », *op. cit.*, p. 203.

<sup>62</sup> Otto REIMHERR ; F. Edward CRANZ, « Irenaeus Lugdunensis », in Virginia BROWN, Paul Oskar KRISTELLER, F. Edward CRANZ (dir.), *op. cit.*, p. 18, principalement.

<sup>63</sup> Cf. Louis DOUTRELEAU, in IRÉNÉE DE LYON, *Contre les hérésies. Livre V*, SC 152, *op. cit.*, p. 49 : « Dom Charlier (...) ne craint pas de penser qu'il devait y avoir passablement de désordre dans les bibliothèques lyonnaises au VII<sup>e</sup> siècle ». Citation reprise par Pierre-Maurice BOGAERT, « Les œuvres d'Irénée étaient-elles introuvables à Lyon vers 600... », *op. cit.*, p. 206, note 14.

<sup>64</sup> Pierre BOUCAUD, « Fragments de l'*Adversus haereses* d'Irénée de Lyon... », *op. cit.*, p. 126, fait état d'une production intellectuelle qui s'étirole un peu dans la région lyonnaise à l'époque mérovingienne. Cela semble être la tendance partout à cette époque, et à Lyon plus qu'ailleurs.

<sup>65</sup> Cf. Bernard BOTTE, « *Prima resurrectio...* », *op. cit.*, p. 105-133. Un exemple d'emploi de *prima resurrectio* pour la liturgie des défunts au début du VIII<sup>e</sup> siècle dans le *Missale gothicum e codice*

semble avoir exclu cette doctrine de ses traités. La thèse d'un assez grand oubli d'Irénée à l'époque mérovingienne et de l'occultation complète de son millénarisme dans les productions théologiques de l'époque semble donc digne de crédit.

Florus de Lyon, au IX<sup>e</sup> siècle, ne dira-t-il pas que le manuscrit d'Irénée est devenu « très rare », *perrarus est*<sup>66</sup> ? Au mieux, la renommée d'Irénée, et éventuellement son chiliasme, auront été de tradition orale durant cette période. L'évêque de Lyon devient le domaine réservé des seuls chroniqueurs, autrement dit des historiens, qui ne connaissent pas le texte irénéen de source directe mais ne font que recopier leurs illustres prédécesseurs, principalement Eusèbe-Rufin et Jérôme. La quasi-disparition d'Irénée à cette époque va être confirmée par le cas de Beatus de Liebana.

## 2) Le cas de Beatus de Liebana (730-800)

Beatus de Liebana, moine espagnol de la deuxième moitié du VIII<sup>e</sup> siècle, a écrit un *Commentaire de l'Apocalypse* qui eut un assez grand rayonnement au Moyen Âge. Beatus y dit qu'il s'est inspiré notamment d'Irénée, parmi bien d'autres auteurs :

Ces choses ne viennent pas de moi cependant, mais je les ai trouvées expliquées par les saints Pères ; dans ce livre, elles sont avancées et affirmées par ces auteurs, c'est-à-dire Jérôme, Augustin, Ambroise, Fulgence, Grégoire, Tyconius, Irénée, Apringius et Isidore<sup>67</sup>.

La critique la plus récente, voit cependant dans la mention d'Irénée un ajout postérieur par un copiste. Gryson précise ainsi :

Le nom de Tyconius a été ajouté par le responsable de la recension posthume, bien informé à cet égard. Il a été moins bien inspiré en y ajoutant celui d'Irénée ; parce que l'évêque de Lyon, au livre V de l'*Adversus haereses*, utilise abondamment l'*Apocalypse*, il s'est imaginé que Beatus n'avait pas pu manquer de s'y référer, mais ce n'est pas le cas<sup>68</sup>.

---

*Vaticano Regimensi latino 317 editum*, XXXI, 248, Els ROSE (dir.), CCSL 159 D, Brepols, Turnhout, 2005, p. 445 : *Deum iudicem universitatis, Deum caelestium et terrestrium et infernorum, fratres dilectissimi, dipraecimor pro spiritibus carorum nostrorum, qui nos in dominica pace praecesserunt ut eos Dominus in requiem collocare et in parte primae resurrectionis resuscitet.*

<sup>66</sup> Jean-Baptiste PITRA, *Spicilegium solesmense complectens sanctorum patrum scriptorumque ecclesiasticorum anecdota hactenus opera. Selecta e graecis orientalibusque et latinis codicibus*, 1, Didot, Paris, 1852, p. 9 : *Prima, quod perrarus est, haeresium silentio, quod nunc solito vehementius interruptus est, neminem impellente.* C'est la première raison invoquée pour cette nouvelle transcription d'Irénée, au début de la troisième partie de l'introduction de Florus.

<sup>67</sup> *Tract. in Apoc.* 1, 5, l. 11-14, in BEATUS DE LIEBANA, *Tractatus in Apocalipsin*, Roger GRYSO, CCSL 107 B, Brepols, Turnhout, 2012, p. 2 : *Quae tamen non a me, sed a sanctis patribus quae explanata repperi, in hoc libello indita sunt et firmata his auctoribus, id est Iheronimo Agustino Ambrosio Fulgentio Gregorio Ticonio Hireneo Apringio et Ysidoro.*

<sup>68</sup> Roger GRYSO, in BEATUS DE LIEBANA, *Tractatus in Apocalipsin*, CCSL 107 B, op. cit., p. CXXXVIII, note 14. Voir aussi Johannes VAN OORT, *Jerusalem and Babylon. A study into*

Et c'est un fait, toute la théologie du *Commentaire* de Beatus est essentiellement tyconienne et augustinienne. Cet auteur ne reprend aucun élément de l'eschatologie irénéenne. Donc au VIII<sup>e</sup> siècle, si Irénée est présent dans certaines bibliothèques, sa doctrine eschatologique ne semble pas influencer les théologiens. Cette période semble encore pleinement sous l'effet de la censure portée contre le millénarisme patristique.

### 3) La tradition du martyre

De plus, on observe pendant l'ère mérovingienne au sujet d'Irénée un déplacement du centre d'intérêt, de la doctrine à l'hagiographie. Le V<sup>e</sup> et le VI<sup>e</sup> siècles correspondent en Occident à l'époque de la disparition de la doctrine d'Irénée et de l'apparition de l'hagiographie irénéenne. C'est comme un chassé-croisé qui s'opère en cette période : la doctrine irénéenne, y compris le millénarisme, entre dans l'oubli tandis que la sainteté de sa vie, et surtout son martyre, passe au premier plan. Jusqu'à présent les attestations patristiques du martyre d'Irénée avaient été peu nombreuses. Parmi les principaux Pères de l'Église, seul Jérôme, et en un passage seulement, avait déclaré Irénée martyr :

De ces choses-là, l'homme apostolique Irénée, évêque de Lyon et martyr, a parlé de manière très précise<sup>69</sup>.

Un autre auteur, le Pseudo-Justin, oriental du V<sup>e</sup> siècle, le fait également :

Le bienheureux Irénée, martyr et évêque de Lyon<sup>70</sup>.

Ce sont les deux seuls témoignages patristiques. Il n'y a jamais eu pour Irénée de véritables *Actes* attestant son martyre, comme c'est le cas pour Ignace, Polycarpe, Justin et Cyprien<sup>71</sup>.

#### a) La *Passio Irenaei*

À l'époque mérovingienne en revanche, la littérature hagiographique prend son essor. Une *Passio Irenaei* connaît une certaine notoriété. Ce texte a été publié par un bollandiste en 1961 seulement<sup>72</sup>. La *Passion d'Irénée* aurait été élaborée

---

*Augustine's City of God and the sources of his doctrine of the two cities*, SVigChr 14, Brill, Leyde, 1991, p. 265 ; Otto REIMHERR ; F. Edward CRANZ, « Irenaeus Lugdunensis », in Virginia BROWN, Paul Oskar KRISTELLER, F. Edward CRANZ (dir.), *op. cit.*, p. 20, qui souligne que Beatus parle d'Irénée, tout en ayant une doctrine tyconienne. Louis DOUTRELEAU, in IRÉNÉE DE LYON, *Contre les hérésies*. Livre V, SC 152, *op. cit.*, p. 46, suggère que ce nom d'Irénée a été copié par Beatus sur le manuscrit tyconien. Nous n'avons rien trouvé de tel dans l'édition critique de TYCONIUS, *Tyconii Afri Expositio Apocalypseos. Accedunt eiusdem Expositionis a quodam retractatae fragmenta Taurinensia*, Roger GRAYSON, CCSL 107 A, Brepols, Turnhout, 2011.

<sup>69</sup> JÉRÔME, *Commentariorum in Isaiam*, 17, 64, 4 (CCSL 73 A, p. 735) : *De quibus diligentissime vir apostolicus scribit Irenaeus, episcopus Lugdunensis et martyr*.

<sup>70</sup> PSEUDO-JUSTIN, *Quaestiones et responsiones ad orthodoxos* 115 (PG 6, col. 1364 B) : *Beatus Irenaeus martyr et episcopus Lugdunensis*.

<sup>71</sup> Henri LECLERCQ, « Lyon », in Fernand CABROL, Henri LECLERCQ (dir.), *op. cit.*, col. 139.

<sup>72</sup> Joseph VAN DER STRAETEN, « Les actes des martyrs d'Aurélien en Bourgogne. Le texte de Farfa », *AnBoll* 79, 1961, p. 456-460.

vers 530 en Bourgogne<sup>73</sup>. Cet écrit est conservé dans un manuscrit de Farfa du IX<sup>e</sup> siècle. Une étude détaillée de ce récit dépasse notre propos. Nous n'en citerons qu'un passage, révélateur de l'ensemble :

En fait, presque en plein milieu de la nuit, un ange du Seigneur lui parla face à face, le prêtre Zacharie l'entendait, et l'ange lui dit : « Saint Irénée, le Christ t'invite, après tes nombreux labeurs avec ton peuple, toi qui es le chef de la blanche armée et une illustre lumière, oui, il t'invite aux royaumes célestes par la couronne du martyr. Les patriarches et les prophètes, avec tes soldats, t'attendent, se réjouissant au sujet du triomphe de ton martyr. Le chœur glorieux des apôtres se réjouit de toi, lui dont le son de la gloire de la prédication et de l'Évangile, par toi a raisonné dans cette ville. Les anges glorieux se tiennent quotidiennement devant le tribunal du Christ et les milices célestes prononcent ta constance dans le Christ. Marie, la sainte Mère du Christ, te rend grâce, avec ses sœurs qui, joyeuses en leurs robes magnifiques, exultent, elles dont tu annonces aux peuples l'intégrité de la virginité. Pour toi et par la constance de ton peuple, l'armée des martyrs demande que, le diable ayant été vaincu, avec ces soldats que tu as faits compagnons de ta passion, la douceur du paradis, par la promesse du Père, vous rassemble tous ensemble dans la gloire. Vous attendent des salles à manger ornées d'or et de pierres précieuses, dans les cours desquelles, de merveilleuses odeurs renouvelant la douceur des fleurs et des aromates, les prédécesseurs de ton martyr Pothin sont placés et ses compagnons exultent à ton sujet d'une grande joie, eux dont tu illumines les proches par ta prédication sur le royaume céleste, eux dont la gloire éternelle attend sans aucun doute ta couronne du martyr »<sup>74</sup>.

Il s'agit d'un ange qui s'adresse nuitamment à Irénée, celui-là même qui l'accompagne depuis son envoi d'Asie Mineure à Lyon par Polycarpe<sup>75</sup>. L'ange

<sup>73</sup> Brigitte BEAUJARD ; André VAUCHEZ, *Le culte des saints en Gaule. Les premiers temps, d'Hilaire de Poitiers à la fin du VI<sup>e</sup> siècle*, HRF 15, Cerf, Paris, 2000, p. 347.

<sup>74</sup> *Passio Irenaei*, in « Manuscrit 29 de Farfa » (IX<sup>e</sup> siècle), édité par Joseph VAN DER STRAETEN, « Les actes des martyrs d'Aurélien en Bourgogne. Le texte de Farfa », *op. cit.*, p. 457 : *Medio vero fere noctis angelus Domini facie ad faciem ei locutus est, Zacharia presbitero audiente, et ait ad eum : « Herenee sancte, Christus te post multos labores tuos cum populo tuo, qui es dux exercitus candidati et lumen praeclarum, per martyrii coronam ad caelestia regna invitat. Expectant te patriarchae et prophetae cum tuis militibus, de martyrio triumpho tui gaudentes in Christo. Gaudet de te gloriosus apostolorum chorus, quorum per te praedicationes et evangelii gloria in urbe ista sonus exivit. Stant angeli gloriosi cotidie ante tribunal Christi et caelestes militiae tuam in Christo pronuntiantes constantiam. Agit tibi gratias Maria, sancta genetrix Christi, cum sororibus suis, quae cycladibus splendidis gaudentes ante Christum exultant, quarum tu virginitatis integritatem per populos nuntias. Pro te et populi tui constantia, martyrum petit exercitus ut, diabolo superato, cum hos milites quos socios passionis esse fecisti, per promissionem Patris amoenitas paradisi pares vos coniungat in gloria. Expectant vos triclinia auro et gemmis insignibus coronata, in quorum atriis florum et aromatum suavitatem myrris reficienda odoribus conlocantur antecessores martyris Photini tui collegas gaudio magno exultant de te, quorum parentes tua praedicatione ad caelestia regna conlustras, quorum sine dubio martyrii coronam gloria perennis expectat ».*

<sup>75</sup> Joseph VAN DER STRAETEN, « Les actes des martyrs d'Aurélien en Bourgogne... », *op. cit.*, p. 456.

prophétise le martyre prochain d'Irénée et de ses « soldats ». Cette mort prévue est considérée comme une invitation au royaume céleste. L'annonce angélique décrit alors avec force détails très imagés l'exultation présente des habitants du ciel à l'idée de voir Irénée et ses compagnons les rejoindre bientôt. Ces descriptions font largement appel aux sens : l'odorat pour les odeurs de parfums et de fleurs, l'ouïe pour le chœur des Apôtres, le goût pour la salle à manger (*triclinia*), la vue pour l'or et les pierres précieuses, et peut-être aussi le toucher avec l'emploi de *suavitas*. Ce récit très imagé des joies de l'autre monde, du royaume céleste, n'est pas sans rappeler certains traits du règne des mille ans des Pères chiliastes. La présente approche est même presque plus « sensuelle » à proprement parler que bon nombre de récits dits « millénaristes », qui, tout en insistant sur un règne terrestre du Christ après la parousie, ne soulignent pas moins l'aspect entièrement spiritualisé de cette terre.

De plus, l'expression « le diable ayant été vaincu » fait penser à l'enchaînement du dragon pendant mille ans en *Ap* 20, 2. Le diable est sur le point d'être jeté dans l'abîme. Il le sera par la mort individuelle d'Irénée et de ses compagnons. Il s'agit donc ici de la perspective augustinienne, celle du sabbat de l'âme séparée.

Ainsi ce texte est bien révélateur du tournant qui s'est opéré aux V<sup>e</sup> et VI<sup>e</sup> siècles pour Irénée. Il se produit en effet à ce moment comme une substitution du millénarisme irénéen au profit d'une hagiographie sur Irénée qui est d'esprit augustinien et néanmoins, d'une certaine façon, d'essence millénariste. En étudiant l'histoire de la réception d'Irénée en Occident, nous retrouvons donc la divergence d'approches sur le millénium entre Irénée et Augustin en même temps qu'un rapprochement possible entre ces deux auteurs. Ce qu'Irénée avait décrit dans un monde terrestre à venir, Augustin, et sa postérité théologique, le décrivent dans un monde céleste déjà actuel. Le langage est le même, mais la réalité est différente.

#### **b) Saint Grégoire de Tours (539-594)**

Quelques années seulement après la *Passio Irenaei*, Grégoire de Tours va confirmer, par des écrits qui connaîtront une grande diffusion au Moyen Âge, cette nouvelle approche, moins doctrinale et plus hagiographique sur Irénée. Voici le passage sur saint Irénée dans ses *Livres d'histoires* :

Le très bienheureux Irénée, successeur de ce martyr [Pothin] ; qui avait été envoyé dans cette ville par le bienheureux Polycarpe, se distingua par ses admirables vertus, dans un court espace de temps, il convertit entièrement, et surtout par la prédication, la cité au christianisme. Mais quand vint la persécution, le diable perpétra par la main d'un tyran de telles tueries et une si grande multitude de chrétiens y fut égorgée pour avoir confessé le nom du Seigneur, qu'à travers les places coulaient des flots de sang chrétien. Nous n'avons

pu recueillir leur nombre, ni leurs noms, car le Seigneur les a consignés dans le livre de la vie. En infligeant au bienheureux Irénée divers supplices en sa présence le bourreau l'a consacré au Seigneur Christ par le martyre<sup>76</sup>.

Il est question dans ce livre de la vertu et du martyre d'Irénée, mais nulle allusion n'est faite à sa doctrine. Grégoire loue ses qualités d'apôtre, sa consécration au Christ par le martyre, et c'est tout. Dans ce passage également, nous constatons l'emploi d'une thématique apocalyptique : une grande multitude, l'œuvre du diable, l'égorgement des chrétiens, les flots de sang, le livre de vie. Là aussi il s'est produit une sorte de substitution : la doctrine d'Irénée, notamment millénariste, a disparu de la tradition théologique de l'Église ; elle a été remplacée par une hagiographie sur Irénée qui n'en comporte pas moins une doctrine eschatologique. Celle-ci a pour caractéristique d'être augustinienne – le royaume est déjà présent, spécialement à partir de la mort individuelle – et de comporter des aspects grandiloquents et apocalyptiques qui ne sont pas sans points communs avec certains aspects du millénarisme. Ainsi, par exemple, le caractère excessif de véritables fleuves de sang se répandant dans les rues de Lyon, selon le récit de Grégoire, fait écho à l'aspect non moins excessif d'une grappe de raisin comportant dix mille grains dans le récit d'Irénée sur le millénium inspiré de Papias<sup>77</sup>. Dans un cas, l'excès est tragique, dans l'autre il est signe d'opulence et de bonheur. Mais dans les deux récits, c'est la même raison d'excès.

### c) Le témoignage des martyrologes

En conséquence de cette nouvelle tradition sur saint Irénée, plus hagiographique que doctrinale, il n'est pas étonnant de retrouver la mention de cet évêque et martyr dans la plupart des martyrologes à partir du VII<sup>e</sup> siècle. Il est

<sup>76</sup> *Hist. Franc.* I, 29. Traduction : GRÉGOIRE DE TOURS, *Histoire des Francs*, op. cit., p. 54. Version originale latine : GRÉGOIRE DE TOURS, *Historiarum libri X*, Bruno KRUSCH, Wilhelm LEVISON, MGH.SRM 1/1, Hahn, Hanovre, 1937, p. 21-22 : *Beatissimus vero Hireneus, huius successor martyris [Photini], qui a beato Policarpo ad hanc urbem directus est, admirabili virtute enituit ; qui in modici temporis spatio praedicatione sua maxime in integrum civitatem reddidit christianam. Sed veniente persecutione, talia ibidem diabolus bella per tyrannum exercuit, et tanta ibi multitudo christianorum ob confessione Dominici nominis est iugulata, ut per plateas flumina current de sanguine christiano ; quorum nec numerum nec nomina collegere potuimus, Dominus enim eos in libro vitae conscripsit. Beatum Hirenaeum diversis in sua carnifex praesentia poenis adfectum Christo domino per martyrium dedicavit.* Cf. Otto REIMHERR ; F. Edward CRANZ, « Irenaeus Lugdunensis », in Virginia BROWN, Paul Oskar KRISTELLER, F. Edward CRANZ (dir.), op. cit., p. 20. Autre allusion au martyre d'Irénée in GRÉGOIRE DE TOURS, *Liber in gloria martyrum* 49, Bruno KRUSCH, MGH.SRM 1/2, Hahn, Hanovre, 1885, p. 72 (522) : *Igitur martyrio consummatus gloriosus Photinus episcopus, qui Lugdunensi praefuit urbi sacerdos, per certaminis nobilis meritum invectus est caelo. Cui et merito et sanctitate condignus Hereneus successit episcopus, per martyrium et ipse finitus. Hic in cripta basilicae beati Iohannis sub altari est sepultus. Et ab uno quidem latere Eypodius, ab alio Alexander martyr est tumulatus. De quorum monumentis si pulvis cum fide collegatur, ex templo medetur infirmis. Magna enim claritas in cripta illa continetur, quae, ut credo, meritum martyrum signat.* Là aussi du merveilleux apparaît, en substitution à l'ancien millénarisme irénéen, avec des guérisons miraculeuses attestées au tombeau d'Irénée martyr.

<sup>77</sup> *AH V*, 33, 3 (SC 153, p. 415).



ainsi présent dans le *Martyrologium romanum parvum* (VII<sup>e</sup> s.), dans le *Martyrologe hiéronymien* (VIII<sup>e</sup> s.). Dans ce dernier, il est inscrit aux quatrièmes calendes de juillet (soit le 28 juin, date à laquelle il est encore fêté aujourd'hui). À cette date, ce document porte seulement la mention suivante : *Herenei episcopi cum aliis sex*<sup>78</sup>. Ceci est concordant avec les récits de la *Passio Irenaei* et ceux de Grégoire de Tours, qui parlent d'un martyr collectif.

Cependant, au VIII<sup>e</sup> siècle également, Irénée est absent du martyrologe de Bède<sup>79</sup>. C'est le signe qu'Irénée n'est pas à cette époque un témoin majeur, ni pour le martyr ni moins encore pour la doctrine. Ainsi il ne figure pas non plus dans le *Missel de Bobbio* qui date du début du VIII<sup>e</sup> siècle. Pour la prière *Communicantes* du canon, ce missel a pourtant soin d'ajouter plusieurs Pères (*Helarii, Martini, Ambrosi, Agustini, Gregorii, Hieronimi, Benedicti*) à la liste habituelle de saints apôtres, pasteurs, docteurs et martyrs<sup>80</sup>. L'absence d'Irénée semble ainsi confirmer que cet évêque n'est pas un Père majeur dans la culture religieuse mérovingienne. Sans être totalement oublié, il n'est pas très connu ni vénéré<sup>81</sup>.

#### 4) Un apax liturgique

Un cas isolé où la doctrine même d'Irénée semble se retrouver dans un manuscrit mérovingien est signalé dans le *Missale gothicum*. Ce manuscrit a été compilé et utilisé à partir du début du VIII<sup>e</sup> siècle, en Bourgogne. « Ce sacramentaire est l'une des survivances les plus importantes de la tradition gauloise liturgique pré-carolingienne, la ci-dénommée liturgie gallicane »<sup>82</sup>. Il s'agit d'un passage de l'*immolatio missae*, pour la fête des saints Innocents, *Missa in natale sanctorum infantum*. Le *Praemittit infantes infans ad caelos* du Missel, est selon E. Rose, le commentateur, un renvoi explicite à un passage de l'*Adversus haereses* : *Ut praemitteret in suum regnum, ipse infans cum esset infantes hominum martyras parans*<sup>83</sup>. Cet emprunt pourrait s'expliquer par le fait que, selon

<sup>78</sup> Jean-Baptiste DE ROSSI ; Louis DUCHESNE, « Martyrologium hieronymianum », in Charles DE SMETH, Joseph DE BACKER (dir.), *Acta Sanctorum novembris*, 2/1, Société des Bollandistes, Bruxelles, 1894, p. [83].

<sup>79</sup> USUARD, *Martyrologium. Pars II*, Jean-Baptiste SOLERIO, PL 124, Migne, Paris, 1877, col. 204, « observationes ».

<sup>80</sup> Elias Avery LOWE ; André WILMART ; Henry Austin WILSON (dir.), *The Bobbio Missal. A Gallican Mass-Book (Ms. Paris. Lat. 13246)*, Boydell Press, Woodbridge, 1991, p. 10.

<sup>81</sup> Jean DESHUSSES (dir.), *Le sacramentaire grégorien : Ses principales formes d'après les plus anciens manuscrits*. T. 3 : *Textes complémentaires divers*, SpicFri 28, Ed. universitaires, Fribourg, 1992, p. 142, l. 138 : Un *Sancte Erenai, ora pro nobis* est présent dans des litanies du *Sacramentaire grégorien* pour la « visite et onction des malades », mais il n'est pas sûr que ce livre liturgique du VIII<sup>e</sup> siècle fasse allusion à Irénée de Lyon, car il existe d'autres saints Irénée martyrs dans les martyrologes de l'époque (Irénée de Rome, de Sirmium, etc.).

<sup>82</sup> Els ROSE (dir.), *Missale gothicum e codice Vaticano Reginensi latino 317 editum*, CCSL 159 D, p. 12.

<sup>83</sup> AH III, 16, 4 (SC 211 [2002], p. 305) : « Afin de les envoyer au-devant de lui dans son royaume, étant lui-même tout-petit, il se préparait des martyrs parmi les tout-petits des hommes ».

une certaine théorie, la liturgie gallicane serait venue d'Éphèse par Pothin et Irénée<sup>84</sup>. On comprendrait alors que cette liturgie, ici le *Missel gothique*, ait une certaine sympathie pour Irénée et qu'elle ait gardé des traces de sa doctrine. Cette influence est bien réduite cependant. Il n'y a pas d'ailleurs de fête liturgique d'Irénée dans ce missel, pas plus qu'il n'y en a pour Augustin.

Et c'est le seul rapprochement doctrinal que nous ayons trouvé dans tous les sacramentaires anciens. Ghellinck fait mention d'un emprunt à Irénée sur la substance et la qualité, de frappe aristotélicienne, dans le *Sacramentaire de Gellone*, qui date de la fin du VIII<sup>e</sup> siècle, mais nous n'avons rien trouvé de tel dans le texte même de ce sacramentaire<sup>85</sup>. L'hypothèse d'une influence massive de la doctrine d'Irénée sur la liturgie gallicane mérovingienne est donc peu probante.

### 5) Conclusion sur l'époque mérovingienne

À l'époque mérovingienne, on constate donc un oubli presque total de la doctrine d'Irénée, et *a fortiori* de son millénarisme. L'*Adversus haereses* dans son ensemble est très peu connu, voire totalement ignoré, des théologiens mérovingiens. On ne sait pas très bien ce que sont devenus les copies latines du maître ouvrage d'Irénée. Fuite en Irlande ? Endormissement dans la région lyonnaise ? Il est possible aussi qu'une certaine suspicion règne sur cet auteur que Gennade de Marseille, à la fin du V<sup>e</sup> siècle, a dénoncé comme ayant suivi le millénariste Papias<sup>86</sup>.

La tradition du martyre de saint Irénée, déjà présente chez les Pères de l'Église, quoique très peu attestée, tend à prendre de l'importance et même à se substituer à l'héritage doctrinal irénéen, y compris millénariste, puisque les récits mérovingiens du martyre d'Irénée ne sont pas sans points communs avec les développements de l'évêque de Lyon sur le *regnum iustorum*, notamment pour le même recours à un certain merveilleux hyperbolique.

L'originalité irénéenne d'un royaume intermédiaire à venir, au moment de la parousie du Christ, a cependant entièrement disparu de la tradition. Désormais le royaume intermédiaire est purement céleste, et il est inauguré dès la mort individuelle, selon une perspective augustinienne.

<sup>84</sup> Els ROSE (dir.), *Missale gothicum e codice Vaticano Reginensi latino 317 editum*, CCSL 159 D, p. 191.

<sup>85</sup> Joseph DE GHELLINCK, *Le mouvement théologique du XII<sup>e</sup> siècle. Sa préparation lointaine avant et autour de Pierre Lombard, ses rapports avec les initiatives des canonistes*, ML.H 10, Tempel, Bruxelles, 1948, p. 28. Antoine DUMAS (dir.), *Liber sacramentorum gellonensis. Textus*, CCSL 159, Brepols, Turnhout, 1981 ; Antoine DUMAS ; Jean DESHUSSES (dir.), *Liber sacramentorum gellonensis. Introductio, tabulae et indices*, CCSL 159 A, Brepols, Turnhout, 1981.

<sup>86</sup> GENNADE DE MARSEILLE, *De eccl. dogm.* 55, in Franz OEHLER (dir.), *Corpus Haereseologicum*, T. 1, Asher, Berlin, 1856, p. 349. Cf. Première partie, p. 75.

## E. UNE PREMIÈRE RENAISSANCE À L'ÈRE CAROLINGIENNE ?

### 1) Renaissance dans les bibliothèques monastiques d'obédience irlandaise

À l'époque carolingienne, les grands centres monastiques créent de belles bibliothèques (Corbie, Reichenau, Saint-Gall) parfois enrichies par l'apport des *Scoti*, ces lettrés missionnaires-voyageurs d'Irlande. Des catalogues témoignent de la présence d'Irénée dans ces bibliothèques<sup>87</sup>. Ghellinck fait aussi état d'un copiste anonyme ayant traduit Irénée en latin au IX<sup>e</sup> siècle<sup>88</sup>.

L'abbaye de Corbie ayant été fondée par celle de Luxeuil, elle-même de tradition irlandaise depuis saint Colomban (543-615), il n'est pas impossible de penser que le manuscrit d'Irénée, qui se serait trouvé en Irlande depuis saint Patrick au V<sup>e</sup> siècle, ait été réintroduit sur le continent à partir de cette vague missionnaire irlandaise au début du VII<sup>e</sup> siècle<sup>89</sup>. Le texte d'Irénée revenu sur le continent par le biais des Irlandais était-il millénariste ? Nous ne le savons pas. En tout cas, le manuscrit qui provient de Corbie, le *Claromontanus*, n'est pas millénariste. Il lui manque toute la finale<sup>90</sup>.

Les écrits de saint Paschase Radbert (790-865), abbé de Corbie, sont révélateurs de ce renouveau sur Irénée venu par l'Irlande. Cet auteur évoque ainsi deux fois le nom d'Irénée dans son œuvre. Dans son *Expositio in Matheo*, il désigne l'évêque de Lyon de la façon suivante : *Hireneus Lugdunensis episcopus et martyr Christi*<sup>91</sup>. Suit une allusion possible à l'*Adversus haereses* III, 8, 1 sur le Mammon d'iniquité, bien que l'éditeur de Paschase précise en note : « Je n'ai rien

<sup>87</sup> Joseph DE GHELLINCK, *Le mouvement théologique du XII<sup>e</sup> siècle*, op. cit., p. 283.

<sup>88</sup> Joseph DE GHELLINCK, *Patristique et Moyen Âge. Étude d'histoire littéraire et doctrinale*, T. 2 : *Introduction et compléments à l'étude de la patristique*, ML.H 7, Gembloux, Bruxelles, 1947, p. 8. D'après François VERNET, « Irénée de Lyon », in Alfred VACANT, Eugène MANGENOT (dir.), op. cit., col. 2524, il s'agirait de la version du *Claromontanus*, de la famille irlandaise.

<sup>89</sup> Cf. Pierre-Yves LAMBERT, « Les débuts de l'Église irlandaise », in Luce PIETRI, Brigitte BEAUJARD (dir.), *Les Églises d'Orient et d'Occident (432-610)*, HCh 3, Desclée, Paris, 1998, p. 829 : « Grâce à leur isolement, les Irlandais ont été en mesure de préserver beaucoup de textes qui se sont perdus dans d'autres pays. (...) Les textes latins étudiés sont très variés, mais ils appartiennent le plus souvent à l'Antiquité tardive (Orose, Donat et Priscien, Martianus Capella, Juvencus...). Dans plusieurs cas, c'est grâce aux Irlandais que ces textes ont été sauvés de l'oubli. L'Irlande a été un foyer culturel important durant le haut Moyen Âge. Mais le travail des savants irlandais s'est réalisé aussi sur le continent : l'une des conséquences de la pérégrination des moines irlandais a été la création d'écoles irlandaises réputées, à Saint-Gall, Luxeuil, Bobbio, plus tard (à l'époque carolingienne) à Laon ». Ce passage semblerait corroborer notre hypothèse irlandaise, sauf qu'il y est question de « l'Antiquité tardive » et non du II<sup>e</sup> siècle irénéen.

<sup>90</sup> À partir de V, 32, 1 et il manque aussi IV, 18-21. En fait, la piste d'un exil de l'*AH* millénariste en Irlande pendant tout le Moyen Âge n'est pas invraisemblable. En effet Joseph F. T. KELLY, « Early medieval evidence for twelve homilies by Origen on the Apocalypse », *VigChr* 39, 1985, p. 276, rapporte qu'un commentaire irlandais de l'*Apocalypse* datant de la fin du VIII<sup>e</sup>, début du IX<sup>e</sup> siècle, a utilisé une version du commentaire de Victorin de Poetovio antérieure à la censure anti-millénariste de Jérôme. Ce commentaire était donc millénariste. Or nous n'avons trouvé nulle trace

trouvé de tel chez Irénée »<sup>92</sup>. Ensuite, dans le *De partu virginis*, l'abbé de Corbie fait une nouvelle mention d'Irénée<sup>93</sup>. Son propos est ici défavorable à l'évêque de Lyon.

En tout et pour tout, les éditeurs de Paschase notent en index huit allusions à l'*Adversus haereses* dans l'œuvre de ce moine carolingien<sup>94</sup>. Ce ne sont jamais des citations directes, mais des allusions à certaines expressions, comme *regula veritatis* employée une fois, ou à des idées d'Irénée. À titre de comparaison, les allusions à saint Augustin dans l'œuvre de Paschase sont au nombre de 810. Les références à l'*Adversus haereses* chez Paschase renvoient aux livres I, III et IV. Il n'y a donc rien sur le livre V, ni *a fortiori* sur le millénarisme. Les historiens admettent que Paschase a connu Irénée par le manuscrit C (*Claramontanus*) de Corbie<sup>95</sup>. Il est donc cohérent que l'abbé de Corbie ne dise rien du millénarisme s'il a travaillé à partir d'un manuscrit qui en était expurgé.

## 2) Renaissance lyonnaise

Au IX<sup>e</sup> siècle également, dans un secteur distinct de la zone d'influence des moines missionnaires irlandais, une réapparition du texte d'Irénée semble s'être également produite. Claude de Turin (+ 827), redécouvert récemment, semble être le premier de cette école lyonnaise à avoir utilisé ouvertement Irénée<sup>96</sup>. On ne sait cependant s'il a utilisé de simples *excerpta* d'Irénée ou la version complète de l'*Adversus haereses*<sup>97</sup>.

Toujours est-il que juste après lui, deux témoins de renom, Agobard de Lyon (779-840) et Florus de Lyon (810-860), respectivement premier archevêque et diacre de cette ville, font allusion à Irénée. Agobard cite deux fois Irénée dans son

---

d'une telle doctrine sur le continent à pareille époque. Le chiliasme patristique semble officiellement éradiqué à l'ère carolingienne sur le continent. Si un Victorin millénariste était présent en Irlande au IX<sup>e</sup> siècle, et nulle part ailleurs (c'est la version corrigée par Jérôme dans un sens amillénariste qui a survécu), un Irénée lui aussi millénariste pouvait tout aussi bien se trouver dans l'un des *codex* de la littérature hiberno-latine, et là seul. D'ailleurs Kelly (*ibid.*, p. 277), précise qu'un texte de Fortunatien d'Aquilée et une version latine du *Livre des jubilés* (écrit judaïque intertestamentaire contenant des éléments millénaristes) n'étaient présents que dans le monde hiberno-latin aux VII<sup>e</sup> et IX<sup>e</sup> siècles. Il fait état aussi de « plusieurs ouvrages patristiques qui sont connus d'autres milieux que les cercles irlandais, mais pour lesquels les manuscrits irlandais sont les témoins majeurs, sinon les plus importants ».

<sup>91</sup> PASCHASE RADBERT, *Expositio in Matheo* IV, 6, 24 (CCCM 56, p. 418, l. 1846).

<sup>92</sup> *Ibid.*, note 1846/7.

<sup>93</sup> PASCHASE RADBERT, *De partu virginis* I (CCCM 56 C, p. 61, l. 425) : *Quod sane semen praefatus doctor non sic dicit infusum, ut aliunde sit quam ex carne virginis et sanguine neque ut Spiritus Sanctus sementium esse credatur carnis, ut Irenaeus vult, sed per hoc verbum Spiritus Sancti operatio designatur*. Renvoie à AH I, 15, 3.

<sup>94</sup> CCCM 56 B, p. 1570 ; CCCM 56 C, p. 170.

<sup>95</sup> Louis DOUTRELEAU, « Irénée de Lyon », in André RAYEZ, André DERVILLE, Aimé SOLIGNAC (dir.), *Dictionnaire de spiritualité ascétique et mystique, doctrine et histoire*, VII/2, Beauchesne, Paris, 1971, col. 1936.

<sup>96</sup> Pierre BOUCAUD, « Fragments de l'*Adversus haereses* d'Irénée de Lyon... », *op. cit.*, p. 105 sq. Claude cite, dans son commentaire sur *Romains* et *1 Corinthiens*, huit fragments des livres IV et V

*De Iudaicis superstitionibus* 9, à partir de l'*Histoire ecclésiastique* d'Eusèbe-Rufin toutefois et non directement d'un manuscrit de l'*Adversus haereses*<sup>98</sup>. Ces citations n'ont rien à voir avec le millénarisme d'Irénée. Dans ces lignes, l'on découvre que l'archevêque Agobard a en haute estime notre auteur qu'il qualifie de « très ancien docteur apostolique, martyr du Christ et évêque de l'Église de Lyon »<sup>99</sup>.

Juste après ces citations d'Irénée, Agobard en vient à s'en prendre à la doctrine de Cérinthe :

Il disait qu'après la résurrection il y aurait un règne terrestre du Christ à Jérusalem, et les hommes auraient à nouveau une vie dans la chair soumise à la concupiscence et aux vices et de nouveau les fêtes de la Loi devraient être célébrées, et à nouveau les victimes charnelles égorgées<sup>100</sup>.

C'est ici la description classique du millénarisme hétérodoxe, matérialiste et judaïsant. La notion de première résurrection est évacuée, si bien que l'on peut comprendre que, selon Cérinthe, c'est toute l'éternité qui se passera en banquets intempérants, en sacrifices juifs et autres expressions de la vie selon la chair. Agobard a-t-il voulu ici désolidariser la doctrine millénariste d'Irénée d'avec le *chiliasmus crassus* de Cérinthe ? Ou bien ne connaissait-il pas du tout les passages millénaristes de son prédécesseur sur le siège de Lyon ? Si Agobard connaissait les passages d'Eusèbe sur Irénée, étant donné que l'évêque de Césarée parle du millénarisme d'Irénée, on voit mal comment Agobard aurait pu ignorer totalement le millénarisme de notre auteur. En tout cas, l'archevêque carolingien garde le silence sur cette doctrine irénéenne particulière. Si les prophéties charnelles de Cérinthe sont à compter au rang des superstitions juives que dénonce justement ce traité, rien n'est dit en revanche sur l'eschatologie originale d'Irénée.

Florus, diacre d'Agobard, est connu pour avoir préfacé une nouvelle transcription de l'*Adversus haereses* d'Irénée, celle que les spécialistes appellent

---

de l'*AH*.

<sup>97</sup> Pierre BOUCAUD, « Fragments de l'*Adversus haereses* d'Irénée de Lyon... », *op. cit.*, p. 132.

<sup>98</sup> Agobard cite *AH* I, 25 et III, 3, 4 à partir de *HE* IV, 14, 3-8. AGOBARD DE LYON, *Opera omnia. De Iudaicis superstitionibus* 9, Lieven VAN ACKER, CCCM 52, Brepols, Turnhout, 1981, p. 204. Les commentateurs de AGOBARD DE LYON, *Œuvres*. T. 1, Lieven VAN ACKER, Michel RUBELLIN, Nicole BÉRIOU, SC 583, Cerf, Paris, 2016, p. 333, note 5, soulignent de « nombreux écarts » entre le texte original d'Irénée et la version d'Agobard. Voir aussi José Luís NARVAJA, « Recepción de Ireneo de Lyon en el siglo XII... », in Nicole BÉRIOU, Rainer BERNDT, Michel FÉDOU, Adriano OLIVA, André VAUCHEZ (dir.), *op. cit.*, p. 538, note 38.

<sup>99</sup> *De iud. supersit.* 9 (SC 583, p. 334) : *Antiquissimus et apostolicus doctor ac martyr Christi et Ecclesiae Lugdunensis episcopus.*

<sup>100</sup> *De iud. supersit.* 9 (SC 583, p. 336) : *Post resurrectionem dicebat terrenum futurum esse regnum Christi in Hierusalem, et homines in carne iterum concupiscentiis et vitiis subiectam conversationem habituros et legales festivitates rursum celebrandas, et hostias carnales iterum iugulandas.*

*Arundelianus*<sup>101</sup>. C'est la thèse de dom Pitra qui n'a pas été démentie jusque-là<sup>102</sup>. Ce manuscrit n'est pas non plus millénariste cependant. Il s'arrête à V, 31<sup>103</sup>. De fait, l'introduction de Florus ne parle pas de millénarisme. Voici la teneur des deux premiers tiers de ce texte :

Irénee fut évêque de la ville de Lyon. Il avait été par Polycarpe, disciple de Jean l'apôtre. À la demande d'un évêque, il écrit cinq livres *Contre les hérétiques*, ouvrage indispensable. Comme un sage architecte, comme un médecin prévoyant, Irénée nous instruit parfaitement sur les hérésies et sur les hérésiarques. Il réfute leurs dogmes erronés et leurs œuvres perverses et évite ainsi que l'on suive un tel exemple de crédulité. Un médecin ne peut guérir son malade, s'il ne diagnostique pas d'abord la cause de la maladie : ainsi il est nécessaire de reconnaître la peste de l'hérésie, avec ses causes ; ensuite on pourra la combattre efficacement grâce à des remèdes adéquats. Dans ce projet, Irénée dénonce non seulement ce qui est corrompu chez les hérétiques, mais surtout il expose avec fidélité et avec clarté bien des choses de l'Ancien et du Nouveau Testament, pour assurer la défense de la foi<sup>104</sup>.

La dernière partie de ce texte, non rapportée ici, porte sur les causes qui ont poussé Florus à transcrire de nouveau ce livre d'Irénee. Aucune mention n'est faite du millénarisme. Dans l'ensemble, on note que l'accent de cette introduction porte surtout sur l'hérésie (sept allusions ici) et sur la fidélité à la vérité révélée. Charlier n'hésite pas à parler au sujet de cette introduction de Florus de « passion mal contenue contre les "hérésies" renaissantes »<sup>105</sup>. Nous apprenons d'ailleurs par Boucaud que le texte irénéen serait réapparu au IX<sup>e</sup> siècle dans un contexte de lutte des théologiens carolingiens contre des résurgences adoptianistes<sup>106</sup>.

### 3) Deux familles de manuscrits

Ainsi en cette période carolingienne se dessine une double physionomie du manuscrit irénéen. Deux groupes de textes semblent apparaître, encore reconnus de nos jours par toute la critique scientifique : la famille irlandaise (*Claromontanus*) et la famille lyonnaise (*Arundelianus*)<sup>107</sup>. Pour B. Hemmerdinger, « l'archétype de

<sup>101</sup> Manuscrit qui date du XII<sup>e</sup> siècle, mais qui est identique à celui du IX<sup>e</sup>. Cf. Introduction de Bertrand HEMMERDINGER, in IRÉNÉE DE LYON, *Contre les hérésies. Livre IV*, SC 100\*, *op. cit.*, p. 21.

<sup>102</sup> Jean-Baptiste PITRA, *Spicilegium solesmense complectens sanctorum patrum scriptorumque ecclesiasticorum anecdota hactenus opera*, *op. cit.*, p. 8.

<sup>103</sup> IRÉNÉE DE LYON, *Against the heresies. Livre I*, Dominic J. UNGER, John J. DILLON, ACW 55, Paulist Press, New York, 1992, p. 12.

<sup>104</sup> Rapporté par Paul-Irénee FRANSEN dans l'introduction à FLORUS DE LYON, *Flori Lugdunensis Collectio ex dictis XII Patrum*, Pars III, Paul-Irénee FRANSEN, Bertrand COPPIETERS'T WALLANT, Roland DEMEULENAERE, CCCM 193 B, Brepols, Turnhout, 2007, p. V.

<sup>105</sup> Pierre-Maurice BOGAERT, « Les œuvres d'Irénee étaient-elles introuvables à Lyon vers 600... », *op. cit.*, p. 206.

<sup>106</sup> Pierre BOUCAUD, « Fragments de l'*Adversus haereses* d'Irénee de Lyon... », *op. cit.*, p. 129-130.

<sup>107</sup> Le *Claromontanus* (IX<sup>e</sup>) et le *Arundelianus* (XII<sup>e</sup>) sont deux manuscrits qui existent encore de

la version latine était irlandais »<sup>108</sup>. Cependant au IX<sup>e</sup> siècle, les manuscrits des deux familles sont incomplets. L'archétype de l'*Adversus haereses* latin n'a pas encore fait surface. Il reste dans l'ombre. Tous les manuscrits connus sont tronqués de la partie millénariste.

#### 4) Essor de la tradition hagiographique : les martyrologes carolingiens

Durant l'ère carolingienne, tandis que la redécouverte doctrinale d'Irénée reste très partielle, la tradition hagiographique sur notre auteur tend à prendre de l'ampleur, dans le prolongement de ce que nous avons observé à l'époque mérovingienne. Tous les grands martyrologes du IX<sup>e</sup> siècle citent Irénée. Celui d'Usuard (+ 877), par exemple, mentionne :

IV<sup>e</sup> calendes, le 28 : À Lyon en Gaule, saint Irénée, évêque et martyr, qui fait partie de ceux qui ont été disciples du bienheureux Polycarpe, prêtre et martyr, comme l'écrit Jérôme, il était proche des temps apostoliques<sup>109</sup>.

Le *Martyrologe lyonnais* du manuscrit 3879 de la Bibliothèque nationale, daté du début du IX<sup>e</sup> siècle (antérieur à 806), précise quant à lui :

IV<sup>e</sup> calendes de juillet. À Lyon en Gaule, la naissance de saint Irénée, évêque : qui, sous la persécution de Sévère, après bien des tourments, durant lesquels il mérita d'être conforté par un Ange, reçu la glorieuse couronne du martyr. Son corps a été caché par le prêtre Zacharie dans une crypte<sup>110</sup>.

Enfin c'est dans le *Martyrologe de Florus* que se trouve la mention la plus prolixe :

*IV Kl. Iul. Apud Lugdunum Galliae, natale sancti Irenaei episcopi, qui beato Photino prope nonagenario, ob Christi martyrium coronato, in locum eius successit. Quem etiam constat beatissimi Polycarpi, sacerdotis et martyris fuisse discipulum, et apostolicorum temporum vicinum. Postea vero, persecutione Severi, cum omni fere civitatis suae populo, glorioso coronatus martyrio, sepultus est a Zacharia presbytero in crypta basilicae sancti Iohannis Baptistae, sub altari ; cui ab uno latere Epopidius, ab altero Alexander martyr est tumulatus.*

nos jours.

<sup>108</sup> Introduction de Bertrand HEMMERDINGER, in IRÉNÉE DE LYON, *Contre les hérésies. Livre IV*, SC 100\*, op. cit., p. 16. 18.

<sup>109</sup> USUARD, *Martyrologium. Pars II*, PL 124, op. cit., col. 203-204 : IV Kal. Die 28 : *Apud Lugdunum Galliae, sancti Hirenei episcopi et martyris, quem constat beati Polycarpi sacerdotis et martyris fuisse discipulum, ut scribit Hieronymus apostolorum temporum vicinum.*

<sup>110</sup> Henri QUENTIN, *Les martyrologes historiques du Moyen Âge. Étude sur la formation du martyrologe romain*, EHD, Gabalda, Paris, 1908, p. 174-175 : IV Kl. Iul. *Lugduno Galliae, natale sancti Irenaei episcopi : qui persecutione Severi, post multa tormenta, inter quae ab Angelo meruit confortari, gloriosam martyrii accepit coronam. Corpus eius a Zacharia presbytero in crypta conditum est.* La mention de l'Ange qui réconforte Irénée provient de la *Passio Irenaei*.

*Huius criptae tam veneranda est claritas, ut meritum martyrum signare credatur*<sup>111</sup>.

Ces trois citations, et spécialement la dernière ci-dessus, montrent la synthèse qui s'est opérée au sujet d'Irénée pendant la période carolingienne. D'une part la tradition ancienne d'Eusèbe-Rufin et de Jérôme présentant Irénée avant tout comme un pasteur et un docteur disciple de Polycarpe est connue, mieux qu'à l'époque mérovingienne<sup>112</sup>. D'autre part l'héritage post-patristique de la *Passio Irenaei* et de Grégoire de Tours, insistant surtout sur le martyr de notre auteur, est bien assimilé lui aussi, et intégré à la tradition patristique antérieure. Ainsi dans la citation ci-dessus, ce qui est en bleu vient de Jérôme (*De viris illustribus* 35) tandis que ce qui est en vert est tiré de Grégoire de Tours (*In gloria martyrum* 49). En un seul paragraphe, deux sources cohabitent harmonieusement.

### 5) Conclusion : une renaissance relative

Ainsi le bilan sur Irénée pour l'époque carolingienne est plutôt mitigé. Il y a bien une renaissance dans le sens où deux traditions se rejoignent, se fondent en une synthèse. Pour les théologiens carolingiens, Irénée est bien en effet *doctor et martyr* (Agobard), *episcopus et martyr* (Paschase)<sup>113</sup>. On tient donc à la fois la tradition plus ancienne héritée des Pères de l'Église (la réputation d'Irénée comme docteur), et la tradition plus récente sur Irénée comme martyr. Ainsi une bonne synthèse s'opère à l'ère carolingienne entre doctrine et hagiographie.

Mais la redécouverte d'Irénée au IX<sup>e</sup> siècle reste cependant superficielle. La doctrine irénéenne est surtout connue par tradition indirecte. On connaît très mal Irénée dans son texte même. À cet égard, les citations d'Irénée par Agobard

<sup>111</sup> Henri QUENTIN, *Les martyrologes historiques du Moyen Âge, op. cit.*, p. 309 : « IV<sup>e</sup> calendes de juillet. À Lyon en Gaule, la naissance de saint Irénée évêque, qui succéda au siège du bienheureux Pothin, presque nonagénaire et couronné par le martyr du Christ. Il est même compté parmi ceux qui ont été disciples du bienheureux Polycarpe, et il était voisin des temps apostoliques. Ensuite, pendant la persécution de Sévère, avec presque tout le peuple de sa ville, il a été couronné du glorieux martyr, a été enseveli par le prêtre Zacharie dans la crypte de la basilique Saint-Jean-Baptiste, sous l'autel ; il est enterré avec d'un côté Epopidius et de l'autre Alexandre martyrs. La gloire de cette crypte est tellement digne d'admiration, qu'elle est réputée mettre au grand jour le mérite des martyrs ». (C'est nous qui traduisons). Ces deux dernières mentions d'Irénée – *Martyrologe lyonnais* et *Martyrologe de Florus* – sont reprises dans Jacques DUBOIS ; Geneviève RENAUD (dir.), *Édition pratique des martyrologes de Bède, de l'anonyme lyonnais et de Florus*, CNRS Éditions, Paris, 1976, p. 115.

<sup>112</sup> Le chroniqueur carolingien Fréculf de Lisieux (+ 852) incarne bien cette redécouverte de la tradition patristique indirecte sur Irénée. Dans ses *Historiarum libri*, écrits en 829-830, il mentionne cinq fois Irénée, mais il s'agit toujours de passages recopiés intégralement, soit chez Eusèbe-Rufin, soit chez Jérôme. Cf. FREULPHUS LEXOVIENSIS, *Opera omnia*, Michael J. ALLEN, CCCM 169 et 169 A, Brepols, Turnhout, 2002. Irénée ne figure d'ailleurs même pas dans les *Indices* de cette édition critique.

<sup>113</sup> Cette dernière expression est reprise dans un autre passage du *Martyrologe de Florus*, à la date du 23 avril, pour la mémoire du martyr à Valence des diacres Felix, Fortunat et Achille *a beato Irenaeo, Lugdunensi episcopo et martyre, ad praedicandum verbum Dei missi*. Cf. Jacques DUBOIS ; Geneviève RENAUD (dir.), *Édition pratique des martyrologes de Bède, de l'anonyme*



provenant d'Eusèbe-Rufin et non directement de l'*Adversus haereses* sont un détail symptomatique d'une certaine ignorance. La doctrine d'Irénée reste très mal connue, et son millénarisme encore plus. On vit sur les acquis d'Eusèbe et de Jérôme (cf. Fréculf de Lisieux), sans procéder, semble-t-il, à une découverte à nouveaux frais du texte irénéen. Et si le millénarisme d'Irénée était cependant connu des carolingiens grâce à Eusèbe et Jérôme, ils n'en soufflent mot. Le moment n'est pas à l'étude d'une telle doctrine. Serait-ce que l'empire carolingien, au même titre que l'empire de Constantin pour Eusèbe de Césarée<sup>114</sup>, fait figure de millénium accompli, advenu ?

Ce que l'on retient surtout d'Irénée à l'époque carolingienne, c'est son caractère d'adversaire infatigable des hérétiques. Dans un contexte polémique de résurgences adoptionnistes, de querelles eucharistiques, l'auteur du livre *Contre toutes les hérésies* connaît un léger engouement. Un saint Paschase Radbert se faisant l'apôtre du réalisme eucharistique contre un Ratramne de Corbie a pu être influencé d'une manière quasi inconsciente par le réalisme eschatologique qui imprègne non seulement la fin de l'*Adversus haereses*, mais même toute l'œuvre d'Irénée<sup>115</sup>. Il est donc possible que quelque chose de l'évêque de Lyon soit passé dans la tradition théologique occidentale à l'époque carolingienne, mais on en reste ici au niveau de l'hypothèse, du non démontré, de l'implicite.

## F. LE SILENCE MÉDIÉVAL

À une première renaissance irénéenne au temps de Charlemagne, toute relative cependant, comme on l'a vu, va succéder un nouveau *silentium* à l'époque médiévale. « Le Moyen Âge ne connaît guère Irénée » écrit ainsi F. Vernet<sup>116</sup>. De même K. S. Frank déclare dans le *Lexikon des Mittelalters* qu'« au Moyen Âge, l'œuvre [d'Irénée] a été pratiquement ignorée »<sup>117</sup>. Et J.-L. Narvaja reconnaît lui aussi qu'« Irénée a été peu lu au Moyen Âge »<sup>118</sup>.

---

*Lyonnais et de Florus, op. cit.*, p. 69.

<sup>114</sup> Cf. Première partie, p. 53-56.

<sup>115</sup> Sur une interprétation corporelle de la première résurrection chez Paschase, voir *Expositio in Matheo XI* (CCCM 56 B, p. 1188-1189, l. 1286) : *Sed quid interea ex hoc dicam aut si in loco congregabuntur licet iam supra de loco adventus eius dixerim quid plurimi sentiant, ultra vires est exiguitatis meae aut superfluum quaerere cum et congregare dici potest in unitatem predestinationis colligere eos que resuscitari in tuba Dei et in voce archangeli ad vitam ut omnes simul partem habeant in illa prima resurrectione.*

<sup>116</sup> François VERNET, « Irénée de Lyon », in Alfred VACANT, Eugène MANGENOT (dir.), *op. cit.*, col. 2525.

<sup>117</sup> Karl Suso FRANK, « Irenäus v. Lyon », in *Lexikon des Mittelalters*, 10 vols (Stuttgart : Metzler, [1977]-1999), vol. 5, col. 644, in *Brepolis Medieval Encyclopaedias – Lexikon des Mittelalters Online*. <http://apps.brepolis.net/lexiema/test/Default2.aspx> (18 juin 2014). (Traduit de l'allemand).

<sup>118</sup> José Luís NARVAJA, « Recepción de Ireneo de Lyon en el siglo XII... », in Nicole BÉRIOU, Rainer BERNDT, Michel FÉDOU, Adriano OLIVA, André VAUCHEZ (dir.), *op. cit.*, p. 538.

## 1) Connaissance de la sainteté plus que de la doctrine d'Irénée

Ce nouveau silence n'est pas absolu cependant. C'est la doctrine d'Irénée et non sa vie exemplaire qui sombre complètement dans l'oubli au Moyen Âge. Ainsi Quantin a soin de préciser, en un regard rétrospectif :

Si les ouvrages [d'Irénée] n'avaient guère été lus au Moyen Âge, son renom de sainteté et d'orthodoxie y avait continûment été entretenu par l'*Histoire Ecclésiastique* d'Eusèbe-Rufin, ce classique entre tous, par Augustin aussi, qui l'avait invoqué contre Julien en tête des témoins de la vraie doctrine<sup>119</sup>.

Les propos de cet historien résument bien la place d'Irénée au Moyen Âge : l'évêque de Lyon était connu mais non lu ; ce que l'on savait de lui se situait plus au plan hagiographique que théologique. Autrement dit, Irénée a été plus connu pour sa vie – son martyre – que pour sa doctrine. L'équilibre constaté à l'époque carolingienne entre doctrine et hagiographie a été perdu.

Au sujet d'Irénée, c'est donc encore une certaine substitution du millénarisme par l'hagiographie qui semble d'actualité pour la période médiévale. Aux récits imagés sur le monde à venir *par* Irénée, on préfère les récits non moins illustrés *sur* Irénée entrant dans l'autre monde par le martyre. Au plan eschatologique, il y a déplacement du collectif à l'individuel.

## 2) Le contexte de l'oubli des Pères de l'Église anténicéens

De plus, de manière générale au Moyen Âge, on assiste à un appauvrissement dans la connaissance des Pères antérieurs au concile de Nicée<sup>120</sup>, sauf de Denys d'Athènes que l'on croyait vraiment disciple de Paul et donc anténicéen<sup>121</sup>. Irénée n'échappe pas à cette tendance. Ghellinck constate ainsi, en parlant du XII<sup>e</sup> siècle de Pierre Lombard (1100-1160) :

Quant aux Anténicéens, le temps n'est plus où les bibliothèques des monastères, tels Fulda au IX<sup>e</sup> siècle, ou Corbie au XI<sup>e</sup>, possèdent encore des œuvres comme un remaniement du *Diatessaron* de Tatien (...) ou le livre d'Irénée *Contre toutes les hérésies*. (...) Tertullien (...) a disparu depuis lors, ou peu s'en faut, de l'horizon littéraire des théologiens ; de même Ignace d'Antioche, puis saint Irénée<sup>122</sup>.

Plus récemment, Bogaert a confirmé cette évolution médiévale :

<sup>119</sup> Jean-Louis QUANTIN, « Irénée de Lyon entre humanisme et Réforme », *RechAug* 27, 1994, p. 132.

<sup>120</sup> Joseph DE GHELLINCK, *Patristique et Moyen Âge. Étude d'histoire littéraire et doctrinale*, op. cit., p. 8.

<sup>121</sup> Jean-Louis QUANTIN, « Irénée de Lyon entre humanisme et Réforme », op. cit., p. 132 : « Les scolastiques n'avaient vraiment révééré à leur égal qu'un seul auteur antérieur, – au moins le croyaient-ils, puisque les écrits que saint Thomas commentait avec un tel respect sous le nom de Denys d'Athènes et de Paris, membre de l'Aréopage et disciple de saint Paul, ne remontent pas au-delà de la fin du V<sup>e</sup> siècle ».

<sup>122</sup> Joseph DE GHELLINCK, *Le mouvement théologique du XII<sup>e</sup> siècle*, op. cit., p. 243.

Le premier catalogue de la bibliothèque de Corbie mentionne une copie d'Irénée (...). Cependant on ne retrouve plus Irénée dans les catalogues ultérieurs<sup>123</sup>.

De même l'évêque de Lyon est absent des florilèges médiévaux qui cherchent des autorités pour appuyer leurs thèses, comme ceux de Théodulphe d'Orléans, Yves de Chartres, Gratien, Abélard, Pierre Lombard<sup>124</sup>. Nous reparlerons de saint Thomas d'Aquin qui ne cite pas une seule fois Irénée dans tout son *magnum opus theologicus*.

L'oubli médiéval des Pères anténicéens sera d'une certaine façon entériné à la fin du XIII<sup>e</sup> siècle par la mise en avant magistérielle des quatre grands docteurs de l'Église occidentale, Ambroise, Jérôme, Augustin, Grégoire, tous postnicéens. Dans sa lettre décrétale *Gloriosus* (1298), le pape Boniface VIII demande en effet que soient honorés et célébrés liturgiquement ces quatre docteurs au même titre que les quatre évangélistes et les douze apôtres<sup>125</sup>. Les Pères anténicéens n'étant ni apôtres, ni évangélistes, ni docteurs, ils se trouvaient placés un peu à l'écart des honneurs. On louait au mieux leur martyre, notamment par la diffusion des chroniques médiévales, mais leur doctrine n'était pas connue. Irénée n'a pas échappé à cette tendance<sup>126</sup>.

### 3) Une seule attaque directe contre Irénée : Meinhard de Bamberg (+ 1088)

Ce silence sur la doctrine d'Irénée est à peine levé par une critique acerbe mais isolée d'un écolâtre de la cathédrale de Bamberg au XI<sup>e</sup> siècle, Meinhard. La notice biographique de cet homme n'est pas très élogieuse. Il est dépeint comme un personnage avec beaucoup de préoccupations matérielles. Jaeger parle de Meinhard comme d'un personnage intéressé par « des questions d'argent et la défense du territoire »<sup>127</sup>. Il écrit en 1062-1064 à l'évêque Gunther un symbole *De*

<sup>123</sup> Pierre-Maurice BOGAERT, « Les œuvres d'Irénée étaient-elles introuvables à Lyon vers 600... », *op. cit.*, p. 207, note 18.

<sup>124</sup> Louis DOUTRELEAU, « Irénée de Lyon », in André RAYEZ, André DERVILLE, Aimé SOLIGNAC (dir.), *op. cit.*, col. 1936 ; introduction de Louis DOUTRELEAU, in IRÉNÉE DE LYON, *Contre les hérésies. Livre V*, SC 152, *op. cit.*, p. 46 : « Ni Yves de Chartres, ni Gratien, qui ont pourtant utilisé tout ce que le Moyen Âge connaissait en matière de Pères de l'Église, ne citent Irénée ».

<sup>125</sup> BONIFACE VIII, *Liber sextus decretalium*, Venise, 1605, p. 395-396.

<sup>126</sup> Entre le X<sup>e</sup> et le XIII<sup>e</sup> siècles, 15 chroniques parlent d'Irénée. Les thèmes abordés sont : son origine asiatique en lien avec Polycarpe, son rôle d'évangélisateur de la Gaule, sa fonction de pacificateur lors de la querelle quartodécimale sur la date de Pâques, son martyre, sa réputation de docteur. Mais il n'y a aucune donnée nouvelle. Tout est hérité de la tradition patristique indirecte (Eusèbe-Rufin, Jérôme, Augustin) et de l'hagiographie mérovingienne. Et rien n'est dit, dans ces 15 chroniques, sur le millénarisme d'Irénée. Cf. *Cross database searchtool* : <http://clt.brepolis.net/cds/pages/Results.aspx?qry=551d2270-3b55-4d5c-af28-853e6babf68b&per=0> (19 juin 2014).

<sup>127</sup> C. Stephen JAEGER, « Meinhard of Bamberg », in Robert E. BJORK (dir.), *The Oxford dictionary of the Middle Ages*, 3, Oxford University Press, Oxford, 2010, p. 1120. (Traduit de l'anglais).

*fide, varietate symboli, ipso symbolo et pestibus haeresium*<sup>128</sup>. Il s'agit plus d'un pamphlet théologique que d'un véritable symbole.

Dans la deuxième partie de ce texte, Meinhard semble faire remonter le commencement des hérésies seulement à la paix constantinienne de 313<sup>129</sup>. Selon lui, avant cette date, l'Église était aux prises avec les persécutions, et après cette date, elle avait affaire aux hérésies. Cette nette distinction entre le temps des persécutions et celui des hérésies ne cadre pas tout à fait avec le cas d'Irénée qui vivait à la fois dans un climat de persécutions antéconstantinien et s'opposait aussi néanmoins aux premières déviances chrétiennes, plus spécialement le gnosticisme. Pour Meinhard, la mère de toutes les hérésies semble être l'arianisme, combattu au premier concile œcuménique, celui de Nicée, et non la gnose hétérodoxe à laquelle s'est opposé Irénée avant Nicée<sup>130</sup>. Cette position est-elle révélatrice de toute la théologie dogmatique médiévale ?

On parle souvent d'Irénée comme du « Père de la dogmatique catholique »<sup>131</sup>. Plus récemment Y.-M. Blanchard déclarait à propos de l'*Adversus haereses* :

Le magistral ouvrage d'Irénée de Lyon constitue la première production « systématique » en théologie chrétienne. Certes il ne s'agit pas de comprendre le qualificatif de « systématique » au sens moderne et scientifique du terme. Toutefois, Irénée est bien le premier auteur chrétien qui ait tenté une exposition structurée des données de la foi, avec le souci de manifester la cohérence interne et les liens organiques permettant d'articuler des ordres de réalités distincts, relevant de ce qu'on appellera plus tard théologie trinitaire, christologie, sotériologie, anthropologie, etc<sup>132</sup>.

Du temps de Meinhard, on pensait que c'était plutôt l'*homoousios* de Nicée la véritable « porte d'entrée dans la théologie dogmatique ». Un chemin a été parcouru depuis, comme en témoigne la citation de Blanchard ci-dessus. Ce dernier fait en effet remonter les commencements de la théologie systématique à Irénée. On devine en tout cas que l'évêque de Lyon, en tant que Père anténicéen, ne va pas constituer le fer de lance de l'argumentation théologique de Meinhard,

<sup>128</sup> Ce texte a été longtemps attribué à Méginhard de Fulda. Cf. François VERNET, « Irénée de Lyon », in Alfred VACANT, Eugène MANGENOT (dir.), *op. cit.*, col. 2522.

<sup>129</sup> MEINHARD DE BAMBERG, « De fide, varietate symboli, ipso symbolo et pestibus haeresium », in Carl Paul CASPARI (dir.), *Kirchenhistorische anecdota nebst neuen Ausgaben patristischer und kirchlich-mittelalterlicher Schriften*. T. 1 : *Lateinische Schriften*. Die Texte und die Anmerkungen, Christiana, Mallingsche Buchdruckerei, 1883, p. 259.

<sup>130</sup> MEINHARD DE BAMBERG, « De fide, varietate symboli, ipso symbolo et pestibus haeresium », in Carl Paul CASPARI (dir.), *op. cit.*, p. 259-260.

<sup>131</sup> Berthold ALTANER, *Précis de Patrologie*, Salvator, Mulhouse, 1961, p. 209.

<sup>132</sup> Yves-Marie BLANCHARD, « Irénée de Lyon, ou l'invention de la théologie. Le théologien et son œuvre », in Bernard POUDERON, Enrico NORELLI (dir.), *Histoire de la littérature grecque chrétienne*. T 2 : *De Paul apôtre à Irénée de Lyon*, IPE, Cerf, Paris, 2013, p. 853-854.

loin de là... Pour l'écolâtre, la pierre de touche de l'orthodoxie, ce n'est pas la théologie d'Irénée, mais celle des Pères postérieurs à Nicée.

C'est dans la quatrième partie du symbole de Meinhard, *de pestibus haeresium*, que celui-ci mentionne Irénée et son millénarisme. L'écolâtre laisse spécialement libre cours à son ire d'hérésiologue, prononçant une kyrielle interminable d'imprécations à l'encontre de personnes et de leurs déviances. Le genre littéraire de ce texte est assez particulier, comme en témoigne cette phrase : *Aeterna detestatione Novatum eiusque sequaces Novatianos omnes abominor*<sup>133</sup>. Le passage sur l'évêque de Lyon, dans la colonne de gauche, ne déroge pas à ce style tant incisif que conventionnel pour l'époque :

*Nihil terrenum, nihil transitorium in divinis repromissionibus expecto, ut Mellitus sperat : non nuptiarum copulam, sicut Cerinthus et Marcion delectantur, non quod ad cibum et potum pertinet, sicut Papias auctor est et Irenaeus, et velut his Tertullianus et Lactantius acquiescunt. Detestabilem iudico Nepotem haereticum, qui per mille annos post resurrectionem regnum Christi in terra futurum garrit, et sanctos cum illo in deliciis regnatos, et caetera aequae impia et sacrilega*<sup>134</sup>.

*In divinis repromissionibus nihil terrenum vel transitorium expectemus, sicut Meletiani sperant, non nuptiarum copulam, sicut Cerinthus et Marcion delirant, non quod ad cibum vel ad potum pertinet, sicut Papias auctore Irenaeus et Tertullianus et Lactantius acquiescunt. Neque per mille annos post resurrectionem regnum Christi in terra futurum et sanctos cum illo in deliciis regnatos speremus, sicut Nepos docuit primam iustorum resurrectionem et secundam impiorum, et inter has duas mortuorum resurrectiones gentes ignorantes Deum in angulis terrarum in carne reservandas, quae post mille annos regni in terra iustorum instigante diabolo movendae sint ad pugnam contra iustos regnantes, et Domino pro iustis pugnante imbre igneo compescendas, atque ita mortuas cum ceteris in impietate ante mortuis ad aeterna supplicia in incorruptibili carne resuscitandas*<sup>135</sup>.

<sup>133</sup> MEINHARD DE BAMBERG, « De fide, varietate symboli, ipso symbolo et pestibus haeresium », in Carl Paul CASPARI (dir.), *op. cit.*, p. 273.

<sup>134</sup> MEINHARD DE BAMBERG, « De fide, varietate symboli, ipso symbolo et pestibus haeresium », in Carl Paul CASPARI (dir.), *op. cit.*, p. 273-274. Et aussi MEINHARD DE BAMBERG, « De fide, varietate symboli, ipso symbolo et pestibus haeresium », in August HAHN, G. Ludwig HAHN, Adolf VON HARNACK (dir.), *Bibliothek der symbole und glaubensregeln der alten kirche*, Georg, Hildesheim, 1962 (1897), p. 363 : « Je n'attends rien de terrestre, rien de transitoire dans les promesses divines, comme l'espère Mellitus : pas d'union nuptiale, comme Cérinthe et Marcion disent avec délectation, rien de ce qui a rapport à la nourriture et la boisson, comme ce que dit Papias repris par Irénée, et comme Tertullien et Lactance qui leur donnent leur assentiment. Je juge Népos l'hérétique comme détestable, lui qui parle follement d'un règne du Christ sur la terre pendant mille ans après la résurrection, en prétendant que les saints régneront avec le Christ dans les délices, et qui racontent encore bien d'autres choses tout aussi impies et sacrilèges ». (C'est nous qui traduisons).

<sup>135</sup> GENNADE DE MARSEILLE, « *De ecclesiasticis dogmatibus* 55 », in Franz OEHLER (dir.), *Corpus*

La mémoire au Moyen Âge du millénarisme matérialiste d'Irénée semble avoir au moins été propagée par ce texte de Meinhard. Mais Jaeger a raison de préciser au sujet de ce pamphlet théologique : « Il montre très peu d'originalité, s'appuyant de manière conventionnelle sur les écrits patristiques »<sup>136</sup>. En effet, la source patristique de Meinhard pour ce passage n'est autre que le *De ecclesiasticis dogmatibus* de Gennade de Marseille (+ 496), déjà cité dans la première partie et rappelé dans la colonne de droite ci-dessus. À six siècles d'intervalle, la structure du texte est la même, les auteurs dénoncés aussi. Ce qui est nouveau avec Meinhard, c'est sans doute un durcissement du style vis-à-vis des personnes en question. Par exemple, Gennade ne disait pas : *Detestabilem iudico Nepotem haereticum*, comme Meinhard, mais simplement : *Nepos docuit*.

De plus on constate chez l'écolâtre médiéval une baisse de connaissance théologique sur le millénarisme. Le texte de Gennade, beaucoup plus long, témoigne d'une meilleure connaissance du chiliasme de Népos. Ainsi nous ne trouvons pas chez Meinhard ce qui fait l'essence de la définition théologique du millénarisme patristique, un décalage entre la résurrection des justes et celle des réprouvés, *primam iustorum resurrectionem et secundam impiorum*, comme on lit chez Gennade. Celui-ci devait encore avoir eu connaissance des écrits de Népos, ce qui n'est pas le cas de Meinhard. L'écolâtre allemand associe, lui, le règne de mille ans non pas à un intermédiaire, correspondant à la première résurrection, mais à l'éternité définitive perçue dès lors comme une réalité bien matérielle, et vraiment indigne d'une religion de l'esprit.

Enfin dans ce texte de Meinhard, Irénée n'est pas directement qualifié d'hérétique et la responsabilité de la faute est renvoyée à Papias. Mais il est tout de même bien malmené puisque placé entre d'un côté Seleucus, Hermias et Proclianus, que Meinhard déclare *extra ecclesiam omnino esse perditissimos auctores*, et de l'autre côté Népos, le *detestabilis haereticus*.

Cette mention du millénarisme d'Irénée par un écolâtre du XI<sup>e</sup> siècle formé à Reims est la plus négative que nous ayons rencontrée dans toute cette étude. Elle correspond à un certain durcissement de la position sur un fond de permanence,

---

*Haereseologicum*, T. 1, Asher, Berlin, 1856, p. 349 : « Dans les promesses divines nous n'attendons rien de terrestre ni de transitoire, comme l'espèrent les Mélétiens, pas d'union nuptiale comme Cérinthe et Marcion prétendent dans leur délire, rien de ce qui a trait à la nourriture et à la boisson, comme Papias a dit et qu'Irénée, Tertullien et Lactance approuvent. Et nous n'espérons pas non plus un futur règne du Christ sur la terre pendant mille ans après la résurrection, les saints régnants avec lui dans les délices, comme Népos a enseigné à propos d'une première résurrection des justes et d'une seconde des impies, et entre ces deux résurrections des morts les nations ignorant Dieu demeurant dans la chair aux quatre coins de la terre, puis, après les mille ans de règne des justes sur la terre, à l'instigation du diable, ces nations seraient poussées à se battre contre les justes qui règnent, et le Seigneur luttant pour les justes réprimerait ces nations par une pluie de feu, et ainsi mortes avec tous ceux qui sont morts dans l'impiété, elles ressusciteraient dans leur chair incorruptible pour des supplices éternels ». (C'est nous qui traduisons).

<sup>136</sup> C. Stephen JAEGER, « Meinhard of Bamberg », in Robert E. BJORK (dir.), *op. cit.*, p. 1120 : « It shows little originality, drawing conventionally on patristic writings ».

Meinhard ayant recopié Gennade en grande partie. Le millénarisme d'Irénée reste frappé d'interdit dans la tradition théologique médiévale.

## G. UNE SECONDE RENAISSANCE À LA FIN DU MOYEN ÂGE ?

Une mémoire positive d'Irénée semble cependant avoir été entretenue au Moyen Âge, spécialement dans les monastères.

### 1) Les témoins médiévaux d'Irénée

Voici la liste des auteurs médiévaux à partir du XI<sup>e</sup> siècle qui auraient eu connaissance d'Irénée, la plupart du temps de source indirecte : Jean de Fécamp<sup>137</sup>, Raoul de Flaix, Rupert de Deutz, Herrade de Landsberg, sainte Hildegarde de Bingen. L'*Adversus haereses* I-III est également cité abondamment dans un *Liber de sectis haereticorum*, traité monastique du XII<sup>e</sup> siècle, d'un monastère en contact avec la théologie grecque, attribué à Baudouin de Ford<sup>138</sup>. Dans cet ouvrage, Irénée n'est pas mis au ban de l'orthodoxie catholique, comme chez Meinhard. Le livre V sur le millénarisme n'est d'ailleurs pas mentionné par Baudouin<sup>139</sup>. C'est plutôt ici la lutte d'Irénée contre les gnostiques qui est remise à l'ordre du jour. Narvaja nous apprend ainsi que l'auteur du *Liber de sectis hereticorum* fait une transposition aux déviances de son temps de l'hérésie de Simon le mage, décrite par Irénée. Catharisme (priscillianisme), nihilianisme (hérésie christologique du XII<sup>e</sup> siècle : *Christus secundum quod homo non est aliquid*<sup>140</sup>) sont des hérésies médiévales présentées par Baudouin comme des

<sup>137</sup> JEAN DE FÉCAMP, abbé bénédictin du XI<sup>e</sup> siècle (990-1078). Cf. Joseph DE GHELLINCK, *Le mouvement théologique du XII<sup>e</sup> siècle*, op. cit., p. 28, où il est question d'un enseignement d'Irénée sur les catégories d'Aristote (AH II, 19, 2) rapporté dans une *Confessio fidei* du IX<sup>e</sup> siècle, originellement attribuée à Alcuin, mais en fait plutôt de Jean de Fécamp. S'il était du IX<sup>e</sup> siècle, ce texte serait alors un témoin de la première renaissance irénéenne, la carolingienne. RAOUL DE FLAIX, Moine et exégète du milieu du XII<sup>e</sup> siècle. Maria Ludovica ARDUINI, « Alla ricerca di un Ireneo medievale », *StMed* 21 (1), 1980, p. 286, précise que la citation par Raoul de Flaix d'Irénée est AH V, 28, 4 (citation indirecte d'Ignace d'Antioche). C'est donc un passage provenant de la partie antichristique, sinon millénariste. Otto REIMHERR ; F. Edward CRANZ, « Irenaeus Lugdunensis », in Virginia BROWN, Paul Oskar KRISTELLER, F. Edward CRANZ (dir.), op. cit., p. 20, ajoute que Raoul de Flaix cite dans son *Commentariorum in Leviticum libri XX* les mêmes passages irénéens que Paschase Radbert. Cette présence irénéenne chez Raoul serait alors elle aussi un prolongement de la renaissance carolingienne. RUPERT DE DEUTZ, abbé bénédictin du XII<sup>e</sup> siècle (1075-1130), auteur d'un *Commentaire de l'Apocalypse*, de frappe augustinienne, sans allusion à Irénée dans le commentaire d'Ap 20. Cf. RUPERT DE DEUTZ, *Commentaria in Apocalypsin* (PL 169, col. 1183-1184) : *Sunt enim duae resurrectiones, sicut duae mortes, altera animarum, altera corporum. Resurrectione animarum credendo in Christum, resurreximus per baptismum, quam Dominus intendens dicebat turbis Iudeorum : Amen, amen dico vobis, qui venit hora, et nunc est, quando mortui audient vocem Filii Dei, et qui audierint vivent. Porro resurrectione corporum in novissimo die resurgemus omnes.* Pour l'influence irénéenne sur Rupert, voir Maria Ludovica ARDUINI, « Alla ricerca di un Ireneo medievale », op. cit., p. 288-296. HERRADE DE LANDSBERG, abbesse du XII<sup>e</sup> siècle (1125-1195) qui, dans son *Hortus deliciarum*, cite Irénée de seconde main, à partir de

résurgences du gnosticisme du II<sup>e</sup> siècle irénéen, et plus fondamentalement comme des rejetons de Simon le mage, père de toutes les hérésies<sup>141</sup>.

Deux caractéristiques sont communes à toutes ces réminiscences d'Irénée au XI<sup>e</sup> et surtout au XII<sup>e</sup> siècle : elles sont monastiques et amilléaristes. Cette amorce de seconde renaissance ne semble en réalité que le prolongement du renouveau carolingien avec Paschase Radbert, Agobard et Florus de Lyon. Ces quelques touches irénéennes chez des moines et moniales médiévaux sont sans doute une bonne illustration de l'œuvre de la tradition monastique à travers les siècles, transmission peut-être assez indépendante des circuits des bibliothèques des écoles cathédrales, des universités et bientôt des couvents des ordres mendiants. On pourrait dire ainsi que durant le Moyen Âge, la renaissance carolingienne sur Irénée n'a pas réussi à perdurer ailleurs que dans les *scriptoria* monastiques.

C'est la famille irlandaise de manuscrits, venue par Luxeuil et Corbie, qui fut *a priori* principalement utilisée par les moines. Mais la famille lyonnaise ne semble pas être restée dans les archives diocésaines. Elle aussi aurait plutôt reflué vers les monastères, comme en témoigne la présence du manuscrit *Arundelianus* à la Grande Chartreuse dès la naissance de ce lieu, dans la première moitié du XII<sup>e</sup> siècle<sup>142</sup>.

Enfin toutes ces réminiscences d'Irénée chez les moines médiévaux ont en commun de ne comporter aucune allusion au millénarisme de cet auteur. Si son chiliasme est connu, en tous les cas, il est tu, y compris dans les Îles Britanniques, et surtout l'Irlande, lieu supposé de la rémanence des manuscrits irénéens millénaristes.

---

*l'Histoire ecclésiastique* d'Eusèbe-Rufin. Cf. Introduction de Louis DOUTRELEAU, in IRÉNÉE DE LYON, *Contre les hérésies. Livre V*, SC 152, *op. cit.*, p. 47-48. HILDEGARDE DE BINGEN, abbesse du XII<sup>e</sup> siècle (1098-1179). Pour une possible influence d'Irénée sur Hildegarde, voir Maria Ludovica ARDUINI, « Alla ricerca di un Ireneo medievale », *op. cit.*, p. 297-299.

<sup>138</sup> Abbé cistercien, puis évêque de Canterbury au XII<sup>e</sup> siècle (1125-1190). Otto REIMHERR ; F. Edward CRANZ, « Irenaeus Lugdunensis », in Virginia BROWN, Paul Oskar KRISTELLER, F. Edward CRANZ (dir.), *op. cit.*, p. 21 ; José Luís NARVAJA, « Recepción de Ireneo de Lyon en el siglo XII... », in Nicole BÉRIOU, Rainer BERNDT, Michel FÉDOU, Adriano OLIVA, André VAUCHEZ (dir.), *op. cit.*, p. 529-541.

<sup>139</sup> Il existe cependant dans la doctrine de Baudouin de Ford une explication de la première résurrection qui contraste un peu par rapport à l'orientation nettement augustinienne de toute la tradition patristique tardive et médiévale. Ainsi pour Bède le Vénérable (672-735), par exemple, la première résurrection concerne les âmes uniquement, elle est donnée par le baptême et la rémission des péchés. BÈDE LE VÉNÉRABLE, *Expositio apocalypseos*, Roger GRYSOON, CCSL 121 A, Brepols, Turnhout, 2001 : *Quicumque toto isto tempore, quo agitur prima resurrectio, id est animarum* [3, 35 (Ap 20, 5), p. 507, l. 61] ; *Haec est, inquit, resurrectio prima, utique qua resurgimus per baptismum* [*ibid.*, p. 509, l. 66] ; *Sicut enim prima mors in hac est vita per peccata, cum anima quae peccaverit ipsa morietur, ita et prima resurrectio in hac est vita per remissionem peccatorum* [*ibid.*, p. 509, l. 68]. Cependant *Sermo 2, De oboedientia*, in BAUDOUIN DE FORD, *Sermones de commendatione fidei*, David N. BELL, CCCM 99, Brepols, Turnhout, 1991, semble infléchir quelque peu cette position en incluant dans la première résurrection une dimension corporelle que l'on ne trouve que chez lui : 3. *Prima resurrectio partis est, animae magis quam*



## 2) Le rappel du millénarisme d'Irénée dans les chroniques à partir du XIII<sup>e</sup> siècle

### a) Le *Chronicon* du bienheureux Hélinand de Froidmont

C'est encore un moine qui va amorcer un mouvement de redécouverte du millénarisme d'Irénée au début du XIII<sup>e</sup> siècle : Hélinand de Froidmont (1160-1237), entré chez les cisterciens dans le Beauvaisis après avoir été longtemps trouvère<sup>143</sup>. Ce moine a laissé à la postérité un *Commentaire de l'Apocalypse* et une *Chronique* volumineuse (écrite entre 1211 et 1223). « Dans sa *Chronique*, la pensée d'Hélinand apparaît marquée par l'École de Chartres, par saint Augustin et par saint Bernard ; il semble avoir eu une connaissance médiocre des auteurs de l'antiquité mais se réfère souvent aux Pères et aux auteurs médiévaux, notamment Albéric de Londres »<sup>144</sup>. Des liens éventuels entre Hélinand et le joachimisme naissant, l'abbé cistercien de Flore étant mort en 1200, ne sont donc pas explicites. Les premiers livres du *Chronicon* d'Hélinand, notamment le passage qui rapporte le millénarisme d'Irénée, sont perdus<sup>145</sup>. Heureusement, Vincent de Beauvais (1190-1264), un dominicain légèrement postérieur à Hélinand, en rapporte de larges extraits dans son *Speculum historiale*, dont la mention d'Irénée. En voici la teneur :

Hélinand. Donc Papias fut un auteur hérétique, de ceux qui sont appelés chiliastes, c'est-à-dire millénaires ; cependant il n'est pas compté parmi les hérétiques, mais parmi les saints inscrits au martyrologe. De la même façon ni Irénée de Lyon, ni Victorin de Poetovio ne sont appelés hérétiques, eux qui furent de glorieux martyrs, et pourtant ils ont suivi Papias pour cette opinion. On lit en effet que beaucoup de saints se sont trompés pour certaines choses ;

---

*corporis, et tamen aliquomodo corporis est ; et quia imperfecta est, ex parte est. Imperfectioni autem semper aliquid deest. Cum autem venerit quod perfectum est, evacuabitur quod ex parte est. Secunda resurrectio absolutam habitura est perfectionem, cui omnino nihil deerit* [l. 16, p. 25]. 9. *Prima resurrectio ab oboedientia incipit et perseverantia consummatur. Secunda a gloria incipit et aeternitate stabilitur. Qui perseveraverit in oboedientia usque in finem, perseverabit in gloria sine fine. Perseverantia enim quodammodo similis est aeternitati. Sicut enim aeternitas est quasi quaedam perseverantia gloriae, sic perseverantia quasi quaedam aeternitas est oboedientiae* [l. 62, p. 27]. 11. *In prima resurrectione experitur quid possit in merito ; in secunda experietur quid valeat in praemio* [l. 80, p. 27]. 24. *Si consurgimus in Christo, mox in prima resurrectione gloria nobis datur* [l. 192, p. 30]. 68. *Habet prima resurrectio gloriam suam : gloriam carnis et gloriam animae. Consulamus apostolum de utraque gloria. De presenti enim gloria carnis dicit : « Absit mihi gloriari, nisi in cruce Domini nostri Iesu Christi ». Et iterum : « Si gloriari oportet, ego in infirmitatibus meis gloriabor ». De gloria autem animae dicit : « Gloria nostra haec est : testimonium conscientiae nostrae ». Et iterum : « Gloriamur in spe adoptionis filiorum Dei »* [l. 587, p. 43]. Pour Baudouin, la première résurrection n'est pas à venir comme à la fin de l'*Adversus haereses*, mais elle possède une dimension corporelle liée à l'obéissance et en définitive à la croix. Ce type de sermon se comprend mieux quand on sait qu'il est destiné à des moines cisterciens qui ont fait vœu de stabilité, une forme particulière d'obéissance consistant à persévérer d'âme mais aussi de corps toute sa vie dans le même lieu. Pour l'abbé de Ford, la première résurrection est en définitive le commencement de la gloire qui transparaît déjà sur la croix du Christ et dont le moine est participant à un titre spécial par l'obéissance et la persévérance dans la stabilité. Cette dimension corporelle de la première résurrection, que l'on ne trouve que chez Baudouin de Ford,

c'est le cas du bienheureux Cyprien au sujet des hérétiques qu'il fallait baptiser de nouveau ; et pourtant on ne leur impute pas là une erreur à cause des autres vertus pour lesquelles ils excellaient : et parce qu'ils se trompaient, non par l'obstination de l'âme, mais par la simplicité de l'ignorance<sup>146</sup>.

Le début de ce texte fait porter à Papias la responsabilité de l'hérésie des chiliastes ou millénaires. Cette prise de position se situe dans la droite ligne des premiers Pères anti-millénaristes, tels Eusèbe et Jérôme. Le premier avait dit dans l'*Histoire ecclésiastique*, écrite au plus tard en 313 :

[Papias] paraît avoir été tout à fait petit par l'esprit, comme on peut s'en rendre compte par ses livres ; cependant il a été cause qu'un très grand nombre d'écrivains ecclésiastiques après lui ont adopté les mêmes opinions que lui, confiants dans son antiquité : c'est là ce qui s'est produit pour Irénée et pour d'autres qui ont pensé les mêmes choses que lui<sup>147</sup>.

La traduction de Rufin d'Aquilée, largement accessible au Moyen Âge, est la suivante :

Par ce qu'il a écrit dans ses opuscules, [Papias] apparaît comme un homme faible d'esprit et de capacités médiocres. Il a cependant été cause d'erreur pour beaucoup d'hommes d'Église après lui ; il accordait de l'autorité aux dogmes uniquement pour leur ancienneté, et non aussi pour le raisonnement des propos, tout comme Irénée, et quelques autres, qui semble l'avoir suivi sur ce point<sup>148</sup>.

De même, Jérôme, dans son *De viris illustribus*, écrit en 393<sup>149</sup>, reprend la même thèse qu'Eusèbe :

---

est non seulement liée au réalisme de la vie monastique, mais aussi peut-être à la lecture de la fin du livre V de l'*Adversus haereses*. L'emprunt n'est pas flagrant cependant et Irénée n'est jamais cité dans ce sermon, ni en paroles ni par son nom. Mais cette première résurrection en partie corporelle et l'usage sept fois de *consonantia*, un mot cher à l'Irénée latin (25 occurrences dans l'*Adversus haereses* contre 7 seulement dans le *De civitate Dei*), peut faire penser tout de même à une influence du millénarisme de l'évêque de Lyon sur la doctrine de l'abbé de Ford. À la même époque, un abbé bénédictin allemand, RUPERT DE DEUTZ, *De operibus Spiritus Sancti* III, 26, in *De Sancta Trinitate et operibus eius*, Rhaban HAACKE, CCCM 24, Brepols, Turnhout, 1972, p. 1934, l. 1148, pourtant lui aussi familier d'Irénée, n'a pas la même explication de la première résurrection : *Sunt ergo sicut duae mortes altera animae et altera carnis sic duae resurrectiones prima animae et secunda carnis*. Nous formulons donc l'hypothèse que le manuscrit de l'*Adversus haereses* présent dans le sud de l'Angleterre au XII<sup>e</sup> siècle était millénariste. Baudouin de Ford n'en aurait pas soufflé mot parce que la doctrine était suspecte d'hérésie à son époque. Déjà BÈDE LE VÉNÉRABLE, *In Marci evangelium expositio* III, 10, 30, David HURST, CCSL 120, Brepols, Turnhout, 1960, p. 563, l. 825, avait parlé de : *Quidam ex occasione huiusce sententiae (Mc 10, 30), iudaicam mille annorum fabulam post resurrectionem iustorum dogmatizant*. Et l'emploi du présent pour *dogmatizant* laisse entendre que du temps de Bède, et donc peu avant Baudouin, il y avait des millénaristes en Grande-Bretagne. Voir aussi BÈDE LE VÉNÉRABLE, *In Lucae evangelium expositio* V, 18, 30 (CCSL 120, p. 329, l. 1331) : *Quidam ex occasione huiusce sententiae iudaicam mille annorum fabulam post resurrectionem iustorum aedificant*. Des précisions sur d'éventuels vestiges de millénarisme en Grande-Bretagne au Moyen Âge nécessiteraient de plus amples recherches. Il semble que nous ayons trouvé au moins une trace de millénarisme chez un

Ce [Papias] est dit avoir proposé la thèse de la *deuterosis* juive des mille ans ; l'ont suivi Irénée et Apollinaire et d'autres qui disent qu'après la résurrection dans la chair le Seigneur régnera avec les saints. Tertullien aussi, dans le livre « De l'espérance des fidèles » et Victorin de Poetovio et Lactance partagent cette opinion<sup>150</sup>.

On comprend dès lors qu'Hélinand ait repris l'opinion courante au sujet du millénarisme : c'est Papias qui est le responsable de cette déviance ; les autres Pères l'ont suivi, confiants en son ancienneté. D'emblée également il est opportun de souligner une caractéristique de la série de textes inaugurée par le bienheureux Hélinand : un retour à la littérature patristique principale – ici Eusèbe et Jérôme – plutôt qu'un recours aux catalogues d'hérésies des Pères secondaires, comme il a été observé pour Meinhard de Bamberg avec Gennade de Marseille.

Dans la suite du texte, dès la deuxième moitié de la première phrase, Hélinand fait preuve d'originalité. Il en vient en effet à disculper Papias et ceux qui l'ont suivi (Irénée et Victorin), de toute collusion avec l'hérésie. Ces hommes sont tout sauf des hérétiques, mais plutôt des saints et des martyrs. C'est comme s'il s'agissait d'une réponse à Meinhard, 150 ans après : non, Irénée, bien que millénariste, n'est pas un hérétique, c'est un saint et un martyr.

Et pour justifier ce décalage entre doctrine et sainteté, Hélinand a recours à l'exemple de saint Cyprien. Il compare ainsi la doctrine chiliaste d'Irénée à celle de l'évêque de Carthage sur la réitération du baptême. Selon le cistercien, dans les deux cas, il y a erreur, mais cela ne porte pas à conséquences quant à la sainteté de ces théologiens. Pour Hélinand le chiliasme d'Irénée est dû à l'ignorance et

---

auteur gallois du XIII<sup>e</sup> siècle, GIRAUD LE CAMBRIEN, *Opera*. T. 4 : *Speculum ecclesiae*, John S. BREWER, RBMAS 21, Kraus, Nendeln-Liechtenstein, 1964, p. 274, l. 23 : *Dixitque quod hanc arcam nemo praeter Aaron poterit, et tabulas quae in ea sunt nullus aperit sacerdotum, nullus que prophetarum nisi electus Domini Moyses ; et in prima resurrectione resurget haec arca, et exibit de petra, et ponetur in monte Sina, et omnes sancti congregabuntur ante eam, regressum Domini sustinentes, et adversarium qui eos quaesiturus est interimere fugientes.*

<sup>140</sup> ACHARD DE SAINT-VICTOR, *Sermons inédits*, Jean CHATILLON, TPMÂ 17, Vrin, Paris, 1970, p. 62, note 65.

<sup>141</sup> José LUÍS NARVAJA, « Recepción de Ireneo de Lyon en el siglo XII... », in Nicole BÉRIOU, Rainer BERNDT, Michel FÉDOU, Adriano OLIVA, André VAUCHEZ (dir.), *op. cit.*, p. 536-538. Cf. *AH* II, Pr., 1 (SC 294, p. 25) : « C'est en tirant leur origine de Simon que tous les hérétiques ont introduit en ce monde leurs doctrines impies et négatrices de Dieu ».

<sup>142</sup> IRÉNÉE DE LYON, *Against the heresies. Livre I*, ACW 55, *op. cit.*, p. 12 ; introduction de Bertrand HEMMERDINGER, in IRÉNÉE DE LYON, *Contre les hérésies. Livre IV*, SC 100\*, *op. cit.*, p. 25. 27 : cette copie aurait brûlé à la fin du XVII<sup>e</sup> siècle dans l'incendie de la Grande Chartreuse.

<sup>143</sup> Roger AUBERT, « Hélinand de Froidmont ou de Perseigne », in Roger AUBERT (dir.), Jean-Pierre HENDRICKX, *Dictionnaire d'histoire et de géographie ecclésiastiques*, 23, Letouzey et Ané, Paris, 1990, col. 905-906. Pierre HALLOIX, *Illustrium Ecclesiae orientalis scriptorum*, *op. cit.*, p. 664b.

<sup>144</sup> Roger AUBERT, « Hélinand de Froidmont ou de Perseigne », in Roger AUBERT (dir.), *op. cit.*, col. 906.

<sup>145</sup> Cf. HÉLINAND, *Chronicon* 45 (PL 212, col. 771, note). Cette perte de tout le début de la *Chronique* d'Hélinand serait-elle due à nouveau à la mention du millénarisme dans ces pages ?

non à la malice de l'obstination ; c'est un détail de moindre importance en comparaison de toutes les vertus de ce Père de l'Église. De plus, Hélinand ne reprend pas Lactance pourtant cité par Jérôme. Il s'en tient aux auteurs millénaristes dont la sainteté est assurée par une inscription au martyrologe : Papias, Irénée et Victorin.

#### b) Le *Speculum historiale* de Vincent de Beauvais

À peine un demi siècle après Hélinand, Vincent de Beauvais introduit les propos du cistercien dans son *Speculum historiale* (écrit entre 1246 et 1263) par un bref passage qui n'est que la copie intégrale du *De viris illustribus* de Jérôme, cité plus haut<sup>151</sup>. L'intelligence théologique du millénarisme n'est pas poussée très loin, puisque la notion de première résurrection n'est pas rapportée par Vincent de Beauvais. Le dominicain fait preuve d'une moins grande originalité que le cistercien sur la question du millénarisme patristique. Est-ce là une illustration des deux approches complémentaires qui ont habité le Moyen Âge, la « théologie monastique » et la « théologie scolastique », respectivement résumées par ces axiomes : *Prophetia latet in Scripturis* ; *Syllogismi latent in sacra Scriptura* ? Les courts passages d'Hélinand et de Vincent offrent des indices trop ténus pour systématiser cette opposition entre deux notions qui ne sont en grande partie, aux dires de Lubac, que des « êtres de raison »<sup>152</sup>.

#### c) Le *Gnotosolitos parvus* d'Arnaud Gheyloven de Rotterdam

Cent cinquante ans plus tard, le canoniste Arnaud Gheyloven de Rotterdam rapporte lui aussi le millénarisme d'Irénée dans son *Gnotosolitos parvus* de 1423. Ses propos sont directement inspirés de ceux d'Hélinand :

<sup>146</sup> *Speculum historiale* X, 93, in VINCENT DE BEAUVAIS, *Speculum maius*, 4, Druck, Graz (Douai), 1965 (1624), p. 401 : *Helinandus. Igitur Papias auctor fuit haereticorum, qui dicuntur Chiliastae, idest millenarii ; non tamen inter hereticos, sed inter sanctos in martyrologio computatur. Sicut nec Irenaeus Lugdunensis, nec Victorinus Pictaviensis haeretici appellantur, qui gloriosi martyres fuerunt, et tamen in hac opinione Papiam secuti sunt. Multi enim sancti simpliciter errasse in aliquibus leguntur ; sicut Beatus Cyprianus de haereticis rebaptizandis ; qui tamen error eis non imputatur propter caeteras virtutes, quae in eis praecellebant : et quia non ex obstinatione animi, sed ex ignorantiae simplicitate errabant.* (C'est nous qui traduisons).

<sup>147</sup> EUSÈBE DE CÉSARÉE, *HE* III, 39, 13 (SC 31, p. 156).

<sup>148</sup> *HE* III, 39, 13, in RUFIN D'AQUILÉE, *Histoire ecclésiastique. Traduction latine d'Eusèbe de Césarée*, Froben, Bâle, 1539, p. 71 ; repris par RUFIN D'AQUILÉE, *Eusebius Werke zweiter band die Kirchengeschichte. Die lateinische übersetzung des Rufinus*, Eduard SCHWARTZ, Theodor E. MOMMSEN, GCS 9/1, Hinrichs, Leipzig, 1903, p. 291, l. 9 : *Ex ipsis quae conscripsit opusculis exigui sensu vir, et minus capacis ostenditur. Multis tamen post se ecclesiasticis viris erroris huius prae-buit causas, auctoritatem dogmatis tantum ex vetustate tribuens, non etiam ex ratione dictorum, sicut Irenaeus, et si quis alius eum in hac parte visus est sequi.* (C'est nous qui traduisons). *Non etiam ex ratione dictorum* semble être un ajout qui n'est pas dans la version grecque d'Eusèbe. Rufin a entrepris la traduction de l'*HE* vers 402-403.

<sup>149</sup> Martine DULAHEY, « Jérôme, Victorin de Poetovio et le millénarisme », in Yves-Marie DUVAL (dir.), *op. cit.*, p. 84.

<sup>150</sup> *De vir. illust.* 18, in JÉRÔME, *De viris illustribus*, Aldo CERESA-GASTALDO, BPat 12, Nardini, Florence, 1988, p. 112 : *Hic [Papias] dicitur mille annorum Iudaicam edidisse deuterôsin, quem*

De ce qui vient d'être dit, il apparaît que l'opiniâtreté dans l'obstination est requise pour la qualification d'hérésie. De là, Hélinand dit dans le *Miroir de l'histoire*, que bien que Papias fût un auteur hérétique, de l'hérésie des chiliastes, c'est-à-dire des millénaires, il n'est pas cependant compté parmi les hérétiques mais parmi les saints du martyrologe, de la même façon que ni Irénée de Lyon ni Victorin de Poetovio ne sont appelés hérétiques, eux qui furent de glorieux martyrs et qui pourtant ont suivi Papias dans cette opinion<sup>153</sup>.

Dans cet écrit de droit canonique, il s'agit d'abord de déterminer ce qui est requis pour le qualificatif d'hérésie. Pour qu'il y ait hérésie, il faut « opiniâtreté dans l'obstination ». Le millénarisme de Papias, Irénée et Victorin fait ici figure de cas d'école. Ces Pères de l'Église ne sont pas des hérétiques puisqu'on les compte comme des saints et des martyrs. Ce passage pousse à reconnaître d'une certaine façon deux catégories de millénarisme : le millénarisme hétérodoxe qui est formellement une hérésie et le millénarisme des saints et des martyrs qui ne peut pas être une hérésie à cause de l'absence d'« opiniâtreté dans l'obstination » de leurs émules. Notons enfin qu'ici Arnaud n'a pas repris le terme d'erreur proposé par Hélinand pour qualifier la doctrine d'Irénée. Ce texte est donc encore plus optimiste que celui du cistercien du XIII<sup>e</sup> siècle. Nous retrouvons ici la perspective la plus ouverte de Jérôme, déjà observée dans la première partie :

Bien que nous ne suivions pas ces opinions [le millénarisme], cependant nous ne pouvons pas les condamner, parce que de nombreux auteurs ecclésiastiques et martyrs les ont émises. Que chacun abonde dans son propre sens, et laissons tout au jugement de Dieu<sup>154</sup>.

---

*secuti sunt Irenaeus et Apollinaris et ceteri qui post resurrectionem aiunt in carne cum sanctis Dominum regnatum. Tertullianus quoque in libro « De spe fidelium » et Victorinus Petabionensis et Lactantius hac opinione ducuntur.* (C'est nous qui traduisons). Jérôme n'a pas eu un contact approfondi avec le texte irénéen. Cf. Martine DULAËY, « Jérôme, Victorin de Poetovio et le millénarisme », in Yves-Marie DUVAL (dir.), p. 92 : « Il ne semble pas que Jérôme discute jamais les opinions d'Irénée, avec lequel il apparaît du reste peu familier ». Voir aussi Brian E. DALEY, *The Hope of the Early Church*, op. cit., p. 102. Irénée est mentionné trois fois par Jérôme au sujet du millénarisme, toujours avec respect : 1) *De viris illustribus* 18 (ci-dessus) ; 2) *In Isaiam* 18, prol. (Cité dans la première partie, p. 61, note 68) ; 3) *In Hiezechielem* XI, 36, 1-15 (CCSL 75, p. 500) : *Neque enim iuxta iudaicas fabulas, quas illi « deuteroseis » appellant, gemmatam et auream de caelo expectamus Hierusalem (...) – quod et multi nostrorum, et praecipue Tertulliani liber qui inscribitur « De spe fidelium » et Lactantii « Institutionum » volumen septimum, pollicetur, et Victorini Pictabionensis episcopi crebrae « Expositiones » et nuper Severus noster in dialogo cui « Gallo » nomen imposuit, et, ut Graecos nominem et primum extremumque coniungam, Irenaeus et Apollinaris.* Dans ce passage, Irénée fait partie d'une assez longue liste de Pères millénaristes. Apollinaire est accolé à Irénée, mais Jérôme a soin de préciser que l'évêque de Lyon est le premier tandis que celui de Laodicée est le dernier. Peut-être pourrait-on d'ailleurs traduire *primum extremumque coniungam* par : « je joindrai le meilleur au pire ». Ce serait alors une façon pour Jérôme de louer Irénée, de dire qu'il y a chez les millénaristes vraiment le meilleur comme le pire, donc aussi le meilleur. En *De vir. illust.* 25, Jérôme parle d'Irénée, mais sans mentionner son martyr, et sans dire directement qu'il est évêque ; il était prêtre et il a succédé à Pothin.

<sup>151</sup> VINCENT DE BEAUVAIS, *Speculum historiale* X, 93, op. cit., p. 401.

Mille ans après Jérôme, alors que la théologie de la sainteté dans l'Église a fait des progrès, Arnaud qualifie les Pères millénaristes non seulement de martyrs, mais de saints. Dans le prolongement d'Hélinand, c'est le premier texte de l'histoire de l'Église, semble-t-il, qui contient à la fois les notions de sainteté et de millénarisme. Certes, la prise de position d'Arnaud est loin d'être favorable au millénarisme car *Papias fuit auctor hereticorum qui dicuntur chyliaste, id est millennarii*. Le millénarisme en lui-même n'est pas blanchi pour autant. Mais le ton est cependant à la défense de ces Pères qui, quoique millénaristes, ont été des saints et des martyrs. *Damnare non possumus*.

#### d) L'*Opus chronicorum* de saint Antonin de Florence

Enfin, un dernier auteur de la fin du Moyen Âge, le dominicain saint Antonin de Florence (1389-1459), sort lui aussi le millénarisme irénéen de l'ombre. L'aspect théologique de cette doctrine n'est pas du tout abordé – les manuscrits millénaristes de l'évêque de Lyon sont toujours perdus à cette époque – mais les chroniques d'Antonin ont le mérite de raviver la mémoire des chrétiens du XV<sup>e</sup> siècle en leur rappelant qu'Irénée avait été millénariste, ou si cela n'était pas oublié, de réparer le sort injuste que lui a réservé Meinhard de Bamberg dans son *De pestibus haeresium* au XI<sup>e</sup> siècle.

Voici la teneur de ce passage de l'*Opus chronicorum* d'Antonin, écrit dans les années 1440 :

Ce [Papias] est dit avoir émis la thèse de la *deuterosis* juive de mille ans. Ceci est une fausse opinion, en cela que les saints régneraient avec le Christ pendant mille ans après la dernière résurrection dans les voluptés du corps. À cause de ce qui est dit dans l'*Apocalypse* : « Ils régneront avec lui pour mille ans, etc. ». Mais il est dit que Cérinthe fut l'inventeur de cette erreur. L'ont suivi dans cette opinion Irénée et Apollinaire, et Tertullien, Victorin de Poetovio et Lactance ont été conduits à cette opinion, comme il apparaît au livre des *Institutions* de Lactance. Et notez ce que dit bien Hélinand à

<sup>152</sup> Henri DE LUBAC, *La postérité spirituelle de Joachim de Flore*. T. 1 : *De Joachim à Schelling*, op. cit., p. 158. Voir également Joseph RATZINGER, *La théologie de l'histoire de saint Bonaventure*, PUF, Paris, 1988, p. 7, où l'auteur parle de Jean Leclercq qui a mis en opposition entre « Moyen Âge monastique » et « Moyen Âge scolastique », « pour tenter de faire une synthèse de la pensée historico-symbolique et de la pensée conceptuelle et abstraite de la scolastique » (cf. *Bulletin thomiste* VII (1943-1946), p. 59-67, surtout p. 62).

<sup>153</sup> ARNOLDUS GHEYLOVEN ROTERODAMUS, *Gnotosolitos parvus*, Prima pars, 5, 7, Anton G. WEILER, CCCM 212, Brepols, Turnhout, 2008, p. 250 : *Ex predictis patet quod pertinacia ab obstinatio requiruntur ad heresim. Hinc dicit Helinandus historiographus monachus in Speculo historiali, quod licet Papias fuit auctor hereticorum qui dicuntur chyliaste, id est millennarii, non tamen inter hereticos sed inter sanctos in martyrologio computatur, sicut nec Hireneus Lugdunensis nec Victorinus Pictaviensis heretici appellantur, qui gloriosi martyres fuerunt, et tamen in hac opinione Papiam secuti sunt*. (C'est nous qui traduisons).

<sup>154</sup> In Hieremiam 4, 15 (CCSL 74, p. 186) : *Quae licet non sequamur, tamen damnare non possumus, quia multi ecclesiasticorum virorum et martyres ista dixerunt, ut unusquisque in suo sensu abundet et Domini cuncta iudicio reserventur*.

propos de ceux-ci. Papias fut donc un écrivain du groupe des hérétiques qui sont appelés les chiliastes, c'est-à-dire les millénaires, mais il ne fut pas lui-même un hérétique : il est en effet compté parmi les saints au martyrologe, tout comme ni Irénée de Lyon, ni Victorin de Poetovio ne sont réputés hérétiques, eux qui furent de glorieux martyrs, et qui pourtant ont suivi Papias dans cette opinion. On dit ou on lit en effet que beaucoup de saints ont erré simplement sur certaines choses : comme saint Cyprien qui nie qu'il y ait des sacrements véritables chez les hérétiques, même s'ils sont conservés dans la forme qui est due. Mais l'Église tient le contraire. Cette erreur ne leur est cependant pas imputée comme pernicieuse à cause de leurs autres éminentes vertus. Et aussi parce qu'ils ont erré non par obstination, mais par ignorance et avec simplicité. Ajoutez que ces choses n'étaient pas encore définies par l'Église : d'où le fait que Cyprien peut être pardonné d'avoir erré simplement. Mais après que l'inspiration est venue et que la révélation a été faite, celui qui avait erré prudent et qui persévère en pleine connaissance, sans l'excuse de l'ignorance, il pèche ; il se signale en effet par une certaine présomption et par de l'obstination, tandis qu'il est dominé par la raison<sup>155</sup>.

Le début de ce passage consiste en une nouvelle reprise du *De viris illustribus* de Jérôme, mais très vite le texte change. Antonin parle en effet d'*ultimam resurrectionem* et non de *resurrectionem*, comme Jérôme et Vincent de Beauvais. Cela traduit une approximation théologique. Le lecteur averti aurait attendu *primam resurrectionem* plutôt que *ultimam resurrectionem* pour décrire l'état des ressuscités dans le millénium de Papias ou d'Irénée.

La nouveauté d'Antonin par rapport à ses prédécesseurs consiste en le fait qu'il n'est pas dupe sur la véritable origine de ce millénarisme charnel : il provient de Cérinthe. Ensuite dans la liste de Pères millénaristes, Lactance est le seul qui soit nommé deux fois et pour qui l'on donne une référence de livre. Cela confirme

<sup>155</sup> ANTONIN DE FLORENCE, *Opus chronicorum. Prima pars*, Tit. VII, cap. 6, § 3, Lyon, 1586, p. 471 : *Hic [Papias] dicitur Iudaicam mille annorum edisse deuterôsin, i. falsam opinionem, scilicet quod sancti regnaturi sunt cum Christo mille annis post ultimam resurrectionem in voluptatibus corporis. Propter illud quod scribitur in Apocal. Regnabunt cum illo mille annis et cetera. Sed 24. q. 3, ca. Penulti. dicitur quod Cherintus fuit inventor huius erroris. Quam opinionem secuti sunt Ireneus et Apollinarius Tertullianusque et Victorinus Pictaviensis et Lactantius in hanc opinionem ducti sunt, ut patet quo ad Lactantium in libro institutionum. Et nota quae dicit Helinandus circa hos et bene. Papias igitur author fuit haereticorum qui dicuntur chiliastai id est, millenarii, non tamen inter haereticos : sed inter sanctos in martyrologio computatur sicut nec Ireneus Lugdunensis nec Victorinus Pictaviensis heretici reputantur, qui gloriosi martyres fuerunt, et tamen in hac opinione Papiam secuti sunt. Multi enim sancti in aliquibus simpliciter errasse dicuntur seu leguntur : sicut sanctus Cyprianus qui negat sacramenta vera esse apud haereticos etiam servata debita forma. Cuius contrarium tenet Ecclesia. Qui tamen error non eis perniciosus iudicatur propter caeteras eorum virtutes eminentes. Et quia non ex obstinatione : sed ex ignorantia et cum simplicitate errabant. Adde quia haec nondum erant per Ecclesiam determinata : unde Cyprianus ignosci potest simpliciter erranti. Post inspirationem vero et revelationem factam, qui in eo quod erraverat prudens et sciens perseverat, sine ignorantiae venia peccat, praesumptione enim quadam et obstinatione nititur, cum a ratione superetur.* (C'est nous qui traduisons).

ce que nous reverrons chez saint Thomas d'Aquin : le millénarisme de Lactance était connu au Moyen Âge, sans doute dans le texte-même du livre VII des *Institutions divines*.

Puis ce sont les propos d'Hélinand, déjà commentés, qui sont repris. Deux cents ans ont passé depuis le cistercien du XIII<sup>e</sup> siècle, et ce dernier semble être une autorité que l'on cite encore sur cette question de Papias et Irénée millénaristes. Le *Chronicon* d'Hélinand paraît avoir marqué les esprits.

À partir de *Adde* cependant, Antonin fait un ajout qui lui est propre. Dans l'esprit d'Arnaud de Rotterdam, l'accent n'est pas porté sur la doctrine chiliaste en elle-même, mais sur les conditions pour qu'il y ait hérésie ou non. La doctrine est ici subordonnée à la morale, comme le montre l'emploi du verbe *peccat*. On ne porte pas de jugement sur la vérité ou l'erreur d'une doctrine en elle-même, mais on émet plutôt un jugement moral sur le bien d'une attitude de soumission à la révélation ou au contraire le mal de l'obstination dans ses idées. Notons que les notions d'« inspiration » et de « révélation » sont excessives. Dans le cas précis du millénarisme, il n'a jamais été question d'une révélation, ni même d'une décision conciliaire, démentant explicitement cette opinion théologique patristique<sup>156</sup>.

---

<sup>156</sup> Cf. Première partie, p. 134-143.



**Tableau synoptique des quatre mentions du millénarisme d'Irénée  
à la fin du Moyen Âge**

<b>Hélinand de Froidmont (1211-1223)</b>	<b>Vincent de Beauvais (1246-1263)</b>	<b>Arnaud de Rotterdam (1424)</b>	<b>Antonin de Florence (vers 1444)</b>
<p><i>Igitur Papias auctor fuit haereticorum, qui dicuntur Chiliastae, idest millenarii ; non tamen inter haereticos, sed inter sanctos in martyrologio computatur. Sicut nec Irenaeus Lugdunensis, nec Victorinus Pictaviensis haeretici appellantur, qui gloriosi martyres fuerunt, et tamen in hac opinione Papiam secuti sunt. Multi enim sancti simpliciter errasse in aliquibus leguntur ; sicut Beatus Cyprianus de haereticis rebaptizandis ; qui tamen error eis non imputatur propter caeteras virtutes, quae in eis praecelebant : et quia non ex obstinatione animi, sed ex ignorantiae simplicitate errabant<sup>157</sup>.</i></p>	<p><i>Papias dicitur iudaicam mille annorum edidisse deuterolim, que secuti Irenaeus, et Apollinaris, et caeteri, qui post Resurrectionem aiunt in carne Dominum cum sanctis regnatum. Tertullianus quoque in libro de spe fidelis, et Victorinus Pictaviensis, et Lactantius in hanc opinionem ducuntur<sup>158</sup>.</i></p>	<p><i>Ex predictis patet quod pertinacia ab obstinatio requiruntur ad heresim. Hinc dicit Helinandus historiographus monachus in Speculo historiali, quod licet Papias fuit auctor hereticorum qui dicuntur chyliaeste, id est millenarii, non tamen inter hereticos sed inter sanctos in martyrologio computatur, sicut nec Irenaeus Lugdunensis nec Victorinus Pictaviensis heretici appellantur, qui gloriosi martyres fuerunt, et tamen in hac opinione Papiam secuti sunt<sup>159</sup>.</i></p>	<p><i>Hic [Papias] dicitur iudaicam mille annorum edisse deuterolim, i. falsam opinionem, scilicet quod sancti regnaturi sunt cum Christo mille annis post ultimam resurrectionem in voluptatibus corporis. Propter illud quod scribitur in Apocal. « Regnabunt cum illo mille annis et c. ». Sed 24. q. 3, ca. Penulti. dicitur quod Cherintus fuit inventor huius erroris. Quam opinionem secuti sunt Irenaeus et Apollinarius Tertullianusque et Victorinus Pictaviensis et Lactantius in hanc opinionem ducti sunt, ut patet quo ad Lactantium in libro institutionum. Et nota quae dicit Helinandus circa hos et bene. Papias igitur auctor fuit haereticorum qui dicuntur chiliastae id est, millenarii, non tamen inter haereticos : sed inter sanctos in martyrologio computatur sicut nec Irenaeus Lugdunensis nec Victorinus Pictaviensis heretici reputantur, qui gloriosi martyres fuerunt, et tamen in hac opinione Papiam secuti sunt. Multi enim sancti in aliquibus simpliciter errasse dicuntur seu leguntur : sicut sanctus Cyprianus qui negat sacramenta vera esse apud haereticos etiam servata debita forma l q. l si quis inquit. Cuius contrarium tenet ecclesia. di. 32. § verum. Qui tamen error non eis perniciosus iudicatur propter caeteras eorum virtutes eminentes. Et quia non ex obstinatione : sed ex ignorantia et cum simplicitate errabant. Adde quia haec nondum erant per ecclesiam determinata : unde Cyprianus. Ignosci potest simpliciter erranti. Post inspirationem vero et revelationem factam, qui in eo quod erraverat prudens et sciens perseverat, sine ignorantiae venia peccat, praesumptione enim quadam et obstinatione nititur, cum a ratione superetur<sup>160</sup>.</i></p>

### e) Conclusion sur les chroniques médiévales

Il est étonnant de constater que c'est par le biais de chroniques, qui traduisent peut-être une nouvelle sensibilité à l'histoire à la fin du Moyen Âge, que la doctrine d'Irénée sur le millénium, annonciatrice d'une nouvelle théologie de l'histoire, est sinon retrouvée, au moins réintroduite discrètement dans la mémoire chrétienne. L'histoire de la théologie semble entretenir une relation étroite avec la théologie de l'histoire.

Pour l'instant, force est de constater la faible originalité théologique de ces passages sur le millénarisme d'Irénée dans les chroniques médiévales. Il ne s'agit ni d'une réhabilitation, ni même d'un exposé fidèle de la pensée d'Irénée sur la question du millénium. Ces chroniqueurs utilisent une fois de plus la tradition indirecte, celle d'Eusèbe-Rufin et de Jérôme, dans le prolongement de ce qui s'est fait aux siècles précédents. Ce qui est à proprement parler nouveau en cette époque médiévale, c'est qu'en utilisant la tradition indirecte, l'on ose désormais parler du millénarisme d'Irénée. Et le ton est plutôt à la défense de l'évêque de Lyon sur ce sujet, comme on l'a constaté.

### 3) La proposition de Joachim de Flore (1130-1202) est-elle inspirée d'Irénée ?

Cette remise en valeur du millénarisme d'Irénée par les chroniqueurs médiévaux aurait-elle été suscitée par la proposition eschatologique de Joachim de Flore ? Ce dernier a-t-il directement emprunté à Irénée ? Aurait-il en quelque sorte réhabilité le chiliasme de l'évêque de Lyon ? Henry Mottu, un bon spécialiste de l'abbé calabrais, reconnaît lui-même que Joachim est avant tout un autodidacte et que la question de ses sources reste sans réponse : « Par quelles voies et sous l'emprise de quelles influences exactes [Joachim] a-t-il été en mesure d'opérer un tel redressement, cela demeure, sous réserve de nouvelles découvertes, une véritable énigme historique »<sup>161</sup>. On ne trouve d'ailleurs dans l'étude de Mottu aucune allusion à un lien possible entre Joachim et Irénée ; pas plus chez le cardinal de Lubac qui consacre pourtant le premier chapitre de sa *Postérité spirituelle de Joachim de Flore* à l'abbé cistercien lui-même<sup>162</sup>. Lubac a notamment dans ce chapitre un alinéa intitulé « ancêtres introuvables » où la piste de l'évêque de Lyon comme une source possible de Joachim n'est même pas envisagée.

<sup>157</sup> VINCENT DE BEAUVAIS, *Speculum maius*. T. 4 : *Speculum historiale*, X, 93, *op. cit.*, p. 401.

<sup>158</sup> VINCENT DE BEAUVAIS, *Speculum maius*. T. 4 : *Speculum historiale*, X, 93, *op. cit.*, p. 401.

<sup>159</sup> ARNOLDUS GHEYLOVEN ROTERODAMUS, *Gnotosolitos parvus, Prima pars*, 5, 7, *op. cit.*, p. 250.

<sup>160</sup> ANTONIN DE FLORENCE, *Opus chronicorum. Prima pars*, Tit. VII, cap. 6, § 3, *op. cit.*, p. 471.

<sup>161</sup> Henry MOTTU, *La manifestation de l'Esprit selon Joachim de Fiore. Herméneutique et théologie de l'histoire, d'après le "Traité sur les Quatre Évangiles"*, BT(N), Delachaux & Niestlé, Neuchâtel, 1977, p. 273.

<sup>162</sup> Henri DE LUBAC, *La postérité spirituelle de Joachim de Flore*. T. 1, *op. cit.*, p. 19-67.

### a) Une légère ressemblance entre Joachim et Irénée

#### i. Le millénium comme un âge à venir

Si un emprunt direct de Joachim à Irénée semble ainsi très peu probable, il serait excessif cependant de ne voir aucune parenté théologique entre les deux auteurs. La principale de ces ressemblances entre Joachim et Irénée est que, dans les deux systèmes, le millénium se situe en un temps à venir. En ce sens, Joachim n'est pas purement augustinien, puisque l'évêque d'Hippone identifie le millénium avec le temps présent de l'Église<sup>163</sup>. Pour Joachim, il y a bien un règne à venir sur terre, distinct du temps présent, comme chez Irénée. Dans les deux cas, Irénée et Joachim, il s'agit d'une « new historical dispensation »<sup>164</sup>. Il existe bien chez ces deux auteurs un septième âge distinct du sixième et non juxtaposé à lui ou au huitième, comme chez Augustin<sup>165</sup>.

#### ii. La place de l'Antéchrist

Un autre point commun entre Joachim et Irénée consiste en la place de l'Antéchrist. Chez ces deux auteurs en effet, l'Antéchrist vient avant le millénium, il est un signe précurseur de l'entrée, soit dans le *regnum iustorum* d'Irénée, soit dans le « troisième état » de Joachim<sup>166</sup>. Chez Augustin en revanche, l'Antéchrist vient seulement *après* le règne des saints ecclésial.

#### iii. Une même notion de « tuilage »

De plus, les trois états de Joachim – « le temps d'avant la grâce » (Père), « le temps de la grâce » (Fils), « le temps d'une plus grande grâce » (Esprit)<sup>167</sup> – se subdivisent en trois étapes. Pour chaque « âge », il y a d'abord l'*initiatio*, puis la *fructificatio* et enfin la *consumatio*. Mais il n'y a pas une succession nette entre la *consumatio* d'un état et l'*initiatio* de l'autre. Il y a plutôt chevauchement et

<sup>163</sup> Robert E. LERNER, « Refreshment of the saints : the time after antichrist as a station for earthly progress in medieval thought », *Tr.* 32, 1976, p. 117-118. Robert E. LERNER, « The medieval return to the thousand-year sabbath », in Richard Kenneth EMMERSON, Bernard MCGINN (dir.), *The Apocalypse in the Middle Ages*, Cornell University Press, Ithaca, 1992, p. 57-58 : « Le souci de Joachim de surmonter la barrière augustinienne était une extraordinaire assertion d'indépendance doctrinale ». (Traduit de l'anglais). Jean DELUMEAU, *Mille ans de bonheur*, *op. cit.*, p. 46 : l'abbé de Flore est « parmi ceux qui ont annoncé une période de repos sur terre, intermédiaire entre le temps d'une histoire difficile et tourmentée et l'ouverture de l'éternité postérieure au jugement dernier. Certes, on ne trouve pas dans les écrits de Joachim de descriptions délirantes de cette séquence bénie. Les évocations très sobres qu'il fournit ne renvoient qu'à un bonheur spirituel. Il reste pourtant vrai que, rompant avec l'interprétation augustinienne couramment acceptée depuis longtemps par l'Église officielle – le temps actuel débouchera directement sur la fin du monde – il revient aux conceptions eschatologiques des premiers siècles du christianisme. On a pu parler à son sujet d'une "remontée vers les débuts de la théologie chrétienne", d'un "retour du refoulé", d'une "réaction au gommage augustinien de l'eschatologie" ». Cette affirmation n'est pas tout à fait exacte au regard de ce qui va suivre au point suivant (b).

<sup>164</sup> Robert E. LERNER, « Refreshment of the saints... », *op. cit.*, p. 125.

<sup>165</sup> Robert E. LERNER, « Refreshment of the saints... », *op. cit.*, p. 125. Guillaume de Saint-Amour (1202-1272) redira la théorie augustinienne en affirmant que le sixième âge est le dernier sur la terre avant le jugement dernier. Il s'opposera sur ce point à Bonaventure.

<sup>166</sup> Robert E. LERNER, « The medieval return to the thousand-year sabbath », in Richard Kenneth EMMERSON, Bernard MCGINN (dir.), *op. cit.*, p. 66.

phénomène de « tuilage ». Par exemple, saint Benoît, le père des moines d'Occident, marque le commencement, l'*initiatio*, du troisième âge. Mais Benoît est aussi dans la *fructificatio*, voire la *consumatio* de l'âge précédent, le deuxième âge. Benoît participe d'une certaine manière des deux états, de manière inchoative pour le troisième âge et perfective pour le deuxième<sup>168</sup>. On en déduit alors qu'il y a une certaine analogie entre la fin du deuxième temps et le commencement du troisième. Il existe à la frontière de ces deux temps, une sorte de temps intermédiaire relativement homogène qui relève à la fois du deuxième et du troisième temps. Et ce principe de temps intermédiaire est tout à fait dans l'esprit du *regnum iustorum* irénéen<sup>169</sup>.

Le tuilage ou « fondu-enchaîné » est même révélateur de la théologie d'Irénée en général, comme en témoigne ce passage de l'*Adversus haereses* :

Quant à l'homme, il fallait qu'il vînt d'abord à l'existence, qu'étant venu à l'existence il grandît, qu'ayant grandi il devînt adulte, qu'étant devenu adulte il se multipliât, que s'étant multiplié il prît des forces, qu'ayant pris des forces il fût glorifié, et enfin qu'ayant été glorifié il vît son Seigneur : car c'est Dieu qui doit être vu un jour, et la vision de Dieu procure l'incorruptibilité, et l'incorruptibilité fait être près de Dieu<sup>170</sup>.

Cette phrase d'Irénée décrit non pas une succession d'états, sans lien entre eux. Dans ce cas, Irénée n'aurait pas répété deux par deux les verbes. Au contraire l'évêque de Lyon insiste ici sur la relation entre chaque état, et donc en définitive sur les étapes qui relient chaque état : *Oportebat autem hominem primo fieri, et factum augeri, auctum corroborari, et corroboratum multiplicari, et multiplicatum convallescere, convallescentem glorificari, et glorificatum videre suum Dominum*. Ainsi se succèdent pour chaque action, pour chaque verbe, un infinitif qui marque un projet et un participe passé qui annonce sa réalisation, mais la réalisation est elle-même liée à un autre projet, avec un autre verbe à l'infinitif – *factum augeri* – si bien qu'il n'y a pas de séparation ni d'interruption entre deux actions, mais plutôt cette sorte de « fondu-enchaîné » observé également chez Joachim. Saint Augustin serait, lui, pour ce point précis, plus dans l'esprit d'une succession sans tuilage, ni chevauchement.

<sup>167</sup> Jean DELUMEAU, *Mille ans de bonheur*, op. cit., p. 48. Jean DELUMEAU, *À la recherche du paradis*, Fayard, Paris, 2010, p. 96.

<sup>168</sup> Jean DELUMEAU, *Mille ans de bonheur*, op. cit., p. 45.

<sup>169</sup> Sur le chevauchement de deux « âges » chez Irénée : Cyril PASQUIER, *Aux portes de la gloire*, op.cit., p. 17-19.

<sup>170</sup> AH IV, 38, 3 (SC 100\*\*, p. 956) : *Oportuerat autem hominem primo fieri, et factum augeri, et auctum corroborari, et corroboratum multiplicari, et multiplicatum convallescere, convallescentem vero glorificari, et glorificatum videre suum Dominum : Deus enim est qui habet videri, visio autem Dei efficax est incorruptelae, incorruptela vero proximum facit esse Deo.*

### b) Une grande dissemblance entre Joachim et Irénée

Mais les points de dissemblance entre Irénée et Joachim l'emportent de beaucoup sur les similitudes. L'abbé de Flore est d'une certaine façon beaucoup plus proche d'Augustin qu'il ne l'est d'Irénée. Mottu dit ainsi que « Joachim se situe, bien entendu, dans la ligne de l'héritage augustinien »<sup>171</sup>. Deux points distinguent nettement Joachim d'Irénée.

#### i. Amorce d'une tension entre Église présente et millénium à venir

Tout d'abord, il y a chez l'évêque de Lyon une absence de tension entre le temps de l'Église présent et le millénium à venir. Lubac précise ainsi que le millénarisme patristique primitif, « sous des formes naïves et quelquefois grossières, [reste] le rêve d'un règne du Christ et de son Église, non celui d'un dépassement »<sup>172</sup>. Nous n'avons constaté ainsi chez Irénée – grand promoteur de la paix de l'Église autour de l'évêque de Rome – aucune opposition entre l'Église actuelle et le millénium à venir. Le millénium est vraiment celui du Christ et de son Église, non dans le temps présent, mais dans un temps à venir distinct, au-delà de la parousie<sup>173</sup>.

Il en va tout autrement de la proposition théologique du moine calabrais, dix siècles après celle d'Irénée. Une certaine tension commence en effet à apparaître entre une Église, qui est entre temps devenue une institution, et un millénium prétendument spirituel qui viendrait à l'avenir dépasser l'institution ecclésiale. Dans l'esprit de Joachim, le temps de Pierre doit laisser place à celui de Jean<sup>174</sup>. Sa doctrine est prophétie de la fin de l'Église des clercs au profit de celle des contemplatifs. Elle prédit aussi en définitive que les petits régneront sur le monde en écrasant les puissants<sup>175</sup>. C'est une pensée toute tendue vers la *nova religio* du troisième âge, vers un temps d'*intelligentia spiritualis* à venir<sup>176</sup>. Cette précision est importante car l'époque actuelle est encore influencée par ce type de pensée : de nos jours, quand on parle de millénarisme, l'on pense presque automatiquement à une tension entre une Église hiérarchique et une Église des charismes<sup>177</sup>.

<sup>171</sup> Henry MOTTU, *La manifestation de l'Esprit selon Joachim de Fiore*, op. cit., p. 266. Voir aussi Jean SÉGUY, « Millénarisme », in Gérard MATHON, Gérard-Henri BAUDRY (dir.), *Catholicisme*, 9, Letouzey et Ané, Paris, 1982, col. 162, dit que Joachim comprend bien la première résurrection dans un sens augustinien ; Henri DE LUBAC, *La postérité spirituelle de Joachim de Flore*. T. 1, op. cit., p. 35, précise que Joachim aimait saint Augustin, en particulier *La cité de Dieu* ; Max SECKLER, *Le salut et l'histoire. La pensée de saint Thomas d'Aquin sur la théologie de l'histoire*, Cfi 21, Cerf, Paris, 1967, p. 176, pense clairement que Joachim était dépendant d'Augustin dans cet effort pour éclairer la texture des temps, selon une expression d'Augustin.

<sup>172</sup> Henri DE LUBAC, *La postérité spirituelle de Joachim de Flore*. T. 1, op. cit., p. 61.

<sup>173</sup> Sur l'Église dans le *regnum iustorum* : AH V, 32, 2 (SC 153, p. 402) ; V, 34, 1 (p. 424) ; V, 34, 3 (p. 430).

<sup>174</sup> Jean DELUMEAU, *Mille ans de bonheur*, op. cit., p. 50.

<sup>175</sup> Jean DELUMEAU, *Mille ans de bonheur*, op. cit., p. 53.

<sup>176</sup> Jean DELUMEAU, *Mille ans de bonheur*, op. cit., p. 45. 51.

<sup>177</sup> Le concile Vatican II a bien désamorcé la tension entre ministère et charismes en faisant dépendre l'autorité dans l'Église et le don de certains charismes dans l'Église, pour l'édification du corps du Christ, d'une unique source charismatique, les grâces *gratis datae* étant cependant

### ii. Majoration du rôle de l'Antéchrist, dans une ligne apocalyptique

Le deuxième point qui éloigne Joachim d'Irénée est la place plus importante que le premier accorde à l'Antéchrist. Comme on l'a vu, Irénée est fondamentalement un optimiste. La tradition de l'Antéchrist est certes présente et vivante chez l'évêque de Lyon, mais il ne fait qu'y passer. Il ne s'arrête pas. La dimension antichristique et apocalyptique de son œuvre est loin d'être dominante<sup>178</sup>. C'est tout différent, semble-t-il, chez Joachim. En effet ce dernier, par fidélité à *Apocalypse* 20 – et aussi à Augustin – maintient un second combat eschatologique à la fin du millénium. L'abbé calabrais va donc jusqu'à enseigner qu'il y aura deux Antéchrists, le premier au début du millénium, la bête, et l'autre à la fin, Gog<sup>179</sup>. On trouve ainsi chez Joachim un fond de pessimisme qui le rapproche plus d'Augustin que d'Irénée. Chez ce dernier en effet, il n'est nullement question d'un second combat eschatologique à la fin du millénium. Du *regnum iustorum* l'on passe directement à l'éternité définitive.

D'ailleurs l'historien Lerner précise que Joachim de Flore était connu de son temps avant tout pour être un prophète de l'Antéchrist et non celui d'un progrès futur sur terre. C'est seulement à partir de 1254, soit 52 ans après sa mort, que Joachim devient connu pour son « millénarisme », avec l'affaire de l'Évangile éternel. Mais la doctrine de l'abbé calabrais est alors déjà déformée par son premier vulgarisateur, Gérard de Borgo san Donnino (+ 1276), qui annonce une ère nouvelle pour 1260<sup>180</sup>.

Joachim est donc d'une certaine façon beaucoup plus un « prophète de l'Apocalypse » qu'Irénée. En ce sens, s'il y avait un rapprochement à faire entre Joachim et l'ère patristique, ce serait plutôt avec le montanisme apocalyptique<sup>181</sup>. Lubac le suggère lui-même :

Le seul antécédent un peu précis que l'on puisse être tenté d'assigner à l'innovation de Joachim est beaucoup plus ancien que tous ceux que l'on vient de voir. C'est celui du mouvement montaniste<sup>182</sup>.

subordonnées en quelque sorte au « sûr charisme de vérité » (DV 8 ; AH IV, 26, 2) de l'autorité ecclésiale. Cf. LG 12.

<sup>178</sup> Cyril PASQUIER, « Saint Irénée de Lyon : un millénarisme atypique », in Martin DUMONT (dir.), *op. cit.*, p. 86-96.

<sup>179</sup> Robert E. LERNER, « Refreshment of the saints... », *op. cit.*, p. 119.

<sup>180</sup> Robert E. LERNER, « Refreshment of the saints... », *op. cit.*, p. 120.

<sup>181</sup> Jean DANIELOU ; Henri-Irénée MARROU, *Nouvelle histoire de l'Église*, *op. cit.*, p. 118, le courant montaniste apocalyptique est imprégné de l'idée que Rome est la cité de satan qui va être renversée par la cité de Dieu après une intervention de Dieu. Brian E. DALEY, *The Hope of the Early Church*, *op. cit.*, p. 18-19 : Maximilla, la prophétesse montaniste, disait « qu'après moi, il n'y aura plus de prophète, mais seulement l'achèvement » et surtout prédisait que la nouvelle Jérusalem descendrait à Pépuzé, en Phrygie ; de plus, le trait principal des montanistes c'est leur côté anti-institutionnel impliqué par leur appui sur des prophéties post-bibliques.

<sup>182</sup> Henri DE LUBAC, *La postérité spirituelle de Joachim de Flore*. T. 1, *op. cit.*, p. 38. Saint Thomas d'Aquin l'avait pressenti. Cf. I<sup>re</sup> II<sup>ae</sup> q. 106, a. 4, ad 2 : *Ad secundum dicendum quod, sicut Augustinus dicit in libro contra Faustum, Montanus et Priscilla posuerunt quod promissio Domini de*

### c) De fortes analogies entre Joachim et Augustin

Mais si Joachim n'est pas irénéen, il est peut-être encore davantage augustinien<sup>183</sup>. Quatre caractéristiques de la proposition eschatologique d'Augustin se retrouvent en effet chez Joachim.

#### i. Un millénium à faible densité christologique

Tout d'abord, comme chez l'évêque d'Hippone, nous trouvons dans la doctrine du cistercien calabrais un millénium dont le commencement ne correspond pas à la parousie du Christ. Chez le docteur africain, pas plus que chez l'abbé de Flore, le millénium n'est inauguré par le retour du Christ, son second avènement. Chez Augustin le millénium est en principe inauguré par l'Incarnation. Mais nous avons vu que chez cet auteur, l'Incarnation historique était une donnée faible. Le « royaume du Christ » peut s'entendre en fait, soit de la totalité du temps depuis la création jusqu'au dernier jour, soit des derniers temps présents dans l'imminence de la fin. Le millénium augustinien est donc plus économique ou apocalyptique que véritablement christologique.

Et nous retrouvons cette caractéristique chez Joachim. Ce qui ouvre le millénium chez l'abbé cistercien, ce n'est ni le premier avènement du Christ, ni le second, mais l'entrée dans un âge spirituel qui dépasse le Christ<sup>184</sup>. En ce sens, Lubac a pu dire, en rapportant Mottu : pour Joachim de Flore, « la venue du Christ [à l'Incarnation] était seulement "l'avant-dernier mot de l'amour de Dieu pour les hommes" »<sup>185</sup>. Il s'agit là d'une approche augustinienne. Nous avons vu en effet que chez Augustin la venue réelle du Christ, premier et second avènement, était comme « diluée » dans plusieurs venues de nature typologique ou symbolique, et finalement idéales. Le Christ régnant avec les saints est donc pris dans un sens

---

*Spiritu Sancto dando non fuit completa in apostolis, sed in eis.* Henri DE LUBAC, *La postérité spirituelle de Joachim de Flore*. T. 1, *op. cit.*, p. 150, dit que Thomas dans cet article parle de Montan contestant que la Pentecôte soit déjà arrivée dans les *Actes*. La discussion est donc ici sur la thématique de la Pentecôte et non de l'Incarnation / Résurrection / Parousie, comme dans le millénarisme patristique. Sur ce thème, voir aussi Charles JOURNET, *L'Église du Verbe incarné. Essai de théologie de l'histoire du salut*, René MOUGEL, Dominique MOUGEL, Œuvres complètes 4, Saint-Augustin, Saint-Maurice, 2004, p. 967-974.

<sup>183</sup> Les tentatives d'Henry MOTTU, *La manifestation de l'Esprit selon Joachim de Fiore*, *op. cit.*, p. 268, pour désolidariser Joachim d'Augustin sont vaines. En effet il se trompe en affirmant que la théorie de l'histoire de l'abbé de Flore, « par le peu d'importance qu'elle accorde au Christ et par l'attention qu'elle porte au temps intermédiaire entre la première et la seconde venue du Christ (cf. le mystérieux millénium prédit par Ap 20), s'écarte de l'équilibre de la pensée augustinienne, durement acquis sur le chiliasme judéo-chrétien ». En effet nous avons vu dans la partie sur Augustin que ce dernier privilégie justement l'interprétation du millénium qui le situe entre les deux avènements du Christ. Joachim est donc ici pleinement augustinien. Henri DE LUBAC, *La postérité spirituelle de Joachim de Flore*. T. 2, *op. cit.*, p. 476, fait remarquer qu'Augustin est « très bien connu par notre abbé, qui l'exploite et qui semble éviter d'entrer en conflit ouvert avec lui ». Voir aussi le bilan mitigé de Marjorie REEVES, « Preface », in Bernard MCGINN (dir.), *Apocalyptic spirituality. Treatises and letters of Lactantius, Adso of Montier-en-der, Joachim of Fiore, the Franciscan spirituals, Savonarola*, SPCK, Londres, 1980, p. xvi, Joachim de Flore dénote avec la tradition augustinienne en ce sens qu'après la tribulation de l'Antéchrist, il y a un âge de l'Esprit qui est encore dans l'histoire ; *ibid.*, p. xvii : mais Joachim est encore augustinien dans le sens où le

plus symbolique que réel<sup>186</sup>. Ainsi le millénium chez Joachim serait inauguré en définitive par l'avènement de l'idée de liberté. On comprend que Joachim ait pu séduire par la suite des adeptes de formes sécularisées de millénarisme. Mottu résume bien cette idée :

Quant au millénarisme [de Joachim], (...) il en est moins question au sens littéral d'un millénium (les mille ans au cours desquels le Christ réapparaîtrait sur la terre pour y régner souverainement selon *Ap* 20, 1-6) qu'au sens symbolique et spirituel de l'avènement du règne de l'Esprit comme ultime figure de la liberté<sup>187</sup>.

Du temps des premiers Pères avant Augustin, qu'ils soient millénaristes ou amillénaristes, ce que l'Église attendait, c'était la Parousie, la venue réelle du Seigneur au dernier jour et non l'ouverture d'un âge spirituel, celui de la liberté, qui était déjà présent dans le temps de l'Église depuis la Pentecôte.

### **ii. Un millénium préparousiaque de la prédication, pour la conversion du monde**

Une seconde caractéristique du millénium joachimite, connexe à la première et qui le rapproche d'Augustin plus que d'Irénée, consiste en la nature même de ce temps qui est consacré à la prédication et à la conversion des juifs. Le millénium joachimite correspond à un temps entre la chute de l'Antéchrist et le retour du Christ. Il est considéré comme un temps pour atteindre la plus grande perfection de l'Église avec la conversion du monde entier, pour que le nombre des élus soit complet<sup>188</sup>. Cette optique est augustinienne<sup>189</sup>. De plus on se situe ici avant la résurrection de la chair qui n'aura lieu qu'à la parousie, à la fin du millénium ou « troisième état ». La vie qui se propage et fructifie dans le millénium joachimite n'est pas celle de la résurrection de la chair, mais celle d'une sorte de

---

troisième état doit lui-même se détériorer et se terminer dans la tribulation. « Il n'y a pas de perfection humaine de ce côté-ci du jour du jugement ». (Traduit de l'anglais).

<sup>184</sup> C'est le retour d'Élie et non celui du Christ qui correspond chez Joachim à la phase de *fructificatio* du troisième âge. Cf. Jean DELUMEAU, *Mille ans de bonheur*, *op. cit.*, p. 45. 52.

<sup>185</sup> Henri DE LUBAC, *La postérité spirituelle de Joachim de Flore*. T. 2, *op. cit.*, p. 474, cité sans référence.

<sup>186</sup> Robert E. LERNER, « Refreshment of the saints... », *op. cit.*, p. 118.

<sup>187</sup> Henry MOTTU, *La manifestation de l'Esprit selon Joachim de Fiore*, *op. cit.*, p. 73. Cf. Robert K. WHALEN, « Postmillennialism », in Richard Allen LANDES (dir.), *Encyclopedia of millennialism and millennial movements*, RS, Routledge, New York, 2000, p. 327, à propos du postmillénarisme : « C'est ainsi une belle question de savoir si le millénarisme doit être considéré comme la manifestation théologique d'une Idée séculaire de progrès ou si c'est juste le contraire qui est vrai ». (Traduit de l'anglais). Chez Joachim, c'est bien l'idée qui semble primer sur la réalité.

<sup>188</sup> Robert E. LERNER, « Refreshment of the saints... », *op. cit.*, p. 103-105 ; Robert E. LERNER, « The medieval return to the thousand-year sabbath », in Richard Kenneth EMMERSON, Bernard MCGINN (dir.), *op. cit.*, p. 62.

<sup>189</sup> Cf. AUGUSTIN D'HIPPONE, *Epist.* CXCIX, 12, 47-51 (CSEL 57, p. 285-289), où le millénium est celui de la prédication aux nations. Il faut que toutes les nations aient été évangélisées avant que le Christ revienne. Voir aussi Serge LANCEL, *Saint Augustin*, Fayard, Paris, 1999, p. 574. 613 ; Karla POLLMANN, « Moulding the present : Apocalyptic as hermeneutics in "City of God" 21-22 », in Mark VESSEY, Karla POLLMANN, Allan D. FITZGERALD (dir.), *History, apocalypse, and the secular imagination. New essays on Augustine's City of God ; proceedings of a colloquium held at Green*



résurrection spirituelle dans des corps encore mortels. Ceci est tout à fait augustinien, comme il a été vu.

Ce temps de répit entre l'Antéchrist et la parousie du Christ – précédée d'un second Antéchrist – fait également assez fortement penser à la doctrine du *silentium* déjà adoptée par Jérôme et décrite dans la première partie<sup>190</sup>. Il s'agit d'un temps de repos pour les survivants de la persécution de l'Antéchrist, éventuellement marqué encore par une certaine pénitence, mais de toute façon précédant la parousie du Christ et la résurrection de la chair<sup>191</sup>. Ici nous rejoignons non pas le millénarisme pessimiste d'Augustin, mais une forme de chiliasme optimiste préparousiaque, appelé postmillénarisme outre-atlantique<sup>192</sup>. C'est un millénarisme sans le Christ et sans la résurrection de la chair qui peut s'accommoder avec un certain triomphalisme ecclésial<sup>193</sup>.

### iii. La doctrine des âges du monde

Le troisième rapprochement que l'on peut faire entre Joachim et Augustin est la reprise par le premier de la doctrine des âges du monde du second. Ainsi la théorie des « âges » (*aetates*), reprise par Joachim, est augustinienne, celle des « temps » (*tempora*) date du Moyen Âge, celle des « états » (*status*) est de Joachim<sup>194</sup>. Chez ce dernier, le septième temps et le troisième état sont la même chose<sup>195</sup>. Certes, contrairement à Augustin, le septième temps joachimite est à la fois distinct du sixième et de l'éternité définitive. Mais le découpage des six âges est le même chez Joachim que chez Augustin. Premier temps : d'Adam à Noé ; deuxième temps : de Noé à Abraham ; troisième temps : d'Abraham à David ; quatrième temps : de David à l'exil ; cinquième temps : de l'exil à l'avènement du

---

College, The University of British Columbia, 18-20 September 1997, Colloquium, Bowling Green, 1999, p. 175, chez Augustin, il y a un suspens eschatologique avec le nombre inconnu des élus ; Gerhart B. LADNER, *The idea of reform. Its impact on Christian Thought and Action in the Ages of the Fathers*, Harvard University Press, Cambridge, 1959, p. 242, sur la plénitude du Christ comme un nombre d'élus. Cette conception a été reprise par Hugues de Saint-Cher (+ 1263) pour qui le millénium est un âge d'or de la prédication. Cf. Robert E. LERNER, « The medieval return to the thousand-year sabbath », in Richard Kenneth EMMERSON, Bernard MCGINN (dir.), *op. cit.*, p. 56.

<sup>190</sup> Cf. p. 63-65. Bède avait adopté la même doctrine du *silentium* de 45 jours considérés comme symboliques. Cf. Robert E. LERNER, « Refreshment of the saints... », *op. cit.*, p. 105.

<sup>191</sup> Robert E. LERNER, « The medieval return to the thousand-year sabbath », in Richard Kenneth EMMERSON, Bernard MCGINN (dir.), *op. cit.*, p. 53-54.

<sup>192</sup> Robert K. WHALEN, « Postmillennialism », in Richard Allen LANDES (dir.), *Encyclopedia of millennialism and millenial movements*, *op. cit.*, p. 326-329. Pour J. Kevin COYLE, « Augustine and apocalyptic : thoughts on the fall of Rome, the book of Revelation, and the end of the world », *Florilegium* 9, 1987, p. 16, Augustin peut être dit postmillénariste, car il reconnaît un millénium dans le temps de l'Église. Pierre PRIGENT, « Le millénium dans l'Apocalypse johannique », in Marc PHILONENKO, Marcel SIMON (dir.), *L'apocalyptique*, EtHR 3, Geuthner, Paris, 1977, p. 139-140, identifie le postmillénarisme à un « millénarisme prophétique, optimiste et correct » par contraste avec le prémillénarisme « apocalyptique ou littéraliste ». Cyril PASQUIER, « Saint Irénée de Lyon : un millénarisme atypique », in Martin DUMONT (dir.), *op. cit.*, au paragraphe intitulé : « Les préjugés postmillénaristes de la critique contemporaine », p. 96-97. Henri DESROCHE, *Dieu d'hommes. Dictionnaire des messianismes et millénarismes de l'Ère chrétienne*, Mouton, Paris, 1969, p. 20,

Christ ; sixième temps : le temps présent depuis l'Incarnation<sup>196</sup>. Or, nous avons vu que cette doctrine, qui se situe notamment dans le prolongement du millénarisme syrien, sans être absente chez Irénée, est cependant moins forte que chez l'évêque d'Hippone<sup>197</sup>. Sur ce point encore Joachim est plus près d'Augustin que d'Irénée.

Nous avons montré également dans un article que la périodisation en trois âges chez Irénée n'est pas la même que chez Joachim<sup>198</sup>. Certes les deux semblent associer une période de l'histoire avec une personne de la Trinité, mais l'ordre n'est pas le même : Père, Fils, Esprit pour Joachim<sup>199</sup> ; Esprit, Fils, Père pour Irénée<sup>200</sup>.

Augustin, lui, irait plutôt dans le sens de Joachim. Isabelle Bochet fait ainsi un rapprochement entre la théologie trinitaire du *De civitate Dei* XI, 24<sup>201</sup> et le plan philosophique de la deuxième partie de cette œuvre. Y a-t-il chez Augustin une identification de certaines périodes de l'histoire aux personnes de la Trinité ? Bochet ne le dit pas explicitement mais le laisse entendre seulement. Ainsi en développant sa thèse, l'on aurait une section – chronologique – destinée à la physique et au Père (*De civ. Dei* XI-XIV), une section à la logique et au Fils (XV-XVIII) et une à l'éthique et à l'Esprit (XIX-XXII). Pour Bochet, cette distinction tripartite est annoncée par Augustin lui-même dans son *magnum opus*. Il parle ainsi d'une « partie naturelle, rationnelle, logique », et aussi d'un Dieu « Auteur, Docteur, Dispensateur » (*auctor, doctor, largitor*)<sup>202</sup>. Cette division en trois de l'histoire, était d'ailleurs annoncée dès le premier livre du *De civitate Dei* (I, 35) et elle est appelée au livre XI :

---

dans une approche sociologique, définit le postmillénarisme de la façon suivante : « Le royaume de Dieu s'instaure progressivement par un processus *évolutif*, s'intégrant dans l'enchaînement des faits historiques (sociaux et ecclésiastiques) et orientant le monde, de par la logique interne de son évolution sociale et religieuse, vers un point de maturité où il portera le royaume millénial ou messianique ainsi qu'un arbre porte son fruit. L'action de l'homme religieusement animée et contrôlée, non seulement ne s'oppose pas à cet avènement ultime, mais elle est de nature à en accélérer le rythme : en tout cas le millénium vient après (*post*) cet effort humain collectif et celui-ci est une de ses conditions préalables. C'est la doctrine de l'*immanence* ». (C'est l'auteur qui souligne). Texte légèrement modifié, après la mort de l'auteur : Henri DESROCHE (dir.), Émile POULAT, Marie-Louise LETENDRE, Marie-Rose MAYEUX, Jean GUIART, Maria-Isaura PEREIRA DE QUEIROZ, Paul AIRIAU, Georges NATAF, *Dieux d'hommes. Dictionnaire des messianismes et millénarismes du 1<sup>er</sup> siècle à nos jours*, Berg international, Paris, 2010<sup>2</sup>, p. 34.

<sup>193</sup> Cf. Robert E. LERNER, « Refreshment of the saints... », *op. cit.*, p. 122, chez Hugues Ripelin de Strasbourg (1205-1270), ce temps entre l'Antéchrist et la parousie est réservé pour la conquête pacifique du monde entier.

<sup>194</sup> Robert E. LERNER, « Refreshment of the saints... », *op. cit.*, p. 116.

<sup>195</sup> Robert E. LERNER, « Refreshment of the saints... », *op. cit.*, p. 117. Jean DELUMEAU, *Mille ans de bonheur*, *op. cit.*, p. 47.

<sup>196</sup> Pour le sixième temps, il y a une légère différence avec Joachim qui le fait inaugurer par Jean-Baptiste et pleinement établi par Jésus. Cf. Jean DELUMEAU, *Mille ans de bonheur*, *op. cit.*, p. 45. Pour cette doctrine chez Augustin, voir l'introduction d'Isabelle BOCHET dans AUGUSTIN D'HIPPONE, *La cité de Dieu. Livres I-X*, Isabelle BOCHET, Goulven MADEC, Gustave COMBÈS, NBA 3, Institut

Dans les dix livres précédents, nous avons répondu de notre mieux, avec l'aide de notre Seigneur et Roi, aux ennemis de cette sainte Cité. Maintenant, sachant ce qu'on attend désormais de moi et me souvenant de ma promesse, j'entreprends, concernant les deux cités, la terrestre et la céleste qui sont, comme je l'ai dit, enchevêtrées en quelque sorte mêlées l'une à l'autre dans le siècle présent, *d'exposer leur origine, leur développement et les fins* qui leur sont dues, autant que je le pourrai, sans cesse soutenu par l'assistance de notre Seigneur et Roi<sup>203</sup>.

Dans ce texte, Bochet n'ose pas identifier explicitement l'*ortus* au Père, l'*excursus* au Fils et la *finis* à l'Esprit, mais l'idée est suggérée cependant<sup>204</sup>. Alors, une fois de plus, Joachim et Augustin connaîtraient une certaine proximité de pensée sur le terrain de la théologie de l'histoire.

#### *iv. Joachim et la récapitulation tyconio-augustinienne*

Enfin, quatrième rapprochement entre Joachim et Augustin, on lit parfois que le joachimisme est à l'origine de l'idée de réforme dans l'Église, idée qui verra son épanouissement avec la Réforme protestante au XVI<sup>e</sup> siècle<sup>205</sup>. L'exégète E.-B. Allo semble en attribuer la responsabilité, non seulement à Joachim, mais ultimement à Tyconius, inspirateur d'Augustin. Voici ce qu'il affirme :

Dans l'Église latine, l'influence heureuse de Tyconius, expurgé de son donatisme, et de saint Augustin dirigea, à des degrés divers, un grand nombre de commentateurs [de l'*Apocalypse*] jusqu'à la fin du Moyen Âge (Primasius, Cassiodore, Apingrius, Bède, Beatus de Libiana, Bérengaud, Rupert de Deutz...). Mais dès la fin du XII<sup>e</sup> siècle, des méthodes inédites commencèrent à dévoyer l'exégèse pour bien longtemps. Ce fut d'abord celle de Joachim de Flore (+ 1202), qui

d'Études Augustiniennes, Paris, 1993, p. 40 ; et *De div. quaest. LXXXIII*, 58, 2 (BA 10, p. 172-173). Cf. Deuxième partie, p. 151-152.

<sup>197</sup> Chez Irénée, il ne semble y avoir que la théologie des quatre alliances et non celle des sept âges. Cf. *AH* III, 11, 8 (SC 211 [2002], p. 169-171) : « Quatre alliances furent données à l'humanité : la première fut octroyée à Noé après le déluge, la seconde le fut à Abraham sous le signe de la circoncision ; la troisième fut le don de la Loi au temps de Moïse ; la quatrième enfin, qui renouvelle l'homme et récapitule tout en elle, est celle qui, par l'Évangile, élève les hommes et leur fait prendre leur envol vers le royaume céleste ».

<sup>198</sup> Cyril PASQUIER, « Saint Irénée de Lyon : un millénarisme atypique », in Martin DUMONT (dir.), *op. cit.*, p. 100.

<sup>199</sup> Henri DE LUBAC, *La postérité spirituelle de Joachim de Flore*. T. 1, *op. cit.*, p. 22 : « Pour Joachim, l'âge du Père s'étendait jusqu'à l'heure de l'Incarnation rédemptrice ; alors avait commencé l'âge du Fils, qui était encore celui de l'Église présente ; mais bientôt, déjà "initié" ou annoncé en figure, devait lui succéder, sur cette terre même, un troisième âge (il dit plus volontiers un troisième état, ou un troisième temps), le dernier, qui serait caractérisé par le règne du Saint-Esprit ». Cf. Benoît-Dominique DE LA SOUJEOLE, *Introduction au mystère de l'Église*, BRThom, Parole et silence, Paris, 2006, p. 146, l'erreur de Joachim aurait été de faire de ce qui n'était qu'une succession de *manifestation* des trois Personnes divines (aspect de connaissance) une succession d'*action*, l'Esprit succédant réellement au Fils, qui lui-même avait succédé réellement au Père.

<sup>200</sup> *AH* V, 36, 2 (SC 153, p. 459-461) : « Tels sont, au dire des presbytres, disciples des apôtres, l'ordre et le rythme que suivront ceux qui sont sauvés, ainsi que les degrés par lesquels ils

exagéra d'une façon tout à fait artificielle la théorie de la récapitulation, et remit en honneur une variété de chiliasme, les mille ans de règne de l'Esprit auquel devait aboutir les âges du monde, prédits de manière précise jusqu'à son époque ; son influence fut considérable, surtout chez les précurseurs du protestantisme et les premiers réformateurs, qui tournèrent l'*Apocalypse* contre l'Église romaine et virent dans le pape l'Antéchrist<sup>206</sup>.

Ici Allo établit la responsabilité de la déviation dans l'intelligence de l'*Apocalypse*, non pas à Irénée ou à un Père millénariste, mais à une exagération de la « théorie de la récapitulation » de Tyconius. Cette théorie est un héritage des rhéteurs latins et de la typologie traditionnelle, et, comme nous l'avons vu dans la deuxième partie, elle n'a rien à voir avec la doctrine théologique de la récapitulation héritée de saint Paul et de saint Irénée<sup>207</sup>. C'est une expression se rapportant à l'herméneutique biblique et non à la christologie.

Récapituler, dans le sens où l'entend Allo, à la suite de Tyconius et d'Augustin, c'est « redire en d'autres termes des événements racontés au préalable ; la diversité des images est le moyen de la récapitulation »<sup>208</sup>. Selon ce principe de la récapitulation, l'Écriture Sainte répète sans cesse un même événement, quand bien même un récit chronologique donne l'impression d'une succession d'événements. Par sa théorie de la *concordia*, Joachim durcit la ressemblance entre l'Ancien et le Nouveau Testament. Par-delà la diversité des images entre les deux Testaments, il existe une certaine identité des événements. Et c'est en vertu de ce parallèle récapitulatif entre les deux parties de l'Écriture que Joachim peut déduire un « troisième état » dans le prolongement des deux

---

progresseront : par l'Esprit ils monteront au Fils, puis par le Fils ils monteront au Père, lorsque le Fils cédera son œuvre au Père ». Et aussi AH IV, 20, 5. En soi, il n'y a pas d'antinomie entre les deux approches. Elles disent à elles deux le double chemin d'approche du mystère trinitaire. La proposition d'Irénée, « Esprit, Fils, Père », correspond à l'*ordre de l'expérience* de la grâce baptismale. La théologie de Joachim, « Père, Fils, Esprit », correspond, elle, à l'*ordre d'origine* en Dieu lui-même. C'est l'ordre de la création, le Père crée par le Verbe dans l'Esprit. C'est aussi l'ordre de l'envoi. Cf. Gilles EMERY, *La Trinité. Introduction à la doctrine catholique sur Dieu Trinité*, Initiations, Cerf, Paris, 2009, p. 24.

<sup>201</sup> *De civ. Dei* XI, 24 (BA 35, p. 108-109) : « C'est la Trinité tout entière qui se révèle à nous dans ses œuvres. Et c'est d'elle que la cité sainte, la cité céleste des saints anges tire son origine [Père] et sa forme [Fils] et sa béatitude [Esprit] (*origo, informatio, beatitudo*). Demande-t-on d'où elle vient ? C'est Dieu qui l'a fondée ! D'où lui vient sa sagesse ? C'est Dieu qui l'illumine ! D'où sa béatitude ? C'est Dieu dont elle jouit ! En subsistant en lui, elle a son degré d'être, en le contemplant elle a sa lumière, en s'unissant à lui elle a sa joie. Elle est, elle vit, elle aime ; dans l'éternité de Dieu elle prospère, elle brille dans la vérité de Dieu, dans sa bonté elle se réjouit ! ».

<sup>202</sup> *De civ. Dei* XI, 25 (BA 35, p. 113).

<sup>203</sup> *De civ. Dei* XI, 1 (BA 35, p. 34-35) : *Sed huius sanctae civitatis inimicis decem superioribus libris, quantum potuimus, Domino et Rege nostro adiuvante, respondimus. Nunc vero quid a me iam exspectetur agnoscens, meique non immemor debiti, de duarum civitatum, terrenae scilicet et caelestis, quas in hoc interim saeculo perplexas quodam modo diximus invicemque permixtas, exortu et excursu et debitis finibus, quantum valuerim, disputare, eius ipsius Domini et Regis nostri ubique opitulatione fretus, adgrediar.* (C'est nous qui soulignons). Distinction tripartite rappelée

autres, en symétrie avec eux. C'est en ce sens que Ph. Lécivain conclut sa partie consacrée à ce sujet :

En définitive, le système herméneutique joachimite n'est rien d'autre que le reflet d'une théologie de l'espérance mais, pour bien le comprendre, il ne faut recourir ni à une analogie de l'être, ni à une analogie de la foi mais à quelque chose comme une analogie de l'histoire<sup>209</sup>.

Ainsi, chez l'abbé de Flore, tout semble être question de rapport. Il y a un rapport identique de l'âge de l'Esprit à celui du Nouveau Testament (âge du Fils) et de celui du Nouveau Testament à celui de l'Ancien Testament (âge du Père)<sup>210</sup>. Nous n'avons rien vu de tel chez saint Irénée qui insiste sur la nouveauté et le caractère unique et non réitérable de l'Incarnation : *omnem novitatem attulit, semetipsum afferens*<sup>211</sup>.

Donc, s'il y a une relation de génération-filiation dans le genèse de la Réforme protestante, elle est plus dans le lien entre Tyconius, Augustin, Joachim et les réformateurs qu'entre Irénée, Joachim et ces mêmes réformateurs<sup>212</sup>. Nous verrons dans la suite de cette troisième partie que le millénarisme d'Irénée a resurgi subitement au XVI<sup>e</sup> siècle, en pleine controverse avec les protestants, non comme un des derniers avatars du joachimisme, mais plutôt comme une sorte d'arme polémique brandie par un controversiste catholique de haut vol, François Feuarent.

---

aussi dans *Retract.* II, 43, 2 (BA 12, p. 526).

<sup>204</sup> Introduction d'Isabelle BOCHET, in AUGUSTIN D'HIPPONE, *La cité de Dieu. Livres I-X*, NBA 3, *op. cit.*, p. 36-37 ; Isabelle BOCHET, « *Le firmament de l'Écriture* ». *L'herméneutique augustinienne*, EAA 172, Institut d'Études Augustiniennes, Paris, 2004, p. 428-429.

<sup>205</sup> Robert E. LERNER, « Refreshment of the saints... », *op. cit.*, p. 137, dit qu'à partir du XIV<sup>e</sup> siècle, vient se greffer sur ce temps après l'Antéchrist une idée de *réforme* de l'Église où celle-ci atteint sa perfection sur terre. Jean DELUMEAU, *Mille ans de bonheur*, *op. cit.*, p. 51.

<sup>206</sup> E. Bernard ALLO, « Apocalypse », in Louis PIROT (dir.), *Dictionnaire de la Bible – Supplément*, 1, Letouzey et Ané, Paris, 1928, col. 322.

<sup>207</sup> Martine DULAÉY, « La sixième règle de Tyconius et son résumé dans le *De doctrina christiana* », *REAug* 35, 1989, p. 100. 102.

<sup>208</sup> Martine DULAÉY, « La sixième règle de Tyconius et son résumé dans le *De doctrina christiana* », *op. cit.*, p. 97. Voir aussi *ibid.*, p. 102-103, une définition par Victorin de la récapitulation : « Interpréter la séquence des événements dont parle l'*Apocalypse* consistera à comprendre moins leur déroulement chronologique que la logique de l'exposé ».

<sup>209</sup> Philippe LÉCRIVAIN, « Penser l'histoire selon l'Esprit, Joachim de Flore et ses héritiers des XIII<sup>e</sup> et XIV<sup>e</sup> siècles », in Yves SIMOENS, Christoph THEOBALD (dir.), *Sous le signe de l'imminence. L'Apocalypse de Jean pour penser l'histoire*, Cahiers Médiasèvres 120, Paris, 2001, p. 136. Cette logique était déjà présente chez Bède, qui établissait sept âges de l'histoire de l'Église en parallèle avec les sept âges de l'histoire de l'humanité. Cf. Robert E. LERNER, « Refreshment of the saints... », *op. cit.*, p. 103-104.

<sup>210</sup> Henri DE LUBAC, *La postérité spirituelle de Joachim de Flore*. T. 1, *op. cit.*, p. 49.

#### d) La postérité immédiate de Joachim de Flore

La postérité immédiate de Joachim a-t-elle renoué avec Irénée ou pris des distances avec Augustin ? Sur ce point, les héritiers spirituels de Joachim de Flore seront dans la continuité de leur père.

##### i. Un millénium hiéronimien ou augustinien plus qu'irénéen

Le second joachimisme, celui des successeurs de l'abbé de Flore, ne sera pas plus irénéen que le premier. En témoigne ce passage du franciscain Pierre de Jean Olivi (1248-1298), disciple de Joachim : « Au sixième âge, une fois rejeté le judaïsme charnel et la vétusté de l'époque passée, vient le Christ homme avec la loi nouvelle et la vie et la croix »<sup>213</sup>. Cette phrase aurait plus de chance de se trouver sous la plume d'un Jérôme que d'un Irénée. On ne peut pas accuser ici Olivi d'être un adepte du messianisme millénariste judéo-chrétien, puisqu'il rejette le « judaïsme charnel ». De plus le « sixième âge » dont il est question dans ce passage fait penser à un emprunt à Augustin.

##### ii. Un millénium préparousiaque et symbolique

Lubac précise également que c'est dans cette même *lectura* qu'Olivi célèbre saint François d'Assise comme l'initiateur d'un *quoddam novum saeculum seu nova Ecclesia*<sup>214</sup>. Là encore nous retrouvons l'approche préparousiaque qui n'est pas celle d'Irénée. Ce qui marque l'entrée dans le millénium, selon Olivi, ce n'est pas la parousie du Christ, comme chez Irénée, mais la venue d'un saint, qui n'est qu'une image du Christ. Lerner, quant à lui, fait mention d'un *Mirabile opusculum de fine mundi* du XV<sup>e</sup> siècle, de frappe joachimite, où c'est un vicaire du Christ, le pape, qui règne après l'Antéchrist, et qui remplace en quelque sorte le Christ. Pensons aussi à la figure du « pape angélique » et à celle des *viri spirituales*<sup>215</sup>. Le millénium ici n'est pas celui du Christ et de ses saints ressuscités, comme chez saint Irénée, mais seulement celui du vicaire du Christ et des chrétiens spirituellement ressuscités. En cela nous sommes encore chez Augustin.

##### iii. Un millénium lié à des révélations privées

Chez un autre successeur de Joachim de Flore, Jean de Roquetaillade (1310-1366), bien qu'il soit le premier, d'après Lerner et Delumeau, à renouer avec le chiliasme de l'ère patristique<sup>216</sup>, le millénarisme n'aura pas de lien non plus avec saint Irénée, mais s'appuiera essentiellement sur des révélations privées<sup>217</sup>.

<sup>211</sup> AH IV, 34, 1 (SC 100\*\*, p. 846).

<sup>212</sup> Cyril PASQUIER, « Saint Thomas et l'eschatologie millénariste (I) », *op. cit.*, p. 50-51.

<sup>213</sup> Cité par Henri DE LUBAC, *La postérité spirituelle de Joachim de Flore*. T. 1, *op. cit.*, p. 153 : *In sexta aetate, reiecto carnali iudaismo et vetustate prioris saeculi, venit homo Christus cum nova lege et vita et cruce.*

<sup>214</sup> Henri DE LUBAC, *La postérité spirituelle de Joachim de Flore*. T. 1, *op. cit.*, p. 153.

<sup>215</sup> Henry MOTTU, *La manifestation de l'Esprit selon Joachim de Flore*, *op. cit.*, p. 303-307.

<sup>216</sup> Robert E. LERNER, « Refreshment of the saints... », *op. cit.*, p. 132 ; Jean DELUMEAU, *À la recherche du paradis*, *op. cit.*, p. 105-106 : « Roquetaillade renoue avec le millénarisme au sens strict ».

<sup>217</sup> Robert E. LERNER, « The medieval return to the thousand-year sabbath », in Richard Kenneth

### e) Conclusion sur Joachim de Flore

Pour conclure cette étude synthétique sur Joachim de Flore, nous pouvons affirmer que la parenté entre Irénée et l'abbé médiéval est plutôt maigre et qu'elle n'est très vraisemblablement pas de source directe. S'il y a un héritage patristique chez Joachim, il provient de Montan, de Jérôme, de Tyconius, peut-être de Lactance, surtout d'Augustin et, par suite, de Bède et de toute une historiosophie du haut Moyen Âge<sup>218</sup>, mais pas d'Irénée. L'évêque de Lyon n'est surtout pas la source du joachimisme.

Dès lors, quel lien peut-on établir entre la redécouverte du millénarisme d'Irénée dans les chroniques médiévales et l'événement joachimite ? On peut penser que le joachimisme a été, non pas de manière directe, mais indirecte, le promoteur de la redécouverte du chiliasme irénéen. Il n'y avait, à partir du XIII<sup>e</sup> siècle, pas de débat théologique sur le « millénarisme » à proprement parler, puisque ce mot date seulement du XVII<sup>e</sup> siècle<sup>219</sup>. Mais les discussions sur un *regnum*, *aetas*, *tempus* ou *status* à venir étaient cependant dans l'air du temps à cause de la proposition de Joachim. C'est donc assez naturellement que les érudits médiévaux, sinon les théologiens, ont ressorti de l'oubli la proposition irénéenne du *regnum iustorum*. Ayant eu vent de débats sur le monde à venir, un Hélinand de Froidmont, par son paragraphe sur le chiliasme d'Irénée de Lyon dans le *Chronicon*, aura très bien pu vouloir dire : « Puisque les discussions sur un âge futur sont d'actualité, il faut savoir que les Pères anténicéens, dont Irénée, ont dit une parole sur ce thème ». Mais l'on reste ici dans le domaine de l'implicite.

## 4) Une amorce de réveil théologique avec l'école franciscaine ?

La sensibilisation historique des chroniqueurs sur la question du millénarisme irénéen est relayée, quoique discrètement, par le monde des théologiens de l'école franciscaine du XIII<sup>e</sup> siècle. En effet deux auteurs des frères mineurs, dans un contexte de théologie de l'histoire, ou de commentaire de l'*Apocalypse*, citent le nom d'Irénée.

### a) Alexandre le Minorite (+ 1271)

C'est d'abord, dans l'ordre chronologique, Alexandre de Brême, dit le Minorite, franciscain allemand auteur d'une *Expositio in Apocalypsim*, achevée dans les années 1240, qui, en commentant le passage de l'*Apocalypse* « À l'ange de l'Église de Thyatire, écris » (Ap 2, 18), précise :

Par « l'ange du Seigneur des armées » et « à l'Église de Thyatire », il faut comprendre que c'est une allusion à Irénée, qui non

EMMERSON, Bernard MCGINN (dir.), *op. cit.*, p. 66-69 ; Jean DELUMEAU, *À la recherche du paradis*, *op. cit.*, p. 104-106.

<sup>218</sup> Max SECKLER, *Le salut et l'histoire*, *op. cit.*, p. 181-182.

<sup>219</sup> Jean DELUMEAU, *À la recherche du paradis*, *op. cit.*, p. 82 ; Jean-Robert ARMOGATHE, *L'Antéchrist à l'âge classique. Exégèse et politique*, Les quarante piliers, Mille et une nuits, Paris, 2005, p. 203 ; Cyril PASQUIER, « Saint Thomas et l'eschatologie millénariste (I) », *op. cit.*, p. 7.

seulement a illuminé l'Église de Thyatire par sa doctrine, mais, à vrai dire, il a même illuminé l'ensemble des Églises d'Asie et bien d'autres encore, jusqu'à celle de Lyon en Gaule, tout comme l'apôtre Pierre a illuminé Jérusalem, Antioche, Laodicée et Rome<sup>220</sup>.

Ici Irénée est cité, non pas directement en rapport avec le millénarisme, mais néanmoins dans un contexte apocalyptique. De plus, c'est sa qualité de docteur qui est mise en relief, *ecclesiam illustravit doctrina*. Plusieurs fois encore après ce passage, Irénée est qualifié de *doctor*. Il est même ici comparé à saint Pierre pour son rayonnement doctrinal. De même que Pierre a illuminé Jérusalem, Antioche, Laodicée et Rome par sa doctrine, ainsi Irénée en a fait autant non seulement à Thyatire, mais aussi dans toutes les Églises d'Asie Mineure et jusqu'à celle de Lyon.

Nous savons également par Lerner que le Minorite est le premier commentateur médiéval à interpréter les mille ans d'Ap 20 dans un sens littéral. Et Lerner de remarquer « qu'il était ainsi le premier à rompre avec la tradition augustinienne qui exemptait le millénium de toute consistance chronologique »<sup>221</sup>. En tous les cas, cette mention d'Irénée chez un auteur de tendance millénariste et apocalyptique confirme ce que nous avons observé dans les chroniques de la même période : le commencement, encore très discret, d'un regain d'intérêt pour l'évêque de Lyon, directement en rapport avec les questions eschatologiques<sup>222</sup>.

#### b) Saint Bonaventure (1217-1274)

Quelques années plus tard, c'est au tour du grand docteur franciscain médiéval, saint Bonaventure, de citer une fois Irénée. Il le fait dans ses *Collationes in Hexaemeron*, données à Paris entre Pâques et Pentecôte 1273, un an avant sa mort. À vrai dire, une seule des deux *reportationes* de cette série de conférences orales du docteur séraphique, la *reportatio* A, comporte le nom d'Irénée. Voici les deux transcriptions :

<sup>220</sup> ALEXANDRE LE MINORITE, *Expositio in Apocalypsim*, cap. 2, Alois WACHTEL, MGH.QG 1, Nachfolger, Weimar, 1955, p. 34, l. 1 : *Angelus Domini exercituum et Thyatirae ecclesiae intelligitur Hyrenaeus fuisse, qui non solum Thyatiram ecclesiam illustravit doctrina, verum etiam omnes Asiae ecclesias et alias multas usque Lugdunum Galliae, sicut Petrus apostolus Jherosolimam illustravit, Antiochiam, Laodiciam et Romam*.

<sup>221</sup> Robert E. LERNER, « The medieval return to the thousand-year sabbath », in Richard Kenneth EMMERSON, Bernard MCGINN (dir.), *op. cit.*, p. 60-61. En fait, il s'agit d'un sens littéral accommodé : mille ans de Constantin à 1326, date présumée du Jugement dernier. Le système du Minorite était par ailleurs perçu comme doctrinalement non dangereux et sans lien avec la synthèse joachimite. (*Ibid.*, p. 61, note 30).

<sup>222</sup> Cependant Alexandre ne semble pas avoir connu l'œuvre d'Irénée même. Il est encore largement dépendant d'Eusèbe-Rufin auquel il se réfère souvent dans son commentaire d'Ap 2, 18-29. Et aucune mention n'est faite d'Irénée au moment d'aborder le commentaire d'Ap 20 sur le règne des mille ans.



**REPORTATIO A**

Ainsi dans le Nouveau Testament sont donnés au souverain père et Pontife Romain comme douze patriarches, c'est-à-dire douze docteurs de l'Écriture Sainte, six Grecs, à savoir Épiphane, Basile, Grégoire de Nazianze, Jean Chrysostome, Grégoire de Nysse, Athanase ; de même six en langue latine, à savoir Irénée, Hilaire, Ambroise, Jérôme, Augustin, Orose<sup>223</sup>.

**REPORTATIO B**

De la même façon dans le Nouveau Testament est donnée au Pontife Romain la descendance des plus grands docteurs de langue grecque et latine, qui sont comme les douze Patriarches. Chez les Grecs : Épiphane, Basile, Grégoire de Nazianze, Grégoire de Nysse, Athanase, Chrysostome ; chez les Latins : Jérôme, Augustin, Hilaire, Ambroise, Orose, Grégoire<sup>224</sup>.

Le contexte de cette citation de saint Bonaventure est celui de la théologie de l'histoire. L'auteur joue sur les parallélismes entre l'Ancien et le Nouveau Testament, et plus spécialement entre la vie des Patriarches et l'histoire de l'Église<sup>225</sup>. Pour Bonaventure, de même qu'il y a eu à partir d'Abraham douze patriarches, ainsi pour le souverain Pontife, nouvel Abraham dans l'Église, il y a douze docteurs, six grecs et six latins. Et saint Irénée de figurer en tête des docteurs latins dans la *reportatio* A, tandis qu'il est absent de la *reportatio* B et remplacé par saint Grégoire le Grand. Bonaventure a-t-il véritablement prononcé le nom d'Irénée lors de cette *lectio* sur le troisième jour de la création, au printemps 1273 ? Nul ne le sait, même si la *reportatio* A semble la plus authentique<sup>226</sup>. En tout cas, les six docteurs grecs étant identiques dans les deux versions, Irénée est le seul des douze Pères cités, grecs et latins, à ne pas être commun aux deux *reportationes*. C'est comme si le cas d'Irénée avait gêné d'une

<sup>223</sup> Coll. in Hex., visio III, collatio 4, pars 25, l. 4, in BONAVENTURE, *Collationes in Hexaëmeron et Bonaventuriana quaedam selecta*, Marie-Ferdinand DELORME, BFSMA 8, Quaracchi, Florence, 1934, p. 189 : *Sic in novo testamento summo patri Pontifici Romano dati sunt quasi duodecim patriarchae scilicet duodecim sacrae scripturae doctores sex graeci scilicet Epiphanius Basilius Gregorius Nazianzenus Ioannes Chrysostomus Gregorius Nyssenus Athanasius item sex in latina lingua scilicet Irenaeus Hilarius Ambrosius Hieronymus Augustinus Orosius*. (C'est nous qui traduisons et soulignons).

<sup>224</sup> Coll. in Hex. 16, n° 26, in BONAVENTURE, *Collationes in Hexaëmeron*, Luigi DA PARMA, Opera omnia 5, Quaracchi, Florence, 1891, p. 407b : *In novo testamento similiter Pontifici Romano datum est semen doctorum altissimorum in Graeca et Latina lingua quasi Patriarchae duodecim. Graeci : Epiphanius, Basilius, Gregorius Nazianzenus, Gregorius Nyssenus, Athanasius, Chrysostomus ; Latini : Hieronymus, Augustinus, Hilarius, Ambrosius, Orosius, Gregorius*. (C'est nous qui traduisons).

<sup>225</sup> Joseph RATZINGER, *La théologie de l'histoire de saint Bonaventure*, op. cit., p. 14-15 : Bonaventure enseigne qu'il y a une correspondance entre l'histoire vétéro-testamentaire et l'histoire néo-testamentaire. *Ibid.*, p. 15 : « Bonaventure affirme une double relation entre les Testaments : d'une part, celle, dynamique, de la provenance l'un de l'autre, l'un sortant de l'autre, d'autre part, celle, statique, d'un face-à-face achevé ».

<sup>226</sup> La *reportatio* A est surtout une transcription qui a été retravaillée après la mort de Bonaventure. Delorme précise même que certaines autorités ont été rajoutées après coup. Cf. Préface de Marie-Ferdinand DELORME, in BONAVENTURE, *Collationes in Hexaëmeron et Bonaventuriana quaedam selecta*, BFSMA 8, op. cit., p. XV, à propos du rapporteur A : « *Elapsis diebus multis* », *scilicet post*

manière ou d'une autre, qu'il n'avait pas fait l'unanimité des auditeurs de la leçon de Bonaventure. Nous retrouvons ici un certain flou déjà observé dans la copie des manuscrits de l'*Adversus haereses* à l'endroit des passages millénaristes. Saint Irénée aurait-il été dans l'histoire de la doctrine comme un « signe de contradiction » ? Cet auteur semble au moins avoir été, spécialement au sujet de la question du millénium, une *crux interpretum* tout au long de l'histoire de la théologie.

### c) Conclusion sur les franciscains du XIII<sup>e</sup> siècle et Irénée

Pour conclure sur Irénée et les franciscains du XIII<sup>e</sup> siècle, nous constatons premièrement que ces derniers ne font aucun exposé qui témoignerait d'une connaissance directe de la doctrine irénéenne. Une fois de plus, l'évêque de Lyon n'est connu que par le biais d'autres Pères de l'Église, les auteurs habituels qui parlent d'Irénée : Eusèbe-Rufin, Jérôme et peut-être Augustin. Et non seulement Irénée n'est connu qu'indirectement, mais il est très peu connu par ces auteurs. Deux petites occurrences d'Irénée sur l'ensemble du *magnum opus* franciscain, cela est de toute façon dérisoire, extrêmement ténu.

Deuxièmement, les mentions de l'évêque de Lyon chez Alexandre et Bonaventure ont en commun le fait d'insérer notre auteur dans l'économie du salut. Pour ces franciscains médiévaux en effet, la vie de l'Église est engagée, impliquée, dans le vaste dessein de l'histoire sainte. L'histoire de l'Église reproduit en quelque sorte la *ratio* de l'histoire du salut telle qu'elle est révélée dans l'Écriture Sainte. Ainsi pour Alexandre, le Père de l'Église saint Irénée est comme un nouveau saint Pierre, le chef des Apôtres et l'auteur de deux lettres du Nouveau Testament. Au même titre que Pierre, Irénée a illuminé un bon nombre d'Églises par sa doctrine. Pour Bonaventure, Irénée est un nouveau patriarche, un des douze docteurs de l'Église. Sur la « terre promise » de la doctrine de l'Église universelle, il est héritier d'un douzième du terrain.

Chez ces deux auteurs franciscains, Irénée reproduit donc des traits de personnages bibliques, il les répète. Et dans les deux cas, ce qui est souligné, c'est son rôle de docteur majeur dans l'Église. Ces frères mineurs semblent ainsi faire remarquer que la doctrine d'Irénée fut un événement providentiel pour l'Église. Toute sa doctrine, y compris le millénarisme ? Ces auteurs ne le disent pas explicitement, mais dans un contexte de prophéties apocalyptiques et de théologie de l'histoire, alors qu'Irénée n'apparaît jamais ailleurs dans la grande œuvre théologique de Bonaventure, il est permis de penser que l'approche originale d'Irénée sur le millénium n'est pas tout à fait exclue, dans l'esprit de ces franciscains, du patrimoine doctrinal laissé par ce Père de l'Église.

---

*sancti mortem, illud iterum revisit, melius recollegit, adiuvante memoria necnon et libris, memoria quidem ad ordinatius rescribendum et ad « non apponendum quidquam quod orator non dixisset », libris tum ad inserendum plures auctoritates tum ad partem Aristotelis logicalem latius explicandum.*

Pour bien évaluer un éventuel impact du millénarisme d'Irénée sur la doctrine eschatologique de l'école franciscaine, ces deux occurrences du mot « Irénée » ne suffisent pas. Il conviendrait d'étudier en détail cet enseignement des frères mineurs. Nous y renonçons dans la présente étude, à cause de l'ampleur d'une telle tâche, nous contentant de renvoyer à quelques ouvrages sur cette question<sup>227</sup>. Pour l'étude des théologiens médiévaux, nous nous limiterons donc, dans la première moitié de la quatrième partie, à saint Thomas d'Aquin et à saint Bonaventure, dont le cardinal de Lubac dit qu'ils avaient des vues assez communes sur ces questions de théologie de l'histoire, avant tout anti-joachimites et augustinienes<sup>228</sup>.

### 5) Le témoignage de la liturgie

La liturgie semble être au diapason de cette redécouverte progressive, discrète encore en cette fin de Moyen Âge, d'Irénée. Ainsi au début du XIV<sup>e</sup> siècle, Irénée apparaît pour la première fois dans un missel<sup>229</sup>. C'est une entrée modeste puisqu'il n'a pas de messe propre dans ce *Missale ad usum Fratrum Praedicatorum*, mais figure simplement dans le calendrier liturgique au début du missel. On lit ainsi à la date du 28 juin : *Herenei et sociorum*. La note technique pour ce manuscrit mentionne de nombreux ajouts. Il est donc possible que ce soit le cas pour la fête de saint Irénée. Le nom de notre auteur aurait été ajouté à la main dans le courant du XIV<sup>e</sup> ou du XV<sup>e</sup> siècle. Ceci expliquerait pourquoi il n'y a pas de messe de saint Irénée dans le corps du missel.

<sup>227</sup> *Brev. VII*, 5, in BONAVENTURE, *Breviloquium*, Luigi DA PARMA, Opera omnia 5, Quaracchi, Florence, 1891, p. 286 : Passage sur le rapport entre temps et résurrection ; sera commenté dans la quatrième partie, p. 625-626. *Cent. IV*, 3, in PSEUDO-BONAVENTURE, *Centiloquium*, Adolphe Charles PELTIER, Opera omnia 7, Vivès, Paris, 1866, p. 435 : *Unde videndum est de resurrectione, de qua secundum fidem catholicam est tenendum, quod omnia corpora hominum resurgent in generali iudicio, non existente in eis distantia quantum ad ordinem temporis, sed potius quantum ad ordinem dignitatis*. Luís F. LADARIA, « Fin de l'homme et fin des temps », in Bernard SESBOÜÉ (dir.), *Histoire des dogmes*. T. 2 : *L'homme et son salut*, Desclée, Paris, 1995, p. 457, sur les trois causes de la résurrection selon Bonaventure. Jean DELUMEAU, *Une histoire du paradis. Le Jardin des délices*, Fayard, Paris, 1992, p. 55, Bonaventure a rédigé ou traduit une version du récit imaginaire du « Purgatoire de saint Patrick » ; *ibid.*, p. 71, sur le paradis terrestre selon Bonaventure. Henri DE LUBAC, *La postérité spirituelle de Joachim de Flore*. T. 1, *op. cit.*, p. 126-142. Joseph RATZINGER, *La théologie de l'histoire de saint Bonaventure*, *op. cit.*, p. 16, dit à mots couverts, indirectement, que l'interprétation de saint Bonaventure du règne des mille ans, n'est pas augustinienne. « Une nouvelle espérance messianique s'affirme ici, une espérance intérieure au monde, intérieure à l'histoire. Ce passage (de Bonaventure) conteste que le degré suprême de l'accomplissement de l'histoire à l'intérieur d'elle-même ait été déjà atteint, et que seule subsiste l'espérance eschatologique en ce qui se trouve au-delà de toute histoire. Bonaventure croit en un nouveau salut dans l'histoire, à l'intérieur des limites de cet âge du monde ». L'auteur dit que c'est un changement très important qui s'opère ici ; *ibid.*, p. 18, théorie médiévale que Bonaventure fait sienne : « Le septième âge est donné en ceux qui, maintenant, entre, d'une part, la résurrection du Christ et l'ouverture du ciel qui en est la conséquence, et, d'autre part, la consommation du monde

Un missel clunisien de la fin du XV<sup>e</sup> siècle, 1493, comporte, lui, une messe complète de saint Irénée à la date du 27 juin<sup>230</sup>. L'eucologie et les pièces de cette messe ne donnent pas l'effet d'une grande connaissance de l'évêque de Lyon cependant. Il s'agit plutôt d'une « messe pour martyrs » toute faite, empruntée à quelque « commun », sans allusion au moindre détail de la vie ou de la doctrine d'Irénée<sup>231</sup>. *A fortiori* il n'y a dans ces prières liturgiques, aucune allusion au millénarisme. Néanmoins le fait que cette première messe de saint Irénée se trouve dans un missel monastique n'est sans doute pas anodin, puisqu'on a vu que la mémoire de cet évêque du II<sup>e</sup> siècle s'était perpétuée surtout dans les cloîtres, de manière discrète et continue<sup>232</sup>. Le culte liturgique d'Irénée à partir du XV<sup>e</sup> siècle apparaît comme l'aboutissement d'un mouvement plus souterrain que visible, plus implicite qu'explicite du souvenir tant de la vie que de la doctrine de cet antique Père de l'Église. Il est à noter également que le culte liturgique de l'évêque de Lyon précède d'un siècle sa redécouverte théologique au XVI<sup>e</sup> siècle. Pour Irénée aussi semble donc s'appliquer l'adage *lex orandi lex credendi*. L'évêque de Lyon a d'abord été prié dans la liturgie avant d'être, peu de temps après, cru dans ses écrits théologiques.

## 6) Un regain d'intérêt pour l'hagiographie irénéenne

La place de saint Irénée dans la littérature hagiographique confirme cette évolution. Au moment de la rédaction de sa *Légende dorée*, entre 1261 et 1266, le dominicain Jacques de Voragine ne connaît pas assez la vie et le martyre d'Irénée pour lui consacrer un chapitre. Au XIII<sup>e</sup> siècle, saint Irénée de Lyon est donc encore très largement un inconnu. Cependant l'édition de cette œuvre par

---

dans la résurrection générale, entrent dans la gloire céleste ». Jacques Guy BOUGEROL, *La théologie de l'espérance aux XII<sup>e</sup> et XIII<sup>e</sup> siècles*. T. 2 : Textes, Études augustinienes, Paris, 1985.

<sup>228</sup> Henri DE LUBAC, *La postérité spirituelle de Joachim de Flore*. T. 1, op. cit., p. 159.

<sup>229</sup> « Missale ad usum Fratrum Praedicatorum », <http://gallica.bnf.fr/ark:/12148/btv1b9067072m> (22 mai 2014).

<sup>230</sup> *Vetus Missale cluniacense*, Michael WENKLER, Bâle, 1493. **Introït** : *Intret in conspectu tuo Domine, gemitus compeditorum ; redde vicinis nostris septuplum in sinu eorum. Vindica sanguinem sanctorum tuorum qui effusus est. V/. Deus, venerunt gentes in hereditatem tuam, polluerunt templum sanctum tuum, posuerunt Hierusalem in pomorum custodiam. Collecte* : *Deus qui sanctis tuis hyreneo sociisque eius ad hanc gloriam veniendi copiosum munus gratiae contulisti : Da famulis tuis suorum veniam peccatorum ut sanctorum tuorum intercedentibus, ab omnibus mereamur adversitatibus liberari. Épitre* : *Sancti per fidem... (He 11, 33-40). Graduel* : *Vindica, Domine, sanguinem sanctorum tuorum qui effusus est. V/. Polluerunt mortalia servorum tuorum escas volatilibus caeli carnes sanctorum tuorum bestiis terrae. Alleluia* : *Te martyrum candidatus laudat exercitus, Domine. Évangile* : *Descendens Dominus Iesus de monte... (Mt 8, 1 sq) (?) Offertoire* : *Exultabunt sancti in gloria laetabuntur in cubilibus suis, exultationes Dei in faucibus eorum. Secrète* : *Haec hostia quaesumus Domine, quam sanctorum tuorum natalitia recensentes offerimus, et vincula nostrae pravitate absolvat, et tuae nobis misericordiae dona conciliet. Communion* : *Posuerunt mortalia servorum tuorum, Domine, escas volatilibus caeli, carnes sanctorum tuorum bestiis terrae. Secundum magnitudinem brachii tui posside filios morti punitorum. Postcommunion* : *Per huius Domine operatione misterii, et vitia nostra purgentur et intercedentibus sanctis tuis iusta desideria compleantur.*

Th. Graesse en 1846 comporte un chapitre sur Irénée – *De sancto Irenaeo archipraesule Lugdunensi dignissimo*<sup>233</sup> –, mais il fait partie d'un groupe de récits hagiographiques sans doute postérieurs à la rédaction de Voragine car précédés de cette précision : *Sequuntur quaedam legendae a quibusdam aliis superadditae*<sup>234</sup>. On sait en effet que cette édition de Graesse fut réalisée à partir d'un incunable de 1472 et qu'elle rend compte du texte vulgaire de la *Legenda* qui s'est constitué durant les deux siècles de sa diffusion maximale, et donc avec des ajouts postérieurs à Voragine<sup>235</sup>.

En regardant de près ce chapitre additif du « Pseudo-Voragine » sur saint Irénée, l'on constate qu'il est une copie de la *Passio Irenaei* mérovingienne rapportée dans le cycle de Farfa déjà étudié. Cette réapparition de l'hagiographie sur Irénée à la fin du XV<sup>e</sup> siècle, concomitante avec le début d'un véritable culte liturgique, est un signe avant-coureur de la sortie de l'ombre, ô combien plus importante, de la doctrine d'Irénée également en cette fin de XV<sup>e</sup> siècle.

## H. CONCLUSION SUR IRÉNÉE AU MOYEN ÂGE

Après la brève renaissance carolingienne au IX<sup>e</sup> siècle, Irénée de Lyon semble avoir été de nouveau oublié aux X<sup>e</sup> et XI<sup>e</sup> siècles. Et quand il n'est pas ignoré, l'évêque de Lyon est plutôt décrié, au moins une fois, par l'écolâtre Meinhard de Bamberg au XI<sup>e</sup> siècle.

Le XII<sup>e</sup> siècle constitue une sorte de *revival* irénéen, mais dans les monastères uniquement, et sans allusion au millénarisme. Il s'agit en réalité de la transmission d'une tradition qui perdure dans les abbayes depuis l'époque

<sup>231</sup> Dans le même esprit, voir *Missale ad usum cisterciensis ordinis*, Paris, 1516, à la date du 28 juin. **Collecte** : *Deus qui nos concedis sanctorum martyrum tuorum natalicia colere, da nobis in aeterna beatitudine de eorum societate gaudere. Secrète* : *Munera tibi Domine nostrae devotionis offerimus quae et pro tuorum tibi grata sint honore iustorum et nobis salutaria te miserante reddantur. Postcommunio* : *Praesta nobis, Domine, quaesumus, intercedentibus sanctis tuis, ut quae ore contingimus, pura mente capiamus*. Il s'agit de trois oraisons du commun des martyrs empruntées au Sacramentaire grégorien, *In natale plurimorum martyrum*. Cf. Jean DESHUSSES (dir.), *Le sacramentaire grégorien : ses principales formes d'après les plus anciens manuscrits*. T. 1 : *Le sacramentaire, le supplément d'Aniane*, SpicFri 16, Ed. universitaires, Fribourg, 1992, p. 414.

<sup>232</sup> Irénée semble avoir été spécialement vénéré à Cluny, à en juger par ce texte du XII<sup>e</sup> siècle, *Cont. Pet. haer.*, cap. 110, l. 7, in PIERRE LE VÉNÉRABLE, *Contra Petrobrusianos haereticos*, James FEARNS, CCCM 10, Brepols, Turnhout, 1968, p. 66, où Irénée est cité en tête de la longue liste des premiers apôtres de la Gaule, des fondateurs de l'Église de France : *Sed ut de primis Gallie nostre apostolis, quos vestra impia fatuitas et fatua impietas hactenus scire non meruit, aliquid plenius dicam, sicut ipsa testatur antiquitas, et a sanctis viris nobis relicte tradunt hystorie, non solum nos, verum etiam omnes Christiani populi, pusilli cum maioribus, senes cum iunioribus, vestram insaniam irridentes certissime tenent, quod Hyreneus Lugduni, Crescens Vienne, Ursinus Byturgis, Paulus Narbone, Saturninus Tolose, Austremonius Aruernis, Marcialis Lemouicis, Burdegale et Pictavis, Fronto Petragoris, Eutropius Xantonis, Gatianus Turonis, Iulianus Cenomannis, Parisii Dyonisius, Senonis Potentianus et Savinianus, Beluaci Lucianus, Edue Andochius, Lingonis Benignus, et quis omnes gloriosissimos fidei nostre patres et apostolos*

carolingienne plutôt que d'une véritable redécouverte d'Irénée à partir de ses propres écrits. Les manuscrits du *Contre les hérésies* doivent être très rares et peu connus, pour ne pas dire disparus, encore à cette époque.

C'est sans doute la raison pour laquelle le grand siècle de la théologie scolastique, le XIII<sup>e</sup>, passe très largement à côté de saint Irénée. Les grandes synthèses théologiques, celle de Thomas d'Aquin comme celle de Bonaventure, ne prennent pas en compte la doctrine d'Irénée de manière significative, comme nous le reverrons dans la dernière partie. Sans doute Irénée est-il connu très indirectement des théologiens médiévaux occidentaux par quelques florilèges orientaux de Pères postnicéens<sup>236</sup> qui avaient eux-mêmes lu et collationné des propos d'Irénée<sup>237</sup>. Mais l'apport effectif de l'évêque de Lyon à l'exceptionnel essor théologique du XIII<sup>e</sup> siècle reste très minime<sup>238</sup>. Le silence irénéen médiéval, interrompu dans les monastères à partir du XII<sup>e</sup> siècle, s'est en grande partie poursuivi dans les bibliothèques conventuelles et universitaires au XIII<sup>e</sup>. Si le premier silence irénéen, à l'époque mérovingienne, s'était produit sur un fond de déclin de la vie intellectuelle, ce second silence a lieu au contraire sur un fond d'essor intellectuel et spécialement théologique. Et c'est là un événement « regrettable », comme dit Vernet, précédemment cité.

Néanmoins le XIII<sup>e</sup> siècle constitue vraiment une époque charnière. Pour la première fois depuis Augustin d'Hippone, le nom d'Irénée est cité par des théologiens occidentaux, Bonaventure et Alexandre le Minorite. De plus les chroniqueurs, Hélinand de Froidmont en tête, font référence non seulement à Irénée en général, mais même à son millénarisme en particulier. Et ils portent sur cet aspect de la doctrine d'Irénée un regard sinon positif, du moins non agressif.

---

*enumerare sufficiat, isti certe, isti ubicumque nomen Domini adnuntiaverunt, statim ydolorum delubra, prout fas fuit, evertentes, aut novas ecclesias fundaverunt aut ipsa templa in ecclesias converterunt, adeo ut hodieque in plerisque locis, sicut ipsi nostris oculis inspeximus, ecclesie vel basilice ab eis constructe, altaria manibus eorum fundata et consecrata, in memoriam antiquitatis et sanctitatis eorum a fidelibus populis reservata monstrentur, quamque ridendi et detestandi sitis omnibus hominibus, quadam viva voce loquantur.*

<sup>233</sup> Jacques DE VORAGINE, *Legenda aurea. Vulgo historia lombardica dicta*, Théodore GRAESSE, Arnold, Dresde, 1846, p. 940-941 (chap. 226).

<sup>234</sup> *Idid.*, p. 858.

<sup>235</sup> Parmi ces chapitres additifs, il s'en trouve un sur saint Vincent Ferrier, mort en 1419, soit près de deux siècles après la rédaction de la *Legenda aurea*. Cela donne l'impression qu'Irénée est finalement un saint du Moyen Âge tardif, tout comme Vincent Ferrier, et qu'il a manqué sa sortie à la fin du II<sup>e</sup> siècle.

<sup>236</sup> Gilles EMERY, « Saint Thomas d'Aquin et l'Orient chrétien », *NV* 74 (4), 1999, p. 19-36.

<sup>237</sup> Carlo DELL'OSSO, « Ireneo nei florilegi del V-VIII sec. », in Enrico CATTANEO, Luigi LONGOBARDO (dir.), *op. cit.*, p. 211-220.

<sup>238</sup> Le commentateur, in BONAVENTURE, *Collationes in Hexaëmeron*, Luigi DA PARMA, Opera omnia 5, Quaracchi, Florence, 1891, p. 407, note 1, attribue à Irénée, *AH* I, 26, 2, la définition que donne le docteur séraphique des Ébionites. La citation de Bonaventure est la suivante : *Lex observanda esset cum Evangelio* (*Coll. in Hex.* 16, 23). Cette attribution à Irénée de la définition des Ébionites est confirmée par l'éditeur récent des *Collationes in Hexaëmeron* en français. Cf. BONAVENTURE, *Les six jours de la Création*, Marc OZILLOU, Cerf, Paris, 1991, p. 366, qui traduit ainsi Bonaventure :

Là non plus, l'événement ne s'était pas produit depuis saint Jérôme. Bientôt un culte liturgique de saint Irénée se met en place également, accompagné par une redécouverte de l'hagiographie sur Irénée. Il y a là comme une convergence d'événements dans différentes disciplines : théologie, histoire, liturgie, hagiographie.

Pour employer une image de circonstance, l'on pourrait dire que le Moyen Âge tardif est au sujet d'Irénée comme la manifestation d'une effervescence quasi apocalyptique, avant la véritable « parousie » irénéenne de la Renaissance. Aux XIV<sup>e</sup> et XV<sup>e</sup> siècles, alors que l'œuvre d'Irénée lui-même n'a pas encore été retrouvée, l'on devine déjà qu'il va se produire quelque chose pour ce Père de l'Église. Mais ce frémissement avant-coureur n'est perceptible que par l'observation « à la loupe » qui vient d'être réalisée. Aux yeux du *quidam*, Irénée est encore, et pour un certain temps, noyé dans une masse d'indifférence.

Au sujet du millénarisme en particulier, aux XIII<sup>e</sup>, XIV<sup>e</sup> et XV<sup>e</sup> siècles, la tradition ne semble pas avoir véritablement progressé, hormis l'apport de la théologie scolastique que nous étudierons en quatrième partie. C'est la position des grands noms de l'ère patristique occidentale que l'on reprend. Le jugement théologique qui est porté sur cette doctrine reste assez superficiel et correspond à la dénonciation d'un type particulier de chiliasme : le millénarisme matérialiste cérinthien hétérodoxe. C'est une sorte de « portrait robot » de l'hérésie qui est de nouveau mis en avant, la finale chiliaste d'Irénée n'étant pas connue. Donc Hélinand n'est pas Feuardent. Ce que le cistercien avait peut-être entendu dans le creux de l'oreille au XIII<sup>e</sup> siècle, c'est seulement au XVI<sup>e</sup> siècle que le franciscain le

---

« De là est né l'hérésie des Ébionites qui est d'observer la Loi avec l'Évangile ». Bonaventure est donc censé s'être inspiré d'Irénée, *AH* I, 26, 2 (SC 264, p. 346) : *Qui autem dicuntur Ebionaei consentiunt quidem mundum a Deo factum, ea autem quae sunt erga Dominum non similiter ut Cerinthus et Carpocrates opinantur. Solo autem eo quod est secundum Matthaeum Evangelio utuntur, et apostolum Paulum recusant, apostatam eum legis dicentes. Quae autem sunt prophetica curiosius exponere nituntur ; et circumciduntur ac perseverant in his consuetudinibus quae sunt secundum legem et iudaico caractere vitae, uti et Hierosolymam adorent, quasi domus sit Dei*. Il se trouve que Thomas d'Aquin emploie la même expression à deux reprises. *Sent.* IV, d. 11, q. 2, a. 2, q. 3, sol. : *Sed postea, ut dicit Leo papa imminente haeresi ebionitarum, qui dicebant simul cum evangelio legalia observanda*. La citation est attribuée à Léon IX dans une lettre à l'empereur Michel de Constantinople. Cf. Gilles EMERY, « Le photinisme et ses précurseurs chez saint Thomas. Cérinthe, les ébionites, Paul de Samosate et Photin », *RThom* 95, 1995, p. 377, note 45. Il s'agirait plutôt d'une lettre de Léon IX au patriarche de Constantinople Michel Cérulaire, *Epist.* 100 (PL 143, col. 744) ou *Epist.* 102 (PL 143, col. 773). Mais nous n'avons rien trouvé de tel dans ces deux lettres. L'autre passage de Thomas, *SCG* IV, cap. 57 (Ma 3968), est le suivant : *Ebionitarum error qui sacramenta legalia simul cum evangelio dicebant esse servanda*. Pour cette deuxième citation, l'édition Marietti renvoie à Augustin, *De haeresibus* 9 (CCSL 46, p. 294) : *Nazorei, cum Dei Filium confiteantur esse Christum, omnia tamen veteris legis observant*. Enfin Alexandre de Halès avait lui aussi employé cette citation dans sa *Summa*, lib. 3, pars 2, inq. 3, tract. 2, sec. 3, q. 6, Quaracchi, 1948, p. 819 : *Error Ebionitarum, qui cum observantia Evangelii legales caerimonias simul custodiendas Christianis dixerunt*. Cette fois-ci, l'éditeur renvoie à Augustin, *De haeresibus* 10 (CCSL 46, p. 294-295) : *Hebionitae Christum etiam ipsi*

proclamera sur les toits (cf. *Mt* 10, 27). La fin du Moyen Âge n'est qu'une pré-renaissance irénéenne, préparant celle de l'époque moderne.

## I. LA REDÉCOUVERTE DU MILLÉNARISME IRÉNÉEN À LA RENAISSANCE

La fin du Moyen Âge n'était que les prolégomènes d'une nouvelle étape dans l'histoire de la postérité d'Irénée. Le véritable tournant au sujet de la réception de l'héritage irénéen ne se produit qu'à la Renaissance, dans le contexte particulier du courant humaniste et, par ce biais, de la redécouverte des Pères de l'Église.

### 1) Le contexte humaniste

Pour la remise en valeur des écrivains ecclésiastiques de l'antiquité chrétienne à la Renaissance, on distingue en général trois générations d'humanistes bien décrites dans le passage suivant :

Le recours aux Pères est constant mais diversement accentué dans les trois générations d'humanistes. La première est celle des pionniers qui, à partir des années 1470-1480, collectionnent et éditent sans exigence critique des œuvres patristiques. (...) Une seconde vague, Érasme en tête, multiplie sur une cinquantaine d'années éditions et traductions de Pères latins et grecs, en amendant les productions précédentes et en faisant davantage preuve d'acribie que ses prédécesseurs sur les questions de l'authenticité. Cette boulimie éditoriale s'inscrit, il faut le rappeler, dans un mouvement plus large qui englobe les textes philosophiques, littéraires, juridiques, médicaux de l'antiquité profane gréco-latine. Avec le durcissement des frontières confessionnelles débutera une troisième période durant laquelle les écrits patristiques, qui jusque-là formaient un lien entre humanistes et

---

*tantummodo hominem dicunt. Mandata carnalia legis observant, circumcisionem scilicet carnis, et cetera a quorum oneribus per Novum Testamentum liberati sumus.* Nous laisserons au jugement du lecteur ces hypothèses sur les sources des auteurs médiévaux à propos des Ébionites. Irénée ? Augustin ? Au *De haeresibus* 9 ? Au *De haeresibus* 10 ? Léon IX ? La filiation irénéenne ne tombe pas sous l'évidence. L'éditeur de Bonaventure au XIX<sup>e</sup> siècle aurait-il donné cette indication parce qu'Irénée est connu comme le premier Père de l'Église à faire mention des Ébionites en tant que groupe d'hérétiques ? Cf. Albertus KLIJN, « Ébionites », in Angelo DI BERNARDINO, François VIAL (dir.), *Dictionnaire encyclopédique du christianisme ancien*, 1, Cerf, Paris, 1990, p. 737. Cependant la seule mention du nom d'Irénée dans l'œuvre de Bonaventure venant quelques lignes en dessous de cette définition des Ébionites dans la *Reportatio A* des *Collationes in Hexaemeron*, on peut être sensible à cette coïncidence et penser que Bonaventure avait effectivement lu un extrait d'Irénée sur les Ébionites en préparant sa conférence. Et alors Thomas d'Aquin aurait eu connaissance lui aussi de cet Irénée de Lyon par le biais de la citation sur les Ébionites. La source la plus authentique pour la définition médiévale des Ébionites nous semble cependant être Augustin, *De haeresibus* 9. Mais l'hérésie est alors attribuée aux Nazoréens et non aux Ébionites... Il est de toute façon beaucoup plus plausible que la source d'inspiration de ces scolastiques médiévaux, tant franciscains que dominicains, ait été Augustin plutôt qu'Irénée. D'ailleurs, Jacques Guy BOUGEROL, *La théologie de l'espérance aux XII<sup>e</sup> et XIII<sup>e</sup> siècles*, op. cit., de l'école franciscaine, ne mentionne jamais Irénée de toute son étude.



premiers réformateurs, serviront au premier chef d'armes de controverse entre protestants et catholiques<sup>239</sup>.

Ainsi la première étape de redécouverte des Pères s'inscrit dans un contexte plus large d'essor de la culture humaniste consistant en un retour aux textes antiques, comme modèle de vie, d'écriture et de pensée<sup>240</sup>. Cette première étape est concomitante avec le développement de l'imprimerie à partir des années 1450. C'est justement l'époque de « renflouement » du texte irénéen des profondeurs de l'oubli. Cette redécouverte fondatrice est donc motivée plus par le goût de collectionner des ouvrages antiques que par un réel attrait théologique.

La seconde étape décrite dans la citation ci-dessus se retrouve également dans l'histoire de la redécouverte d'Irénée puisque c'est Érasme qui éditera pour la première fois l'*Adversus haereses*. Irénée n'est donc pas la cible unique visée par les humanistes, mais il s'inscrit dans le vaste contexte d'une « boulimie éditoriale » tous azimuts.

Enfin, le Père de l'Église Irénée connaîtra lui aussi une troisième étape humaniste au XVI<sup>e</sup> siècle, avec son entrée dans la controverse entre protestants et catholiques. En effet à partir de 1520, les Pères anténicéens sont remis à l'honneur, dans un contexte de début de controverse avec la réforme protestante<sup>241</sup>. À cette époque, les Pères postnicéens, spécialement les quatre grands docteurs occidentaux mis en avant jusqu'à présent par le magistère, sont moins en vogue, surtout dans l'esprit des réformateurs qui les associent à la théologie scolastique. L'autorité de celle-ci étant peu reconnue par les protestants, on préfère se tourner vers les Pères d'avant Nicée, peu utilisés par les théologiens scolastiques, et donc considérés comme plus dignes de confiance par les réformés<sup>242</sup>.

Voyons désormais plus précisément comment ce schéma en trois étapes se retrouve pour le cas du texte irénéen.

## 2) Les trois étapes de la redécouverte d'Irénée aux XV<sup>e</sup> – XVI<sup>e</sup> siècles

### a) Un pionnier : Laurent Bureau

En 1494, vingt ans après la publication de l'*Opus chronicorum* d'Antonin de Florence (1474)<sup>243</sup>, qui rappelait à nouveau qu'Irénée avait été millénariste, un manuscrit chiliaste de l'*Adversus haereses* ressort de l'ombre à Oxford. Cette

<sup>239</sup> André GODIN, « Humanisme et christianisme », in Jean-Marie MAYEUR, Marc VENARD, Viviane BARRIE-CURIEN (dir.), *De la Réforme à la Réformation (1450-1530)*, HCh 7, Desclée, Paris, 1994, p. 622.

<sup>240</sup> André GODIN, « Humanisme et christianisme », in Jean-Marie MAYEUR, Marc VENARD, Viviane BARRIE-CURIEN (dir.), *op. cit.*, p. 618.

<sup>241</sup> Jean-Louis QUANTIN, « Irénée de Lyon entre humanisme et Réforme », *op. cit.*, p. 132.

<sup>242</sup> Jean-Louis QUANTIN, « Irénée de Lyon entre humanisme et Réforme », *op. cit.*, p. 140.

<sup>243</sup> Pierre MANDONNET, « Antonin (saint) », in Alfred VACANT, Eugène MANGENOT (dir.), *Dictionnaire de théologie catholique*, 1/2, Letouzey et Ané, Paris, 1903, col. 1451.

réapparition semble assez fortuite, car le maître ouvrage irénéen était peu répandu en Grande-Bretagne durant le Moyen Âge<sup>244</sup>. Les catalogues des bibliothèques britanniques n'en comptent que deux exemplaires : un à Canterbury (sans doute celui qui servit à Baudouin de Ford au XII<sup>e</sup> siècle) et un à Oxford<sup>245</sup>.

Les circonstances de la redécouverte du manuscrit complet de l'*Adversus haereses* sont les suivantes. En 1494, le provincial des Carmes français, Laurent Bureau, en visite Outre-Manche chez ses frères oxoniens, se voit offrir un manuscrit complet d'Irénée comprenant donc la fin millénariste<sup>246</sup>. Celui-ci est une copie réalisée spécialement pour Laurent Bureau, qui la rapportera à Paris la même année. Les spécialistes nommeront ce texte *Vossianus* qui est, comme le *Claromontanus*, de famille irlandaise<sup>247</sup>. Les chroniques de la fin du Moyen Âge ont donc préparé les esprits à reprendre contact avec le texte irénéen lui-même. La redécouverte à proprement parler de l'œuvre d'Irénée constitue l'étape suivante. Elle s'est produite dans le cercle des premiers humanistes parisiens dont faisait partie le père carme Laurent Bureau<sup>248</sup>.

#### b) Un premier éditeur : Érasme

Le prêtre et humaniste hollandais Érasme est le premier à publier l'*Adversus haereses* d'Irénée en 1526. Il le fait à partir de trois manuscrits venant d'Italie. Son édition est tronquée des cinq derniers chapitres, soit V, 32-36. C'est donc toute la partie millénariste qui est absente. Il y aura ensuite des rééditions en 1528, 1534, toujours sans la fin<sup>249</sup>. Retrouvé en 1494, le passage millénarisme d'Irénée n'est donc pas immédiatement mis sur le lampadaire mais reste pour le moment sous le boisseau.

<sup>244</sup> James MONTAGUE RHODES, *The ancient libraries of Canterbury and Dover. The catalogues of the libraries of Christ church priory and St. Augustine's abbey at Canterbury and of St. Martin's priory at Dover*, University Press, Cambridge, 1903, p. xl : « Irenaeus was always rare in England. The Carmelites of Oxford had a copy and that is the only other of which I find any note ».

<sup>245</sup> John LELAND, *Antiquarii de rebus britannicis collectanea*, Thomas HEARN, 4, Richardson, Londres, 1770, p. 59 : « Apud Carmelitas Oxonii ; Hyrenaei, episcopi Lugdunensis, libri quinque contra omnes haereses ». Catalogue des bibliothèques anglaises composé entre 1533 et 1536. D'après James MONTAGUE RHODES, *The ancient libraries of Canterbury and Dover*, op. cit., p. xl, le manuscrit du XII<sup>e</sup> siècle de l'*Adversus haereses* présent à Canterbury était un *Arundelianus*, donc de la famille lyonnaise et amillénariste. Voir aussi José LUÍS NARVAJA, « Recepción de Ireneo en la Edad Media : el *Adversus haereses* en las bibliotecas de Inglaterra », *TyV* 55 (4), 2014, p. 602-604.

<sup>246</sup> Laurent Bureau (+ 1504), confesseur des rois Charles VIII et Louis XII, sera élu évêque de Sisteron en 1499.

<sup>247</sup> Le manuscrit original du *Vossianus*, millénariste, date du XIV<sup>e</sup> siècle, soit un siècle seulement après le *revival* d'Hélinand dans sa *Chronique*. Cf. José LUÍS NARVAJA, « Recepción de Ireneo de Lyon en el siglo XII... », in Nicole BÉRIOU, Rainer BERNDT, Michel FÉDOU, Adriano OLIVA, André VAUCHEZ (dir.), op. cit., p. 539. Au XIV<sup>e</sup> siècle, un copiste anglo-saxon ou irlandais a donc osé recopier le millénarisme d'Irénée sans le censurer. Cela traduit une évolution des mentalités. Cf. ce que nous avons étudié sur la fin du Moyen Âge, p. 426-437.

<sup>248</sup> Jean-Louis QUANTIN, « Irénée de Lyon entre humanisme et Réforme », op. cit., p. 133 ; José LUÍS NARVAJA, « Recepción de Ireneo en la Edad Media... », op. cit., p. 602-603.

<sup>249</sup> Irena BACKUS, « François Feu-ardent éditeur d'Irénée... », in Luc DEITZ (dir.), op. cit., p. 13.

### c) Un érudit controversiste : François Feuardent

Ce n'est que 79 ans après la découverte du carme Bureau que le franciscain français François Feuardent publie pour la première fois une version intégrale du maître ouvrage irénéen, en 1575 (nouvelles éditions en 1596 et 1639)<sup>250</sup>. Feuardent prépare son édition à partir du manuscrit *Vossianus* rapporté d'Oxford par Laurent Bureau. Ce dernier fréquentait en effet les premiers cercles humanistes à Paris et c'est par ce biais que le texte irénéen d'Oxford passa en la possession de Jean de Saint-André, chanoine de Notre-Dame de Paris, qui le prêta à Feuardent<sup>251</sup>. L'édition du franciscain semble avoir été une réponse à la publication, cinq ans plus tôt, du calviniste Des Gallars en 1570<sup>252</sup>. L'édition de ce dernier, tout comme celle d'un de ses coreligionnaires, Grynée, l'année suivante, en 1571, est amillénaire. Dans un contexte de controverse entre catholiques et protestants, la publication de la fin millénaire par Feuardent apparaît ainsi d'une certaine façon comme une arme polémique catholique contre les réformés<sup>253</sup>.

### d) Conclusion

Ainsi le parcours de redécouverte d'Irénée à la Renaissance cadre tout à fait avec la remise en lumière des Pères de l'Église en général. L'évêque de Lyon entre bien dans le mouvement en trois temps observé par Godin pour tous les Pères à partir de la fin du XV<sup>e</sup> siècle : le temps des pionniers, celui de la diffusion érasmiennne, et enfin l'entrée dans la controverse avec Feuardent.

## 3) Jugements sur le millénarisme d'Irénée au XVI<sup>e</sup> et au XVII<sup>e</sup> siècles

Comment a été perçu le millénarisme de notre auteur dans les premières décennies qui ont suivi sa redécouverte ? Tout d'abord saint Irénée n'est pas le seul auteur millénaire à être redécouvert à cette époque : l'édition princeps de Lactance, auteur millénaire, date de 1465<sup>254</sup>. Il n'est sans doute pas anodin que Lactance millénaire soit publié 90 ans avant Irénée millénaire, quand on sait que les théologiens médiévaux ont mieux connu le chiasme de Lactance que celui d'Irénée<sup>255</sup>. L'oubli de Lactance a été moins grand que celui d'Irénée au

<sup>250</sup> Léon GRY, *Le millénarisme dans ses origines et son développement*, op. cit., p. 76 ; Introduction de Louis DOUTRELEAU, in IRÉNÉE DE LYON, *Contre les hérésies. Livre IV*, SC 100\*, op. cit., p. 38.

<sup>251</sup> Introduction de Bertrand HEMMERDINGER, in IRÉNÉE DE LYON, *Contre les hérésies. Livre IV*, SC 100\*, op. cit., p. 19.

<sup>252</sup> C'est la thèse d'Irena BACKUS, « François Feu-ardent éditeur d'Irénée... », in Luc DEITZ (dir.), op. cit., p. 13 ; Irena BACKUS, « Irenaeus, Calvin and the calvinist orthodoxy », *RRR* 1, 1999, p. 47.

<sup>253</sup> Irena BACKUS, « François Feu-ardent éditeur d'Irénée... », in Luc DEITZ (dir.), op. cit., p. 18, dit que pour Feuardent, les gnostiques opposants d'Irénée sont ni plus ni moins les précurseurs des inspireurs de la Réforme. Irénée aurait pu intituler son ouvrage : « Dénonciation et réfutation de la Réforme au nom menteur ». Irénée utilisant son millénarisme contre les gnostiques (cf. *AH V*, 31, 1), il est difficile de ne pas voir le chiasme irénéen utilisé aussi contre les réformés par Feuardent.

<sup>254</sup> Irena BACKUS, « Apocalypse 20, 2-4 et le millénium protestant », *RHPPh* 79, 1999, p. 102, note 3.

<sup>255</sup> Par exemple, saint Thomas d'Aquin : *Comp. theol.* I, cap. 244 ; *Super I Cor*, cap. 15, lect. 8 ; *Super Mt*, cap. 15, lect. 3 ; cap. 19, lect. 2. Cf. Quatrième partie, p. 479-497.

Moyen Âge. En tous les cas, en 1575 la publication du millénarisme d'Irénée s'inscrit dans le contexte d'une redécouverte générale de cette doctrine patristique.

Les auteurs de la Renaissance portent un jugement globalement défavorable sur le millénarisme d'Irénée, qu'ils soient catholiques ou protestants. La plupart du temps, les théologiens du début de l'âge moderne se contentent de rapporter ce qu'a dit Jérôme de cette doctrine, sans grande réflexion théologique nouvelle. Ils ont surtout le mérite de la publier, de la mettre au grand jour, de rompre un silence de mille ans.

#### a) Chez les protestants

##### i. L'orthodoxie protestante

Nous avons vu que ni Des Gallars, ni Grynée ne publient le millénarisme d'Irénée. Selon Backus, cette occultation est due principalement à des dissensions internes au sein des réformés. Les églises issues de la Réforme sont en proie à des turbulences causées notamment par les extrémistes anabaptistes. Des Gallars identifie alors la grande Église décrite par Irénée aux principales églises réformées. Et les anabaptistes sont, eux, comparés aux gnostiques du temps de l'évêque de Lyon<sup>256</sup>. Mais il se trouve que ces anabaptistes sont aussi millénaristes, spécialement depuis Thomas Müntzer (1490-1525)<sup>257</sup>. La confession luthérienne d'Augsbourg en 1530 a donc pris explicitement position contre une certaine forme de millénarisme :

Ils condamnent aussi les autres qui maintenant répandent des opinions juives, selon lesquelles avant la résurrection des morts, les bons prendraient possession d'un règne du monde et où les impies seraient opprimés<sup>258</sup>.

Cette condamnation a été réitérée lors de la deuxième confession helvétique de Bullinger (1566) :

Nous condamnons aussi les rêves juifs, selon lesquels avant le jour du jugement il y aurait un âge d'or à venir sur la terre, où les bons prendraient possession d'un règne du monde et où leurs ennemis impies seraient opprimés<sup>259</sup>.

<sup>256</sup> Irena BACKUS, « François Feu-ardent éditeur d'Irénée... », in Luc DEITZ (dir.), *op. cit.*, p. 16.

<sup>257</sup> *De Christo*, disp. 50, sect. 8, in François SUAREZ, *De christo (commentarii et disputationes in tertiam partem Divi Thomae a q. 27 ad q. 59)*, Charles BERTON, Opera omnia 19, Vivès, Paris, 1860, p. 943 : *Error Chiliastarum, quem olim Cherintiani et Marcionistae secuti sunt, et nunc Anabaptistae sequuntur.*

<sup>258</sup> Philip SCHAFF (dir.), *The Creeds of Christendom with a history and critical notes*. T. 3 : *The evangelical protestant Creeds, with translations*, BSEU, Harper, New York, 1877, p. 18 (chap. XVII : « *De Christi reditu ad iudicium* ») : *Damnant et alios, qui nunc spargunt Iudaicas opiniones, quod ante resurrectionem mortuorum pii regnum mundi occupaturi sint, ubique oppressis impiis.* (C'est nous qui traduisons).

<sup>259</sup> Philip SCHAFF (dir.), *The Creeds of Christendom with a history and critical notes*, *op. cit.*, p. 257 : *Damnamus praeterea Iudaica somnia, quod ante iudicii diem aureum in terris sit futurum saeculum, et pii regna mundi occupaturi, oppressis suis hostibus impiis.* (C'est nous qui

Dans les passages ci-dessus, l'on constate que l'orthodoxie réformée cherche à se désolidariser énergiquement des protestants radicaux, dont beaucoup sont millénaristes<sup>260</sup>. Ces passages des confessions protestantes sont parfois désignés comme la première condamnation officielle du millénarisme, rien n'ayant été explicitement défini à ce sujet par l'Église à l'ère patristique, comme on l'a vu dans la première partie<sup>261</sup>. À ce propos, l'emploi dans chacune de ces confessions du verbe *damnare* entre en écho avec le *damnare non possumus* de saint Jérôme. Les législateurs protestants n'ont pas trop de scrupules à l'égard de cette doctrine. Ils ont dans un sens une position plus intransigeante que celle de Jérôme.

Même si ce n'est pas dans ce cas précis le millénarisme patristique qui est condamné – la confession d'Augsbourg parlant de royaume « avant la résurrection »<sup>262</sup> –, on comprend cependant que Des Gallars et Grynée, quatre ans seulement après la deuxième confession helvétique, aient été peu enclins à publier le millénarisme d'Irénée. Le *regnum iustorum* d'Irénée pouvait sans doute leur faire trop facilement penser au *regnum mundi* dénoncé dans ces confessions. La doctrine irénéenne eschatologique est d'ailleurs la plupart du temps ignorée des réformées. Calvin (1509-1564), par exemple, ne la mentionne jamais dans ses commentaires sur l'évêque de Lyon<sup>263</sup>. Il n'y a donc chez les principaux meneurs protestants aucune sympathie *a priori* pour la doctrine chiliaste d'Irénée<sup>264</sup>.

## ii. Aux marges du protestantisme

Si les anabaptistes allemands et hollandais ne semblent pas avoir étudié les Pères millénaristes, leur tempérament les poussant plus à l'activisme politique et social qu'à l'étude, d'autres protestants marginaux cependant se sont, eux, inspiré du millénarisme d'Irénée. Le principal est l'anglican Joseph Mede (1586-1639). Celui-ci n'est pas devenu millénariste en lisant d'abord les Pères chiliastes anténicéens mais par sa lecture et sa méthode exégétiques de l'*Apocalypse*, le synchronisme. Ensuite il s'est servi de l'autorité des Pères millénaristes pour appuyer sa propre doctrine. Celle-ci est avant tout de frappe apocalyptique hyper-

---

traduisons). Les deux citations sont reprises dans Jeffrey K. JUE, *Heaven Upon Earth : Joseph Mede (1586-1638) and the Legacy of Millenarianism*, AIHI 194, Springer, Dordrecht, 2006, p. 126.

<sup>260</sup> Robin B. BARNES, « Millenarianism », in Hans J. HILLERBRAND (dir.), *The Oxford encyclopedia of the Reformation*, 3, Oxford University Press, Oxford, 1996, p. 61.

<sup>261</sup> Michael J. SVIGEL, « The phantom heresy : Did the Council of Ephesus (431) condemn chiliasm ? », *TJ* 24, 2003, p. 106, note 3.

<sup>262</sup> Il s'agit donc d'un type de millénarisme préparousiaque, ou *postmillénarisme* selon l'expression nord-américaine. On est ainsi plus près de Joachim que d'Irénée.

<sup>263</sup> Irena BACKUS, « Irenaeus, Calvin and the calvinist orthodoxy », *op. cit.*, p. 41-53. Il faut dire aussi qu'il est mort avant la première publication de Feuarent.

<sup>264</sup> Eginhard P. MEIJERING, « The fathers and calvinist orthodoxy : systematic theology », in Irena BACKUS (dir.), *The reception of the church fathers in the West. From the Carolingians to the Maurists*, 2, Brill, Leyde, 1997, p. 884, parle d'une critique de l'orthodoxie calviniste vis-à-vis du millénarisme.

réaliste et computiste<sup>265</sup>. En Allemagne, un autre érudit protestant millénariste, Johann Heinrich Alsted (1588-1638), s'inspirera aussi des Pères chiliastes, dont Irénée, mais indirectement, à partir des écrits de Mede<sup>266</sup>. Ces deux auteurs marginaux, l'un anglican, l'autre calviniste, sont considérés comme les pères du millénarisme protestant contemporain, notamment nord-américain. Ils n'ont fait cependant qu'utiliser Irénée pour conforter leur système exégétique apocalyptique. L'évêque de Lyon n'est pas à l'origine de leur démarche. L'on ne peut parler dans leur cas de continuité, de filiation irénéennes. Ce n'est pas un mouvement diffus et continu de millénarisme irénéen qui se serait réveillé au XVII<sup>e</sup> siècle avec Mede. La doctrine chiliaste de Mede est extérieure au millénarisme patristique. Elle se l'approprie plutôt.

## b) Chez les catholiques

### i. François Feuardent (1539-1610)

Le prêtre catholique François Feuardent, cordelier et ligueur, a vis-à-vis du millénarisme une attitude mitigée. D'une part sa réaction est négative par rapport à cette doctrine irénéenne archaïque. Il écrit ainsi dans son introduction aux cinq derniers chapitres inédits de l'*Adversus haereses* :

Il sera suffisant de prévenir le pieux lecteur qu'une telle opinion, qu'il va parcourir ici du regard, est avancée par Irénée, mais qu'elle a échappé à cet homme très docte et très saint. Il se souviendra que le Christ Seigneur l'a réfutée à l'encontre des deux fils de Zébédée, puis des deux disciples qui faisaient route vers Emmaüs, et enfin à l'encontre de ses apôtres, le jour même de son ascension au Ciel<sup>267</sup>.

Et encore :

<sup>265</sup> Jeffrey K. JUE, *Heaven Upon Earth : Joseph Mede (1586-1638) and the Legacy of Millenarianism*, op. cit., p. 113. 117. 136-137 ; Jean DELUMEAU, *À la recherche du paradis*, op. cit., p. 157-161.

<sup>266</sup> Howard HOTSON, *Paradise postponed. Johann Heinrich Alsted and the birth of Calvinist millenarianism*, AIHI 172, Kluwer, Dordrecht, 2000, p. 166.

<sup>267</sup> François FEUARDENT, in IRÉNÉE DE LYON, *Adversus Valentini et similibus Gnosticorum Haereses Libri quinque*, op. cit., p. 494-495 (ou PG 7, col. 1837) : *Itaque pio lectori satis erit talem opinionem, quam hic percurrat, ab Irenaeo induci, doctissimo ac beatissimo homini tamen excidisse ; secumque repetere Christum Dominum in duobus filiis Zebedaei, deinde in duobus discipulis Emmaunta peregrinantibus, prostremo in apostolis suis, ipso die ascensionis suae in coelum, illum coarguisse*. (Traduction dom Bruno Drilhon). Voir aussi le commentaire de François FEUARDENT sur la notion de « première résurrection », in IRÉNÉE DE LYON, *Adversus Valentini et similibus Gnosticorum Haereses Libri quinque*, François FEUARDENT, Mylius, Cologne, 1596, p. 501 (repris dans PG 7, col. 1841) : *Verba ista Apocalypseos sua obscuritate Irenaeo et aliis multis magnisque viris magnam errandi fenestram patefecerunt. Rati enim sunt duas fore carnis resurrectiones, primam bonorum, secundam malorum post mille annos ; Christum autem a prima ad secundam usque mansurum in terris, ibique cum sanctis et electis regnaturum, incredibili omnium bonorum terrestrium felicitate. Verum observandum resurrectionem, quae hic prima vocatur a Joanne, non proprie ad corpora, sed ad animas pertinere ; quae tum resuscitari dicuntur, cum transeunt a peccati morte ad vitam gratiae, et a vita gratiae ad vitam illius gloriae, qua corporibus nondum assumptis, interim in caelo ad diem iudicii usque potiuntur, et cum Christo regnant. Hoc autem tempus mille annorum numero, qui frequenter in sacris Litteris pro indefinita numeri multitudine*

Sur ce point donc, le lecteur se séparera d'Irénée avec la plus grande révérence et la modestie de l'esprit, de sorte qu'il lui gardera toute sa considération et n'en retranchera rien, et pour cette raison surtout qu'Irénée n'est aucunement le premier à avoir introduit cette opinion et qu'il ne l'a pas défendue avec un esprit opiniâtre ou factieux, mais il l'a reçue de Papias et de quelques autres qui n'avaient pas encore complètement abandonné les traditions des Juifs, et trompé dans son esprit, il l'a renouvelée<sup>268</sup>.

La position du franciscain est donc d'affirmer que le millénarisme d'Irénée est bien une erreur réfutée par le Christ lui-même à l'encontre des espérances trop terrestres de ses disciples<sup>269</sup>. Mais Feuardent cherche de nombreuses excuses à Irénée, à commencer par sa sainteté de vie et la qualité de sa doctrine. Surtout il reprend l'argument d'Eusèbe et de Jérôme : Irénée a suivi Papias. C'est ce dernier qui est fautif, qui a trompé l'évêque de Lyon. Irénée n'a pas fait preuve d'opiniâtreté ni d'obstination, conformément aux catégories d'Arnaud de Rotterdam requises pour qu'il y ait hérésie : *Ex predictis patet quod pertinacia ab obstinacio requiruntur ad heresim*<sup>270</sup>.

Et quand bien même Irénée aurait une part de responsabilité dans la croyance au royaume millénaire, ce ne serait, aux dires de Feuardent, que :

Le faux-pas d'un si grand martyr [qui] ne porte pas autrement atteinte à son autorité que les péchés de Moïse, de David, de Salomon, de Jonas, de Pierre, de Matthieu et de Paul ne font tort ni ne diminuent la majesté de leurs écrits<sup>271</sup>.

Dans ce passage, la qualité de martyr de l'évêque de Lyon est reconnue. Feuardent reprend la tradition amorcée à l'époque patristique et qui a surtout pris son essor à l'époque mérovingienne. De plus Irénée est comparé à des personnages de l'histoire du salut qui, quoiqu'ayant péché, n'en ont pas moins été de très grands saints. Cet argument prolonge celui d'Hélinand qui avait comparé Irénée à Cyprien. Tous deux avaient commis une erreur de doctrine qui ne portait pas préjudice à leur sainteté ni à leur science. Ici le cordelier passe à un niveau

---

*usurpatur, significatum et praescriptum est. Resurrectio secunda generalis illa bonorum et malorum e tumultis excitatio dicitur, in qua piorum animae cum corporibus geminato suae beatitatis gaudio in aeternum perfruentur; atque ita declaratur locus ab Augustino seu Ticonio, homil 17 in Apocalypsim, Ambrosio, Primasio, Andrea et Areta Cappadocibus, Ansberto, Ruperto, Lyrano, commentariis in vicesimum caput Apocalypseos. Ergo pro Millenariorum sententia nihil facit.*

<sup>268</sup> Ibid. : F. Fr. Feuardentis ad lectorem. De postremis quinque Irenaei capitibus. : Ab Irenaeo itaque hac in re summa cum reverentia et animi modestia sic discedet, ut illius existimationem retineat; nec quidquam ex ea diminueat, vel eo maxime nomine, quod primus hanc nequaquam invexerit, neque pertinaci aut factioso spiritu defenderit; sed a Papias, et quibusdam aliis, qui Iudaeorum traditiones nondum penitus deposuerant, exceptam, falsus animi refricarit.

<sup>269</sup> Cf. Mt 20, 20-28; Lc 24, 21. 25; Ac 1, 6-7.

<sup>270</sup> ARNOLDUS GHEYLOVEN ROTERODAMUS, *Gnotosolitos parvus*, Prima pars, 5, 7, op. cit., p. 250.

<sup>271</sup> PG 7, col. 1837 : *Nihilo secius enim lapsus tanti martyris auctoritatem eius derogat, quam peccata Moysis, Davidis, Salomonis, Ionae, Petri, Matthaei, et Pauli, scriptorum suorum maiestatem laedunt aut imminuunt.*

supérieur. Non content de comparer Irénée à un de ses semblables, un autre Père de l'Église et un évêque, Feuardent identifie maintenant notre auteur à un personnage biblique. Nous retrouvons là l'esprit d'Alexandre le Minorite, un autre franciscain, qui avait mis saint Irénée et saint Pierre en comparaison. De même saint Bonaventure avait comparé Irénée à un des douze Patriarches.

Cette disculpation d'Irénée par Feuardent est révélatrice d'une certaine bienveillance du cordelier à l'égard de ces cinq chapitres inédits et de la doctrine originale qu'ils renferment. Tout d'abord l'érudit catholique a le mérite de les publier et de défendre leur authenticité. Voici ce qu'il dit, toujours dans son introduction, pour prouver que les cinq derniers chapitres ne sont pas un ajout apocryphe :

Nous ajoutons les cinq derniers chapitres, jamais imprimés auparavant, à partir de notre vieux codex qui est digne de foi. Que ces chapitres soient authentiquement et vraiment d'Irénée, tant la manière même d'écrire et de parler, qu'Eusèbe, Nicéphore et Anastase de Nicée qui les citent en quelques endroits sous le nom d'Irénée, le prouvent et le démontrent sans conteste<sup>272</sup>.

« Anastase de Nicée » est en fait Anastase le Sinaïte, moine oriental du VII<sup>e</sup> et du début du VIII<sup>e</sup> siècles<sup>273</sup>. Feuardent cite un fragment de cet auteur, inédit lui aussi, inséré dans le texte même d'Irénée<sup>274</sup>. Ce passage d'Anastase est constitué par la copie d'une partie du dernier chapitre de l'*Adversus haereses* – V, 36, 1-2 – sur la phase eschatologique située au-delà du jugement dernier, l'éternité bienheureuse qui se passera soit au ciel, soit au paradis, soit dans la cité.

Cet argument pour prouver l'authenticité de la fin inédite d'Irénée est assez pertinent, car le VII<sup>e</sup> siècle correspond à la période d'occultation maximale du texte irénéen en Occident. À cette époque, on avait perdu presque toute trace des écrits d'Irénée, et *a fortiori* de la fin millénariste. Le moine du Sinaï fait en quelque sorte le trait d'union entre l'époque patristique et l'époque carolingienne. Il rétablit la continuité d'une tradition sur Irénée qui semblait avoir été interrompue. En tous les cas, si au plus fort de la disparition d'Irénée, Anastase attribue ce passage à l'évêque de Lyon, cela signifie que le chapitre 36 est vraiment de lui, ainsi que les quatre autres chapitres précédents. Il faut préciser cependant que ce passage d'Irénée-Anastase n'est pas millénariste à proprement parler puisqu'il décrit, dans

<sup>272</sup> Ibid. : *Posteriora quinque capita, numquam antea typis excusa, ex veteri nostro codice venerandae fidei subicimus ; quae Irenaei germana et vera esse, tum ipsa scribendi dicendique ratio, tum Eusebius, Nicephorus et Anastasius Nicoenus, eadem Irenaei nomine aliquot in locis citantes prout locis suis indicabimus, citra ullam controversiam probant et demonstrant.*

<sup>273</sup> Introduction, in ANASTASE LE SINAÏTE, *Hexaemeron*, Clement A. KUEHN, John D. BAGGARLY, Joseph A. MUNITIZ, OCA 278, Pontificio istituto orientale, Rome, 2007, p. XIII-XXIII.

<sup>274</sup> IRÉNÉE DE LYON, *Adversus Valentini, et similium Gnosticorum Haereses Libri quinque*, François FEUARDENT, Mylius, Cologne, 1596<sup>2</sup>, p. 505, déjà présent dans l'édition de 1575. Fragment repris dans *Quaest.* 74 (PG 89, col. 701-702).



l'esprit d'Ap 21 largement cité, ce que sera le royaume définitif, sans allusion à la période des mille ans qui précède.

De plus Feuardent a le mérite de lever le tabou de la censure des passages millénaristes d'Irénée. Il dit ainsi dans son introduction :

Je conjecture que l'on a fait disparaître ces passages en toute bonne foi, soit afin qu'une opinion de ce genre, désapprouvée par l'Église, n'affaiblisse pas l'autorité d'un si grand évêque et martyr, soit afin qu'elle ne ternisse pas sa renommée auprès de la postérité, soit enfin pour que certains, séduits par ses arguments, n'aillent pas embrasser une opinion déjà rejetée. Pourtant, il ne me paraît ni prudent ni recommandable de porter remède à des dangers acceptés, surtout par ces procédés. Autrement, une bonne part des écrits des Pères orthodoxes aurait disparu et péri. Il fallait porter remède par un avertissement préalable et une exposition fidèle des endroits dénaturés, non en raturant ; par le calame (la plume), non par le scalpel<sup>275</sup>.

Pour Feuardent, en cette fin de XVI<sup>e</sup> siècle, les exigences d'une édition patristique scientifique priment sur la considération d'un quelconque danger doctrinal. En cela le franciscain s'inscrit bien dans le courant humaniste qui fleurit à cette époque. De plus, parler des Pères orthodoxes qui auraient disparu si on les avait censurés est une façon détournée de souligner l'orthodoxie d'Irénée. Cela signifie en fin de compte, dans l'esprit du franciscain, qu'il est des Pères qui paraissent censurables mais qui sont parfaitement orthodoxes.

Et si Feuardent réproouve l'opposition à un auteur « par le scalpel », mais l'approuve « par le calame » uniquement, sa propre plume n'ira pas toujours à l'encontre de la doctrine eschatologique d'Irénée. Il existe au moins une note où Feuardent fait preuve à son égard d'une certaine bienveillance doctrinale. C'est en *Adversus haereses* V, 28, 3. Irénée explique qu'« autant de jours a comporté la création du monde, autant de millénaires comprendra sa durée totale »<sup>276</sup>. Et le cordelier de commenter :

Cette opinion d'Irénée sur la durée du monde a tant et tant de défenseurs, de partisans et d'arguments plausibles que, pourvu que rien dans ces assertions ne s'oppose de manière illégitime à la puissance divine, j'aurais volontiers été dans ce sens<sup>277</sup>.

<sup>275</sup> PG 7, col. 1837 : *Sublata porro candide suspicor, ne vel huiusmodi opinio ab Ecclesia improbata, huius tanti episcopi et martyris auctoritatem elevaret, vel famam obscuraret apud posteros, vel denique ne argumentis illius illecti quidam sententiam iam explosam amplecterentur. Verum nec id tutum, nec probabile mihi videtur, his praesertim artibus, periculis acceptis mederi : alioquin bona pars scriptorum Patrum orthodoxorum evanesceret ac periret. Medendum porro erat praemonitione, et locorum detortorum fideli expositione, non litura ; calamo, non scalpello.* (Traduction dom Bruno Drilhon).

<sup>276</sup> AH V, 28, 3 (SC 153, p. 358-359) : *Quotquot enim diebus hic factus est mundus, tot et millenis annis consummatur.*

<sup>277</sup> IRÉNÉE DE LYON, *Adversus Valentini et similium Gnosticorum Haereses Libri quinque*, op. cit., p. 482, note 13 : *Haec Irenaei sententia de mundi permansione tot tantosque habet vindices et*

Sur un aspect au moins de la doctrine millénariste d'Irénée, Feuardent montre donc une certaine sympathie. Il semble donner du crédit, non pas au fait que le monde dure précisément six mille ans – ce n'était déjà pas le sentiment d'Irénée – mais au fait qu'il y ait six périodes pour l'histoire du monde, en conformité avec les six jours de la création, et qu'une septième période doive également arriver, en parallèle avec le septième jour du repos de Dieu. C'est là donner créance au « millénarisme du repos » de type très spirituel, dont nous avons déjà maintes fois parlé. Feuardent prend cependant des précautions oratoires : *modo divinae potestati nihil temere praescribatur*. C'est comme s'il avait présent à l'esprit l'avertissement d'Antonin de Florence au siècle précédent : on ne peut croire impunément à une opinion théologique qui aurait été démentie par révélation divine<sup>278</sup>. Le franciscain ne veut pas être placé dans le lot des millénaristes extrémistes invétérés qui n'ont pas la crainte de Dieu devant les yeux.

Pour conclure sur Feuardent et le millénarisme irénéen, nous pouvons dire que ce religieux n'a que modestement utilisé ses talents de controversiste contre cette doctrine d'Irénée. Pour les jugements négatifs sur un tel enseignement, il s'en tient une fois de plus, comme toute la tradition avant lui, aux arguments habituels d'Eusèbe et de Jérôme : c'est une doctrine juive à tendance matérialiste provenant de Papias, qui est fautif.

En revanche le cordelier fait preuve d'originalité en prenant sous bien des aspects la défense d'Irénée sur ce thème du chiliasme : critique acerbe de la censure anti-millénariste, sainteté inconditionnelle d'Irénée, défense motivée de l'authenticité des cinq derniers chapitres, avis favorable sur la doctrine du repos du septième millénaire, etc. Y aurait-il depuis le XIII<sup>e</sup> siècle un atavisme franciscain, une sympathie spontanée des fils de saint François pour les doctrines sur le royaume de Dieu ?

En tout état de cause, Feuardent a été plus cordelier que controversiste sur la question du millénarisme d'Irénée. A-t-il seulement eu l'occasion de ferrailler avec quelqu'adversaire sur ce sujet ? Ce qui est sûr, c'est que l'on ne connaît aujourd'hui que deux exemplaires de son édition de 1575, la première à avoir publié l'*Adversus haereses* V, 32-36<sup>279</sup>. Y aurait-il eu un nouveau phénomène de censure à l'encontre de ce document publiant pour la première fois, depuis plus de mille ans, la partie millénariste d'Irénée ? Imprimée et diffusée au plus fort des guerres de religion, il est possible aussi que cette édition de 1575 en ait souffert.

---

*confirmatores ac plausibiles persuasiones, modo divinae potestati nihil temere praescribatur, ut in eam lubens descenderem*. Voir Irena BACKUS, « François Feu-ardent éditeur d'Irénée... », in Luc DEITZ (dir.), *op. cit.*, p. 24, note 44, qui a malencontreusement transformé le datif de *divinae potestati* en un ablatif (*divina potestate*).

<sup>278</sup> ANTONIN DE FLORENCE, *Opus chronicorum. Prima pars*, Tit. VII, cap. 6, § 3, *op. cit.*, p. 471.

<sup>279</sup> Introduction de Bertrand HEMMERDINGER, in IRÉNÉE DE LYON, *Contre les hérésies. Livre IV*, SC 100\*, *op. cit.*, p. 38.

Rappelons que les reliques de saint Irénée sont dispersées à Lyon par les huguenots en 1562<sup>280</sup>. Étant donné par ailleurs la forte opposition des protestants au millénarisme à cause des extrémistes de leur camp, il ne paraît pas hors de propos de penser à une opposition ouverte des réformés au millénarisme d'Irénée, même si nous n'en avons pas trouvé de trace explicite<sup>281</sup>.

## ii. Saint Robert Bellarmin (1542-1621)

Le témoignage du jésuite Robert Bellarmin se situe sept années seulement après celui du franciscain Feuudent, puisque la première édition du second volume du *De controversiis* eut lieu en 1582. Et c'est dans celui-ci que l'on trouve le commentaire d'un aspect de l'eschatologie d'Irénée. L'allusion à l'évêque de Lyon prend place au sein d'une controverse sur l'Église triomphante et plus spécialement sur la doctrine de la canonisation des saints. Ce processus ecclésial ne peut entrer en œuvre que si l'on reçoit le dogme de l'immédiateté de la vision béatifique<sup>282</sup>. Reconnaître que quelqu'un est saint, qu'il participe de la sainteté de Dieu d'une manière éminente, revient en effet à croire en son entrée dans la vision face-à-face de Dieu. C'est justement la question qui pose problème aux protestants. Ceux-ci se faisaient fort de citer l'*Adversus haereses* V, 31, 2 pour soutenir, dans l'esprit de Jean XXII, la thèse du délai de la vision bienheureuse. Avant la résurrection, les âmes séparées de leur corps sont en attente du salut, elles ne jouissent pas de la béatitude. Voici le texte d'Irénée qui est au cœur de la controverse :

Puisque le Seigneur « s'en est allé au milieu de l'ombre de la mort », là où étaient les âmes des morts, qu'il est ensuite ressuscité corporellement et qu'après sa résurrection seulement il a été enlevé au ciel, il est clair qu'il en ira également de même pour ses disciples, puisque c'est pour eux que le Seigneur a fait tout cela : leurs âmes iront donc au lieu invisible qui leur est assigné par Dieu et elles y séjourneront jusqu'à la résurrection, attendant cette résurrection ; puis elles recouvreront leurs corps et ressusciteront intégralement, c'est-à-dire corporellement, à la manière même dont le Seigneur est ressuscité, et elles viendront de la sorte en la présence de Dieu<sup>283</sup>.

<sup>280</sup> Alban BUTLER ; Jean-François GODESCARD, *Vies des Pères, des martyrs et des autres principaux saints. Tirées des Actes originaux, et des Monuments les plus authentiques ; avec des Notes historiques et critiques (traduit de l'anglais)*, 6, Gauthier, Paris, 1835, p. 438.

<sup>281</sup> La raison de cet acte sacrilège à Lyon en 1562 ne fut probablement pas une quelconque opposition à la doctrine d'Irénée, mais plutôt une protestation contre le culte des reliques, et, par elles, contre celui des saints.

<sup>282</sup> BENOÎT XII, Constitution *Benedictus Deus*, 29 janvier 1336 (DH 1000).

<sup>283</sup> AH V, 31, 2 (SC 153, p. 392-395) : *Cum enim Dominus in medio umbrae mortis abierit, ubi animae mortuorum erant, post deinde corporaliter resurrexit et post resurrectionem assumptus est, manifestum est quia et discipulorum ejus propter quos et haec operatus est Dominus animae abibunt in invisibilem locum definitum eis a Deo et ibi usque ad resurrectionem commorabuntur sustinentes resurrectionem ; post recipientes corpora et perfecte resurgentes, hoc est corporaliter, quemadmodum et Dominus resurrexit, sic venient ad conspectum Dei*. Cité par Robert BELLARMIN, *De controversiis christianae fidei adversus huius temporis haereticos*, 2, Sartor, Ingolstadt, 1588,

Pour les protestants le « lieu invisible » dont parle Irénée n'est pas le ciel. Il n'y a pas de vision possible avant la résurrection. C'est seulement après celle-ci que les élus viennent « en la présence du Seigneur ». Pour répondre à une telle interprétation, Robert Bellarmin reprend le même passage en défendant tant Irénée que la doctrine catholique. Voici la teneur de sa réponse :

Ce que dit de la même façon Irénée à la fin du livre V, que les âmes des Saints sont conduites à un lieu invisible, et qu'après la résurrection, elles iront avec leurs corps vers le Seigneur, ne signifie pas qu'elles ne sont pas entre-temps au ciel, ni qu'elles ne voient pas Dieu, mais cela signifie seulement qu'elles ne sont pas maintenant dans la béatitude parfaite, dans laquelle est le Christ, qui est bienheureux d'âme et de corps<sup>284</sup>.

Donc rien n'empêche, selon Bellarmin, qu'Irénée ait cru à l'immédiateté de la vision béatifique pour les âmes séparées du corps avant la résurrection. L'évêque de Lyon a seulement voulu dire qu'avant la résurrection, les âmes séparées n'étaient pas dans une béatitude aussi parfaite que celle du Christ maintenant, puisqu'il est déjà ressuscité.

Puis le théologien jésuite développe son argumentation en plusieurs points :

- le Christ est descendu dans ce lieu invisible pour sauver les âmes qui s'y trouvaient ; elles sont déjà sauvées et voient Dieu car c'est en cela que consiste le salut.
- rien n'empêche de penser que le « lieu invisible » est le ciel.
- le Christ non plus n'a pas été bienheureux de corps immédiatement après sa mort, il a reposé trois jours au sépulcre. En revanche il était bienheureux dans son âme lui qui a dit « aujourd'hui, tu seras avec moi au paradis ». « De la même façon, les Saints, alors qu'ils reposent dans les tombeaux, quant à leur corps, sont bienheureux dans leur âme au paradis »<sup>285</sup>.

Cette argumentation à partir d'Irénée semble tenir à cœur à Bellarmin qui fait mention de ce bref passage dans son *Index rerum*, à la fin du volume. C'est d'ailleurs la seule référence à Irénée dans tout l'index : *Irenaei sententia explicatur de invisibili loco, in quem animae post mortem ducantur*. Certes le théologien controversiste italien ne prend pas directement ici la défense du millénarisme d'Irénée. Il est d'ailleurs peu probable qu'il ait eu à sa disposition l'édition de

col. 833 (VII<sup>e</sup> controverse : *De Ecclesia triumphante*, Livre 1 : *De beatitudine et canonizatione Sanctorum*, chap. 1).

<sup>284</sup> Robert BELLARMIN, *De controversiis christianae fidei adversus huius temporis haereticos*, 2, *op. cit.*, col. 851-852 (VII<sup>e</sup> controverse, lib. 1, ch. 4) : *Quod ergo idem Irenaeus lib. 5 extremo dicit, animas Sanctorum deduci in invisibilem locum, et post resurrectionem cum corporibus ituras ad Dominum, non significat eas interim non esse in coelo, vel non videre Deum, sed solum significat eas non esse nunc in illa perfecta beatitudine, in qua est Christus, qui animo et corpore est beatus.* (C'est nous qui traduisons).

<sup>285</sup> Robert BELLARMIN, *De controversiis christianae fidei adversus huius temporis haereticos*, 2, *op. cit.*, col. 852.

Feuardent publiée seulement sept ans plus tôt. En effet, en citant Irénée ci-dessus, il précise : *Irenaeus lib. 5 extremo dicit*. De fait, le passage cité, *Adversus haereses* V, 31, 2, figure bien à la dernière page, et donc à l'extrême fin de l'édition d'Érasme<sup>286</sup>, l'ajout de Feuardent commençant au chapitre 32. Bellarmin n'a donc sans doute pas étudié en détails l'eschatologie d'Irénée<sup>287</sup>.

Pourtant il défend un point de la doctrine irénéenne sur les fins dernières qui est connexe au thème du millénarisme. En effet, pour bon nombre de théologiens aujourd'hui, les questions d'eschatologie reposent sur une alternative : soit l'on ajoute foi à la vision béatifique pour les âmes séparées et dès lors, il n'y a pas de millénium, car ce royaume simplement terrestre serait perçu comme une régression après la vision béatifique<sup>288</sup> ; soit l'on croit que les âmes après la mort individuelle vont dans une sorte de schéol ou d'hadès sans vision béatifique puis retrouvent un corps par la résurrection au moment de la parousie et peuvent entrer dans le millénium terrestre qui est déjà une inchoation de salut<sup>289</sup>.

Dans le premier cas, l'eschatologie intermédiaire se situe au plan individuel. Elle n'existe pas au plan collectif. Au moment de la parousie, de la résurrection collective des morts et du jugement collectif, c'est tout de suite l'eschatologie finale, définitive, éternelle. Dans le second cas, l'eschatologie intermédiaire est inexistante au plan individuel (les âmes séparées du corps sont en attente du salut, elles ne connaissent pas encore le salut) et se situe uniquement au plan collectif. Il y a alors un *royaume* intermédiaire, le millénium, puis un *royaume* final, l'éternité.

En d'autres termes, on cantonne l'eschatologie chrétienne dans un *sive, sive*. Ou bien je crois à la vision béatifique pour les âmes séparées, et dès lors, il n'y a

<sup>286</sup> IRÉNÉE DE LYON, *Opus eruditissimum Divi Irenaei episcopi lugdunensis in quinque libros digestum*, ÉRASME DE ROTTERDAM, Froben, Bâle, 1534, p. 335.

<sup>287</sup> Ceci est d'ailleurs évident dans un autre passage. Voir Robert BELLARMIN, *De controversiis christianae fidei adversus huius temporis haereticos*, 1, Sartor, Ingolstadt, 1588, col. 906 (III<sup>e</sup> controverse : *De summo Pontifice*, lib. 3 : *De Antichristo, quod nihil commune habeat cum Romano Pontifice*, cap. 17 : *De Gog et Magog*). Bellarmin vient de parler de Lactance pour qui il y a un deuxième combat eschatologique après le règne millénaire, justement celui de Gog et Magog. Puis le jésuite poursuit : *Haec opinio fuit etiam multorum veterum, ut Papiae, Iustini, Irenaei, Tertulliani, Apollinaris, et quorundam aliorum, ut refert Hieronymus in cap. 36. Ezechielis, et Eusebius lib. 3 hist. cap. ult. Sed iamdudum explosa est tanquam error exploratus. Dominus enim Matth. 24 & 25 aperte docet, post Antichristi persecutionem statim futurum iudicium ultimum, et ituros omnes bonos in vitam aeternam, omnes malos in ignem aeternum : ac proinde non futura post alios mille annos, nec unquam deinceps ulla praelia*. Ici, plus qu'au règne de mille ans, Bellarmin s'oppose essentiellement à la doctrine du second combat eschatologique. C'est cette opinion qui est « depuis longtemps discréditée comme une erreur certaine ». Par là, le controversiste italien montre qu'il connaît mal le système d'Irénée, trop récemment redécouvert pour être bien compris, car il n'y a justement pas de second combat eschatologique dans le texte de l'évêque de Lyon. Irénée ne dit mot de cette persécution de Gog et Magog, comme il a été montré dans la première partie, p. 31-32.

<sup>288</sup> Par exemple, c'est la thèse de Charles Evan HILL, *Regnum Caelorum. Patterns of future hope in Early Christianity*, Clarendon Press, Oxford, 1992, p. 17. Pour l'auteur, Irénée pense que l'on ne peut pas croire à la fois à l'âme au ciel après la mort et au millénium. Si l'âme est directement en

pas de millénium. Ou bien je crois au millénium, et dès lors, il ne peut pas y avoir de béatitude pour les âmes séparées. Le mérite de Bellarmin est d'avoir brisé cette logique trop étroite. Pour le jésuite controversiste, il y a en germe chez le millénariste Irénée tout une eschatologie individuelle parfaitement orthodoxe. Certes cet aspect de l'eschatologie est peu développé chez ce Père de l'Église et peut prêter le flanc à des interprétations erronées, comme on l'a vu plus haut. Mais en défendant l'eschatologie individuelle d'Irénée, saint Robert Bellarmin ne peut que prédisposer le monde théologique de l'époque à jeter un regard favorable sur la doctrine irénéenne des fins dernières dans son ensemble. Pour le jésuite, Irénée ne semble pas entrer dans les catégories *a priori* des théologiens. Tout original qu'est l'évêque de Lyon en matière d'eschatologie, il y a dans sa doctrine des prédispositions à l'orthodoxie catholique.

### iii. Francisco Suarez (1548-1617)

Un autre avis de dogmaticien sera apporté quelques années plus tard par le célèbre théologien de l'école de Salamanque, Francisco Suarez. Il écrit entre 1590 et 1592 son *De incarnatione*, qui est un commentaire de la *Tertia pars* de la *Somme de théologie* de saint Thomas. C'est à cette occasion qu'il donne directement un avis sur le chiliasme de saint Irénée, dans une section consacrée à la question de la résurrection des bons et des réprouvés le même jour. Le théologien de Salamanque commence cette section par une mise en situation :

Sur cette question, il se trouve qu'il faut examiner l'ancienne erreur des Chiliastes, que jadis ont suivi les Cérinthiens et les Marcionites, et que maintenant suivent les Anabaptistes<sup>290</sup>.

En cette fin de XVI<sup>e</sup> siècle, le millénarisme des protestants anabaptistes, rapproché de celui de Cérinthe et des marcionites, attire l'attention de Suarez. Selon lui, l'Église catholique doit encore une fois pouvoir se positionner par rapport à ce chiliasme hétérodoxe résurgent.

Le passage sur Irénée vient quelques lignes après cet exergue. Il est inséré dans une suite de descriptions de systèmes millénaristes patristiques. Plus précisément les lignes sur saint Irénée prennent place entre une exposition de la doctrine cérinthienne et une présentation de celle de Lactance puis de Tertullien. Il ne sera plus du tout question d'Irénée dans cette section 8 qui est assez longue puisqu'elle est traitée en dix points. Donc Suarez ne part pas spécialement en guerre contre l'évêque de Lyon, mais il ne le distingue pas non plus dans le lot des

---

présence de Dieu et du Christ au ciel, alors il y a régression à redescendre sur terre.

<sup>289</sup> Charles Evan HILL, *Regnum Caelorum*, op. cit., p. 40. 63.

<sup>290</sup> François SUAREZ, *De christo*, disp. 50, sect. 8, 1, op. cit., p. 943a : « *Utrum iustorum damnatorumque resurrectio in eodem iudicii magno die futura sit* » : *In qua quaestione occurrit examinandus vetus error Chiliastarum, quem olim Cherintiani et Marcionistae secuti sunt, et nunc Anabaptistae sequuntur.*

Pères millénaristes, puisque sur cette question, Irénée est, selon le jésuite, à placer dans le même camp que Cérinthe. Voici ce qui est dit du *Lugdunense* :

Irénée, au livre V, chapitre 32 et suivants, enseigne qu'après la persécution de l'Antéchrist, il y aura cette résurrection des justes, pour qu'ils vivent sur la terre avec le Christ pendant mille ans. Et même s'il pense que ces justes jouiront alors de grandes délices spirituelles, il leur attribue cependant aussi d'immenses voluptés corporelles et une abondance de biens temporels ; pourtant il ne dit pas explicitement s'il y aura encore dans le futur des générations humaines, et il ne se souvient pas non plus des sacrifices et autres cérémonies mosaïques, sur lesquels se sont également tus tous les autres Pères<sup>291</sup>.

La première constatation que l'on puisse faire à la lecture de ce passage est que Suarez connaît Irénée dans l'édition de Feuardent puisqu'il parle des chapitres 32 et suivants du livre V. Quinze ans après la publication du franciscain français, le jésuite espagnol écrit donc comme une petite recension de cette nouveauté éditoriale dans le monde de l'érudition et de la théologie. Huit ans auparavant, Bellarmin, lui, n'avait pas encore eu connaissance de cette fin de l'*Adversus haereses*.

La description que Suarez fait du chiliasme irénéen est, dans un sens, sans ménagement. Il ne cantonne pas la doctrine de l'évêque de Lyon dans la sphère du spirituel. Il y a aussi, selon lui, des voluptés charnelles et une abondance de choses temporelles dans la proposition d'Irénée. Mais Suarez n'est pas sûr cependant que cette orientation matérialiste aille chez Irénée jusqu'à la procréation par la sexualité.

La suite de la section 8 est une réfutation assez classique du millénarisme. Le jésuite distingue deux aspects dans l'erreur chiliaste : l'insistance sur les choses matérielles et charnelles, et la question du décalage dans le temps entre la résurrection des justes et celle des impies. C'est surtout le premier point qu'il trouve intolérable :

Il convient vraiment de condamner principalement cette sentence des chiliastes, selon laquelle la béatitude consiste en des voluptés charnelles, plutôt que leur erreur sur le temps à la résurrection<sup>292</sup>.

Sur le second point, Suarez semble moins intransigeant. Il dit ainsi :

<sup>291</sup> *Ibid.*, disp. 50, sect. 8, 1, p. 943b : *Irenaeus vero, l. 5, c. 32 et sequentibus, docet post Antichristi persecutionem futuram esse hanc iustorum resurrectionem, ut in terra vivant cum Christo mille annis. Et quamvis sentiat, eo tempore fruituros magnis spiritualibus deliciis, tamen etiam eis attribuit ingentes corporis voluptates et abundantiam rerum temporalium ; non tamen explicat an sint futurae hominum generationes, neque de sacrificiis et aliis caeremoniis Mosaicis meminit, de quibus etiam omnes alii Patres tacuerunt.*

<sup>292</sup> *Ibid.*, disp. 50, sect. 8, 4, p. 945a : *Verum est potius eam damnare [hanc sententiam Chiliastarum], propterea quod beatitudinem in voluptatibus corporeis constituat, quam propter lapsum circa tempus resurrectionis.*

Il faut dire cependant que la résurrection des justes ne se fera pas jusqu'au jour du jugement, ce jour-là tous les hommes ressusciteront, c'est pourquoi il ne se placera pas un long délai entre la résurrection des justes et des injustes<sup>293</sup>.

Le théologien scolastique de la Renaissance n'est donc pas absolument contre une certaine distinction dans le temps entre la résurrection des bons et celle des impies. Mais ce ne peut être qu'une durée brève, *non magna mora*. Nous aurons à revenir sur cette question lors de la quatrième partie. Pour le reste, Suarez s'en tient à la position de saint Augustin, sans apporter de nouveau. Il dit ainsi à propos de l'enchaînement du démon en *Ap 20, 2* :

Ensuite il est dit que c'est là une parole concernant le premier avènement du Christ et non le second. En effet, le Christ, venant dans le monde, a vaincu le démon par l'Incarnation, et lui a retiré son pouvoir<sup>294</sup>.

Le temps qui s'écoule depuis l'Incarnation est donc bien dans l'esprit du jésuite, comme dans celui d'Augustin, le véritable millénium.

Pour conclure, le mérite de Suarez est d'avoir fait entrer plus avant la postérité d'Irénée dans cette « économie du calame » dont parlait Feuardent en sa présentation des cinq derniers chapitres. Si la recension du jésuite est défavorable, au moins elle fait de la publicité au chiliasme d'Irénée après un si long temps d'« économie du scalpel ». Les circonstances du péril anabaptiste ne sont peut-être pas non plus à sous-estimer dans la prise de position sans ménagement de Suarez à l'égard d'Irénée.

#### *iv. Cornelius a Lapide (1567-1637)*

Les deux auteurs suivants nous donnent un aperçu de la réception du millénarisme, spécialement celui d'Irénée, quelques années après Feuardent, Bellarmin et Suarez, soit au début du XVII<sup>e</sup> siècle. Ce sont tous les deux des jésuites belges. Le premier auteur, Cornelius a Lapide, est surtout connu pour ses commentaires de l'Écriture Sainte. Il n'a pas directement étudié Irénée, mais a donné son sentiment sur le millénarisme patristique à l'occasion du commentaire d'*Apocalypse 20*. Voici la teneur de son propos :

À partir de la mort de l'Antéchrist commencent ces mille années. Premièrement, les chiliastes, ou les millénaires, dont le chef fut Papias, disciple de saint Jean, qu'a suivi l'hérétique Cérinthe, et, parmi les catholiques, Irénée, Tertullien, Lactance, Victorin, Apollinaire, Sévère, Justin et d'autres. Ceux-ci ont en effet pensé que ce qui avait été prédit et promis par le Christ au sujet de la paix et de la félicité de l'Église,

<sup>293</sup> *Ibid.*, disp. 50, sect. 8, 4, p. 944b-945a : *Dicendum est tamen resurrectionem iustorum non esse futuram usque ad diem iudicii, et illa die omnes homines resurrecturos, quare non intercedet magna mora inter resurrectionem iustorum et iniquorum.*

<sup>294</sup> *Ibid.*, disp. 50, sect. 8, 7, p. 946b : *Deinde dicitur ibi esse sermonem de primo Christi adventu, non de secundo. Christus enim, veniens in mundum, per incarnationem superavit daemonem, et potestatem eius abstulit.*



n'avait pas encore été accompli, mais devrait être accompli après l'Antéchrist, quand, celui-ci ayant été vaincu, les justes ressusciteraient, et régneraient sur la terre avec le Christ pendant mille ans : et par conséquent, Satan serait lié pour eux. Donc, ils enseignaient qu'après les six mille ans, durant lesquels ce monde durerait, suivrait un sabbat, soit un septième millénaire d'années, durant lequel les Saints régneraient avec le Christ sur la terre dans les délices les plus raffinées, soit de la gourmandise corporelle et de la luxure, comme le voulait l'impur Cérinthe, soit dans des délices principalement spirituelles, comme l'a voulu Irénée et les autres : et cela a plu pendant un temps à saint Augustin, comme il le rapporte dans le livre XX, chapitre 7 de *La cité de Dieu*. Ceci, ils disaient que c'était la première résurrection, dont parle Jean : après celle-ci, Jean dit qu'il s'ensuivra une seconde, durant laquelle, à vrai dire, ils seront transférés de la terre au ciel, qui est le huitième millénaire de félicité et d'éternité. D'où, au chapitre suivant, ils comprennent la première résurrection de la façon suivante : ils disaient qu'elle était la nouvelle Jérusalem descendant du ciel sur la terre. Ce passage de l'*Apocalypse* qui semble se rapporter à cela les a induits dans cette erreur. Par conséquent, d'autres diamétralement opposés à eux, afin d'ébranler cette erreur, rejetaient l'*Apocalypse*, et l'attribuaient à Cérinthe, qui fut parmi les premiers chiliastes<sup>295</sup>.

Dans la droite ligne de la tradition antérieure, Cornelius fait remonter à Papias l'origine du millénarisme chrétien. De cette unique source, il distingue cependant deux courants, l'un hérétique représenté par Cérinthe et l'autre catholique dont Irénée est le premier représentant, suivi d'autres Pères. Un peu plus bas, Irénée est à nouveau cité comme le chef de file des millénaristes spirituels, en opposition aux chiliastes charnels, Cérinthe en tête. A Lapide connaît bien également Augustin, puisqu'il sait que l'évêque d'Hippone a été lui aussi millénariste spirituel dans un premier temps. De plus il cite la thèse rapportée par Augustin dans le *De*

<sup>295</sup> Cornelius A LAPIDE, *Commentarius in Apocalypsin S. Iohannis*, Verdussen, Anvers, 1698, p. 291b : *Ab Antichristi morte ordiuntur hosce mille annos. Primo, Chiliastae, sive Millenarii, quorum dux fuit Papias discipulus S. Iohannis Apostoli, quem secutus est Cherintus haereticus, et e Catholicis Irenaeus, Tertull., Lactant., Victorinus, Appollinaris, Severus, Justinus, et alii. Putarunt enim hi, ea quae a Christo praedicta et promissa sunt de pace et felicitate Ecclesiae, necdum impleta esse, sed implenda fore post Antichristum, quando eo devicto iusti resurgent, et cum Christo in terris regnabunt mille annis : quocirca illis ligandum esse Satanam. Itaque docebant post sex millia annorum, quibus stabit hic mundus, secuturum sabbathum, sive septimum millenarium annorum, in quo Sancti cum Christo in terris regnabunt in summis deliciis, vel corporalibus gulae et luxuriae, uti volebat impurus Cherinthus, vel potius spiritalibus, ut voluit Irenaeus et alii : idque placuit aliquando S. Augustino, ut ipse refert lib. 20 Civit. 7. Hanc ergo aiebant esse resurrectionem primam, de qua hic agit Johannes : post quam ait secuturam secundam, in qua scilicet e terra in caelum transferentur, qui erat octavus millenarius felicitatis et aeternitatis. Unde et caput sequens accipiunt de hac prima resurrectione : hanc enim aiebant esse novam Jerusalem e caelis descendentem in terras. In hunc errorem induxit eos hic locus Apoc. qui id videtur afferere. Quocirca alii ex diametro his adversi, ut hunc errorem convellerent, respuebant Apocalypsin, eamque tribuebant Cherintho haeretico, qui fuit e primis Chiliastis.* (C'est nous qui traduisons). Le *Commentarius in Apocalypsin* a été publié pour la première fois du vivant de son auteur.

*civitate Dei*, selon laquelle *Apocalypse* 21 serait pour les millénaristes la description du royaume millénaire et non celle du royaume éternel<sup>296</sup>. Mais cette interprétation n'est pas défendue par Irénée. Cornelius connaît donc, dans un sens, mieux Augustin qu'Irénée. Cette fausse interprétation d'*Ap* 21 est en tout cas la raison pour laquelle certains ont rejeté l'*Apocalypse* en décrétant qu'il avait été écrit par l'hérétique Cérinthe et non par Jean.

Et Cornelius a Lapide de conclure :

Ceci donc, c'est l'erreur des millénaires : je n'oserais pas dire que c'est une hérésie, moi qui n'ai ni de passage explicite de l'Écriture, ni de décret conciliaire dans lesquels cette sentence soit condamnée comme hérétique. D'ailleurs même saint Augustin, à l'endroit cité, n'a pas osé la condamner. Cependant on a assez démontré que c'était une erreur, et qu'elle puisse être condamnée comme hérétique par l'Église (comme notre P. Salas et d'autres la condamnent)<sup>297</sup>.

Personnellement le jésuite n'ose pas déclarer l'opinion millénariste une hérésie – *haeresin dicere non audeo* –, mais seulement une erreur, car à sa connaissance, ni les Écritures, ni les conciles, ni Augustin ne la condamnent comme hérétique. Il reconnaît cependant qu'il y aurait assez de preuves pour que cette doctrine soit déclarée hérétique par l'Église, comme certains déjà le font.

Nous découvrons donc dans ces lignes la position très classique et prudente de Cornelius a Lapide. Sa synthèse est le fruit de toute l'œuvre d'érudition entamée sur la question du millénarisme patristique à partir de la fin du XV<sup>e</sup> siècle. Mieux que d'autres, le jésuite distingue nettement un millénarisme hérétique d'un chiliasme catholique. De manière générale, on le sent proche d'Augustin, tant pour

<sup>296</sup> *De civ. Dei* XX, 17 (BA 37, p. 268-271) : « Entendre ce passage [*Ap* 21] de ce temps pendant lequel [cette cité du ciel] règne avec son Roi durant mille ans me paraît d'une impudence extrême ».

<sup>297</sup> Cornelius A LAPIDE, *Commentarius in Apocalypsin S. Iohannis*, op. cit., p. 291b : *Hic itaque est error Millenariorum : haeresin dicere non audeo, qui apertas Scripturas aut Conciliorum decreta, quibus haec sententia quasi haeretica damnetur, non habeo. Unde et S. Augustinus loco citato, eam damnare non ausus est. Satis tamen illa erroris convincitur, et ab Ecclesia damnari posset ut haeretica (uti noster P. Salas et alii eam damnant).* Suite de l'argumentation de Cornelius : *Primo, ex illis Script. et decretis Pontificum ; quae docent animas puras et sanctas hac vita functas, mox in caelum evolare : inde enim sequitur, eas non degere in terra per mille annos. Secundo ex iis quae docent unam tantum esse proprie dictam resurrectionem, scilicet corporum reviviscentium, eamque futuram in fine mundi, puta in die iudicii : inde enim sequitur, animas deinceps in mundo hoc ac terra non moraturas per mille annos. Tales Scripturae sunt Job 19, 25. Ibid., p. 292 : In novissimo die de terra surrecturus sum et in carne mea videbo Deum salvatorem meum. Et Paulum 1 Co 15, 52 ait nos resurrecturos in momento, in ictu oculi, in novissima tuba. Idem satis insinuat Johannes hoc cap. 5, 12-13. Tertio ex iis quae docent post resurrectionem Beatos non habituros delicias carnales, sed spirituales, ut Mt 22, 30. In resurrectione neque nubent, neque nubentur sed erunt sicut angeli Dei. Quarto, ex iis quae docent in resurrectione nos obviam rapiendos Christo in aëra, ut dicitur 1 Th 4, 16. Quinto, qui hic v. 7 dicitur : Cum consummati fuerint mille anni, solvetur Satan et seducet Gentes, et c. Gog et Magog. Hi autem erunt duces et exercitus Antichristi, qui veniet ante finem mundi, et ante resurrectionem. Ergo sunt anni huius vitae et saeculi, non resurrectionis. Denique posteriores Patres, et Ecclesiae sensus hanc*

la connaissance de cet auteur que pour la position modérément hostile qu'il adopte à l'encontre de la doctrine millénaire.

**v. Pierre Halloix (1571-1656)**

Il en va un peu différemment de Pierre Halloix, disciple du précédent cependant. C'est à l'occasion d'une présentation de Papias, dans le premier tome de *Vies et enseignements des illustres écrivains de l'Église orientale*, qu'il a l'occasion de développer sa pensée sur le millénarisme.

D'emblée, le ton est à la défense d'Irénée qui, selon Halloix, n'a pas été critiqué par Denys d'Alexandrie, comme Jérôme ose l'affirmer<sup>298</sup>. Plus encore que son maître Cornelius, Pierre Halloix cherche à désolidariser le chiliasme cérinthien hétérodoxe du millénarisme catholique irénéen. À partir des propos d'Augustin déjà étudiés en *De civitate Dei* XX, 7 sur l'*opinio tolerabilis* que constitue le millénarisme, il présente ainsi les deux alternatives :

À partir des paroles d'Augustin, il semble être possible de rassembler en deux genres ceux qui défendent la thèse de la béatitude corporelle pendant mille ans sur la terre : les premiers se placent au niveau des biens spirituels, comme saint Papias et les autres saints Pères qui l'ont suivi ; les autres en revanche, se placent au niveau des biens corporels seulement, et ces biens sont immodérés, selon la coutume juive ; et il est rapporté que l'hérétique Cérinthe a été le chef et l'auteur de ce deuxième genre<sup>299</sup>.

Dans l'esprit de Halloix, il faut donc bien distinguer le millénarisme fait de biens spirituels et modérément corporel et le millénarisme fait de biens corporels seulement et ceux-là immodérés, à la façon juive. Saint Papias est l'inspirateur du premier, tandis qu'à l'hérétique Cérinthe revient la paternité du second. Ce n'est pas tout à fait la position de Cornelius à Lapide qui disait que Papias était le père de tous les millénaristes, les hérétiques comme les catholiques.

Ensuite l'érudit belge cite les dires de Caius (*aequalis S. Ireneo*) et de Denys d'Alexandrie et en conclut qu'il y a bien une différence entre saint Papias d'une

---

*sententiam reprobavit : unde illa iam evanuisse videtur.* [Dans la marge : *Nova opinio quorundam*] *Ad Chiliastas ex parte accedit sententia Abbatis Joachimi, Pannoni, Seraphini et Bullingeri, qui censent tam magnifica Christi de pace et felicitate Ecclesiae promissa necdum esse impleta, sed implenda fore post Antichristum. Tunc ergo in Ecclesia nullam fore haeresin, aut hostem, qui eam affligat aut perturbet, ipsosque fideles fore sanctos, ita ut non indigeant morum correctione aut reformatione : fore enim omnes doctos a Domino, tuncque fore in terris specimen caelestis monarchiae. Quocirca docent ipsi ex Sibylla, post mortem Eliae et Henoch superfore 350 annos usque ad diem iudicii, de quo vide Langium in Iustinum tomum secundo fol. 72.*

<sup>298</sup> Pierre HALLOIX, *Illustrium Ecclesiae orientalis scriptorum...*, op. cit., p. 663b. Déjà cité p. 317.

<sup>299</sup> *Ibid.*, p. 663b-664a : *Cuius [Augustini] ex verbis videtur posse colligi eos, qui mille annorum in terris corpoream beatitudinem adstruerent, in duplici fuisse genere : ac primos quidem in bonis spiritualibus, aut moderatis corporeis posuisse, ut S. Papiam et alios sanctos Patres eum secutos ; alios vero in bonis corporalibus tantum, et iis quidem immoderatis more Iudaico, quorum dux atque auctor Cerinthus haereticus fuisse perhibetur.*

part et Cérinthe et ses disciples charnels de l'autre : *Ex dictis patet discrimen inter S. Papiam et Cerinthum, eiusque asseclas voluptarios*<sup>300</sup>. D'où sa conclusion :

Donc l'hérésie des millénaires est celle qui reconnaît Cérinthe pour auteur, et non la doctrine qui place Papias à la source, comme Hélinand le pensait à tort : car la position de Papias n'a pas encore, à ce que je sache, été condamnée par aucun Pontife<sup>301</sup>.

L'hérésie des millénaires n'est donc pas en lien avec la doctrine de Papias, mais uniquement avec celle de Cérinthe. Le cistercien Hélinand, faisant pourtant figure de novateur en son XIII<sup>e</sup> siècle, est ici relégué parmi les auteurs rétrogrades qui mettaient Papias et ses disciples au rang des hérétiques. Les propos du moine n'étaient pas en réalité si négatifs, comme nous l'avons vu. Certes il donnait à Papias la paternité des hérésies millénaristes, mais s'empressait de préciser que ces « hérétiques » étaient des saints inscrits au martyrologe : « Papias fut un auteur hérétique, de ceux qui sont appelés chiliastes, c'est-à-dire millénaires ; cependant il n'est pas compté parmi les hérétiques, mais parmi les saints inscrits au martyrologe »<sup>302</sup>.

Halloix procède donc ici à une réhabilitation complète de Papias et de ses successeurs en matière de millénarisme : « Justin, Irénée, Victorin, martyrs, et Sévère et d'autres saints »<sup>303</sup>. Il est possible qu'il veuille par là se démarquer – plus que d'Hélinand – de son maître Cornelius, et surtout de Bernard de Luxembourg (+ 1535), dominicain controversiste, auteur d'un *Catalogus haereticorum omnium* (1527) très défavorable à Papias<sup>304</sup>. Enfin Halloix reprend ce que nous-mêmes avons montré dans la première partie de cette étude : le millénarisme patristique n'a jamais été ouvertement condamné par le magistère de l'Église.

Puis le jésuite belge termine par un passage plus conventionnel : « Mais de cette opinion de saint Papias déjà archaïque, maintenant on en a assez dit : venons en tout de suite à une autre, comme nous l'avons proposé ci-dessus »<sup>305</sup>. Le jésuite belge a certes défendu la parfaite orthodoxie de Papias, mais il rappelle que cette opinion millénariste est tout de même *antiquata*, vieillie, archaïque. Et il pense en avoir assez dit sur ce sujet. Comme chez Cornelius à Lapede, c'est donc une certaine prudence théologique qui demeure face à cette question doctrinale complexe. Halloix préfère d'une certaine façon aborder ce débat doctrinal plus en

<sup>300</sup> *Ibid.*, p. 664b.

<sup>301</sup> *Ibid.* : *Itaque haeresis Millenariorum est ea quem Cerinthum agnoscit auctorem, non vero quae Papiam, uti Helinandus male opinatus est : cum Papiae sententia necdum, quod sciam, ab ullo Pontifice damnata sit.*

<sup>302</sup> VINCENT DE BEAUVAIS, *Speculum maius*. T. 4 : *Speculum historiale*, X, 93, *op. cit.*, p. 401.

<sup>303</sup> Pierre HALLOIX, *Illustrium Ecclesiae orientalis scriptorum...*, *op. cit.*, p. 664b.

<sup>304</sup> *Ibid.* : *Bernardus de Lutzemburgo, qui intolerabili ignorantia ausus est S. Papiam inter haereticos recensere.*

<sup>305</sup> *Ibid.*, p. 665a : *Sed de hac S. Papiae opinione iam antiquata nunc satis : ad alteram, uti supra proposuimus, modo accedamus.*

historien qu'en théologien. Mais comme le chapitre de Halloix était intitulé *S. Papiæ opiniones antiquatae*, il était normal que notre auteur revienne en finale au thème principal de son chapitre, même s'il a montré dans les paragraphes qui précèdent que cette opinion de Papias n'était peut-être pas si archaïque. Halloix est sûrement l'auteur du XVII<sup>e</sup> siècle le plus favorable au millénarisme des Pères catholiques.

**vi. Jean-Baptiste Cotelier (1629-1686)**

Jean-Baptiste Cotelier, un laïc nîmois passé du protestantisme au catholicisme, publie en 1672 un livre intitulé *Sanctum Patrum qui temporibus apostolicis floruerunt*. Cet ouvrage contient une édition critique de l'épître de Barnabé, dans laquelle figure en note un fragment grec attribué à Irénée, qui n'est autre que *AH* V, 28, 3 comportant cependant une phrase additive dont voici la traduction, soulignée à la fin du paragraphe :

Car autant de jours a comporté la création du monde, autant de millénaires comprendra sa durée totale. C'est pourquoi le livre de la *Genèse* dit : « Ainsi furent achevés le ciel et la terre et toute leur parure. Dieu acheva le sixième jour les œuvres qu'il fit, et Dieu se reposa le septième jour de toutes les œuvres qu'il avait faites ». Ceci est à la fois un récit du passé, tel qu'il se déroula, et une prophétie de l'avenir : en effet, si « un jour du Seigneur est comme mille ans », et si la création a été achevée en six jours, il est clair que la consommation des choses aura lieu la six millième année. Le septième jour, il jugera le monde ; et le huitième, qui est l'*aiôn* futur, il livre les uns aux châtiments éternels, les autres à la vie. C'est pourquoi certains psaumes sont dits *ad ogdoagden*<sup>306</sup>.

Daniélou, de qui nous avons pris ici la traduction, croit en l'authenticité de l'attribution de cette phrase à Irénée. Il précise ainsi :

Cette finale est vraisemblablement d'Irénée. N'oublions pas qu'Eusèbe nous rapporte qu'il avait écrit un traité *Sur l'ogdoade*. Elle a

<sup>306</sup> *AH* V, 28, 3 (SC 153, p. 359), auquel nous avons ajouté la phrase donnée par Jean-Baptiste COTELIER, *SS. Patrum qui temporibus apostolicis floruerunt, Barnabæ, Clementis, Hermæ, Ignatii, Polycarpi opera, vera et suppositicia*, 1, Wetsen, Amsterdam, 1724, p. 45 : *Καὶ τῇ ζ' κρίνει τὴν οἰκουμένην· καὶ τῇ η', ἥτις ἐστὶν ὁ μέλλων αἰὼν, τοὺς μὲν παραδίδωσιν εἰς κόλασιν αἰώνιον, τοὺς δὲ εἰς ζωὴν. Διὰ τοῦτο εἶρηται οἱ ψαλμοὶ ὑπὲρ τὴν η'.* Celle-ci est signalée dans PG 7, col. 1200, note 61, mais elle ne l'est ni dans IRÉNÉE DE LYON, *Contre les hérésies. Livre V*, Adelin ROUSSEAU, SC 153, Cerf, Paris, 1969, p. 358-359, ni dans IRÉNÉE DE LYON, *Contre les hérésies. Livre V*, SC 152, *op. cit.*, p. 112-115, sur le fragment 22 en question, ni dans IRÉNÉE DE LYON, *Adversus haereses. Gegen die Häresien. Livre V*, Norbert BROX, FC 8/5, Herder, Fribourg-en-Brisgau, 2001, p. 214-215. Il eut été judicieux que ces publications scientifiques de haut niveau se prononcent pour ou contre l'authenticité de cette fin de fragment. Si cette phrase s'avérait finalement inauthentique, elle témoigne de toute façon de la divulgation sans complexe d'un Irénée millénariste au XVII<sup>e</sup> siècle. Notre Irénée fait référence au « septième jour » à un autre endroit : en V, 36, 3 (SC 153, p. 463). Mais il s'agit là non du jour du jugement, mais plutôt du jour du repos et du royaume des justes. Le « huitième jour » constituerait en revanche un hapax dans l'*Adversus haereses*.

pu être supprimée dans la tradition latine à cause du millénarisme explicite qu'elle enseigne<sup>307</sup>.

Cotelier semble donc en ajouter quant au millénarisme d'Irénée. Non contents de savoir que la durée du monde est divisée en six périodes, à l'image des six jours de la création, nous apprenons en plus qu'il y aura aussi un septième jour, en parallèle avec l'ultime étape de la création, que ce jour consistera en un jugement, et que seulement après viendra l'éternité du huitième jour. C'est donc confirmer ici le millénarisme d'Irénée, ne pas dissimuler, mais au contraire publier, dans le prolongement de l'œuvre de Feuardent, ce qui trop longtemps est demeuré caché sous le boisseau.

Nous ne connaissons pas à cet érudit renommé du XVII<sup>e</sup> siècle de commentaire explicite sur le millénarisme, mais l'apport qu'il fait de ce fragment grec d'Irénée s'inscrit bien dans le mouvement de redécouverte du chiliasme patristique.

### c) Conclusion sur les auteurs du XVI<sup>e</sup> et du XVII<sup>e</sup> siècles

Que conclure ? Chez les protestants, l'accueil de la doctrine millénariste d'Irénée se fait à deux niveaux. Au sein de l'orthodoxie, le double *Damnamus* des confessions de foi d'Augsbourg et de Suisse résonne dans l'histoire des doctrines comme deux portes qui se ferment brutalement. Par cette déclaration aussi solennelle que sans appel, l'orthodoxie réformée se désolidarise de son aile radicale qui fait du millénarisme une idée politique plus qu'une doctrine théologique. Du côté des dissidents, le XVII<sup>e</sup> siècle voit l'émergence d'un millénarisme protestant s'inspirant entre autres d'Irénée (cf. Joseph Mede).

Retrouverait-on en fin de compte dans le protestantisme de cette époque les deux orientations foncières, jamais totalement unifiées, du *De civitate Dei* d'Augustin, comme nous l'avons vu dans la deuxième partie : d'une part, une tendance à l'agnosticisme historique, que l'on retrouverait dans la négation de tout millénarisme par l'orthodoxie réformée ; d'autre part un penchant pour un hyper-historicisme apocalyptique qui se prolongerait, quant à lui, dans des propositions millénaristes exacerbées des marges protestantes ?

Pour la période sur laquelle nous concluons, XVI<sup>e</sup> et XVII<sup>e</sup> siècle, la majeure partie de l'avancée scientifique, sinon doctrinale, est réalisée par des catholiques. Au plan théologique, ces auteurs catholiques ont en commun une très grande réserve. À l'exemple du jugement dogmatique de Suarez, ils disent tous que le chiliasme est une erreur. Feuardent et Cotelier donnent cependant une sorte d'assentiment prudent au millénarisme du repos, celui du septième jour. Cette doctrine a l'avantage d'être proche de celle des âges du monde, théorie reconnue par Augustin et d'autres Pères de l'Église. A Lapide et Halloix se penchent plutôt,

<sup>307</sup> Jean DANIELOU, « La typologie millénariste de la semaine dans le christianisme primitif », *op. cit.*, p. 10.

quant à eux, sur le millénarisme de type asiatique à tendance matérialiste. À ce sujet, si le maître Cornelius distingue bien l'école de Papias de celle de Cérinthe, il revient néanmoins au disciple Pierre d'accentuer cette distinction : saint Papias, et saint Irénée qui l'a suivi, n'ont absolument rien à voir avec l'hétérodoxie millénariste cérinthienne. Bellarmin enfin s'attaque à une question connexe au millénarisme, celle du statut des âmes séparées. Il contribue à démontrer qu'il existe dans l'eschatologie irénéenne des pierres d'attente orthodoxes préparant à une lecture vraiment catholique de la doctrine du royaume des justes.

## J. LES XVIII<sup>e</sup> ET XIX<sup>e</sup> SIÈCLES DANS LE PROLONGEMENT DE LA RENAISSANCE

### 1) La diffusion de l'œuvre d'Irénée

Les siècles suivants, le XVIII<sup>e</sup> et le XIX<sup>e</sup> siècles, n'apportèrent pas de changement notable au sujet de la réception du millénarisme d'Irénée. Ces deux siècles sont surtout la période où la connaissance de cette doctrine est grandement facilitée par la publication et la diffusion d'éditions scientifiques comprenant l'intégralité de l'*Adversus haereses*. On en compte deux au XVIII<sup>e</sup> et deux au XIX<sup>e</sup>.

#### a) Grabe et Massuet au XVIII<sup>e</sup> siècle<sup>308</sup>

Le premier à publier une édition critique d'Irénée au XVIII<sup>e</sup> siècle est l'anglican John Ernest Grabe (1666-1711) en 1702<sup>309</sup>. Le second est le bénédictin mauriste René Massuet (1666-1716) qui publie à son tour le *Contre les hérésies* en 1710<sup>310</sup>. L'abbé Migne reprendra son travail pour la *Patrologia Graeca* en 1882<sup>311</sup>. Grabe comme Massuet sont assez redevables à Feuardent qu'ils citent abondamment sur la question du millénarisme<sup>312</sup>.

Les réflexions les plus personnelles de Massuet se trouvent dans sa présentation générale, en préambule au texte d'Irénée. Ainsi dans un paragraphe consacré à Cérinthe, le bénédictin conclut :

Dans cette même erreur, expurgée de ses impuretés au sujet des voluptés corporelles, Papias, auditeur de Jean, est tombé imprudemment, et il a donné occasion ensuite à beaucoup d'autres

<sup>308</sup> Pour le XVIII<sup>e</sup> siècle, signalons également Christoph Matthäus PFAFF (1686-1760) qui publia des fragments d'Irénée en 1715, sans apporter, lui non plus, semble-t-il, de contribution originale à la question du millénarisme.

<sup>309</sup> IRÉNÉE DE LYON, *Sancti Irenaei episcopi Lugdunensis Contra omnes haereses libri quinque*, Johann Ernst GRABE, Oxford, 1702.

<sup>310</sup> IRÉNÉE DE LYON, *Sancti Irenaei episcopi Lugdunensis et martyris, detectionis et eversionis falso cognominatae agnitionis, seu Contra haereses libri quinque*, René MASSUET, Coignard, Paris, 1710.

<sup>311</sup> IRÉNÉE DE LYON, *Contra haereses*, René MASSUET, PG 7, Migne, Paris, 1882.

<sup>312</sup> Par exemple, pour la question de la première résurrection en AH V, 34, 2, Massuet ne fait aucun commentaire personnel, mais se contente de recopier les propos de Feuardent déjà cités dans notre étude.

saints Pères de tomber dans la même erreur. Mais nous reparlerons de ceci une autre fois<sup>313</sup>.

Ce passage rend compte du millénarisme « de nombreux et très saints Pères » de l'Église. Pour Massuet, il s'agit bien d'une erreur, même si, contrairement à ce que confessait Cérinthe, la doctrine des Pères orthodoxes ne comportait pas d'allusions aux voluptés charnelles<sup>314</sup>. De plus, c'est Papias qui a imprudemment fait sienne cette doctrine et qui a entraîné les autres. Ces dires de Massuet nous sont bien connus. Une fois de plus Eusèbe et Jérôme inspirent ces propos. Pour terminer, le bénédictin semble ne pas vouloir prolonger la discussion sur ce sujet et coupe court à de plus amples réflexions : *Sed de his alias*. « Mais sur ces questions, une autre fois ».

Par cette « autre fois », sans doute Massuet fait-il allusion à l'extrême fin de ses *Dissertationes praeviae*, à l'article intitulé : *De animarum natura et statu post mortem*. Ce titre laisse deviner d'emblée que l'accent va être porté plus sur l'eschatologie individuelle, l'état de l'âme séparée du corps après la mort, que sur l'aspect collectif des *eschata*. Et de fait, cette « autre fois » ne fait pas preuve de beaucoup d'originalité sur la question du millénarisme, fleuron de l'eschatologie collective irénéenne. Dans ces lignes, le mauriste montre cependant qu'il connaît bien le texte d'Irénée sur le *regnum iustorum*. Ainsi quand il est question des disciples de Papias, Massuet précise :

À l'opinion des presbytres sur le calcul, le saint Docteur Irénée a fait la réponse suivante : il n'a jamais défini la durée de ce règne terrestre du Christ, il ne l'a pas circonscrit à mille ans ni à un quelqu'autre nombre d'années ; bien au contraire, il n'a pas mis en avant une seule fois ce passage connu de l'*Apocalypse* : « Ils seront prêtres de Dieu et du Christ, et ils régneront avec lui pendant mille ans » ; pourtant l'opinion des millénaires s'appuyait principalement sur cette citation, comme sur son fondement<sup>315</sup>.

L'érudit bénédictin a donc très bien compris, par une observation précise des derniers chapitres de l'*Adversus haereses*, qu'Irénée n'insiste pas sur la durée de mille ans pour le royaume des justes. À aucun endroit elle n'est définie comme une caractéristique importante du millénium. De plus, Massuet a tout à fait remarqué qu'*Ap 20, 6*, « ils seront prêtres de Dieu et du Christ avec qui ils

<sup>313</sup> *Dissertationes praeviae in Irenaei libros I*, a. 3, 6, in IRÉNÉE DE LYON, *Contra haereses*, PG 7, op. cit., col. 144 : *In eumdem errorem [Cerinthi], cum corporearum voluptatum faecibus expurgatum, cum imprudens incidisset Papias Joannis auditor, aliis postmodum et SS. Patribus non paucis lapsus occasionem ministravit. Sed de his alias*. (C'est nous qui traduisons).

<sup>314</sup> Sur ce point, Massuet diffère donc de Suarez. Cf. p. 396.

<sup>315</sup> *Dissert.* III, a. 10, in IRÉNÉE DE LYON, *Contra haereses*, PG 7, op. cit., col. 380 : *Horum sententiae calculum sic adjecit S. Doctor [Irenaeus], ut terreni illius Christi regni tempus nusquam definierit, nec mille, aut certo aliquo annorum numero circumscripserit ; immo ne semel quidem protulerit vulgatum illum apocalypseos locum : « Erunt sacerdotes Dei et Christi, et regnabunt cum illo mille annis » ; quo tamen, ceu fundamento, potissimum nitebatur Millenariorum sententia*. (C'est nous qui traduisons).



régnent mille années », référence incontournable des millénaristes, n'est jamais cité par Irénée. Celui-ci n'a en réalité aucune doctrine du « règne des mille ans », mais plutôt un enseignement original sur le *regnum iustorum*.

Par cette remarque, Massuet se désolidarise légèrement de la tradition hiéronymienne sur Irénée. Pour Jérôme, médiocre connaisseur du texte de l'*Adversus haereses*, comme nous l'avons vu, Irénée était celui qui, tout comme Justin, avait commenté l'*Apocalypse de Jean*<sup>316</sup>. Le prêtre de Bethléem en restait donc à certains clichés : Irénée = millénarisme = *Apocalypse de saint de Jean*. Mais le clunisien, lecteur attentif de l'évêque de Lyon, contredit en partie cette tradition. Il ne peut pas donner crédit à ce jugement trop superficiel de Jérôme. Il a compris qu'Irénée avait une doctrine propre sur l'eschatologie intermédiaire collective, que le chiffre mille n'avait pas d'importance dans son argumentation – comme c'est le cas en *Ap* 20 où il est répété six fois entre les versets 2 et 7 –, et qu'il ne citait même pas le passage apparemment clé d'*Ap* 20, 6 sur l'assemblée de prêtres qui règnent avec le Christ pour mille ans<sup>317</sup>. Cette caractéristique d'Irénée, soulignée ici par Massuet, a bien souvent été oubliée aussi par la critique scientifique contemporaine. Dans l'esprit des commentateurs récents d'Irénée, il faut, par exemple, qu'il y ait dans la finale de l'*Adversus haereses* deux combats eschatologiques, comme dans l'*Apocalypse*, alors qu'il n'y en a qu'un en réalité<sup>318</sup>.

De manière générale, il y a peut-être chez Grabe et Massuet une légère gêne quand il est question de millénarisme. Nous citons un peu plus haut « sed de his alias » de Massuet. L'on pourrait faire mention également d'un « non hic est locus » de Grabe<sup>319</sup>. Que l'on se souvienne aussi du « nunc satis » de Halloix, à la fin de son chapitre sur Papias. C'est comme si les auteurs du XVII<sup>e</sup> et du XVIII<sup>e</sup> siècles avaient été un peu embarrassés pour parler de cette question : « Sur ces choses, une autre fois ! ». « Ce n'est pas ici le lieu ! ». « Nous avons maintenant suffisamment parlé de cette question ! ». Quelque chose reste en suspens. Ces commentateurs semblent partagés entre la désapprobation

<sup>316</sup> Cf. *De vir. illust.* 9, sur saint Jean l'évangéliste, in JÉRÔME, *De viris illustribus*, Carl Albrecht BERNOULLI, Minerva, Francfort, 1968, p. 13 : *Quarto decimo igitur anno, secundam post Neronis persecutionem movente Domitiano, in Patmos insulam relegatus, [Joannes] scripsit Apocalypsin, quam interpretatur Iustinus martyr et Irenaeus*.

<sup>317</sup> Cyril PASQUIER, *Aux portes de la gloire*, op. cit., p. 10 : « Sa durée est de 1000 ans, mais Irénée n'emploie jamais une expression explicite du type "règne des 1000 années" ou millénium » ; *ibid.*, p. 15 : « Curieusement, pour le royaume des justes, *Ap* 20, 1-6, sur le règne des 1000 années, n'est quasiment pas cité par Irénée ».

<sup>318</sup> Enrico NORELLI, « Il duplice rinnovamento del mondo nell'escatologia di S. Ireneo », *Aug.* 18, 1978, p. 106, note 44, place une catastrophe finale chez Irénée, conformément sans doute à *Ap* 20, 7-9, mais nous n'avons rien trouvé de tel dans l'*AH*. De même Dominique BERTRAND, « L'*Apocalypse* déployée d'Irénée de Lyon », in Françoise VINEL (dir.), op. cit., p. 48, pense que la doctrine millénariste d'Irénée, exposée à la fin de l'*AH*, n'est « que la simple lecture d'*Apocalypse* 20, 1-6. Irénée n'a pas voulu en supprimer un *iota* ». Cela ne semble pas tout à fait exact.

<sup>319</sup> IRÉNÉE DE LYON, *Sancti Irenaei episcopi Lugdunensis Contra omnes haereses libri quinque*, op. cit., 1702, p. 454, note 5, où, après l'exposé d'un débat sur la question du millénarisme, Grabe termine la note par : *Neque enim hic controversiarum est locus*.

dominante de la tradition sur le millénarisme et leur haute estime pour la théologie irénéenne<sup>320</sup>.

Grabe et Massuet, quoique très redevables à Feuardent au sujet du millénarisme d'Irénée, et donc plutôt concordants dans leur jugement sur cette question, diffèrent cependant sur des détails. Ainsi, selon Massuet, le savant anglican n'a pas d'argument sérieux en faveur du chiliasme. Sur un ton polémique, le bénédictin mauriste dit qu'il s'en faut de peu que Grabe attribue l'opinion des millénaires au Christ lui-même et aux apôtres. Et le bénédictin d'ajouter : « Cette fable semble peut-être nécessaire à Grabe pour soutenir ce nouveau dogme de Calvin et de ses sectateurs, à savoir que les saints ne peuvent ni ne doivent être invoqués, puisque ne vivant pas encore dans le ciel, ils ne peuvent pas entendre nos prières »<sup>321</sup>. Nous retrouvons ici la controverse avec les protestants observée chez Bellarmin au sujet du délai de la vision béatifique. Massuet, tout comme Hill à une époque récente, ne peuvent pas ne pas faire le lien entre l'archaïsme de l'eschatologie individuelle – « puisque ne vivant pas encore dans le ciel » – et celui de l'eschatologie collective, le millénarisme. Croire à la fable des millénaires, semblerait entraîner obligatoirement la croyance en un délai de la vision béatifique. Mais ce sont là, nous semble-t-il, plus des discussions polémiques que de réels débats théologiques.

#### b) Stieren et Harvey au XIX<sup>e</sup> siècle

Pour le XIX<sup>e</sup> siècle, les deux éditions scientifiques sont celle de l'allemand Adolph Stieren parue en 1853<sup>322</sup> et celle de l'anglais Wigan Harvey (1810-1883) en 1857<sup>323</sup>. Elles n'ont d'autre intérêt pour notre sujet que de faire connaître à un plus large public la doctrine eschatologique particulière de saint Irénée de Lyon.

En définitive, XVIII<sup>e</sup> et XIX<sup>e</sup> siècles se situent encore dans cet élan donné par la réapparition du texte d'Irénée au XVI<sup>e</sup>. Ils prolongent la « renaissance irénéenne ». Ce sont des siècles de découverte et d'approfondissement. Irénée, connu jusqu'à présent par la tradition indirecte d'Eusèbe et Jérôme, est maintenant découvert dans son texte même, sans intermédiaire. Bien des richesses théologiques de l'*Adversus haereses* sont ainsi mises en lumière, dont

<sup>320</sup> C'est déjà la même gêne que nous avons observé chez saint Augustin dans notre deuxième partie, p. 182. 211. À trois reprises l'évêque d'Hippone précise en effet au sujet du millénarisme : « Il serait trop long de discuter ». C'est comme si, d'Augustin à Massuet, on prétextait une excuse pour ne pas réfuter sérieusement la doctrine chiliaste.

<sup>321</sup> IRÉNÉE DE LYON, *Contra haereses*, PG 7, op. cit., col. 381 : *Forte necessaria Grabio videtur ea fabula, qua fulciatur novum illud Calvinii et asseclorum eius dogma, sanctos invocari nec posse, nec debere, utpote qui in coelo nondum degentes preces nostras audire nequeant*. Cf. Louis LESCŒUR, *Le règne temporel de Jésus Christ. Étude sur le millénarisme*, Charles Douniol, Paris, 1868, p. 258-259.

<sup>322</sup> IRÉNÉE DE LYON, *Sancti Irenaei episcopi lugdunensi quae supersunt omnia*, T. 1 et T. 2, Adolph STIEREN, Weigel, Leipzig, 1853.

<sup>323</sup> IRÉNÉE DE LYON, *Sancti Irenaei episcopi lugdunensi libros quinque adversus haereses*. T. 1 et T. 2, W. Wigan HARVEY, Cambridge, 1857.

la doctrine du royaume des justes. Pour cette dernière cependant, nous avons constaté que le poids de la tradition indirecte était très lourd. Le jugement des érudits de l'époque moderne diffère finalement très peu de celui d'un Eusèbe, d'un Jérôme ou d'un Augustin. Il semble donc y avoir une sorte d'inertie : on connaît désormais le texte même d'Irénée sur le *regnum iustorum*, mais son commentaire est encore largement dépendant de la tradition indirecte qui n'en avait, elle, qu'une médiocre connaissance. Par conséquent, il faudra sans doute attendre encore quelques décennies, voire quelques siècles, pour que les commentaires de l'*Adversus haereses* V, 32-36 s'alignent sur la connaissance réelle de ce texte.

En ces XVIII<sup>e</sup> et XIX<sup>e</sup> siècles, deux explications dominent, l'une historique et l'autre dogmatique. Au plan historique, on expliquera que c'est le faible d'esprit Papias qui a fourvoyé Irénée. Pour la réfutation dogmatique du chiliasme, on s'appliquera à montrer, dans la ligne origénienne et augustinienne, que la première résurrection est désormais à comprendre au sens allégorique et spirituel de résurrection de l'âme et non au sens littéral de résurrection corporelle<sup>324</sup>.

## 2) Le témoignage de la liturgie

La liturgie catholique est un bon témoin de l'aura grandissante de l'évêque de Lyon aux XVIII<sup>e</sup> et XIX<sup>e</sup> siècles. Son culte prend une certaine importance, comme en témoignent les missels de cette période.

### a) Dans les missels clunisiens

Dès le début du XVIII<sup>e</sup> siècle, les bénédictins clunisiens donnent de l'ampleur et de l'originalité aux formulaires des messes de saint Irénée. Il n'est plus question alors de reprendre intégralement les oraisons au commun des martyrs d'un ancien sacramentaire. On fait preuve désormais de créativité. Ainsi le calendrier d'un missel clunisien de 1717 mentionne que l'évêque de Lyon est non seulement martyr, mais aussi docteur de l'Église. Peut-être peut-on voir dans cette indication nouvelle portant l'accent sur la doctrine du saint évêque lyonnais le fruit du travail du clunisien dom Massuet sur Irénée paru sept ans plus tôt<sup>325</sup>. En ce livre liturgique, la messe de saint Irénée et ses compagnons martyrs est insérée dans la vigile de saint Pierre et saint Paul, au 28 juin. Si les oraisons y sont plus personnalisées que dans les premières messes d'Irénée, elles ne vont pas

<sup>324</sup> Pour des fondements scripturaires de la résurrection de l'âme, voir par exemple *Ep* 2, 5-6 : « Alors que nous étions morts par suite de nos fautes, il nous a fait revivre avec le Christ – c'est par grâce que vous êtes sauvés ! – avec lui il nous a ressuscités et fait asseoir aux cieux, dans le Christ Jésus ». Et aussi *Col* 2, 12 ; 3, 1.

<sup>325</sup> Cf. IRÉNÉE DE LYON, *Sancti Irenaei episcopi Lugdunensis et martyris, detectionis et eversionis falso cognominatae agnitionis, seu Contra haereses libri quinque*, op. cit., 1710, p. clxii, *passim*, où Massuet désigne Irénée comme *Sanctus Doctor*. Dans l'édition de Migne (PG 7) de 1882, on passe de *Doctor* à *doctor*, sans *D* majuscule.

toutefois jusqu'à inclure des allusions à la doctrine de ce Père de l'Église<sup>326</sup>. Ce sera l'étape du siècle suivant.

Un autre missel clunisien, publié en 1733, ne mentionne plus Irénée comme docteur de l'Église. Y aurait-il eu des débats à ce sujet au sein des bénédictins ? Il est vrai que ce titre de docteur de l'Église pouvait apparaître comme l'anticipation prématurée et trop audacieuse d'une promulgation magistérielle qui, à ce jour, n'a pas eu lieu. Dans ce second missel, c'est encore la tradition hagiographique qui l'emporte sur la tradition doctrinale : pas d'allusion à une particularité théologique de l'*Adversus haereses*, et encore moins au millénarisme de notre auteur. On se plaît à fêter simplement la passion d'Irénée et de ses compagnons martyrs<sup>327</sup>. La richesse doctrinale d'Irénée, redécouverte à partir du XVI<sup>e</sup> siècle, n'a donc pas étouffé pour autant la tradition hagiographique sur cet évêque. Les récits de Grégoire de Tours et la *Passio Irenaei* restent présents à la mémoire. Il ne semble pas ainsi se produire à cette époque une intellectualisation de l'approche d'Irénée. La grâce insigne du martyr est encore reconnue comme étant d'une certaine façon supérieure à celle de la doctrine. Peut-être aussi faut-il compter avec une inertie dans les changements liturgiques, l'Église, *mater et magistra* en matière de culte divin, mettant forcément du temps pour assumer ce que la recherche théologique découvre au fil des âges<sup>328</sup>. Quoiqu'il en soit, au XVIII<sup>e</sup> siècle, le docteur que les clunisiens étudiaient dans leur cellule, ils le célébraient à l'église comme martyr, et cela sans dichotomie particulière.

#### b) Dans les missels gallicans

Les missels gallicans du XVIII<sup>e</sup> puis du XIX<sup>e</sup> siècles ont donné une plus grande ampleur encore au culte liturgique de ce père dans la foi pour l'Église de

<sup>326</sup> *Missale monasticum ad usum sacri ordinis cluniacensis*, Sevestre, Paris, 1717, p. 426-428. **Collecte** : *Martyrum tuorum Irenaei et sociorum eius solennia recensentes supplices te, Domine, deprecamur, ut in tua caritate radicati et fundati, passionibus huius temporis amore illius gloriae, quae revelanda est in nobis, invicto ac libenti animo sustinere valeamus.* **Secrète** : *Pro sanctorum tuorum Irenaei et sociorum eius sanguine venerando, hostias tibi, Domine, sollemniter immolamus, tua mirabilia pertractantes, per quem talis est perfecta victoria.* **Postcommunio** : *Omnipotens sempiterna Deus, qui sanctorum Martyrum Irenaei et sociorum eius pia certamina ad copiosam perduxisti victoriam, atque perpetuum eis largitus est triumphum, ut Ecclesiae tuae semper sint in exemplum : praesta nobis quaesumus, ut per eorum intercessionem, quorum festa celebramus, pietatis tuae munera capiamus.*

<sup>327</sup> *Missale monasticum ad usum sacri ordinis cluniacensis*, Pierre Simon, Paris, 1733, p. 397-398. **Collecte** : *Martyrum tuorum Irenaei et sociorum ejus solennia recensentes supplices te, Domine, deprecamur, ut in tua caritate radicati et fundati, passionibus huius temporis amore illius gloriae, quae revelanda est in nobis, invicto ac libenti animo sustinere valeamus.* **Secrète** : *Praesta, quaesumus, Domine, ut sicut in tuo conspectu mors sanctorum tuorum Irenaei et sociorum ejus fuit pretiosa ; ita eorum merita venerantium accepta tibi reddatur oblatio.* **Postcommunio** : *Sacris, Domine, roborati mysteriis, fac ut in adversis eadem simus animi fortitudine, quae sanctum Irenaeum et socios ejus in passione fecit esse victores.*

<sup>328</sup> Est-ce à ce titre que la messe de saint Irénée ne figurera que très tardivement dans le *Missel romain*, qu'à partir de 1921 ? Cf. SACRÉE CONGRÉGATION DES RITES, « Décret du 26 octobre 1921 », AAS 13, 1921, p. 543-544.

France. Paris et Lyon, pour ne citer qu'eux, ont des messes complètes de saint Irénée dans les mêmes années que les clunisiens. Dans le missel parisien à partir de 1738, Irénée est ainsi célébré, avec ses compagnons martyrs, comme « évêque et docteur de l'Église »<sup>329</sup>. Les pièces et oraisons de cette messe témoignent d'un bon équilibre entre hagiographie et doctrine. À titre d'exemple, l'alleluia chante : *quia sapientiam et fortitudinem dedisti mihi*. Ensemble, la force du martyr et la sagesse du docteur sont donc louées. Foi, vérité, unité sont principalement les thèmes qui ressortent des prières et des textes bibliques. L'équilibre de cette messe attirera l'attention des compilateurs du *Missel romain* de 1969, puisqu'ils reprendront intégralement l'oraison sur les offrandes et la postcommunion.

À peine plus tard au XVIII<sup>e</sup> siècle, le missel lyonnais propose une messe encore plus solennelle pour la fête de « saint Irénée, évêque de Lyon, martyr, docteur de l'Église, patron du diocèse, et de ses compagnons martyrs de Lyon »<sup>330</sup>. La tonalité de cette messe est comparativement plus laudative et triomphale que celle de Paris. Irénée y est déclaré *Pastor eximium* et *Doctor maximum*. Y figurent également une séquence et une préface propres. Mais la portée christologique des oraisons est faible. Dans la collecte, par exemple, il faut seulement adhérer à Irénée et non d'abord au Christ. De plus, la redécouverte doctrinale d'Irénée depuis deux siècles a été prise en compte. Ainsi, grâce à Irénée, nous sommes *fide eius et doctrina renovati*. Nulle allusion n'est faite cependant à la doctrine irénéenne des fins dernières, mais une strophe de la séquence liturgique conserve une saveur tout eschatologique :

<sup>329</sup> *Missale Parisiense*, Charles Gaspard Guillaume DE VINTIMILLE, Lyon, 1738, p. 570-571. **Introït** : *Laudemus viros gloriosos, et parentes nostros in generatione sua : sapientiam ipsorum narrent populi, et laudem eorum nuntiet Ecclesia. Ps Exultate, justi, in Domino : rectos decet collaudatio (Eccli 44 ; Ps 32).* **Collecte** : *Deus, invisibilis fortitudo certantium, adesto, quaesumus, nobis supplicantibus : ut qui hodierna die sanctorum Martyrum tuorum Irenaei et sociorum gloriosum triumphum recolimus, eorum meritis et precibus, contra spiritualia nequitiae muniamur.* **Lecture** : 1 Jn 4, 1-6. **Graduel** : *Confirmabat Ecclesias, praecipiens custodire praecepta Apostolorum, et seniorum. Confusi sunt, et erubuerunt omnes : simul abierunt fabricatores errorum (Ac 15 ; Is 45).* *Alleluia, alleluia. Tibi, Deus patrum nostrorum, confiteor, teque laudo ; quia sapientiam et fortitudinem dedisti mihi. Alleluia. (Dn 2)* **Évangile** : Mt 10, 28-33. **Offertoire** : *Magnus fuit, et acceptabilis plebi fratrum suorum, quaerens bona populo, et loquens ea quae ad pacem pertinerent (Esth 10).* **Secrète** : *Per hanc, quam offerimus hostiam, in beati Irenaei et sociorum Martyrum solemnitate, da nobis, Domine, veritatem et pacem diligere : ut et inviolatam teneamus Ecclesiae fidem, et indivisam servemus unitatem.* **Ant. Communion** : *Pro legibus et pro sanctis perierunt fratres mei : et nunc non mihi contingat parcere animae meae in omni tempore tribulationis (1 Mac 13).* **Postcommunion** : *Per haec sacra mysteria, quaesumus Domine, da nobis fidei miseratus augmentum : ut quae sanctos Martyres tuos Irenaeum et socios usque ad sanguinem retenta glorificat, nos etiam iustificet veraciter hanc sequentes.* La même messe se retrouve dans le *Missale parisiense* de 1766, 1776 et 1841.

<sup>330</sup> *Missale sanctae lugdunensis ecclesiae, primae Galliarum sedis*, Aimé DE LA ROCHE, Lyon, 1771, p. 548-550. **Introït** : *Laudemus viros gloriosos, et parentes nostros in generatione sua : sapientiam ipsorum narrent populi, et laudem eorum nuntiet Ecclesia. VI. Exultate, justi, in Domino : rectos*

Rougie par ce sang,  
 Illuminée par ces triomphes,  
 Garde la foi, Ville bienheureuse,  
 Cette foi est enfantée par la mort violente de tes citoyens.

La ville de Lyon est désignée comme *Urbs beata*. À cette cité, il est demandé de garder la foi, qui est enfantée par la mort violente de ses citoyens. L'eschatologie est ici de type tout à fait augustinien. C'est avant tout par la mort et non par la résurrection que l'on entre dans la béatitude. Nous retrouvons là l'esprit des récits mérovingiens sur le martyre d'Irénée, qui apparaissent d'une certaine façon comme une substitution eschatologique à la doctrine irénéenne du *regnum iustorum*, l'hyperbole de la mort triomphale prenant en quelque sorte la place de l'excès de félicité terrestre. La glorieuse Jérusalem qui devait être rénovée au temps du règne des justes est ici substituée par l'antique Lyon devenue glorieuse par un si beau martyre. On passe d'un millénium encore à venir à un millénium déjà réalisé. La Ville par excellence de l'histoire sainte est supplantée en quelque sorte par la ville de l'histoire de l'Église en France. La dimension particulière de l'histoire lyonnaise prend le pas sur l'universel de l'histoire du salut.

### c) Conclusion

Pour cette période des XVIII<sup>e</sup> et XIX<sup>e</sup> siècles, nous constatons donc que la liturgie monastique et gallicane suit sans complexe ni scrupule le renouveau des études irénéennes. De même qu'à cette époque les publications scientifiques sur Irénée croissent en nombre et en qualité, de même le volume et la variété des messes de saint Irénée augmentent. Ces créations liturgiques nouvelles ne sont pas pour autant la dernière synthèse des commentaires théologiques de Grabe ou

---

*de cet collaudatio. Collecte : Deus, qui beatum Irenaeum Pastorem nobis eximium, et Ecclesiae tuae Doctorem maximum providere dignatus es : concede, quaesumus ; ut sicut pro ovibus suis animam ponens, eas in passione consortes habuit : ita nos fide eius et doctrina renovati, corde et opere illi semper adhaerere mereamur. Lecture : He 11, 33-40. Graduel : Surrexit Sacerdos, et exclamavit voce magna in civitate, dicens : Omnis, qui zelum habet legis, statuens testamentum exeat post me (1 Mac 2, 27). VI. Et elegerunt magis mori, quam infringere legem Dei sanctam, et trucidati sunt (1 Mac 2, 65. 67). Alleluia, alleluia. Sit memoria illorum in benedictione ; et ossa eorum pullulent de loco suo (Eccli 46, 14). Alleluia. Séquence : Irenaeum pangimus, Martyres recolimus, Et patronos patriae. Polycarpi filius Fit laboris socius, Particepsque gloriae. Mundi noctem pellere, Christo gentes subdere Forti tentat animo. Quam delusit vanitas, Lugdunensis civitas, Nunc servis Altissimo. Mox caecorum oculis, Cura sancti Praesulis, Veri lux exoritur. Valentinis Incolis Burgundiae populis Praeco Dei mittitur : Irenaeus impiorum Debellator, Gnosticorum Refellit mendacia. Vere dictus pacis cultor, Orientis est pacator ; Cito fit concordia. Scriptis Deo militat ; Quos haeresis excitat, Errores insequitur. Persecutor terreat, Schismaticus ardeat, Hosti murus ponitur. Quam vivens asseruit, Fidem fortis astruit Illustri Martyrio. Exemplum plebs sequitur, Unoque percutitur Pastor et grex gladio. Ducem manent tot coronae, Quos consortes in agone, Secum victor ad aeternae Vitae duxit bravium. Hoc cruore purpurata, His triumphis illustrata, Serva fidem, Urbs beata, Nece partam civium. Vos Sancti, quos colimus, Quos dedit Altissimus In tutum praesidium : Date vos laudantibus, In supernis sedibus Idem ferre praemium. Amen. Évangile : Mt 10, 28-33. Offertoire : Magnus fuit et acceptabilis plebi fratrum suorum, quaerens bona populo, et loquens ea, quae ad pacem pertinerent (Esth 10, 3). Secrète : Gloriam tibi, Domine, et laetitiam nobis conferat solemne sacrificium, quod tibi hac die offerimus ;*

Massuet. On célèbre avant tout la mémoire du martyr d'Irénée qu'une tradition discrète, et constante cependant, a contribué à maintenir vivante dans les cloîtres. Pour les missels gallicans, c'est sans doute le saint français qui est d'abord vénéré en Irénée, comme en témoigne l'introït commun à Paris et Lyon : *Laudemus viros gloriosos, et parentes nostros in generatione sua*. La foi des catholiques français est redevable du martyr et de la doctrine d'Irénée. Il les a engendrés à la foi. Enfin, la messe de Paris est la plus théologique, peut-être à cause de la présence même de Massuet en ces années à l'abbaye de Saint-Germain-des-prés.

Le millénarisme, doctrine mineure de l'évêque de Lyon, non assumée par le magistère, n'est à juste titre pas du tout mentionné dans ces documents liturgiques. Mais nous avons vu ci-dessus que la liturgie de l'Église, anticipation du culte céleste, fait office en quelque sorte de millénium déjà advenu. S'il y a un millénarisme dans ce culte de saint Irénée, il est d'abord dans l'eschatologie réalisée que constitue la liturgie. Ainsi, aux cinq messes nouvellement composées pour le culte de saint Irénée à partir du XVI<sup>e</sup> siècle – missels clunisien de 1493, cistercien de 1516, clunisien de 1717, parisien de 1738, lyonnais de 1771 – répondent d'une certaine façon les cinq derniers chapitres de l'*Adversus haereses* redécouverts en ce même XVI<sup>e</sup> siècle grâce à Laurent Bureau et surtout à François Feuardenet. La messe de saint Irénée, célébrée « en présence de Dieu et des anges », comme dit saint Benoît de la liturgie<sup>331</sup>, était alors une préparation toute particulière à recevoir la doctrine irénéenne du *regnum iustorum*, où les hommes « accéderont au commerce des saints anges ainsi qu'à la communion et à l'union avec les réalités spirituelles »<sup>332</sup>. C'est en définitive dans la mesure où l'on est déjà dans le millénium réalisé de la liturgie que l'on peut croire à celui qui

---

*gaudentes et congratulantes Sanctis Martyribus concivibus nostris, quibus gaudium fuit immolari supra sacrificium, et obsequium fidei nostrae. Préface : Vere dignum et justum est, aequum et salutare, nos tibi semper et ubique gratias agere, Domine sancte, Pater omnipotens, aeternae Deus ; qui nos secundum misericordiam tuam magnam de tenebris ad lucem vocare dignatus es, et de potestate satanae ereptos, in filios adoptionis assumere. Tua enim, Domine, misericordia, tua gratia, verbum fidei in nobis Martyrum tuorum labore seminatum est, et sanguine foecundatum. Nunc ergo, Pater sancte, confirma hoc quod operatus es in nobis, et gregem istum quem Filio tuo donasti, conserva tuae virtutis auxilio ; ut sanctificatum in veritate, perfectum in unitate, consummare digneris in gloria : Per eundem Christum Dominum nostrum, per quem majestatem tuam tremantes adorant Angeli, et omnes spirituum coelestium chori, socia exultatione concelebrant : cum quibus et nostras voces ut admitti iubeas deprecamur, supplici confessione dicentes. Communion : Pro legibus et pro sanctis perierunt fratres mei : et nunc non mihi contingat parcere animae meae in omni tempore tribulationis (1 Mac 13, 3-5). Postcommunion : Laetificet nos acceptum de altari salutare tuum, Domine, in sanctorum Martyrum Irenaei et Sociorum ejus triumphali Solemnitate ; qua de tuis beneficiis solliciti, pretiosa fidei nostrae initia venerantes : parentum nostrorum suffragia fiducialiter imploramus.* La même messe est encore présente dans un missel lyonnais de 1846.

<sup>331</sup> Reg. 19, 6, in BENOÎT DE NURSIE, *La règle de saint Benoît*, Henri-Marie ROCHAIS, André LOUF, Desclée de Brouwer, Paris, 1980, p. 62 : *In conspectu Divinitatis et angelorum eius esse.*

<sup>332</sup> AH V, 35, 1 (SC 153, p. 439) : *Et cum sanctis angelis conversationem et communionem et unitatem spiritalium in regno capient.*

est à venir. Ces cinq messes de saint Irénée ne parlaient pas des cinq chapitres millénaristes d'Irénée, mais les célébrer relevait déjà de l'esprit du royaume des justes irénéen. Non seulement les anges sont communs à ces deux expressions du royaume intermédiaire, mais aussi sûrement l'Esprit Saint. La complémentarité entre la thèse du millénium ecclésial et liturgique et celle du millénium à venir au moment de la parousie du Christ sera de nouveau abordée dans la proposition finale de cette étude.

## K. LA RÉCEPTION D'IRÉNÉE AUX XX<sup>e</sup> ET XXI<sup>e</sup> SIÈCLES

### 1) Avant la seconde guerre mondiale

#### a) La découverte de 1904

L'actualité irénéenne connaîtra une étape importante au début du XX<sup>e</sup> siècle, en 1904, avec la découverte dans l'église de la Mère de Dieu à Erevan en Arménie, d'une version arménienne des livres IV et V du *Contre les hérésies*, ainsi que de la *Démonstration de la prédication apostolique*, œuvre catéchétique d'Irénée jusque-là perdue. Ce manuscrit semble être la copie au XIII<sup>e</sup> siècle d'une version originale qui daterait du VI<sup>e</sup> siècle. Il comprend la fin millénariste du livre V<sup>333</sup>. En cette Arménie située aux marges de la Chrétienté, on a donc traduit et recopié sans scrupule la doctrine millénariste d'Irénée en des siècles – VI<sup>e</sup> et XIII<sup>e</sup> – où en Europe elle semblait avoir entièrement disparu.

Après le fragment d'Anastase le Sinaïte produit par Feuardent, c'est un nouveau maillon venu d'Orient qui permet de pallier à la discontinuité constatée dans la postérité occidentale d'Irénée. À l'époque du silence mérovingien en Occident, il y avait en Orient, et même jusque dans l'« extrême Orient » arménien, des témoins de l'œuvre d'Irénée, y compris de son eschatologie millénariste<sup>334</sup>. Dans l'histoire de la postérité d'Irénée, Orient et Occident s'unissent pour prouver qu'au fil des siècles, quoique de manière parfois ténue, la vie et la doctrine de cet évêque du II<sup>e</sup> siècle ont été continûment conservées dans la mémoire chrétienne.

#### b) La critique scientifique jusqu'en 1938

##### i. Des opposants

Dans le prolongement des siècles précédents, la critique scientifique à la fin du XIX<sup>e</sup> et au début du XX<sup>e</sup> siècle, avant la seconde guerre mondiale, est globalement défavorable au millénarisme d'Irénée. Plusieurs études sur le chiliasme paraîtront au tournant du siècle, selon un phénomène que l'on

<sup>333</sup> Introduction de Charles MERCIER, in IRÉNÉE DE LYON, *Contre les hérésies. Livre IV*, SC 100\*, *op. cit.*, p. 88 ; Otto REIMHERR ; F. Edward CRANZ, « Irenaeus Lugdunensis », in Virginia BROWN, Paul Oskar KRISTELLER, F. Edward CRANZ (dir.), *op. cit.*, p. 19-20.

<sup>334</sup> Un passage millénariste d'Irénée est même présent uniquement dans la version arménienne et dans aucun manuscrit latin : *AH V*, 36, 3 (SC 153, p. 463). Cf. p. 324-325.



observera de nouveau cent ans plus tard, pour l'entrée dans le troisième millénaire. Ce sont : « Les phases successives de l'erreur millénariste » par V. Ermony en 1901<sup>335</sup>, la thèse de L. Gry, *Le millénarisme dans ses origines et son développement* en 1904<sup>336</sup>, un article de L. Laguier, « La résurrection de la chair dans saint Irénée » en 1905<sup>337</sup>. Au plan dogmatique, dès l'époque du concile Vatican I, A. de Richécour en 1868<sup>338</sup> et surtout J.-B. Franzelin en 1870<sup>339</sup> avaient donné des éclaircissements.

La thèse fondamentale de tous ces ouvrages est de dire qu'Irénée a fait une erreur. Pour Ermony, par exemple, la méprise d'Irénée porte sur une faute d'exégèse de l'Écriture<sup>340</sup>. Tous ces auteurs ont également en commun d'être catholiques. Il semble qu'il y ait eu dans la deuxième moitié du XIX<sup>e</sup> siècle une nouvelle vague de millénarisme, dans les rangs catholiques cette fois. Cette première série d'ouvrages peut donc apparaître comme une réaction anti-millénariste. Ceci est assez clair dans le cas de Franzelin qui précise en 1870 qu'« après Lactance, au début du quatrième siècle, et jusqu'à une époque très récente, aucun auteur digne de considération et catholique n'a plus mentionné cette opinion [millénariste], sans l'attaquer et la rejeter »<sup>341</sup>.

## ii. Des partisans

À cette « époque très récente », proche de 1870, nous avons en effet retrouvé des érudits catholiques favorables à la doctrine d'Irénée sur le *regnum iustorum*. On pense à l'abbé Dideron dans *Le millénarisme, d'après la pure doctrine de Saint Justin et de Saint Irénée* (1830)<sup>342</sup>, au belge Dominique-Joseph Vercruysse-Bruneel (dit Joseph de Félicité) avec *La régénération du monde : opuscule dédié aux douze tribus d'Israël* (1860), ouvrage préfacé par le cardinal Louis-Édouard Pie, évêque de Poitiers<sup>343</sup>. Un peu après cette période, mais

<sup>335</sup> Vincent ERMONY, « Les phases successives de l'erreur millénariste », *op. cit.*, p. 353-388.

<sup>336</sup> Léon GRY, *Le millénarisme dans ses origines et son développement*, *op. cit.*, surtout p. 72-76.

<sup>337</sup> Louis LAGUIER, « La résurrection de la chair dans saint Irénée », *RCF* 43, 1905, p. 225-236.

<sup>338</sup> A. DE RICHECOUR, « Un mot sur le millénarisme », *RQH* 4, 1868, p. 629-631.

<sup>339</sup> Johannes Baptist FRANZELIN, *Tractatus de Divina traditione et scriptura*, Typographia polyglotta, Rome, 1882, p. 186-201. Traduction française : Johannes Baptist FRANZELIN, *La tradition*, Jean-Michel GLEIZE, Courrier de Rome, Versailles, 2008, p. 241-255.

<sup>340</sup> Vincent ERMONY, « Les phases successives de l'erreur millénariste », *op. cit.*, p. 369.

<sup>341</sup> Johannes Baptist FRANZELIN, *La tradition*, *op. cit.*, p. 243. (C'est nous qui soulignons). Et aussi *ibid.*, p. 242 : « Cette opinion [millénariste], dont il n'est pas rare qu'on fasse mention aujourd'hui encore chez les bons auteurs et chez les savants ».

<sup>342</sup> Abbé DIDERON, *Le millénarisme, d'après la pure doctrine de Saint Justin et de Saint Irénée*, Viallet, Grenoble, 1830.

<sup>343</sup> Dominique-Joseph VERCRUYSSÉ-BRUNEEL, *La régénération du monde : opuscule dédié aux douze tribus d'Israël*, préface Mgr Louis-Édouard PIE, Beyaert, Courtrai, 1860. À la même époque, dom Prosper GUÉRANGER, *Le sens chrétien de l'histoire*, Plon, Paris, 1945, p. 24, ami du cardinal Pie, fait une possible allusion au millénarisme patristique dans un article de *l'Univers*. En dressant la liste des acteurs et instruments providentiels au début du christianisme, il commence par les Apôtres puis poursuit par « les prophéties juives étudiées, comparées, approfondies dans tout l'empire, et devenant, comme nous l'attestent les écrits des trois premiers siècles, l'un des plus puissants instruments des conversions ».

toujours avant la seconde guerre mondiale, le jésuite espagnol Florentino Alcañiz publie, quant à lui, en 1933, *Ecclesia patristica et millenarismus : expositio historica*<sup>344</sup>. Quant à la parisienne Madeleine Chasles, elle est l'auteur d'un ouvrage intitulé *Celui qui revient. Étude biblique sur la seconde venue du Christ* (1935)<sup>345</sup>, préfacé par dom Fernand Cabrol, abbé de Saint-Michel de Farnborough et éditeur du *Dictionnaire d'archéologie chrétienne et de liturgie*. Tous ces auteurs ont en commun d'être ouvertement millénaristes et catholiques. Le cas de l'oratorien Louis Lescœur, *Le règne temporel de Jésus Christ. Étude sur le millénarisme* (1868), est particulier. Il semble à la fois défavorable au millénarisme des premiers Pères et attiré malgré tout par une eschatologie terrestre, collective et imminente<sup>346</sup>. Il est vrai que nous avons souvent remarqué chez les pires détracteurs du chiliasme comme une secrète et paradoxale connivence avec cette doctrine<sup>347</sup>. Ce fut le cas de Feuardent, par exemple, qui quoique défavorable au millénarisme d'Irénée dans ses commentaires, n'a pas manqué l'occasion de publier, en intégralité et pour la première fois, les chapitres chiliastes du *Lugdunense*.

### iii. Des intelligents sympathisants

Pour cette période, une troisième catégorie d'auteurs se distingue. Ils ne sont ni tout à fait défavorables à l'eschatologie irénéenne, ni cependant franchement millénaristes invétérés. Nous pourrions les qualifier de lecteurs intelligents d'Irénée et à ce titre respectueux de la doctrine exprimée à la fin de l'*Adversus haereses*. Trois noms entrent résolument dans cette catégorie. Ils valent la peine que nous les citions chacun un peu. Dès 1843, Jean-Marie Prat écrit une *Histoire*

<sup>344</sup> Florentino ALCAÑIZ, *Ecclesia patristica et millenarismus. Expositio historica*, Grenade, 1933.

<sup>345</sup> Madeleine CHASLES, *Celui qui revient. Étude biblique sur la seconde venue du Christ*, préface dom Fernand CABROL, Aubanel, Avignon, 1935.

<sup>346</sup> Louis LESCOEUR, *Le règne temporel de Jésus Christ. Étude sur le millénarisme*, op. cit.. Pour la négation du millénarisme, voir, par exemple, *ibid.*, p. 265 : « Les vrais disciples de Jésus, les fils du Royaume, les vrais enfants de l'espérance chrétienne, c'est dans l'ancienne Église qu'on les trouve : dans cette Église qui, née au pied de la croix, habituée à voir dans cette terre le lieu de l'épreuve et du combat, et dans le ciel seulement le séjour du repos et de la gloire, tenant soigneusement ses fidèles à l'abri des chimères de la crainte comme des illusions du désir, leur enseigne à respecter les secrets divins, uniquement attentifs à se préparer par les bonnes œuvres et les vertus de chaque jour, à cette heure qui viendra prochainement, mais à l'improviste, et qui marquera pour chacun de nous l'avènement définitif du Sauveur, ou dans les rigueurs de sa justice ou dans la béatitude de ce royaume qui n'aura point de fin ». Pour la bienveillance vis-à-vis du millénarisme, voir, par exemple, *ibid.*, p. 359, au sujet du livre de Dominique-Joseph Vercruysse-Bruneel : « Il croit à une très prochaine régénération du monde, par laquelle l'homme sera reconstitué ici-bas dans l'état où il se trouvait dans le paradis terrestre, moins la nudité ; il enseigne que la vie des hommes justes sera de mille ans, c'est le sens qu'il donne au chapitre XX, 4 de l'*Apocalypse* ; alors Jésus Christ demeurera visiblement sur la terre aussi longtemps que les générations se succéderont, ce qui n'empêchera pas les hommes d'être encore dans l'état d'épreuve, et de pouvoir encore se perdre par des péchés contre le Saint-Esprit, irrémissibles en ce monde et en l'autre. Dans l'état de régénération du monde, tous les peuples ne formeront qu'une seule famille ; mais parmi eux la nation israélite, rétablie en terre sainte, à Jérusalem, et

de saint Irénée, second évêque de Lyon, docteur de l'Église et martyr, où il commence par reproduire l'opinion commune au XIX<sup>e</sup> siècle sur notre sujet :

La piété d'Irénée, le respect qu'il avait pour les disciples des apôtres et pour la tradition, l'entraînèrent dans quelques erreurs de ce genre [le millénarisme], qu'il aurait combattues plus tard, lorsque l'Église les eût réprouvées<sup>348</sup>.

Sans doute faut-il replacer ce jugement de l'auteur dans le contexte du XIX<sup>e</sup> siècle encore prompt à soupçonner d'hérésie quelque écrivain ecclésiastique simplement original. Donc commencer par dire qu'Irénée a fait une erreur au sujet du millénarisme est une sorte de gage pour pouvoir par la suite parler du système d'Irénée en toute impunité. En effet la description que fait Prat du *regnum iustorum* irénéen montre qu'il connaît bien la pensée de l'évêque de Lyon et qu'elle est loin de lui sembler déviante :

Les justes ainsi ressuscités, n'iront pas encore tout d'un coup dans le ciel, mais ils demeureront dans un lieu de délices qui sera comme un Paradis terrestre, ou une Jérusalem renouvelée. C'est-là où sous l'Empire de Jésus Christ qui y sera avec eux, ils jouiront d'une paix profonde, d'un contentement sans égal, et de toutes les satisfactions que l'esprit peut goûter ; la vue du corps glorieux de Jésus Christ et de son humanité sainte, leur servent comme un apprentissage, pour jouir un jour de sa divinité dans le sein du Père, et comme de degré pour monter insensiblement à la vision béatifique : *crescentes ex visione Domini, per ipsum assuescent capere gloriam Dei Patris*. Mais saint Irénée ne dit pas combien durera cet apprentissage, il ne lui prescrit aucun terme, il ne parle point de mille ans ; et ce qui est fort à remarquer, on ne le voit jamais se servir de ce

---

reconstituée en corps de nation, occupera le premier rang. Enfin la réalisation de toutes ces merveilles, précédées toutefois de la persécution de l'Antéchrist, est très prochaine, et il n'y a plus pour personne, quelque âgée qu'elle soit, une impossibilité absolue de vivre assez de temps pour jouir de la régénération du monde. Une exégèse si extraordinaire, présentée avec une telle assurance, est bien faite pour étonner les commentateurs les plus hardis. Ce livre a au moins cet avantage de prouver la grande liberté d'interprétation que l'Église laisse aux fidèles sur toutes les questions relatives au Royaume de Dieu, et en général sur toutes les questions non définies par un jugement doctrinal ».

<sup>347</sup> Cette connivence fut réelle, à la fin du XIX<sup>e</sup> et au début du XX<sup>e</sup> siècle, pour une partie de l'intelligentsia catholique française, surtout des convertis (J.-K. Huysmans, L. Blois, J. Maritain, P. Verlaine, Ch. Péguy, P. Claudel, L. Massignon, G. Bernanos), qui fut très marquée par l'apparition mariale de La Salette (19 septembre 1846) dont une phrase du message – « S'ils se convertissent, les pierres et les rochers se changeront en blé, et les pommes de terre se trouveront ensemencées » – fut interprétée dans un sens millénariste. Cf. René LAURENTIN ; Michel CORTEVILLE, « La Salette », in René LAURENTIN, Patrick SBALCHIERO (dir.), *Dictionnaire des "apparitions" de la Vierge Marie. Inventaire des origines à nos jours : méthodologie, bilan interdisciplinaire, prospective*, Fayard, Paris, 2007, p. 507b ; Émile APPOLIS, « En marge du catholicisme contemporain : Millénaristes cordiphores et naundorffistes autour du "secret" de La Salette », ASSR 14, 1962, p. 103-121. Il pourrait donc y avoir un lien entre les répercussions de cette apparition de La Salette et l'enthousiasme pour le chiliasme d'Irénée redécouvert.

<sup>348</sup> Jean-Marie PRAT, *Histoire de saint Irénée, second évêque de Lyon, docteur de l'Église et martyr*, Perissé, Lyon, 1843, p. 48.

fameux passage de l'*Apocalypse* qui faisait tout le fondement de l'opinion des Millénaires : *erunt Sacerdotes Dei et Christi, et regnabunt cum illo mille annis*.

De plus, le Saint bannit de ce Paradis terrestre toutes les voluptés charnelles qu'y admettaient les Millénaires, et qui faisaient leur plus grand attrait ; il n'y avait là ni noces, ni festins, ni mariages ; Jésus Christ leur tenait lieu de tout, et la paix dont il les comblait faisait tout leur bonheur.

Enfin, on ne voyait point dans ce royaume passager, et dans cette béatitude anticipée, ces sacrifices, ces victimes, ces oblations de l'ancienne loi, ni toutes les autres cérémonies que Moïse avait prescrites aux Juifs, et que les Millénaires prétendaient devoir être établies dans leur nouvelle Jérusalem. Notre Saint n'y admet pas même ce Temple magnifique que ces hérétiques se figuraient avec d'autant moins de raison que saint Jean dit expressément dans son *Apocalypse*, qu'il n'y avait point de Temple dans la Jérusalem que Dieu lui fit voir ; *et Templum non erat in ea*.

Ainsi, cette première résurrection des justes, que notre saint Docteur croyait devoir précéder le Jugement dernier, n'était, selon lui, qu'un commencement d'incorruption, et comme un moyen pour se disposer et s'accoutumer à la vue de Dieu ; c'est pourquoi il assurait que durant tout ce temps les Saints auraient la conversation et la compagnie des Anges, et qu'ils s'exerceraient avec eux dans toutes les choses spirituelles. Il semble néanmoins qu'il n'a pas cru qu'on serait tout à fait exempt dans ce lieu des nécessités de boire et de manger ; mais tout cela devait se passer dans une si grande modération, que tous les excès des Millénaires ne pouvaient s'y trouver<sup>349</sup>.

Prat reprend ici des arguments de Massuet déjà mentionnés : le peu d'importance qu'Irénée accorde au chiffre mille, sa faible référence à Ap 20. Il donne aussi, de manière plus personnelle et avec beaucoup de bienveillance, d'autres aspects du royaume des justes d'Irénée : son christocentrisme – « sous l'Empire de Jésus Christ », « Jésus Christ leur tenait lieu de tout » –, le côté très spirituel, ni charnel ni judaïsant, de ce royaume selon Irénée, très différent de celui des hérétiques millénaires.

Un demi siècle plus tard, Albert Dufourcq, dans son *Saint Irénée* (1904), a lui aussi une présentation modérée de l'eschatologie irénéenne :

Sans doute, Irénée prétend que le grand jugement sera précédé d'une résurrection partielle réservée aux justes, et que ceux-ci passeront mille ans à Jérusalem dans l'abondance de tous les biens. (...) À la suite d'Eusèbe, les chrétiens croient qu'il s'est trompé et que la nouvelle Jérusalem dont parle Isaïe n'est autre que l'Église. Mais ils

<sup>349</sup> *Ibid.*, p. 52-53.

ont retenu l'idée sous-jacente au millénarisme, et croient, à la suite d'Irénée, à la résurrection des corps<sup>350</sup>.

Certes Dufourcq pense qu'Irénée s'est finalement trompé au sujet du *regnum iustorum*. Mais il insinue cependant que l'eschatologie d'Irénée a eu une postérité, au moins en ce qui concerne la foi en la résurrection de la chair. Dufourcq met donc en relief ce qui, dans la doctrine irénéenne est défendable, ce qui aujourd'hui peut nourrir notre foi en la résurrection.

Enfin le bénédictin belge dom Bruno Reynders, auteur du *Lexique comparé du texte grec et des versions latine, arménienne et syriaque de l'Adversus haereses de saint Irénée*<sup>351</sup>, et donc très bon connaisseur du texte irénéen, écrit en 1936, dans « Optimisme et théocentrisme chez saint Irénée », les propos suivants :

On sait sur quelles perspectives réalistes se clôt l'*Adversus haereses*. Elles ne sont pas grossières, et il ne faut ni chercher à les voiler ou à les excuser comme un tribut payé aux erreurs du temps, ni les juger, avec condescendance, accidentelles ou étrangères au fond à la pensée d'Irénée. Toute sa psychologie et toute sa foi appellent cette restauration universelle. Cet homme même qui déchu doit être sauvé, cette chair même devenue mortelle doit durer, ces choses même en lesquelles l'homme souffrit et fut humilié doivent servir à sa gloire. Le salut, qu'on ne l'oublie pas, ne termine pas, ne détruit pas, il restaure. La perfection de l'homme n'est pas la destruction de son corps, mais le rétablissement de son équilibre dans sa possession par l'Esprit. De même la réalité et l'essence de la création ne sera pas anéantie – car il est vrai et ferme, celui qui la soutient – mais la figure de ce monde passera, à savoir le dérèglement qui s'y est introduit. Ainsi, au terme de l'économie, Dieu aura rétabli – avec une perfection accrue par la maturité de l'homme – l'œuvre des premiers jours. Irénée avait déjà souligné que le Seigneur s'était servi pour l'Eucharistie de ce pain et de ce vin qui sont ceux dont nous usons, ceux de cette création en laquelle nous sommes, pour les faire participer à l'Esprit. C'est ce que sera toute la création quand elle sera de nouveau soumise à l'homme comme au début : *oportet ergo et ipsam conditionem redintegratam ad pristinum, sine prohibitione servire iustis*. Mais le même Irénée qui refuse d'allégoriser cette eschatologie et qui se réjouit de boire le vin nouveau et de manger un pain fait de si beau blé que le lion se contentera de sa paille, se réjouit par-dessus tout de la vision de Dieu, source d'immortalité. C'est notre face de chair qui verra la face du Seigneur et en éprouvera une joie inénarrable parce qu'elle verra sa joie. Ce sont nos membres (ceux dans lesquels Irénée exulte) qui

<sup>350</sup> Albert DUFOURCQ, *Saint Irénée (II<sup>e</sup> siècle)*, Les saints, Lecoivre, Paris, 1904, p. 147.

<sup>351</sup> Bruno REYNDERS, *Lexique comparé du texte grec et des versions latine, arménienne et syriaque de l'Adversus haereses de saint Irénée*. T. 1 : *Introduction, index des mots grecs, arméniens et syriaques*, CSCO 141, Durbecq, Louvain, 1954 ; Bruno REYNDERS, *Lexique comparé du texte grec et des versions latine, arménienne et syriaque de l'Adversus haereses de saint Irénée*. T. 2 : *Index des mots latins*, CSCO 142, Durbecq, Louvain, 1954.

produiront tous, en la voyant, l'hymne d'exultation. Mais l'incorruptibilité que donne la vue de Dieu commence ici-bas par la présence de l'Esprit qui absorbe la mortalité et l'infirmité de la chair qu'il possède. Il faut donc conserver l'Esprit, et se laisser conduire par celui qui guide, domine, et dispose comme il le veut, ce qu'il possède en héritage. Puisqu'on connaît la sagesse de Dieu, son amour de l'homme et sa puissance, est-il une attitude plus sûre que d'attendre la main de l'artisan, qui fait toutes choses en son temps ?<sup>352</sup>

Cette présentation par le bénédictin, aussi sobre que forte, de l'eschatologie collective d'Irénée cherche à unifier le point de vue ecclésial et l'approche millénariste par la présence de l'Esprit Saint. Reynders commence par dire que la fin chiliaste de l'*Adversus haereses* n'est pas un appendice que l'on peut prendre à la légère, mais qu'elle s'inscrit dans la cohérence de toute l'œuvre du saint évêque et qu'elle engage sa personne et sa foi. Il poursuit en affirmant que la théologie du royaume des justes, loin d'être une complaisance en la dimension matérielle des choses, plaide pour une restauration puis une transformation de la création originelle, déjà anticipée aujourd'hui dans l'Eucharistie et tout orientée vers la vision de Dieu. Celle-ci procurera l'incorruptibilité par l'Esprit qui est déjà présent dans l'Église et qui nous donne un commencement d'exultation. Cette paraphrase d'Irénée par un homme pétri de ses mots mêmes a finalement plus d'impact que les discours partisans des chiliastes invétérés. L'étude de dom Reynders montre aussi qu'à la veille de la seconde guerre mondiale et depuis la redécouverte du manuscrit millénariste d'Irénée au XVI<sup>e</sup> siècle, la compréhension interne de cette doctrine et son intégration au corpus théologique irénéen ont fait d'énormes progrès.

### c) Le magistère de l'Église au diapason des recherches irénéennes

Concomitamment à cette meilleure connaissance de l'eschatologie d'Irénée dans le monde scientifique, les références du magistère de l'Église à Irénée se font de plus en plus nombreuses au cours de cette période. On pourrait dire que ce Père de l'Église est alors en phase ascensionnelle. Il est une autorité doctrinale dont la notoriété va croissante auprès des souverains pontifes. Dans la constitution dogmatique *Pastor aeternus* de Vatican I, le 18 juillet 1870, saint Irénée est cité pour la première fois dans un concile œcuménique<sup>353</sup>. Il s'agit du

<sup>352</sup> Bruno REYNDERS, « Optimisme et théocentrisme chez saint Irénée », *RThAM* 8, 1936, p. 249-251. (C'est l'auteur qui souligne). Et aussi *ibid.*, p. 251 : « Irénée a le goût de l'ordre, c'est clair, et à cause de cela on a pu s'étonner de la tournure occidentale de son esprit. Mais sa pensée est emportée par un dynamisme moins familier à la théologie latine ; un optimisme la soulève, que nous ne trouvons guère chez les auteurs les plus représentatifs de l'Occident chrétien et que les siècles modernes ont oublié davantage encore ».

<sup>353</sup> Même si la collection Mansi sur tous les conciles de l'histoire de l'Église ne comporte pas d'index et qu'il est donc difficile d'être catégorique sur cette question, nous n'avons pas trouvé de trace, dans les ouvrages qui scrutent la présence d'Irénée dans la tradition, d'une éventuelle référence à ce Père dans un concile œcuménique oriental des premiers siècles de l'Église.

fameux passage d'Irénée sur la primauté romaine, *propter potentiorum principatitatem*, très souvent cité depuis la redécouverte d'Irénée au XVI<sup>e</sup> siècle, notamment dans la controverse avec les protestants<sup>354</sup>. Ce n'est pas cependant la première mention de l'évêque de Lyon dans un texte du magistère. Notre docteur semble avoir fait son apparition magistériel dans le *Catéchisme du concile de Trente* de 1566, au sujet de la primauté de Pierre et sur l'Eucharistie<sup>355</sup>. Il est également cité dans des encycliques ou d'autres documents du magistère ordinaire par Pie VII, Grégoire XVI, Pie IX, Léon XIII et Pie X, souvent sur la primauté romaine ou sur la succession apostolique<sup>356</sup>.

Pour notre période, une mention particulière doit être faite de Léon XIII qui cite Irénée assez souvent et de manière originale. Tout d'abord dans son encyclique *Aeterni Patris* du 4 août 1879, c'est toujours par l'entremise de saint Jérôme que le souverain pontife fait allusion à saint Irénée. Citons par exemple le second passage où le pape parle de l'évêque de Lyon :

Cette cause [de la défense de la foi par la raison] suscita un défenseur non moins illustre dans la personne de l'invincible martyr Irénée, pontife de l'Église de Lyon ; en réfutant vaillamment les opinions perverses apportées de l'Orient par les gnostiques et disséminées sur toute l'étendue de l'empire, il expliqua, par la même occasion, comme le dit saint Jérôme, les origines de toutes les hérésies, et découvrit dans les écrits des philosophes les sources d'où elles émanaient<sup>357</sup>.

Le magistère garde donc ici une certaine prudence au sujet d'Irénée. Certes il est loué en tant que martyr et aussi en tant que réfuteur des gnostiques, mais cette affirmation ne se fait pas directement à partir des écrits d'Irénée. On le sait de manière indirecte, par l'entremise de Jérôme.

Quatorze ans plus tard, dans l'encyclique *Providentissimus Deus*, du 18 novembre 1893, sur la Sainte Écriture, le même Léon XIII ne cite plus Irénée par

---

Cf. Adolf VON HARNACK, *Geschichte der Altchristlichen literatur bis Eusebius*, 1/1, Hinrichs, Leipzig, 1958, p. 265 sq ; Otto REIMHERR ; F. Edward CRANZ, « Irenaeus Lugdunensis », in Virginia BROWN, Paul Oskar KRISTELLER, F. Edward CRANZ (dir.), *op. cit.*, p. 16-17. 19-20.

<sup>354</sup> Vatican I, Constitution dogmatique « Pastor aeternus » (18 juillet 1870), DH 3056 citant *AH* III, 3, 2 (SC 211 [2002], p. 32).

<sup>355</sup> *Catechismus Romanus. Seu catechismus ex decreto Concilii Tridentini ad parochos Pii Quinti Pont. Max. iussu editus*, Pedro RODRÍGUEZ ; Ildefonso ADEVA ; Francisco DOMINGO ; Raúl LANZETTI ; Marcelo MERINO (dir.), Libreria Editrice Vaticana, Vatican, 1989, Pars I, cap. 10, a. 9, p. 111, l. 169 (primauté de Pierre) ; Pars II, cap. 4, p. 254, l. 449 (Eucharistie).

<sup>356</sup> *AH* IV, 26, 2 (SC 100\*\*, p. 718), à propos du « sûr charisme de vérité » des évêques.

<sup>357</sup> LÉON XIII, « Lettre encyclique "Aeterni Patris" du 4 août 1879 », in A. ROGER ; F. CHERNOVIZ (dir.), *Lettres apostoliques de S. S. Léon XIII, encycliques, breves, etc. : texte latin avec la traduction française en regard, précédées d'une notice biographique, suivies d'une table alphabétique*, 1, Paris, 1893, p. 57. Voir aussi la première référence à Irénée, *ibid.*, p. 49 : « Saint Jérôme la loue [la méthode de retournement de la philosophie païenne au profit de la sagesse chrétienne] grandement dans Quadratus, disciple des Apôtres, dans Aristide, dans Justin, dans Irénée et dans un grand nombre d'autres ».

le biais de saint Jérôme. Il semble s'être produit une évolution : l'évêque de Lyon est mieux connu et l'on ne craint pas de faire mention de lui directement. De même que pour la question du millénarisme d'Irénée la critique scientifique s'est progressivement émancipée du jugement d'Eusèbe et de Jérôme au cours des XIX<sup>e</sup> et XX<sup>e</sup> siècles, de même ici Léon XIII ne cite plus Irénée par le prisme de Jérôme, mais va directement à la source du texte irénéen. C'est toute l'œuvre de publication des écrits de notre docteur depuis Feuardent, qui, avec le temps que nécessite la prudence magistérielle, finit par porter du fruit jusque dans les documents officiels de l'Église. Nous trouvons ainsi dans *Providentissimus Deus* deux allusions directe à la doctrine d'Irénée : sur la nécessité de l'Église pour interpréter les Écritures (AH IV, 26, 5) et sur la provenance divine de ces mêmes Écritures (AH II, 28, 2). Ces passages sont nouveaux par rapport à ceux habituellement cités par le magistère, principalement sur la primauté romaine et sur la succession apostolique. Ils témoignent vraiment d'une découverte du texte d'Irénée non seulement chez les théologiens, mais jusqu'au magistère lui-même. Léon XIII reconnaît aussi en Irénée un « des plus proches disciples des apôtres ». Cette proximité de notre auteur avec les temps apostoliques, déjà soulignée par Eusèbe, Jérôme, Augustin et toute la tradition est donc de nouveau ici rapportée par le Pape<sup>358</sup>. Même si le magistère ne dit mot de l'eschatologie d'Irénée, ni même de sa théologie de l'histoire, sa doctrine est de mieux en mieux connue. De plus, la redécouverte du chiliasme irénéen, que les souverains pontifes ne peuvent ignorer, n'entame en rien, tout au contraire, leur confiance en ce Père de l'Église. Si l'on n'acquiesce pas à cette eschatologie originale d'Irénée, on lui pardonne de bon cœur.

## 2) La crise de la seconde guerre mondiale

Une nouvelle étape dans les recherches scientifiques sur le *regnum iustorum* d'Irénée se produit au moment de la seconde guerre mondiale. En si net progrès depuis cinq siècles, les études sur la fin de l'*Adversus haereses* semblent avoir marqué un temps d'arrêt, faisant entrer le monde théologique dans une période de doute supérieur à celui de l'époque précédente. C'est tout d'abord le long article du jésuite néerlandais Cremers, « Het millenarisme van Irenaeus »<sup>359</sup>, paru en 1938, à la veille du conflit mondial, qui contraste avec les propos de Reynders deux ans plus tôt. À la question « Irénée était-il millénariste ? », l'érudit répond par la négative, non en refusant toute logique chiliaste à la finale de l'*Adversus haereses*, mais plutôt en retirant à l'évêque de Lyon la paternité de ces lignes.

<sup>358</sup> LÉON XIII, « Lettre encyclique "Providentissimus Deus" du 18 novembre 1893 », in A. ROGER ; F. CHERNOVIZ (dir.), *Lettres apostoliques de S. S. Léon XIII, encycliques, breves, etc. : texte latin avec la traduction française en regard, précédées d'une notice biographique, suivies d'une table alphabétique*, 4, Paris, 1900, p. 4 et 23 (pour les deux références à Irénée).

<sup>359</sup> Victor CREMERS, « Het millenarisme van Irenaeus », *BPTF* 1, 1938, p. 28-80.



À l'aide notamment d'un travail très précis sur les citations scripturaires<sup>360</sup>, Cremers démontre que ce n'est pas la même personne qui a écrit le *Contre les hérésies* et sa finale millénariste, que celle-ci a été ajoutée ultérieurement par quelqu'un d'autre qu'Irénée<sup>361</sup>.

Trois ans plus tard, l'allemand Scharl reprend cette thèse dans son livre *Recapitulatio mundi* (1941). Selon lui, la doctrine du millénaire n'est pas cohérente avec le reste de l'œuvre d'Irénée, c'est un corps étranger au reste de l'*Adversus haereses*<sup>362</sup>. L'auteur voit une inconséquence dans le fait qu'en IV, 20, 11, l'incendie du monde est à l'extrême fin de l'économie du salut, tandis qu'en V, 29, 2, il est au début du millénium, soit « mille ans » avant la fin<sup>363</sup>. Pour Scharl, le chiliasme d'Irénée dans le cinquième livre fut trafiqué. Irénée vénérât les presbytres et Papias, alors il a adopté cette doctrine. Dans le contexte de la lutte anti-gnostique, il a surestimé ces presbytres<sup>364</sup>. Mais comme il n'avait pas bonne conscience, il dit en V, 31, 1 que l'on peut être dans la vraie foi sans être chiliaste<sup>365</sup>.

En 1944, le français Léon Gry réitère de sérieuses réserves à l'encontre de la fin millénariste du *Contre les hérésies* :

On aurait tort de recevoir en toute candeur les informations de l'*Adversus haereses* pour cette raison fallacieuse qu'Irénée connaît mieux que personne les faits et les gens de son pays d'origine, où il avait entretenu des relations ! En 181-189 [date de composition de cet ouvrage], il n'avait plus communication possible avec son maître Polycarpe, martyrisé depuis quelque trente ans, bien probablement après la disparition de Papias, son ami et confrère d'Hiérapolis. De celui-ci, qu'il semble bien n'avoir point connu personnellement, il utilise soigneusement la *logiôn kuriakôn exégésis*, ouvrage de grande valeur, certes, hélas ! ouvrage interpolé dans la page présentement citée. Ce n'est pas sa faute évidemment, mais bien celle de l'interpolateur, un Millénariste<sup>366</sup>.

Ici Gry s'en prend tout spécialement à la citation de Papias en *Adversus haereses* V, 33, 3. Irénée la pensait vraiment de l'évêque d'Hiérapolis. En fait elle provient d'un imposteur et d'un interpolateur juif millénariste qui a introduit ce

<sup>360</sup> Victor CREMERS, « Het millenarisme van Irenaeus », *op. cit.*, p. 73-80.

<sup>361</sup> Un an après, le jésuite Louis ESCOULA, « Le Verbe sauveur et illuminateur chez saint Irénée », *NRT* 66, 1939, p. 385-400 ; p. 551-567, préférera ne pas parler du tout du millénium d'Irénée dans son article.

<sup>362</sup> Emmeran SCHARL, *Recapitulatio mundi. Der Rekapitulationsbegriff des Heiligen Irenäus und seine Anwendung auf die Körperwelt*, Verlagsbuchhandlung, Fribourg-en-Brigau, 1941, p. 86.

<sup>363</sup> Emmeran SCHARL, *Recapitulatio mundi*, *op. cit.*, p. 89. Même inconséquence pour l'année de grâce d'Is 61, 2, qui est interprétée en AH II, 22, 1 (SC 294, p. 215) comme étant le temps présent, alors qu'elle correspond au millénium à la fin de l'*Adversus haereses*.

<sup>364</sup> Emmeran SCHARL, *Recapitulatio mundi*, *op. cit.*, p. 93.

<sup>365</sup> Emmeran SCHARL, *Recapitulatio mundi*, *op. cit.*, p. 90.

<sup>366</sup> Léon GRY, « Le Papias des belles promesses messianiques », *Vivre et penser*, 3<sup>e</sup> série (RB 52), 1944, p. 122-123.

passage dans les dires de Papias. C'est lui qui a trompé Irénée. Par cette explication, la doctrine catholique se trouve désolidarisée à jamais de toute collusion avec le millénarisme. Celui-ci est une croyance juive et elle a trompé Irénée. Par là nous rejoignons d'une certaine façon la thèse des deux auteurs précédents : le millénarisme de la fin de l'*Adversus haereses* n'est pas d'Irénée. C'est une pièce rapportée, une interpolation, étrangère à son système originel.

Pour expliquer l'esprit très critique de ces trois études, nous avançons l'hypothèse d'une possible influence des circonstances tragiques de la guerre. En effet, la doctrine du national-socialisme était ouvertement millénariste. Hitler avait ainsi déclaré dans un discours de 1934 : « Durant les mille prochaines années, il n'y aura plus de révolution en Allemagne »<sup>367</sup>. Les nazis chantaient aussi cet « hymne de la roue solaire » aux paroles évocatrices :

Nous n'avons pas besoin de médiateurs avec le ciel.  
Pour nous luisent le soleil et les étoiles ;  
Le sang, l'épée et la roue solaire ;  
Voilà nos champions dans l'infini.  
L'ouragan souffle sur la plaine,  
Un nouveau millénaire commence<sup>368</sup>.

Ainsi face à ce péril millénariste que constituait le III<sup>e</sup> Reich, les érudits spécialistes de saint Irénée auraient voulu à tout prix désolidariser l'évêque de Lyon de toute collusion avec cette doctrine aux funestes résurgences. Ils auraient pratiqué une sorte de déni en refusant d'accepter que le christianisme puisse avoir un lien quelconque avec la doctrine du royaume intermédiaire exposée par Irénée. Ils préfèrent abandonner cette fin de l'*Adversus haereses* à un imposteur, à une source étrangère qui n'est ni irénéenne ni catholique. Ils auraient finalement encore pratiqué ce que décrit Walter Kasper pour les temps modernes :

Catholicisme et protestantisme ont l'un et l'autre largement laissé échapper la dimension de l'avenir et la fonction prophétique, abandonnant l'évangile de l'espérance, sous une forme sécularisée, aux philosophies modernes de l'histoire, à Schelling, à Hegel, à Marx, et à ces idéologies d'un « III<sup>e</sup> Reich » qui n'ont cessé de surgir depuis Joachim de Flore<sup>369</sup>.

Pendant la guerre, le millénarisme d'Irénée serait ainsi comme livré aux mains des nazis, à un chiliarisme sécularisé, sorte de dégénérescence de la philosophie de l'histoire des Lumières, et qui n'a rien à voir avec « l'évangile de l'espérance ». Le monde scientifique laisse s'échapper « la dimension de l'avenir et la fonction prophétique » qui sont présentes dans l'eschatologie chrétienne et à plus forte raison dans la proposition irénéenne. Pour ces savants du temps de la

<sup>367</sup> Cité par Jean DELUMEAU, *Mille ans de bonheur*, op. cit., p. 422.

<sup>368</sup> Rapporté par Madeleine CHASLES, *Celui qui revient. Étude biblique sur la seconde venue du Christ*, op. cit., p. 178-179, tiré de *Le Christianisme au XX<sup>e</sup> siècle*, 11 juillet 1935.

<sup>369</sup> Walter KASPER, *Dogme et Évangile*, Cerf, Paris, 2010 (1967), p. 88.

seconde guerre mondiale, c'est comme si un « nazi avant l'heure » avait écrit, à la place d'Irénée, la finale de l'*Adversus haereses*.

Les années de guerre sont d'ailleurs la période où le magistère de l'Église se positionne par rapport à la question du millénarisme. Suite à des plaintes de l'archevêque de Santiago du Chili, le Saint-Office émet une première réponse le 11 juillet 1942 qui sera reprise plus officiellement deux années après<sup>370</sup>. Le propos de ce décret, déjà mentionné dans la première partie, n'est pas directement adressé contre Irénée. Dans ses *Annotationes* sur cette décision romaine, le jésuite bibliste Rosadini (1875-1943), consultant du Saint-Office, tout en adoptant les vues augustinienes, ne semble pas pour autant négatif au sujet de notre auteur :

Irénée, à la fin de son livre *Contre les hérésies*, influencé par l'autorité de Papias, a défendu cette opinion, mais dans un sens encore plus spirituel et plus digne de foi, n'établissant pas que ce séjour aurait lieu sur la terre, comme c'est le cas maintenant, mais sur la terre et dans les cieux nouveaux<sup>371</sup>.

Pour ce proche collaborateur du Saint-Office, la position d'Irénée est tellement spirituelle que, selon lui, le *regnum iustorum* ne se situe sans doute pas sur terre, mais dans les cieux nouveaux et la terre nouvelle dont parle l'Écriture<sup>372</sup>. Rosadini fait-il allusion ici à un *Adversus haereses* V, 31-36 expurgé de ses passages matérialistes, jugés inauthentiques par Cremers et Scharl ? Il ne le précise pas. En tous les cas, cette sorte d'exégèse autorisée du décret du Saint-Office de 1942-1944 sur le millénarisme par le professeur Rosadini donne l'impression qu'Irénée n'est finalement pas concerné par la mise en garde magistériel<sup>373</sup>. La crise dans les recherches irénéennes pendant la seconde guerre mondiale reste donc d'une certaine façon superficielle. La lente émergence de la doctrine eschatologique d'Irénée depuis le XVI<sup>e</sup> siècle et le progrès dans son accueil ne sont pas entièrement remis en cause. Si Suarez à la fin de ce siècle dénigrait le millénium irénéen comme étant « ultra matériel », désormais Rosadini loue le royaume des justes d'Irénée comme « ultra spirituel ». Cette note finale positive donne du large pour une nouvelle période dans les études sur le millénarisme d'Irénée après la guerre.

<sup>370</sup> SAINT-OFFICE, « Décret sur le millénarisme », AAS 36, 1944, p. 212.

<sup>371</sup> Silvio ROSADINI, « Suprema Sacra Congregatio S. Officii – Responsum de millenarismo. Annotationes », *PRMCL* 31, 1942, p. 171 : *Irenaeus in fine sui libri « Contra haereses » adducta Papias auctoritate hanc sententiam defendit, sed in sensu magis adhuc spirituali et probabilius statuens non in terra, uti nunc est, sed in terra et coelis novis ipsam sedem habituram esse*. (C'est nous qui traduisons). Voir aussi le commentaire de Gérard GILLEMAN, « Condamnation du millénarisme mitigé », *NRTh* 67/2, 1945, p. 239(847)-241(849).

<sup>372</sup> *Is* 65, 17 ; 66, 22 ; 2 *P* 3, 13 ; *Ap* 21, 1 ; cf. *Ga* 6, 15.

<sup>373</sup> Le 29 juin 1943, la mention d'Irénée par Pie XII, *Lettre encyclique « Mystici Corporis Christi »*. *Le Corps mystique de Jésus Christ et notre union en lui avec le Christ* (29 juin 1943), Saint-Paul, Fribourg, 1943, p. 50, qui cite *AH* IV, 33, 7, « le grand et glorieux Corps du Christ », ne semble pas non plus faire preuve d'une perte de confiance en ce Père de l'Église.

### 3) Le regard favorable de la critique scientifique de 1945 à nos jours

Avant de commencer un aperçu des études sur le millénarisme d'Irénée de 1945 à nos jours, il importe de préciser que celles-ci sont relativement peu nombreuses par rapport à l'efflorescence des monographies sur d'autres points de doctrine de l'évêque de Lyon<sup>374</sup>. Par là, on devine que cette question demeure une aporie dans l'histoire de la théologie. Assez peu d'auteurs se sentent appelés à étudier chez Irénée cet enseignement qui garde, encore pour cette période contemporaine, le statut particulier de *crux interpretum*. Ou bien la plupart des savants pensent-ils que cette question est un « dossier classé » dans l'histoire des doctrines, qu'il n'y a pas à revenir sur ce que la tradition a définitivement écarté ?

#### a) Les années d'après-guerre

##### i. La critique catholique

Le premier à s'intéresser d'assez près au chiliarisme irénéen après la guerre fut le jésuite français Jean Daniélou (1905-1974). Celui-ci rompt avec la période de malaise observée pendant le conflit mondial. Il publie dès 1947 un bref article au titre évocateur : « Saint Irénée et les origines de la théologie de l'histoire »<sup>375</sup>. Mais l'auteur évite de parler du millénium, portant essentiellement son attention sur le livre IV de l'*Adversus haereses*. L'année suivante Daniélou publie à nouveau deux articles sur le même thème : « La typologie de la semaine au IV<sup>e</sup> siècle » et « La typologie millénariste de la semaine dans le christianisme primitif ». Le premier est essentiellement consacré à la doctrine millénariste du jeune Augustin. D'après le jésuite :

Nous retrouvons [en ce premier Augustin], rejoignant d'admirables profondeurs, le vieux millénarisme d'Irénée. Autre est la béatitude qui sera goûtée dans le temps, et autre la béatitude qui sera goûtée au-delà de tous les temps. C'est ici le plus extrême effort d'Augustin pour dégager le sens religieux du millénarisme. Il nous apparaît prolonger le millénarisme dans son interprétation la plus profonde, comme Origène l'avait fait pour le mystère du jubilé. Ce sont là sommets de la théologie chrétienne du temps. Mais Augustin devait reconnaître qu'ils représentent une tentative sacrilège pour pénétrer un secret que Dieu s'est réservé<sup>376</sup>.

Dans ce passage, Daniélou semble d'une part louer la doctrine d'Irénée, en employant, par exemple, les expressions « admirables profondeurs », « sens religieux du millénarisme ». Nous sommes loin ici de la période de tension de la

<sup>374</sup> Pour s'en rendre compte, que l'on consulte par exemple Mary Ann DONAVAN, « Irenaeus in recent scholarship », *SecCen* 4 (4), 1984, p. 219-241, sur les études irénéennes depuis l'après-guerre et surtout à partir de 1970. Nulle mention n'est faite de monographies portant sur l'eschatologie millénariste d'Irénée.

<sup>375</sup> Jean DANIELLOU, « Saint Irénée et les origines de la théologie de l'histoire », *RSR* 34, 1947, p. 227-231.

<sup>376</sup> Jean DANIELLOU, « La typologie de la semaine au IV<sup>e</sup> siècle », *RSR* 35, 1948, p. 406.

dernière guerre qui voulait à tout prix se débarrasser du chiliasme irénéen. Daniélou n'est donc pas du même avis que Cremers, Scharl et Gry. Mais d'autre part, le jésuite français, en comparant Irénée à un Origène anti-millénariste, en parlant de « tentative sacrilège » et en semblant acquiescer à la position du second Augustin, reste modéré, voire prudent, sur la question du millénarisme d'Irénée. On pourrait sans doute parler à son sujet d'une certaine attitude ambivalente. Ceci est confirmé dans le second article de 1948, dont voici la conclusion :

Nous pouvons résumer maintenant le résultat de notre enquête. (...) C'est par les contacts de certains des premiers disciples du Christ, ceux qu'Irénée appelle les presbytres en un sens qui n'est pas le sens hiérarchique, avec ces milieux, que la façon de penser millénariste avait fait partie de la mentalité du christianisme le plus ancien. C'est ainsi que nous la trouvons chez un Papias. Par suite, elle avait été particulièrement chère aux chrétiens les plus traditionalistes, qui y voyaient un héritage du christianisme primitif. C'est ainsi que nous l'avons rencontrée chez un Irénée, un Hippolyte, un Tertullien. Il est remarquable que dès le début ce sont les vieux maîtres occidentaux : un Irénée de Lyon, un Justin ou un Hippolyte de Rome, qui aient représenté cette tradition. On peut donc considérer qu'elle constitue l'interprétation occidentale de la symbolique de la Semaine comme interprétation religieuse de l'histoire, du moins jusqu'à Saint Augustin. Cette conception, Saint Augustin l'acceptera d'abord, puis, à force de réflexion, il la surmontera. Il marquera ici un tournant capital de la pensée occidentale, où elle se détache d'un archaïsme qui la paralysait et s'oriente vers une construction autonome. C'est le Moyen Âge qui commence<sup>377</sup>.

Dans un premier temps, Daniélou semble de nouveau louer le millénarisme d'Irénée. Il va ainsi jusqu'à dire, en paraissant se situer au plan intemporel, vrai pour toute époque, que cette doctrine « constitue l'interprétation occidentale de la symbolique de la Semaine comme interprétation religieuse de l'histoire ». Mais la précision « du moins jusqu'à Saint Augustin » marque un tournant dans sa pensée. Et la suite de ce passage est nettement de sensibilité augustinienne en qualifiant l'enseignement d'Irénée et de ses pairs d'« archaïsme ». De plus Daniélou emploie deux fois à deux mots d'intervalle « *Saint Augustin* », alors qu'il ne joint pas le qualificatif de sainteté à Irénée, Papias, Justin et Hippolyte. C'est comme si le jésuite, ou un relecteur, avait résolument voulu mettre en avant l'évêque d'Hippone. La position du patrologue français est donc de toute évidence ambivalente sur cette question.

Dix ans plus tard, il publiera sa *Théologie du judéo-christianisme* comprenant un remarquable chapitre sur le millénarisme, dans lequel il ne fait plus mention de

<sup>377</sup> Jean DANIELLOU, « La typologie millénariste de la semaine dans le christianisme primitif », *op. cit.*, p. 16.

ses « scrupules augustinien »<sup>378</sup>. On y découvre surtout l'équilibre de la pensée d'Irénée sur ce thème par rapport à celle d'autres Pères millénaristes.

Cette contribution intéressante de Jean Daniélou sur le millénarisme d'Irénée dans la décennie de l'après-guerre s'inscrit dans le contexte plus large du renouveau des études patristiques. Le premier volume des *Sources chrétiennes* paraît en effet en 1943 et c'est en 1952, grâce au dominicain François Sagnard, que commence, dans cette collection, la parution de l'*Adversus haereses* d'Irénée<sup>379</sup>. Cette édition de haut niveau scientifique s'inscrit dans le prolongement en France de celles de Feuardent et Massuet.

À la même époque, le prêtre belge Albert Houssiau publie *La christologie de saint Irénée* (1955). On retrouve dans ses propos la perspective unifiante du bénédictin belge dom Reynders, celle d'une non opposition entre le temps de l'Église et le temps du millénium :

La coexistence pacifique promise par les prophètes se réalise déjà dans la réunion des nations au sein de l'Église, elle se réalisera d'une autre manière lors de la résurrection des justes dans le royaume du Fils, lorsque les animaux vivront en paix et se soumettront pacifiquement à l'homme<sup>380</sup>.

Ainsi pour Houssiau, « les prophéties se réalisent à la fois dans l'Église et dans le royaume », « il n'y a là aucune contradiction, mais seulement déplacement d'accent »<sup>381</sup>. Autrement dit, pour le prêtre belge, l'interprétation augustinienne et celle d'Irénée sont compatibles.

Enfin chez les catholiques, à la veille du concile Vatican II, le théologien suisse Balthasar se prononce à son tour sur l'eschatologie d'Irénée :

L'eschatologie d'Irénée doit tout d'abord être considérée comme l'achèvement logique ultime de son édifice théologique, comme l'expression, gauche peut-être, de sa tendance foncière, chrétienne et antiplatonicienne, à lier le salut de Dieu aux hommes, à la terre et à l'histoire. Le royaume millénaire des justes sur terre après sa résurrection correspond chez lui à la volonté de prendre au sérieux les promesses de l'Ancien Testament concernant l'occupation définitive, pleinement assurée, de la terre promise, promesses qui ne sont pas

<sup>378</sup> Jean DANIELOU, *Théologie du judéo-christianisme. Histoire des doctrines chrétiennes avant Nicée*, T. 1, BTH, Desclée, Paris, 1991 (1958), p. 379-406. Voir aussi à une époque intermédiaire entre cet ouvrage et les articles précédents Jean DANIELOU, *Essai sur le mystère de l'histoire*, Cerf, Paris, 2011 (1953), p. 267 : « L'attente subsiste toujours du Jugement qui détruira le monde de la corruption et instaurera le Royaume des saints ». Toujours cet équilibre prudent dans l'expression, « Royaume des saints » pouvant faire penser au millénium, mais le Jugement et la fin du monde de corruption faisant plus penser à l'approche augustinienne.

<sup>379</sup> IRÉNÉE DE LYON, *Contre les hérésies. Livre III. Mise en lumière et réfutation de la prétendue "connaissance"*, SC 34, *op. cit.*. Le livre V, avec son millénarisme, ne sera publié cependant qu'en 1969 : IRÉNÉE DE LYON, *Contre les hérésies. Livre V*, SC 152, *op. cit.* ; IRÉNÉE DE LYON, *Contre les hérésies. Livre V*, SC 153, *op. cit.*.

<sup>380</sup> Albert HOUSSIAU, *La christologie de saint Irénée*, Gembloux, Louvain, 1955, p. 134.

<sup>381</sup> Albert HOUSSIAU, *La christologie de saint Irénée*, *op. cit.*, p. 133. 134, note 2.

pleinement accomplies par le déploiement missionnaire de l'Église du Christ, par l'état de pèlerin des chrétiens. (...) Irénée est l'avocat de la nouvelle terre, qui s'est de plus en plus estompée et dissipée en face du « ciel » dans l'eschatologie chrétienne ; qu'il s'attache en même temps aux textes apocalyptiques parlant du millénium, voilà qui est accessoire, eu égard à ce qu'il vise. Certes, que cette terre glorifiée soit intercalée entre la résurrection et le jugement, est quelque peu gênant, et pourtant la tendance antispiritualiste et eschatologique est bienfaisante<sup>382</sup>.

Dans ce passage, Balthasar ne cache pas certaines réserves par rapport à la proposition eschatologique d'Irénée, qui est qualifiée de « gauche » et a même un côté « gênant » à cause du décalage entre résurrection et jugement. Et cette citation est située juste avant un chapitre sur Augustin qui soulignera l'apport non négligeable de l'évêque d'Hippone en matière de théologie de l'histoire<sup>383</sup>. La théologie d'Irénée à elle seule ne semble donc pas suffire. Mais le ton général de la présente prise de position est cependant à la défense d'Irénée : bienfait de la tendance antiplatonicienne et antispiritualiste en matière d'eschatologie, de la dimension cosmique du salut en lien avec les promesses de l'Ancien Testament.

## ii. Protestants et orthodoxes

Chez les protestants d'anciennes confessions, deux ouvrages sont à noter pour cette période. C'est tout d'abord *The biblical theology of saint Irenaeus* de John Lawson dès 1948. Cette étude est plutôt favorable au millénarisme d'Irénée. L'érudit méthodiste reconnaît d'abord à propos de cette question qu'« en Irénée est mis en lumière un problème qui a toujours embarrassé l'Église, et qui demeure jusqu'à ce jour »<sup>384</sup>. Puis il poursuit :

Il est tout à fait correct de prétendre que le grand système de la création par les mains de Dieu, la chute, l'incarnation, la récapitulation par le champion, et de la rédemption par la foi en son œuvre de salut, progressant jusqu'à l'ultime perfection, peut être tenu dans sa totalité distinct de toute considération de savoir s'il y aura ou non un royaume millénaire terrestre, soit immédiatement ou dans un futur imprécis. Plus énergiquement, cependant, doit-on affirmer que ceci n'implique d'aucune façon l'acceptation quelconque que le millénarisme de saint Irénée est un élément qui n'est pas connecté à la source vitale de sa religion. Son chiliasme est un témoin, un témoin quelque peu déformé

<sup>382</sup> Hans Urs VON BALTHASAR, *La gloire et la croix. Les aspects esthétiques de la révélation. II. Styles, 1. D'Irénée à Dante*, Robert GIVORD, Hélène BOURBOULON, Théologie 74, Aubier, Paris, 1968, p. 83. Version originale : Hans Urs VON BALTHASAR, *Herrlichkeit. Eine Theologische Ästhetik. Band II : Fächer der stile. Teil 1 : Klerikale stile*, Johannes Verlag, Einsiedeln, 1962, p. 92.

<sup>383</sup> Cf. Hans Urs VON BALTHASAR, *La gloire et la croix. Les aspects esthétiques de la révélation. II. Styles, 1. D'Irénée à Dante*, op. cit., p. 128-129.

<sup>384</sup> John LAWSON, *The biblical theology of saint Irenaeus*, Epworth, Londres, 1948, p. 287. (Traduit de l'anglais).

en effet, mais un témoin quand même pour tout cela, de l'intensité de la foi chrétienne primitive<sup>385</sup>.

Dans l'esprit des autres auteurs étudiés pour cette période, Lawson semble vouloir ménager deux formes d'interprétation, l'une amillénaire, dans la lignée augustinienne, et l'autre chiliaste, à la suite d'Irénée. L'insistance protestante sur la foi – « rédemption par la foi », « intensité de la foi chrétienne primitive » – est ici notoire.

Cependant l'avis des protestants de cette période n'est pas unanime puisqu'à la même époque l'étude pourtant approfondie du pasteur français alsacien André Benoît, *Saint Irénée. Introduction à l'étude de sa théologie* (1960), ne fait que très succinctement mention du millénium en disant qu'Irénée « professait des idées eschatologiques assez particulières, en particulier le millénarisme ». De toute façon, pour A. Benoît, le livre V de l'*Adversus haereses* est « mal venu et ne répond que fort mal au but que se proposait Irénée dans sa préface »<sup>386</sup>. C'est là reprendre la thèse en vogue pendant la guerre, celle de la présence de corps étrangers à Irénée dans le livre V, et notamment sa partie millénaire.

Enfin, la même année, l'orthodoxe V. Lossky en vient lui aussi à se prononcer sur l'eschatologie d'Irénée :

La possibilité de jouir de cette vision déifiante dès ici-bas, en recevant par le Verbe incarné la lumière du Père, se projette pour saint Irénée dans le plan eschatologique – c'est le règne millénaire des justes. Il semble que le thème de la contemplation mystique ne se soit pas posé pour lui autrement que sous cette forme d'une nouvelle étape historique de l'humanité, où les justes s'habitueront peu à peu à la communion parfaite avec Dieu. Nous allons voir que la question se présentera sous un tout autre aspect – celui de la contemplation mystique justement – chez Clément d'Alexandrie et Origène<sup>387</sup>.

Ce passage s'insère dans le contexte particulier du thème de la vision de Dieu. Lossky décrit bien ce qui fait l'originalité du millénium irénéen : l'accoutumance progressive à la vision de Dieu dans « une nouvelle étape historique de l'humanité ». Mais le théologien orthodoxe, un peu à la manière de Daniélou étudié précédemment, ne laisse pas à Irénée le dernier mot. Il introduit une autre forme de contemplation qu'il décrira dans le chapitre suivant consacré à l'école d'Alexandrie et montrant « que *dès à présent* la voie vers ce degré parfait [dans le royaume des justes] est ouverte aux chrétiens dans la vie spirituelle, vouée à la contemplation de Dieu »<sup>388</sup>.

<sup>385</sup> John LAWSON, *The biblical theology of saint Irenaeus*, op. cit., p. 288. (Traduit de l'anglais).

<sup>386</sup> André BENOÎT, *Saint Irénée. Introduction à l'étude de sa théologie*, EHPH 52, PUF, Paris, 1960, p. 196, pour les deux citations.

<sup>387</sup> Vladimir LOSSKY, *Vision de Dieu*, Delachaux & Niestlé, Neuchâtel, 1962, p. 36-37.

<sup>388</sup> Vladimir LOSSKY, *Vision de Dieu*, op. cit., p. 39. (C'est nous qui soulignons).



### iii. Conclusion

Donc, si en cette époque d'après-guerre les protestants sont partagés, de manière générale, le regard porté sur le millénarisme d'Irénée est plutôt bienveillant. Tous les auteurs sauf Benoît, et Lossky dans une moindre mesure, cherchent à montrer que les deux positions, celle d'Irénée, plus littérale, historique et eschatologique, et celle de l'amillénarisme, plus allégorique et ecclésiologique, ne sont pas forcément à opposer, qu'elles peuvent sans doute se tenir toutes les deux. Si les théologiens occidentaux comme Daniélou et Balthasar se tournent vers Augustin comme héraut d'une position amillénariste autorisée, un oriental comme Lossky préférera, lui, mettre en avant la voie de l'école d'Alexandrie, Clément et Origène en tête. On note de toute façon une certaine ambivalence chez les auteurs de cette époque. Ils sont favorablement impressionnés par l'enseignement eschatologique d'Irénée mais se font un devoir de rappeler une doctrine plus officielle.

Surtout ces études, de caractère scientifique, historique et littéraire, ne peuvent pas ne pas comporter également une dimension spécifiquement théologique et dogmatique. Il faut pour ces auteurs de l'après-guerre se prononcer théologiquement, s'impliquer dogmatiquement, d'une manière ou d'une autre, au sujet de la proposition d'Irénée. Une brillante étude sur cette doctrine millénariste d'Irénée *en elle-même* ne semble pas suffire. Il faut pouvoir la replacer au minimum dans la perspective plus large de l'histoire de la doctrine, de la foi de l'Église aujourd'hui.

#### b) Les études post-conciliaires : plus historiques que théologiques

Cette approche théologique ne sera pas toujours tenue par les publications qui vont suivre le concile de Vatican II. Certes la qualité scientifique de ces travaux ira grandissante et leur précision historique aussi, mais bien souvent leurs auteurs se garderont de prononcer un quelconque jugement théologique sur le millénarisme d'Irénée. L'immédiat après concile voit trois études dignes d'être signalées : *Material re-creation in the Apostolic Fathers* d'Angelo O'Hagan (1968), « Irenaeus Millenial Hope : a polemical weapon » par Marjorie O' Rourke Boyle (1969), et enfin de Giorgio Jossa, *Regno di Dio e chiesa. Ricerche sulla concezione escatologica ed ecclesiologica dell' Adversus haereses di Ireneo di Lione* (1970). Dans ces ouvrages nous constatons une certaine prise en compte des nouvelles sciences humaines, notamment de la sociologie. Ainsi O' Rourke se fait l'écho de l'explication sociologique du millénarisme. Selon lui, la littérature chiliaste fait fonction de consolation pour les minorités opprimées. À partir du moment où la persécution a cessé dans l'Église, l'orientation millénariste n'avait plus de raison d'être<sup>389</sup>. Jossa, quant à lui, fait entrer eschatologie et ecclésiologie

<sup>389</sup> Marjorie O'ROURKE BOYLE, « Irenaeus Millenial Hope : a polemical weapon », *RThAM* 36, 1969, p. 6.

en dialogue au sujet d'Irénée<sup>390</sup>. O'Hagan enfin présente la recreation chez Papias comme une *liberatio naturae*<sup>391</sup>. Ces trois auteurs portent dans l'ensemble un regard bienveillant sur le millénarisme irénéen.

Quelques grands noms de la patristique post-conciliaire ont également travaillé sur notre sujet chez Irénée, à commencer par le jésuite espagnol Antonio Orbe (1917-2003). Ce dernier a publié trois études qui se rapportent plus spécialement au millénarisme irénéen : « San Ireneo y el regimen del milenio » (1983)<sup>392</sup>, *Introduccion a la teologia de los siglos II y III* (1987)<sup>393</sup> et *Teología de San Ireneo. Comentario al Libro V del Adversus haereses* (1988)<sup>394</sup>. Ce dernier ouvrage contient un commentaire très détaillé, érudit et peu synthétique de la fin millénariste de l'*Adversus haereses*. Nous lui préférons l'*Introduction* de l'année précédente, sorte de synthèse dense sur la théologie d'Irénée, très heureusement traduite et publiée en français en 2012. Dans cette œuvre, deux thèmes développés par Orbe intéressent notre sujet. Le premier est directement en lien avec son interprétation du millénium irénéen. Le jésuite y voit trois états, trois types de personnes qui se côtoient dans le *regnum iustorum* :

Les trois groupes apparaissent ainsi bien distinctement : a) les justes ressuscités ; b) les survivants (= *derelicti*) de descendance juive ; c) les « préparés » par Dieu, païens croyants<sup>395</sup>.

Puis Orbe précise sa pensée :

Le bref passage d'Irénée sur les habitants du Millénium [V, 35, 1] fait donc état de trois catégories : *la première*, les justes ressuscités, qui partagent avec le Christ le règne millénariste et sont présentés comme des rois ; *la deuxième*, les *derelicti*, qui ont en commun la foi et la descendance d'Abraham et constituent une espèce de sacerdoce ou la Jérusalem millénariste ; et *la troisième*, les *praeparati*, païens qui, par la foi, viennent s'ajouter au peuple d'Abraham et sont comme les lévites ou les diacres du Millénium<sup>396</sup>.

<sup>390</sup> Giorgio JOSSA, *Regno di Dio e chiesa. Ricerche sulla concezione escatologica ed ecclesiologica dell' Adversus haereses di Ireneo di Lione*, Serie storica 2, M. D'Auria Editore Pontificio, Naples, 1970.

<sup>391</sup> Angelo P. O'HAGAN, *Material re-creation in the Apostolic Fathers*, Akademie-Verlag, Berlin, 1968, p. 38.

<sup>392</sup> Antonio ORBE, « San Ireneo y el regimen del milenio », *StMiss* 32, 1983, p. 345-373.

<sup>393</sup> Antonio ORBE, *Introduccion a la teologia de los siglos II y III*, T. 1, AnGr 248, Editrice pontificia universita gregoriana, Rome, 1987 ; Antonio ORBE, *Introduccion a la teologia de los siglos II y III*, T. 2, AnGr 248, Editrice pontificia universita gregoriana, Rome, 1987.

<sup>394</sup> Antonio ORBE, *Teología de San Ireneo. Comentario al Libro V del "Adversus haereses"*, III, BAC – Serie maior 33, Madrid, 1988.

<sup>395</sup> Antonio ORBE, *Introduction à la théologie des II<sup>e</sup> et III<sup>e</sup> siècles*, T. 2, Joseph María LÓPEZ DE CASTRO, Agnès BASTIT KALINOWSKA, Jean-Michel ROESSLI, Luís F. LADARIA, PC, Cerf, Paris, 2012, p. 1456.

<sup>396</sup> Antonio ORBE, *Introduction à la théologie des II<sup>e</sup> et III<sup>e</sup> siècles*, T. 2, *op. cit.*, p. 1457-1458. (C'est l'auteur qui souligne). Voir aussi, *ibid.*, p. 1467 : « Dans les trois catégories d'habitants, il y a trois manières très différentes de comprendre l'existence *in carne* : existence "angélique", pour les justes ressuscités, difficilement traduisible en catégories sensibles ; "gloire terrestre", de tonalité

Cette interprétation, qui rejoint d'une certaine manière celle que nous avons faite dans une précédente étude sur le royaume des justes irénéen<sup>397</sup>, tend à montrer qu'il existe différents états de vie dans le millénium d'Irénée, que tous les habitants de ce royaume intermédiaire n'ont pas le même degré d'union au Christ, de contemplation. Cette remarque, que seul Orbe semble avoir émise avec autant de clarté, est d'une haute portée théologique. Il faudra y revenir lors de la quatrième et dernière partie de synthèse dogmatique.

Le deuxième point digne d'intérêt abordé par le professeur à l'université grégorienne concerne à la fois la théologie de la création<sup>398</sup> et l'anthropologie<sup>399</sup> du saint évêque de Lyon. En lisant ces deux chapitres d'Orbe nous comprenons mieux l'insistance d'Irénée sur la corporéité et la matière dans le *regnum iustorum*. L'homme est avant tout un être modelé par Dieu de manière quasi physique, et qui doit compter sur l'histoire pour obtenir la perfection de ce modelage. Le millénium constitue l'ultime étape de ce parcours, le dernier perfectionnement. Orbe dit ainsi :

Dieu a fait converger les jours de l'*Hexaemeron* sur l'homme terrestre, sur le corps façonné « à son image et à sa ressemblance » à partir de la terre. Or un tel homme ne peut être façonné *tout d'un coup* à l'image et à la ressemblance de Dieu. Il est incapable, par nature, d'atteindre instantanément les hauteurs de la ressemblance divine ; il lui faut passer par un long processus de six jours, les six jours du Seigneur [dans l'esprit de l'auteur, il s'agit des six millénaires], pendant lesquels Dieu travaillera la glaise humaine pour la rendre enfin – après le septième millénaire – parfaitement semblable à Lui<sup>400</sup>.

Cette existence d'un homme terrestre, corporel dès l'origine du monde, qui doit se perfectionner pour atteindre la pleine ressemblance divine, justifie pleinement l'existence d'un septième « millénaire » à la fin, comme mise en abyme de toute l'histoire du salut, sorte de *ratio progressus* de toute l'économie de Dieu.

Orbe nous entraîne donc dans une compréhension sans doute jamais égalée du millénium irénéen. Il a le grand mérite de mieux faire connaître la pensée profonde d'Irénée. Mais il reste cependant à la frontière d'une meilleure intelligence théologique de l'évêque de Lyon. Comme l'a remarqué à juste titre un recenseur du père Orbe, Enrico Cattaneo : « Son intention est toujours de comprendre l'auteur ou le texte qu'il est en train de commenter de l'intérieur de

---

juive, c'est-à-dire selon les promesses faites aux patriarches, pour les *derelicti* et les *praeparati* ».

<sup>397</sup> Cyril PASQUIER, *Aux portes de la gloire*, op. cit., p. 125.

<sup>398</sup> Antonio ORBE, *Introduction à la théologie des II<sup>e</sup> et III<sup>e</sup> siècles*, T. 1, Joseph María LÓPEZ DE CASTRO, Agnès BASTIT KALINOWSKA, Jean-Michel ROESSLI, Luís F. LADARIA, PC, Cerf, Paris, 2012, p. 326-341.

<sup>399</sup> Antonio ORBE, *Introduction à la théologie des II<sup>e</sup> et III<sup>e</sup> siècles*, T. 1, op. cit., p. 348-351.

<sup>400</sup> Antonio ORBE, *Introduction à la théologie des II<sup>e</sup> et III<sup>e</sup> siècles*, T. 1, op. cit., p. 338. (C'est l'auteur qui souligne).

l'auteur lui-même, et non pas sur la base d'un critère dogmatique »<sup>401</sup>. Sous prétexte de ne surtout pas tomber dans l'anachronisme en plaquant sur cet écrivain anténicéen des catégories théologiques hérités de la tradition postnicéenne, le grand savant Antonio Orbe a donc retenu son jugement théologique sur le millénium irénéen en se contentant de l'étudier uniquement dans la cohérence interne de l'*Adversus haereses*.

Parmi les autres auteurs de cette veine plus historique que théologique, il faudrait nommer : Norelli, Simonetti, Mazzucco, Pietrella, Nardi, Pani et Fredriksen<sup>402</sup>. Il est à noter que ces auteurs sont majoritairement italiens. Déjà avant la guerre, un autre italien, Buonaiuti, spécialiste de Joachim de Flore également, avait écrit sur cette question<sup>403</sup>. De plus ces travaux de grande valeur ne sont cependant pas toujours dénués de certains préjugés sur l'apocalyptique en général. À ce sujet Fredriksen prête à Irénée des sentiments anti-romains qu'il n'a pas<sup>404</sup>.

### c) Le courant adventiste

Pendant toute cette période depuis la dernière guerre, il existe un autre courant qui prend d'une certaine façon le contre-pied du précédent. Plutôt que de se réfugier derrière un agnosticisme prudent quant au jugement théologique à porter sur le chiliasme irénéen, comme c'était le cas pour les savants de l'école précédente, le courant adventiste sera au contraire moins rigoureux sur les aspects purement scientifiques de ses études mais plus engagé, et dans un sens favorable, au plan dogmatique. Cette sensibilité particulière, encore assez vivante de nos jours, surtout outre-Atlantique, est composée de diverses églises protestantes apparues assez tardivement dans l'histoire de la Réforme : adventistes du septième jour, mormons, témoins de Jéhovah, évangéliques, etc. Parmi les noms les plus connus, on peut citer : Vaucher et Froom, tous les deux adventistes, Bietenhard, un théologien suisse faisant figure de chef de file pour

<sup>401</sup> Enrico CATTANEO, « Recension d'A. Orbe, *Introduction à la théologie des II<sup>e</sup> et III<sup>e</sup> siècles* », *OCP* 79 (1), 2013, p. 258.

<sup>402</sup> Enrico NORELLI, « Il duplice rinnovamento del mondo nell'escatologia di S. Ireneo », *op. cit.*, p. 89-106 ; Enrico NORELLI, « Paix, justice, intégrité de la création : Irénée de Lyon et ses adversaires », *Irén.* 64 (1), 1991, p. 5-43 ; Manlio SIMONETTI, « Il millenarismo cristiano dal I al V secolo », *ASEs* 15 (1), 1998, p. 7-20 ; Clementina MAZZUCCO ; Egidio PIETRELLA, « Il rapporto tra la concezione del millennio dei primi autori cristiani e l'Apocalisse di Giovanni », *Aug.* 18, 1978, p. 29-45, spclmt p. 44 ; Carlo NARDI, « Il regno millenario nelle attese dei primi cristiani », in Mario NALDINI (dir.), *La fine dei tempi. Storia e escatologia*, Letture patristiche 1, Nardini, Fiesole, 1994, p. 50-75, spclmt p. 55-56 ; Giancarlo PANI, « Il millenarismo : Papia, Giustino e Ireneo », *ASEs* 15 (1), 1998, p. 53-84, spclmt p. 72-82.

<sup>403</sup> Ernesto BUONAIUTI, « Il millenarismo di Ireneo », in Francesco A. FERRARI, Ernesto BUONAIUTI (dir.), *Saggi sul Cristianesimo primitivo*, Il Solco, Città di Castello, 1923, p. 79-96.

<sup>404</sup> Paula FREDRIKSEN, « Tyconius and the end of the world », *REAUG* 28, 1982, p. 71 ; Paula FREDRIKSEN, « Apocalypse and redemption in early christianity. From John of Patmos to Augustine of Hippo », *VigChr* 45 (2), 1991, p. 153. Cf. Cyril PASQUIER, « Saint Irénée de Lyon : un millénarisme atypique », in Martin DUMONT (dir.), *op. cit.*, p. 92, note 49.

cette école, Wood, Marmorstein, Erdmann, Frank sur le continent américain<sup>405</sup>. C'est une école majoritairement anglo-saxonne. Elle est influencée par des systèmes qui ne sont pas patristiques, comme le dispensationalisme du pasteur anglais John Nelson Darby (1800-1882).

#### d) De nouvelles propositions dogmatiques depuis vingt ans

La dernière phase de réception du millénarisme d'Irénée semble être celle d'un certain retour à la théologie. Non contents d'une étude seulement historique de cette doctrine eschatologique de l'évêque de Lyon, les religieux et universitaires qui se penchent sur cette question depuis une vingtaine d'années, le font en s'impliquant d'avantage au plan théologique. Ainsi, selon Dominique Bertrand :

À partir du IV<sup>e</sup> siècle, cette vision [millénariste] a semblé entachée de matérialisme. Elle retrouve un certain crédit depuis quelques années, dans la ligne d'une réflexion sur l'histoire et sur la valeur des réalités créées<sup>406</sup>.

Il semble que cette remarque se vérifie dans le cas du chiliasme d'Irénée. Notre étude publiée en 2008 s'inscrit dans ce nouveau courant qui cherche un sens pour aujourd'hui à l'eschatologie d'Irénée<sup>407</sup>.

#### i. Trois avis plutôt défavorables

Le premier de cette nouvelle génération à publier une étude sur l'eschatologie irénéenne est sans doute le dominicain Paul-Laurent Carle en 1990 avec : « Saint Irénée de Lyon et les fins dernières ». Cet article rappelle la position dominante de la tradition chrétienne sur notre sujet :

Saint Irénée va être victime d'une tradition humaine, locale, limitée, ici plus que discutable dans son origine. Cette tradition humaine – le millénarisme – lui vient du crédule Papias d'Hierapolis. Saint Irénée exceptionnellement manquera ici de discernement. Il va confondre la tradition humaine avec la Tradition divine<sup>408</sup>.

<sup>405</sup> Alfred-Félix VAUCHER, *Une célébrité oubliée. Le P. Manuel de Lacunza y Diaz (1731-1801) de la société de Jésus auteur de « La venue du Messie en gloire et majesté »*, Fides, Collonges-sous-Salève, 1941 ; Alfred-Félix VAUCHER, *Lacunziana. Essais sur les prophéties bibliques*, Fides, Collonges-sous-Salève, 1949 ; Le Roy Edwin FROM, *The prophetic faith of our fathers : the historical development of prophetic interpretation*, 1, Review and Herald, Washington, 1950 ; Hans BIETENHARD, « The millennial hope in the early church », *SJTh* 6, 1953, p. 12-30, spclmt p. 13-15 ; Arthur Skevington WOOD, « The eschatology of Irenaeus », *EvQ* 41, 1969, p. 30-41 ; Eric FRANK, « A survey of early premillennialism », *WRSJ* 2, 1995, p. 8. 15-19 ; Art MARMORSTEIN, « Eschatological inconsistency in the ante-nicene fathers ? », *AUSS* 39 (1), 2001, p. 125-132 ; Martin ERDMANN, *The millennial controversy in the early church*, Wipf & Stock, Eugene, 2005.

<sup>406</sup> Dominique BERTRAND (dir.), *Les écrits des Pères apostoliques*, Cerf, Paris, 2001, p. 317.

<sup>407</sup> Cyril PASQUIER, *Aux portes de la gloire*, op. cit.. Voir Philippe-Marie MARGELIDON, *Les fins dernières de la résurrection du Christ à la résurrection des morts*, Sed contra, Lethielleux-DDB, Paris, 2016, p. 289, note 18 : « Le seul millénarisme orthodoxe est celui d'Irénée » ; la note renvoie à notre ouvrage.

<sup>408</sup> Paul-Laurent CARLE, « Saint Irénée de Lyon et les fins dernières », *Div.* 34 (1-2), 1990, p. 167.

Dans ce passage, l'auteur, quoique défavorable au chiliasme d'Irénée, a le mérite de s'engager au plan dogmatique. Il reprend le jugement d'Eusèbe de Césarée qui court tout au long de l'histoire de l'Église depuis le début du IV<sup>e</sup> siècle :

Papias paraît avoir été tout à fait petit par l'esprit, comme on peut s'en rendre compte par ses livres ; cependant il a été cause qu'un très grand nombre d'écrivains ecclésiastiques après lui ont adopté les mêmes opinions que lui, confiants dans son antiquité : c'est là ce qui s'est produit pour Irénée et pour d'autres qui ont pensé les mêmes choses que lui<sup>409</sup>.

Carle plaide donc ici pour le maintien de ce jugement d'Eusèbe, qui était persuadé d'une erreur initiale commise par Papias et Irénée. Cette doctrine ne fait donc pas partie de la grande Tradition de l'Église.

Dix ans plus tard, en une année pourtant évocatrice, l'an 2000, le protestant Bingham, dans un article consacré à l'espérance chez saint Irénée, préférera ne pas aborder la question du millénium<sup>410</sup>.

Enfin, en 2007, dans un document de moindre importance, puisqu'il s'agit d'une lettre non publiée, dom Adelin Rousseau, alors âgé de 94 ans, donne un avis contrasté à la question du *regnum iustorum* irénéen. Dans un premier temps, le cistercien procède à la description du millénarisme d'Irénée, en montrant l'archaïsme d'une telle pensée :

Ce qu'il faut bien voir quand on évoque le « millénarisme » d'Irénée, c'est que, avec une partie de l'Église de son temps, il croyait en une première résurrection qui aurait lieu lors de la seconde venue du Christ et qui serait l'apanage des seuls justes. Ainsi ressuscités, ces justes régneraient pendant 1000 ans avec le Christ, dans notre monde terrestre renouvelé et ramené à l'heureuse harmonie des origines. Et ce ne serait qu'après ces 1000 années qu'auraient lieu la résurrection universelle et le jugement dernier, avec l'envoi des réprouvés au feu éternel et l'entrée des justes au ciel où ils jouiraient de la vision de Dieu face à face, ce qu'Irénée appelle le « royaume du Père ». Tout était loin d'être clair dans cet ensemble, mais Irénée – avec, je le répète, une partie de l'Église de son temps, notamment les Églises d'Asie Mineure dont il était originaire – croyait pouvoir le lire dans certaines pages de l'Ancien et du Nouveau Testaments qu'il comprenait de façon toute littérale. Après Irénée, l'Église dans son ensemble percevra de mieux en mieux que telle n'est pas la bonne manière de lire l'Écriture et qu'il ne convient pas de prendre à la lettre des images qui ne peuvent avoir qu'une valeur symbolique ; l'Église finira même par réprouver toutes les rêveries millénaristes comme n'ayant rien à voir avec sa foi authentique. N'en déplaise à nos

<sup>409</sup> EUSÈBE DE CÉSARÉE, *HE* III, 19, 8 (SC 31, p. 156).

<sup>410</sup> Jeffrey BINGHAM, « Hope in Irenaeus of Lyons », *ETHL* 76 (4), 2000, p. 268, juste trois lignes sur le millénium.

curiosités, le détail concret des événements futurs restera pour nous le secret de Dieu tant que nous vivrons ici-bas.

Ce cistercien qui a travaillé toute sa vie sur Irénée, n'a pas fait l'impasse sur la pensée eschatologique de ce dernier. Il la connaît bien. Toutes les caractéristiques théologiques du royaume des justes sont bien rapportées : première résurrection corporelle, pour les seuls justes, parousie du Christ, règne sur une terre renouvelée, statut intermédiaire de ce royaume, accomplissement en un « royaume du Père » éternel. Il n'y a que l'insistance sur le chiffre mille qui semble un peu excessive<sup>411</sup>.

Dans un second temps Rousseau critique la façon trop littérale d'Irénée de lire les passages de l'Écriture se rapportant au royaume eschatologique. Nous avons eu l'occasion de répondre à cette objection dans notre étude de 2008<sup>412</sup>. Puis le chercheur expose avec sobriété l'opinion dominante sur la question du millénium : réprobation ecclésiale de la thèse millénariste et profession d'agnosticisme en matière d'événements de la fin. Nous aurons l'occasion de revenir sur ces questions ultérieurement.

Dans la suite de la lettre, le ton de dom Adelin Rousseau change considérablement :

Mais cela ne veut pas dire que nous n'ayons rien à retenir des pages d'Irénée sur le royaume des justes tel qu'il le comprend. Car, pour lui, ce royaume n'est pas un royaume d'abondance et de bombance, comme on l'a cru parfois, où les justes se dédommageraient à bon marché des peines de la vie présente, mais mille années d'attente et de préparation au long desquelles les justes, sous la conduite du Christ, s'exerceront à cette chose qui dépasse à l'infini notre petitesse de créatures de chair : voir Dieu et vivre de la vie incorruptible de Dieu. Il existe, aux yeux d'Irénée, un réel abîme entre le néant de la créature et l'infini de l'être divin que, pour Irénée, une attente de 1000 ans est encore peu de chose pour permettre à l'homme de se préparer à voir Dieu face à face. Il y a là un enseignement plus que jamais valable pour nous aujourd'hui, même si nous le formulons autrement.

Rousseau a donc bien compris que le système irénéen ne tient pas du *chiliasmus crassus*. Rien de grossier dans les pages de notre docteur du royaume des justes. Pour le cistercien, ce temps intermédiaire de l'eschatologie collective, loin d'être l'expression de l'immanence matérialiste est au contraire la marque de la transcendance divine. Les « mille ans » sont le temps qu'il faut pour se préparer à voir Dieu. Par-delà la formulation archaïque d'Irénée, il y aurait une signification encore valable pour aujourd'hui.

Puis Rousseau termine par l'épilogue suivant :

<sup>411</sup> Cyril PASQUIER, *Aux portes de la gloire*, op. cit., p. 7-8.

<sup>412</sup> Cyril PASQUIER, *Aux portes de la gloire*, op. cit., p. 16-18 ; *passim*.

(...) C'est à ses contemporains qu'Irénée s'adresse et non pas à nous aujourd'hui ! Il est le pasteur qui défend son troupeau contre les menées d'hérétiques épris d'une spiritualité désincarnée et aberrante, qui s'imaginent qu'à peine libérés de l'enveloppe d'une chair mauvaise par nature ils remonteront tout droit à un Plérôme divin dont ils sont tombés ! En lisant l'œuvre d'Irénée avec les yeux d'Irénée et des contemporains d'Irénée, nous comprenons correctement la pensée d'Irénée et nous ne serons pas tentés de chercher chez lui des réponses à des questions qui sont les nôtres mais que, pour sa part, il ne s'est pas posées<sup>413</sup>.

Ici le cistercien fait le choix, comme beaucoup de chercheurs de sa génération, de privilégier l'approche historique plutôt que dogmatique. C'est seulement en fonction du contexte anti-gnostique propre à cette fin de II<sup>e</sup> siècle que l'on peut comprendre la théologie irénéenne du *regnum iustorum*.

Ce sont là, à notre connaissance, pour la période de l'après-concile, les trois seuls auteurs plutôt défavorables, chacun à sa manière, au millénarisme d'Irénée.

#### ii. Sur le continent américain

En 1991 le protestant nord américain Terrance Tiessen apporte une contribution intéressante à la réflexion sur le millénium irénéen dans la perspective du salut des non chrétiens. Selon lui, le royaume des justes serait le temps qu'il faudrait pour que les non-croyants, sauvés cependant, et ressuscités au retour du Christ, en viennent à la connaissance du Fils, qu'ils n'ont pas connu véritablement par la foi pendant leur premier séjour sur terre<sup>414</sup>.

Sur le même continent en 1994, un autre protestant, Christopher R. Smith insère, pour la première fois avec autant d'acuité, le millénium irénéen dans la théologie de la récapitulation de l'évêque de Lyon. Selon l'américain, la récapitulation ne sert pas seulement à montrer la création revenant exactement à l'état antélapsaire, mais surtout à mettre l'accent sur « l'harmonie essentielle de la *soteriological task* : amener l'humanité de l'enfance du paradis à la maturité de la ressemblance avec Dieu »<sup>415</sup>. Et dans ces conditions, le royaume des justes final de l'*Adversus haereses* a toute sa place, il entre à plein dans la logique récapitulatrice irénéenne, il a pour vocation de montrer cette maturité de la

<sup>413</sup> Adelin ROUSSEAU, *Lettre à Mère Cécile Cuer, osb*, 13 septembre 2007, Orval.

<sup>414</sup> Terrance TIESSEN, « Irenaeus on Salvation and the Millennium », *Did(P)* 3, 1991, p. 4. L'auteur s'appuie pour cela sur une exégèse de *AH* IV, 22, 2 (SC 100\*\*, p. 689) : « Car le Christ n'est pas venu pour ceux-là seuls qui, à partir du temps de l'empereur Tibère, ont cru en lui, et le Père n'a pas exercé sa providence en faveur des seuls hommes de maintenant, mais en faveur de tous les hommes sans exception qui, depuis le commencement, selon leurs capacités et en leur temps, ont craint et aimé Dieu, ont pratiqué la justice et la bonté envers le prochain, ont désiré voir le Christ et entendre sa voix. Tous ces hommes-là, lors de sa seconde venue, il les réveillera et les mettra debout avant les autres, c'est-à-dire avant ceux qui seront jugés, et il les établira dans son royaume ».

<sup>415</sup> Christopher R. SMITH, « Chiliasm and recapitulation in the theology of Irenaeus », *VigChr* 48, 1994, p. 329.



ressemblance avec Dieu, il n'est pas une pièce rapportée, étrangère au corps de doctrines d'Irénée<sup>416</sup>.

Toujours en Amérique, mais au sud, l'école chilienne de théologie a produit de bonnes études autour du jubilé de l'an 2000. Celle du père Rodrigo Polanco, « El milenarismo de Ireneo o teología antignóstica de la *caro capax Dei* », est composée de deux parties : une description du système d'Irénée, puis une interprétation théologique. Dans cette dernière, le prêtre et universitaire chilien propose la conclusion suivante :

Le millénium est donc le dernier tronçon de temps – théologique ou réel – nécessaire pour que la chair (= l'homme), remplie de l'Esprit et transformée dans le Fils, soit rendue totalement *capable de Dieu*<sup>417</sup>.

Pour Polanco, « le millénium acquiert une valeur de signe plus que de réalité historique, bien qu'il ne méconnaisse pas non plus cette dernière »<sup>418</sup>. Selon lui, le royaume des justes est donc une sorte de « temps-type » pour acquérir la pleine ressemblance divine. Son essence est théologique, mais il peut cependant conserver une certaine consistance historique qui resterait à définir.

Claudio Pierantoni, lui aussi de Santiago du Chili, n'est pas moins élogieux sur l'évêque de Lyon :

Irénée se présente à nous, au sein de l'ambiance asiatique, comme le point d'arrivée, le point culminant dans lequel l'idée du millénarisme est intégrée à une vision théologique cohérente<sup>419</sup>.

En commentant l'*Adversus haereses* V, 35, 2, Pierantoni précise :

Dans la vision pédagogique d'Irénée, la consommation du monde ne peut être conçue comme l'abandon d'une dimension inférieure, terrestre, pour une dimension supérieure, céleste, en un mouvement essentiellement vertical, mais elle doit plutôt être pensée comme une croissance graduelle de toute la réalité créée, à commencer naturellement par l'homme, en un mouvement ascensionnel oblique, où – à l'exception du péché – rien n'est *abandonné*, mais plutôt tout est récupéré, ou *récapitulé*<sup>420</sup>.

Ces propos rejoignent bien notre analyse de 2008 : « Le *regnum iustorum*, c'est donc la synthèse, pour l'eschatologie, de ces deux mouvements, c'est une

<sup>416</sup> Bernard SESBOÜÉ, *Tout récapituler dans le Christ. Christologie et sotériologie d'Irénée de Lyon*, CJC 80, Desclée, Paris, 2000, p. 156, s'appuyant encore sur le Scharl de la dernière guerre, sera plus réservé quant au lien entre récapitulation et millénium chez Irénée.

<sup>417</sup> Rodrigo POLANCO FERNANDOIS, « El milenarismo de Ireneo o teología antignóstica de la *caro capax Dei* », *TyV* 41, 2000, p. 29. (Traduit de l'espagnol).

<sup>418</sup> Rodrigo POLANCO FERNANDOIS, « El milenarismo de Ireneo... », *op. cit.*, p. 26. (Traduit de l'espagnol).

<sup>419</sup> Claudio PIERANTONI, « El milenio en la patrística : ¿ alternativa entre interpretación literal e interpretación alegórica ? », *TyV* 44, 2003, p. 185. (Traduit de l'espagnol).

<sup>420</sup> Claudio PIERANTONI, « El milenio en la patrística... », *op. cit.*, p. 187. (Traduit de l'espagnol ; c'est l'auteur qui souligne).

ligne qui monte à l'oblique vers le Père et son royaume des cieux »<sup>421</sup>. Depuis le XVI<sup>e</sup> siècle, tout un chemin théologique a ainsi été parcouru par les études sur le millénium d'Irénée. Elles ont gagné en profondeur et en intelligence dogmatique.

### iii. Propositions francophones

Les propositions francophones pour l'interprétation de l'eschatologie d'Irénée sont dominées par les jésuites français. L'étude d'Édouard Pousset, parue en 2001, est sans conteste la plus originale et aussi la plus métaphysique<sup>422</sup>. Sa proposition est basée sur une analogie entre la théologie de la grâce actuelle chez saint Thomas d'Aquin et la doctrine du *regnum iustorum* de saint Irénée. Dans les deux cas, pour la grâce actuelle comme pour le millénium, il y a un passage de la puissance à l'acte qui se fait par une progression en quatre termes. Pour la pensée de Thomas, voici quel est le schéma proposé par Pousset :

Puissance	Puissance	Acte	Acte
1	2	3	4
La puissance qui n'est que puissance : <i>dispositio remota</i>	La puissance dans l'acte de se rapporter à l'acte : <i>dispositio proxima</i>	L'acte dans la forme de la puissance qui passe à l'acte : vie dans la grâce selon la forme de l'être humain	L'acte dans la forme de l'acte : vie dans la grâce selon l'être humain transformé en Dieu <sup>423</sup> .

Pousset établit une grande proximité entre l'étape 2 et l'étape 3. Les secteurs 2 et 3 ne forment justement, en quelque sorte, qu'une seule étape, celle du passage de la puissance à l'acte. La colonne n° 2 est la puissance sur le point de passer à l'acte, tandis que la n° 3 est « l'acte dans la forme de la puissance qui passe à l'acte », pour reprendre les mots mêmes du jésuite.

Puis il applique ce schéma à la doctrine d'Irénée, en prenant cependant une certaine distance par rapport au texte de l'évêque de Lyon :

<sup>421</sup> Cyril PASQUIER, *Aux portes de la gloire*, op. cit., p. 80.

<sup>422</sup> Édouard POUSSET, « De l'*Adversus haereses* (Irénée de Lyon) sur la troisième partie du livre V. L'identité du Dieu créateur et du Dieu Père prouvée par l'enseignement des Écritures relatif à la fin des temps (n° 25 à la fin) », in Yves SIMOENS, Christoph THEOBALD (dir.), *Sous le signe de l'imminence. L'Apocalypse de Jean pour penser l'histoire*, Cahiers Médiasèvres 120, Paris, 2001, p. 93-122. L'auteur s'inspire ici assez fortement de la pensée de Gaston Fessard. Cf. Gaston FESSARD, « Les trois niveaux d'historicité de l'histoire et l'historicité du péché d'Adam et Ève », Michel SALES, *Annales de Vendée* 3, 2008, p. 136-180.

<sup>423</sup> Édouard POUSSET, « De l'*Adversus haereses* (Irénée de Lyon) sur la troisième partie du livre V... », in Yves SIMOENS, Christoph THEOBALD (dir.), op. cit., p. 115.

1	2	3	4
L'évangile au temps des premiers disciples	Le temps des combats	Le temps de la fin, Règne du Christ	La fin des temps
Les deux témoins	Histoire de l'Église	Mille ans	La cité de Dieu
Ap 10. 11	Ap 12. 19	Ap 20, 1-6	Ap 20, 11 – 22 <sup>424</sup>

Le royaume des justes est donc pour Pousset l'étape 3, « le temps de la fin, où se reconnaissent les formes de l'existence historique converties selon l'Évangile »<sup>425</sup>. Le temps 3 du royaume est pour cet auteur un temps où les combats sont terminés mais qui est encore un temps où l'on voit des traces du combat, comme les stigmates sur le corps de Jésus ressuscité<sup>426</sup>. Cette position, qui frôle d'une certaine façon le dualisme temporel apocalyptique (un présent tout noir et un futur tout blanc), n'est cependant pas dénuée d'intérêt.

Un autre jésuite français, plus jeune, économiste de formation, Gaël Giraud, s'est penché sur le même thème en 2011. Dès le début de son article, l'auteur donne l'orientation d'ensemble de son propos : « Quant à [sa conception de l'eschatologie], pour laquelle Irénée est souvent fortement critiqué, il faut se demander dans quelle mesure cette critique est légitime »<sup>427</sup>. Ce questionnement, qui sous-entend un avis plutôt favorable à la doctrine irénéenne du millénium, n'est pas un jugement *a priori* puisque l'on réalise dans la suite de l'article que l'auteur semble avoir bien étudié le texte même d'Irénée. Il dit ainsi :

L'oubli [de Gog et Magog] met en lumière le fait que l'interprétation d'Irénée n'est *pas littérale* : elle opère manifestement des choix dans le matériau apocalyptique<sup>428</sup>.

Quelques années auparavant, certains auteurs, dont Norelli, s'étaient fourvoyés sur cette question du second combat eschatologique<sup>429</sup>. Au plan théologique, Giraud plaide pour une non opposition entre le temps de l'Église et le millénium. À cet effet il ne cesse de mettre en relation, à la manière de Polanco, la fin du livre V de l'*Adversus haereses* avec le début de ce même livre, sur l'œuvre de l'Esprit durant le temps de l'Église :

<sup>424</sup> Édouard POUSSET, « De l'*Adversus haereses* (Irénée de Lyon) sur la troisième partie du livre V... », in Yves SIMOENS, Christoph THEOBALD (dir.), *op. cit.*, p. 119.

<sup>425</sup> Édouard POUSSET, « De l'*Adversus haereses* (Irénée de Lyon) sur la troisième partie du livre V... », in Yves SIMOENS, Christoph THEOBALD (dir.), *op. cit.*, p. 118.

<sup>426</sup> Édouard POUSSET, « De l'*Adversus haereses* (Irénée de Lyon) sur la troisième partie du livre V... », in Yves SIMOENS, Christoph THEOBALD (dir.), *op. cit.*, p. 113.

<sup>427</sup> Gaël GIRAUD, « Pour une théologie "apocalyptique" de l'histoire. Une lecture de l'*Adversus haereses*, V, III », *RSR* 99 (3), 2011, p. 415.

<sup>428</sup> Gaël GIRAUD, « Pour une théologie "apocalyptique" de l'histoire... », *op. cit.*, p. 418. Remarque qui rejoint nos propres observations : Cyril PASQUIER, *Aux portes de la gloire*, *op. cit.*, p. 19-22.

<sup>429</sup> Enrico NORELLI, « Il duplice rinnovamento del mondo nell'escatologia di S. Ireneo », *op. cit.*, p. 106, note 44.

Vivre aujourd'hui sous la motion de l'Esprit, c'est donc déjà, quoique de manière imparfaite, m'entraîner dans ma chair à ce mystérieux exercice de mille ans qui attend les « justes ». (...) Le travail de l'Esprit en nous, aujourd'hui, conduit donc précisément à cela même qui est visé par cet énigmatique exercice millénaire. L'histoire ne peut que s'en trouver théologiquement revalorisée : elle n'est plus cette sorte d'exil temporaire, intrinsèquement funeste, dont seule la bienheureuse éternité de Dieu permettrait de sortir<sup>430</sup>.

C'est un même Esprit Saint qui est à l'œuvre dans l'Église et pendant le millénium. Derrière l'allusion à « l'exil temporaire » plane une critique de la position augustinienne et de ses influences néoplatoniciennes. Ces réserves par rapport aux vues de l'évêque d'Hippone seront reprises à la page suivante :

Irénée nous oblige donc à avancer sur une ligne de crête : le septième millénaire, comme temps de la fin, ne peut ni être « aplati » à l'aujourd'hui, ni relégué vers un *eschaton* à ce point transcendant qu'il n'aurait plus aucun rapport avec notre histoire présente (rôle de l'analogie et de l'Église aujourd'hui). On mesure davantage, dans ces conditions, l'enjeu théologique du « déplacement » de chronologie qui s'opère d'Irénée à l'Augustin tardif : identifier le dernier millénaire à l'histoire présente, c'est s'ôter le moyen de penser une histoire *sans péché*. C'est donc courir le risque, à nouveau, d'identifier celle-ci à celui-là. Assimiler l'accomplissement au temps de l'Église, c'est, du coup, articuler une ecclésiologie, finalement « sans histoire », où l'Église deviendrait « gestionnaire » d'un héritage déjà parvenu à sa perfection, à une théologie de l'histoire qui conçoit l'éternité comme la vérité dans la temporalité<sup>431</sup>.

Dans un premier temps Giraud montre bien la spécificité du *regnum iustorum* comme temps intermédiaire entre aujourd'hui et l'éternité. Puis il explique que si cette particularité est effacée, comme c'est le cas pour la proposition d'Augustin, alors l'histoire se trouve inféodée au péché, il n'y a plus moyen de penser une histoire sans péché. Ces réflexions du jésuite, qui frôlent parfois la caricature sur une prétendue attitude ecclésiale contemporaine héritée d'Augustin, ont le grand mérite de nous faire réfléchir et de nous interpeller sur une éventuelle « peur de l'histoire » qui nous paralyserait aujourd'hui dans l'Église.

Enfin, encore plus récemment, en 2014, le jésuite Dominique Bertrand, dans un article intitulé « L'*Apocalypse* déployée d'Irénée de Lyon », souligne l'importance de l'eschatologie dans le corps de doctrines d'Irénée :

D'une part, la thèse des « mille ans » de l'achèvement de l'histoire a besoin d'être replacée dans plus vaste qu'elle ; d'autre part, les deux axes qui structurent le grand œuvre [Dieu créateur et Verbe fait chair]

<sup>430</sup> Gaël GIRAUD, « Pour une théologie "apocalyptique" de l'histoire... », *op. cit.*, p. 425.

<sup>431</sup> Gaël GIRAUD, « Pour une théologie "apocalyptique" de l'histoire... », *op. cit.*, p. 426.

non seulement gagnent à ne pas être amputés de leur développement eschatologique, ils restent béants sans lui<sup>432</sup>.

La théologie irénéenne des fins dernières semble donc être une pièce importante du « puzzle doctrinal » de l'évêque de Lyon. Elle a besoin des autres pièces pour donner tout son sens, et si elle manque, ce sont les autres pièces qui perdent le leur.

De plus Bertrand évoque principalement deux points positifs de cette doctrine du millénium. Il y a d'une part ce « débordement d'imaginaire qu'Irénée canalise »<sup>433</sup>. La position du docteur du millénium est donc modérée : il donne place à une expression de l'imaginaire, notamment au sujet de l'Antéchrist, mais sans exagération. D'autre part le jésuite loue la prudence théologique d'Irénée qui fait coïncider la reconstruction d'une terre juste et fraternelle avec la résurrection, ce qui n'est pas le cas du système joachimite par exemple. Par ces deux remarques, Bertrand désolidarise le système d'Irénée tant d'un apocalyptisme antichristique qui verrait tout en noir aujourd'hui, que d'un messianisme séculier excessivement optimiste qui attendrait une période de bonheur sur terre avant la résurrection<sup>434</sup>. Irénée tourne le dos à deux schémas eschatologiques outrés.

Le prêtre belge J. Spronck a eu lui aussi récemment l'occasion de se prononcer sur le millénium irénéen dans un article intitulé « Le salut de la chair dans l'œuvre de saint Irénée ». Ce texte était initialement un mémoire universitaire présenté en 2001 et retravaillé pour l'occasion<sup>435</sup>. Les retouches et les compléments bibliographiques dans la partie intitulée « La croissance eschatologique » témoignent qu'entre 2001 et 2014, la pensée de l'auteur sur cette question a mûri, au diapason d'une critique scientifique elle aussi en mouvement. Spronck voit mieux ainsi l'articulation présente chez Irénée entre l'eschatologie individuelle du « lieu invisible » et l'eschatologie collective du royaume des justes<sup>436</sup>. Il a retravaillé aussi sa description théologique du *regnum*

<sup>432</sup> Dominique BERTRAND, « L'Apocalypse déployée d'Irénée de Lyon », in Françoise VINEL (dir.), *op. cit.*, p. 35. Cet article fait suite à un autre du même auteur : Dominique BERTRAND, « L'eschatologie de saint Irénée », in Christian GOUYAUD (dir.), *La Nef (hors série)* 27, Paris, 2011, p. 35-63.

<sup>433</sup> Dominique BERTRAND, « L'Apocalypse déployée d'Irénée de Lyon », in Françoise VINEL (dir.), *op. cit.*, p. 42.

<sup>434</sup> Dominique BERTRAND, « L'Apocalypse déployée d'Irénée de Lyon », in Françoise VINEL (dir.), *op. cit.*, p. 48 : Irénée « a eu cette prudence que les apocalypticiens de l'avenir n'ont pas eu (je pense au joachimisme) : remettre la construction de la terre juste et fraternelle non pas aux injustes que les hommes sont encore mais aux “ressuscités” que les justes sont sans aucun doute déjà. Cette distinction devait pouvoir conduire à une eschatologie déjà heureuse ».

<sup>435</sup> Joël SPRONCK, « Chair et salut chez saint Irénée de Lyon », *Mémoire en vue de l'obtention de la licence en théologie dogmatique*, Pontificia universitas gregoriana, 2001.

<sup>436</sup> Joël SPRONCK, « Le salut de la chair dans l'œuvre de saint Irénée », *RTL* 45, 2014, p. 92, citant *AH* V, 31, 2, sur l'eschatologie individuelle irénéenne. Cette sensibilisation de l'auteur à l'articulation entre les aspects individuels et collectifs de l'eschatologie est due sûrement en partie à la publication de sa thèse entre temps : Joël SPRONCK, *La patience de Dieu. Justifications théologiques du délai de la Parousie*, TG.T 160, Editrice Pontificia Università gregoriana, Roma,

*iustorum* incluant les arguments de type syrien présents dans l'*Adversus haereses*, notamment la doctrine de la semaine de millénaires en parallèle avec le récit de la création de *Genèse* 1<sup>437</sup>.

La mise en garde préalable à son jugement théologique – « Le pasteur des Gaules reprend ainsi à son compte l'eschatologie millénariste qui, par la suite, rappelons-le, ne sera pas retenue dans la doctrine officielle de l'Église, car fruit d'une lecture trop littérale de l'*Apocalypse* » – donne l'effet d'une précaution oratoire, dans le même esprit que celle de Prat au XIX<sup>e</sup> siècle<sup>438</sup>. Spronck propose en effet « trois pistes herméneutiques » qui témoignent plutôt d'une certaine sympathie à l'égard de la doctrine irénéenne du *regnum iustorum* : premièrement celle-ci est un argument de plus, contre les marcionites, en faveur de l'unité des deux Testaments, et par suite, de l'unité de Dieu même ; deuxièmement, elle rappelle « la dimension cosmique et terrestre du salut »<sup>439</sup> ; enfin, à l'instar d'Adelin Rousseau, Joël Spronck avance que la théologie de l'accoutumance dans le royaume des justes est au service de la transcendance de Dieu, qu'elle souligne « l'abîme profond qu'il y a entre la corruptibilité et l'incorruptibilité, entre l'homme et Dieu »<sup>440</sup>. Le prêtre belge ne réitérera d'ailleurs pas ses réserves dans la conclusion de son article, se contentant de préciser, comme si le millénium était une chose entendue : « Dans le royaume millénariste, [notre chair] mûrira encore pour finalement, après la résurrection et le jugement universels, accéder à la vision "immédiate" du Père et à la "gloire de l'Incréé" »<sup>441</sup>.

La position francophone la plus favorable à l'enseignement d'Irénée sur le millénium revient sans doute à Mme Françoise Breynaert, qui a publié en 2016 *La venue glorieuse du Christ et le millénium. Véritable espérance pour le monde*.

---

2008, p. 160, où l'auteur, dans la ligne de Joseph Ratzinger, pense que l'eschatologie intermédiaire individuelle doit garder une certaine tension vers un accomplissement, tant au plan personnel, avec la réunion de l'âme et du corps à la résurrection, que social, avec l'attente du nombre des élus.

<sup>437</sup> Joël SPRONCK, « Le salut de la chair dans l'œuvre de saint Irénée », *op. cit.*, p. 95-96.

<sup>438</sup> Jean-Marie PRAT, *Histoire de saint Irénée, second évêque de Lyon, docteur de l'Église et martyr*, *op. cit.*, p. 48.

<sup>439</sup> Joël SPRONCK, « Le salut de la chair dans l'œuvre de saint Irénée », *op. cit.*, p. 96.

<sup>440</sup> Joël SPRONCK, « Le salut de la chair dans l'œuvre de saint Irénée », *op. cit.*, p. 97.

<sup>441</sup> Joël SPRONCK, « Le salut de la chair dans l'œuvre de saint Irénée », *op. cit.*, p. 100. De nos jours, il est tout aussi hétérodoxe de parler de « vision immédiate du Père » seulement après le jugement dernier, donc après la parousie, que de parler de « royaume millénariste ». Les deux affirmations n'ont pas été « retenus dans la doctrine officielle de l'Église » (*ibid.*, p. 96), pour reprendre l'expression de l'auteur. La première, celle de la vision immédiate seulement après la parousie, va à contresens de la définition de foi de Benoît XII, *Benedictus Deus* (DH 1000), tandis que l'Église n'a, à ce jour, pas vraiment dogmatisé sur la seconde, celle du royaume millénaire. Loin de nous cependant de vouloir faire de l'auteur un « révisionniste » de *Benedictus Deus*. Il exprime à ce sujet le fond de sa pensée dans Joël SPRONCK, *La patience de Dieu*, *op. cit.*, p. 160-180, regrettant seulement, depuis la définition de Benoît XII sur la vision immédiate dès la mort individuelle, la perte de la dimension sociale et ecclésiale dans l'eschatologie intermédiaire préparousiaque. Spronck cite à ce propos Joseph RATZINGER, *La mort et l'au-delà. Court traité d'espérance chrétienne*, Henri ROCHAIS, Fayard, Paris, 2005, p. 144 : « Le texte pontifical de 1336

S'appuyant surtout sur l'Écriture Sainte, son approche n'en fait pas moins un commentaire élogieux de saint Irénée, dans le prolongement de notre étude de 2008. L'esprit est nettement ecclésial et en même temps favorable au *regnum iustorum* irénéen. Elle dit ainsi : « La perspective du royaume des justes est la garantie que l'Église est le lieu du salut par excellence ». Son approche n'est pas du tout matérialiste, mais est plutôt orienté vers la théologie spirituelle :

Saint Irénée nous encourage à demeurer dans la contemplation des réalités éternelles en donnant la priorité à la vie spirituelle, à l'amitié avec le Christ ressuscité, car c'est cette vie spirituelle qui nous donne l'assurance de participer déjà à l'histoire par excellence, celle du royaume des justes<sup>442</sup>.

Par cette affirmation, l'auteur semble dire que la réalité du royaume des justes irénéen est déjà commencée *hic et nunc* dans l'Église. La perspective est unifiante.

#### *iv. Deux anglo-saxons*

Pour terminer, deux anglo-saxons ont récemment porté un jugement théologique favorable sur le chiliasme irénéen. Il s'agit d'abord d'un orthodoxe, Matthew Craig Steenberg, qui, dans son livre consacré principalement à la création chez Irénée, souligne la dimension christologique qui unit le commencement à la fin de l'histoire du salut :

C'est précisément parce que le Fils est à la fois créateur et rédempteur, l'alpha et l'oméga, le fondement et la perfection de la création, que le chiliasme d'Irénée et sa protologie sont inextricablement tissés ensemble, chacun influençant l'autre<sup>443</sup>.

Et l'auteur de s'insurger contre le sort injuste trop souvent réservé à la finale chiliaste du *Contre les hérésies*, et d'annoncer que dans la suite de son étude sur la création chez Irénée « nous verrons mainte et mainte fois que l'eschatologie millénariste, avec le Christ qui achève les commencements par leur renouvellement à la fin, dicte la façon d'interpréter l'évêque de Lyon »<sup>444</sup>. C'est

---

représente, sans aucun doute, dans son contenu symbolique, un retrait par rapport aux Pères ». Il cite aussi partiellement Henri DE LUBAC, *Catholicisme. Les aspects sociaux du dogme*, Œuvres complètes 7, Cerf, Paris, 2003, p. 100, opérer « une redécouverte du “bénéfice caché de [la] doctrine” de l'attente des saints et de la dimension sociale de la béatitude car, dit-il, “son inspiration profonde était juste” » (Joël SPRONCK, *La patience de Dieu*, op. cit., p. 180, note 75). Cette orientation eschatologique, qui voudrait maintenir une sorte de *ratio progressus* au ciel, à la fois personnelle et communautaire, en attendant la parousie n'est d'ailleurs pas forcément en opposition avec l'eschatologie postparousiaque d'Irénée, avec cet *ordo salutis*, le progrès vers la gloire, lui aussi personnel et communautaire, que l'on observe dans le *regnum iustorum* irénéen.

<sup>442</sup> Françoise BREYNAERT, *La venue glorieuse du Christ et le millénium. Véritable espérance pour le monde*, Jubilé, Montrouge, 2016, p. 190, pour les deux citations. Et encore sur Irénée : *ibid.*, p. 150-160. Pour un résumé du livre, voir notre préface : *ibid.*, p. 11-13.

<sup>443</sup> Matthew Craig STEENBERG, *Irenaeus on creation. The cosmic Christ and the saga of redemption*, SvigChr 91, Brill, Leyde, 2008, p. 50. (Traduit de l'anglais).

<sup>444</sup> *Ibid.*

donc de nouveau l'idée, comme avec Bertrand, de la pièce irremplaçable du « puzzle » qui est ici exposée. La théologie irénéenne du millénium ne peut être ignorée.

Enfin le dominicain Denis Minns a lui aussi consacré quelques pages dans son *Irenaeus. An introduction*, au millénarisme de l'évêque de Lyon. Le frère prêcheur commence par proposer une explication à l'oubli de l'œuvre irénéenne pendant tant d'années :

Le fait que les vues d'Irénée sur le Royaume allaient être bientôt dépassées au sein de la grande Église par l'interprétation platonisante, spiritualisante est, à n'en pas douter, en rapport avec l'oubli général de ses écrits dans la tradition ultérieure de l'Église<sup>445</sup>.

Mais ce commentateur d'Irénée ne s'arrête pas là et poursuit :

Il y a maintenant un consensus considérable sur le fait que, quelles que soient les sources qu'Irénée ait pu utiliser, la théologie des fins dernières mise en avant à la fin de l'*Adversus haereses* est incluse dans la vision théologique intégrale d'Irénée. C'est un curieux paradoxe que, ayant été pendant si longtemps considérés comme problématiques, ces derniers chapitres de l'œuvre doivent être maintenant parmi ceux qui recommandent le plus Irénée au lecteur contemporain<sup>446</sup>.

Par ces lignes, la position de Cremers et Scharl durant la guerre semble définitivement abandonnée. Minns, dans le sillage de Steenberg et Bertrand, paraît ici ouvrir comme une nouvelle période des études irénéennes où c'est *par* l'eschatologie millénariste de notre docteur, et non pas *malgré* elle, que l'on accèdera à l'ensemble de son système théologique. Puis le dominicain continue sur des considérations de théologie politique :

La société humaine est une conséquence directe et incontournable du fait que nous soyons dans des corps. (...) Donc le royaume des justes sera une réalité sociale et politique, pas seulement une réalité physique<sup>447</sup>.

Se dessine ainsi toute une ramification de questions théologiques connexes à la « chilialogie » d'Irénée. Outre la théologie politique avec Minns, il faudrait ajouter la protologie avec Steenberg, l'anthropologie avec Orbe et Polanco, la théologie de l'histoire avec Giraud, la sotériologie avec Lawson et Tiessen, la théologie de la grâce avec Pousset, la christologie avec Steenberg, la théologie de la récapitulation avec Smith, la pneumatologie avec Polanco et Giraud, etc. Bref, c'est une vraie somme de théologie qui, à partir de l'eschatologie irénéenne du millénium, pourrait être élaborée.

<sup>445</sup> Denis MINNS, *Irenaeus. An introduction*, Clark, Londres, 2010, p. 142. (Traduit de l'anglais).

<sup>446</sup> Denis MINNS, *Irenaeus. An introduction*, op. cit., p. 143-144. (Traduit de l'anglais).

<sup>447</sup> Denis MINNS, *Irenaeus. An introduction*, op. cit., p. 144-145. (Traduit de l'anglais).



### v. Conclusion : un accueil bienveillant et interconfessionnel

Un mouvement se dessine donc, dans l'histoire de la critique scientifique, vers un accueil toujours plus bienveillant et une intelligence théologique croissante du chiliasme d'Irénée. Nous avons remarqué aussi que cette tendance possède un caractère œcuménique puisque les savants étudiés en cette dernière période appartiennent à toutes les grandes confessions chrétiennes. Inversement nous pouvons dire, puisque l'accueil du millénium d'Irénée n'est pas parfaitement unanime, que la zone de démarcation entre réception ou rejet de la doctrine irénéenne du *regnum iustorum* n'est pas confessionnelle. Chez les enthousiastes, majoritaires, comme chez les réservés, minoritaires, il y a des catholiques, des protestants et des orthodoxes.

### e) Les recherches hagiographiques

L'époque de l'après-guerre correspond à de nouvelles recherches également au plan hagiographique. C'est surtout la tradition du martyr d'Irénée qui a été fortement remise en cause durant cette période. Dès 1956, Audin et Perrat publient un article, « Saint Irénée. L'histoire et la légende », expliquant que la notion de martyr est, dans le cas de l'évêque de Lyon, à prendre au sens large de témoin du Christ. Ces auteurs pensent qu'au V<sup>e</sup> siècle, on a pu qualifier de « martyr » celui que nous appellerions simplement « confesseur » aujourd'hui. On parlait alors d'« Irénée, martyr », mais on pensait en fait à « Irénée, confesseur ». Puis au VI<sup>e</sup> siècle, les choses auraient changé, avec l'apparition de la légende du martyr largement diffusée par la *Passio Irenaei* et Grégoire de Tours<sup>448</sup>. Van der Straeten en 1978, Daoust en 1987 et Beaujard en 2000 confirmeront cette thèse d'un récit légendaire du martyr d'Irénée<sup>449</sup>. Les récits du martyr d'Irénée sont donc pour ces auteurs des apocryphes. Selon eux, tout a été enjolivé et ne correspond pas à la vérité historique. Et la tradition patristique sur le martyr d'Irénée est trop peu étayée<sup>450</sup>.

Ainsi il est assez intéressant de constater le mouvement de balancier qui s'est produit depuis l'époque mérovingienne. Là, c'est l'hagiographie qui avait pris le pas sur la doctrine. Au VI<sup>e</sup> siècle en effet, on ne connaissait plus du tout l'enseignement d'Irénée sur le *regnum iustorum* tandis que la *Passio Irenaei* se répandait comme récit hagiographique à succès, le fantastique de l'histoire sur Irénée se substituant en quelque sorte au merveilleux de la résurrection des justes racontée par Irénée. En cette seconde moitié de XX<sup>e</sup> siècle, c'est l'inverse que l'on

<sup>448</sup> Amable AUDIN ; Charles PERRAT, « Saint Irénée. L'histoire et la légende », *CH* 1, 1956, p. 231.

<sup>449</sup> Joseph VAN DER STRAETEN, « Saint Irénée fut-il martyr ? », in Jean ROUGÉ, Robert TURCAN (dir.), *Les martyrs de Lyon (177). Lyon, 20-23 septembre 1977*, CICNRS 575, CNRS Éditions, Paris, 1978, p. 145. 148 ; Joseph DAOUST, « Irénée, évêque de Lyon », *EeV* 97, 1987, p. 122a ; Brigitte BEAUJARD ; André VAUCHEZ, *Le culte des saints en Gaule. Les premiers temps, d'Hilaire de Poitiers à la fin du VI<sup>e</sup> siècle*, op. cit., p. 222, note 5.

<sup>450</sup> Brigitte BEAUJARD ; André VAUCHEZ, *Le culte des saints en Gaule. Les premiers temps, d'Hilaire de Poitiers à la fin du VI<sup>e</sup> siècle*, op. cit., p. 266, note 4.

observe. Les études sur l'eschatologie imagée d'Irénée connaissent un *revival* sans précédent tandis que la tradition hagiographique non moins imagée sur le martyr de l'évêque de Lyon est massivement remise en cause. La substitution semble donc fonctionner dans le sens inverse par rapport à l'époque mérovingienne, la doctrine des fins dernières *par* saint Irénée, passant au premier plan, devant les fins dernières *de* saint Irénée, le docteur éclipsant le martyr.

Tout se passe donc comme si en matière d'eschatologie on avait besoin d'images, de représentations plus ou moins merveilleuses et fantastiques, mais que l'on n'arrivait pas à concilier celles de l'eschatologie individuelle et celles de l'eschatologie collective. Dans l'histoire de la postérité d'Irénée, ce sont tantôt les unes et tantôt les autres qui dominent.

Replacé dans le cadre plus large de l'histoire de la doctrine des fins dernières, le cas d'Irénée vérifie une certaine tendance vers l'eschatologie collective ces dernières décennies. Peut-être aussi se produit-il pour le dogme eschatologique une sorte de mouvement de balancier comparable à celui qui est observé pour les grands conciles christologiques des premiers siècles. De même qu'entre Éphèse (431), Chalcédoine (451), Constantinople II (553) et Constantinople III (681), il y a alternance d'approches christologiques, passage répété du point de vue de l'unité de la personne à celui de la dualité des natures, et vice-versa, de même en matière d'eschatologie, on semble osciller entre une approche individuelle et une dimension collective. Tout comme pour la christologie, la richesse du mystère eschatologique, irréductible à l'expression forcément limitée de notre pauvre langage, est sûrement la cause de cette double expression.

#### **4) Le témoignage de la liturgie : la conquête de Rome**

Les productions liturgiques sur Irénée pour la période étudiée, XX<sup>e</sup> et XXI<sup>e</sup> siècle, en remontant légèrement à la fin du XIX<sup>e</sup>, sont au nombre de trois : une messe insérée dans le missel tridentin en 1862, une nouvelle messe dans le missel de 1970, une notice hagiographique au martyrologe de 2001.

##### **a) La messe de 1862**

Jusqu'à présent Irénée était absent de la liturgie romaine, mise à part une brève mention dans le martyrologe tridentin de 1584, dont nous reparlerons. Ainsi le *Missel romain* de 1570 ne comporte pas de messe de saint Irénée, alors qu'à cette date les premières éditions de l'*Adversus haereses* par Érasme ont déjà vu le jour. Tous les formulaires liturgiques observés précédemment dans notre étude provenaient de missels d'ordres religieux ou de missels gallicans. Dans la seconde moitié du XIX<sup>e</sup> siècle, ces missels particuliers, sous l'influence notamment de Dom Prosper Guéranger (1804-1875), abbé de Solesmes, connaissent un certain discrédit au profit du seul *Missel romain*. C'est dans ces

années, vraisemblablement en 1862, que saint Irénée fait discrètement son apparition dans le missel tridentin, non pas au calendrier général, mais à celui des messes *pro aliquibus locis*. Sa fête est fixée « au premier jour sans empêchement après le 29 juin »<sup>451</sup>.

Deux changements notoires apparaissent dans le titre de la messe par rapport aux missels gallicans et religieux : Irénée n'est plus accompagné de ses compagnons martyrs et il n'est plus docteur. Il est simplement « évêque et martyr ». On a donc supprimé d'une part ce qui était moins attesté historiquement, dans la tradition hagiographique – les compagnons martyrs d'Irénée – et d'autre part l'on n'a pas reconnu non plus à l'évêque de Lyon le titre que lui aurait mérité sa doctrine, celui de docteur. À cette dernière évolution sans doute faut-il voir comme cause une meilleure prise en compte des normes de Benoît XIV, qui précise dans son *De servorum Dei beatificatione et beatorum canonizatione* (1734-1738) que pour être docteur, il faut une doctrine éminente, une insigne sainteté de vie et une déclaration de l'Église<sup>452</sup>. Mais il précise également : « Il semble qu'il faille établir que les saints Ignace, Irénée et Cyprien, ayant tout ce qui est requis pour être docteur, ne doivent pas être célébrés comme docteurs, mais comme martyrs, puisqu'on ne sépare jamais l'office de docteur de celui de confesseur »<sup>453</sup>. L'Église n'ayant pas déclaré Irénée docteur et celui-ci n'étant pas confesseur mais martyr, la liturgie n'avait donc pas à le célébrer comme docteur. Benoît XIV fait ici mention d'une habitude liturgique et aucunement d'un décret pontifical visant à minimiser la doctrine d'Irénée. De plus le souverain pontife commence par dire : *Statuendum esse videtur*. Le lien habituel entre le confesseur et le docteur n'a pas force de décision magistérielle. C'est un constat liturgique accompagné d'une proposition. La suppression pour Irénée du titre de docteur ne va donc pas à contre-courant de la tendance générale de remise en lumière de la doctrine d'Irénée depuis le XVI<sup>e</sup> siècle.

C'est tout l'inverse que l'on constate dans les formulaires de cette première messe romaine. La redécouverte théologique d'Irénée est prise en compte puisque dès la collecte il est question de « la vérité de la doctrine » par laquelle l'évêque de Lyon a combattu les hérésies. Et plus que de son martyre, la messe parle de son rôle de pasteur – cf. l'évangile du bon Pasteur – et de pacificateur, le

<sup>451</sup> *Missale romanum ex decreto sacrosancti Concilii tridentini restitutum*, Pustet, Ratisbonne, 1862, p. [153]. Un *Missale romanum* de 1860 consulté ne comporte pas de mention d'Irénée.

<sup>452</sup> Prosper LAMBERTINI, *De servorum Dei beatificatione et beatorum canonizatione*, 4, Typographia aldina, Prati, 1841, p. 512 (Lib. IV, Pars 2, cap. 9, n° 13).

<sup>453</sup> Prosper LAMBERTINI, *De servorum Dei beatificatione et beatorum canonizatione*, 4, op. cit., p. 518 (Lib. IV, Pars 2, cap. 12, n° 9) : *Statuendum esse videtur SS. Ignatium, Irenaeum et Cyprianum habentes requisita Doctorum non coli tanquam Doctores, sed tanquam Martyres, cum numquam separetur Officium Doctoris ab Officio Confessoris*.

mot « paix » revenant sept fois dans les pièces et les prières, par allusion notamment à l'étymologie de son nom<sup>454</sup>.

Cette messe romaine du XIX<sup>e</sup> siècle, célébrée seulement dans certains endroits, sera transférée tardivement, en 1921, au calendrier général de l'Église universelle et donc au sanctoral du *Missel romain*<sup>455</sup>. Comment expliquer une arrivée si tardive ? Les avatars de la postérité d'Irénée sur le millénium, étudiés ci-dessus, ne sont peut-être pas étrangers à un tel retard. Irénée de Lyon n'est pas un martyr romain et surtout, depuis l'opposition du prêtre romain Caius au millénarisme durant le III<sup>e</sup> siècle, Rome se méfie sans doute spécialement de tout ce qui a un rapport avec le chiliasme<sup>456</sup>. Il est possible aussi que dans la ville éternelle, au fil des siècles, on ait transposé sur Irénée la querelle qui s'est déroulée jadis à Rome entre une tendance « extrémiste » et millénariste influencée par le montanisme et Hippolyte et une orientation plus modérée et officielle, soutenue par les papes Zéphyrin et Calixte et se souciant des bons rapports avec le pouvoir impérial. Cette seconde tendance, dont Caius faisait partie, était proche du modalisme monarchien de Noët et aussi des aloges qui refusaient tant l'apocalyptique que les spéculations sur le Verbe<sup>457</sup>. Irénée aurait-il donc été placé, presque inconsciemment, sans que l'on ne connaisse exactement sa doctrine, dans le camp des opposants à l'Église de Rome ? L'on se souvient en tout cas des paroles de Grégoire le Grand au début du VII<sup>e</sup> siècle : « Quant aux actes et aux écrits du bienheureux Irénée, il y a déjà longtemps que nous avons cherché avec soin, mais à ce jour nous n'avons pas réussi à trouver quoique ce soit »<sup>458</sup>. Irénée était un inconnu à Rome à cette époque, tant par ses actes que par ses écrits. De même un des trois manuscrits de l'*Adversus haereses* qui ont

<sup>454</sup> *Missale romanum ex decreto sacrosancti Concilii tridentini restitutum*, op. cit., 1862, p. [153-154]. **Introitus** : *Lex veritatis fuit in ore eius, et iniquitas non est inventa in labiis eius : in pace et in aequitate ambulavit mecum, et multos avertit ab iniquitate* (Mal 2, 6). **VI. Attendez**, *pópule meus, legem meam : inclinate aurem vestram in verba oris mei* (Ps 77, 1). **Collecta** : *Deus, qui beáto Irenaéo Mátyri tuo atque Pontífici tribuísti, ut et veritate doctrinae expugnáret haéreses, et pacem Ecclesiae feliciter confirmáret : da, quaesumus, plebi tuae in sancta religione constantiam ; et pacem tuam nostris concede temporibus*. **Epístola** : 2 Tm 3, 14-17 ; 4, 1-5. **Graduale** : *Propter fratres meos, et próximos meos loquébar pacem de te* (Ps 121, 8). **VI. Custódi innocentiam, et vide aequitatem** : *quóniam sunt reliquiae hómini pacífico* (Ps 36, 37). **Allelúia** : *In multitudine presbytórum prudentium sta, et sapientiae illórum ex corde coniungere, ut omnem narrationem Dei possis audire* (Eccl 6, 35). **Evangelium** : Jn 10, 9-16. **Offertorium** : *Doctrinam quasi antelucánum illúmino ómnibus, et enarrábo illam usque ad longínquum* (Eccl 24, 44). **Secreta** : *Deus, qui credentes in te pópulos nullis sinis concuti terróribus : dignare preces et hóstias dicatae tibi plebis suscipere ; ut pax a tua pietate concessa, christianórum fines ab omni hoste faciat esse secúros*. **Communio** : *Vidéte quóniam non soli mihi laborávi, sed ómnibus exquiréntibus veritatem* (Eccl 24, 47). **Postcommunio** : *Deus, auctor pacis et amátor, quem nosse, vivere, cui servíre regnare est : protége ab ómnibus impugnatióibus súpplices tuos ; ut, qui in defensióne tua confidimus, beáti Irenaéi Mátyris tui atque Pontíficis intercessióne, nullius hostilitatis arma timeamus*.

<sup>455</sup> SACRÉE CONGRÉGATION DES RITES, « Décret du 26 octobre 1921 », AAS 13, 1921, p. 543-544.

<sup>456</sup> Sur ce Caius ou Gaius, voir EUSÈBE DE CÉSARÉE, *HE* II, 25, 6 (SC 31, p. 92). Selon Albert GELIN, « Millénarisme », in Louis PIROT, André ROBERT, Henri CAZELLES (dir.), *Dictionnaire de la Bible – Supplément*, 5, Letouzey et Ané, Paris, 1957, col. 1293, Caius se serait surtout opposé au

servi à Érasme pour établir son édition princeps de 1526 est dit venir de Rome. En fait, non seulement il est amillénariste, comme les deux autres, mais en plus il aurait été écrit à Florence, puis envoyé à Rome, d'où Érasme l'a reçu<sup>459</sup>. Donc Rome, jusqu'à une époque très tardive, connaît mal la vie et la doctrine d'Irénée de Lyon, et son millénarisme est encore plus méconnu des romains. Il se pourrait aussi que l'existence d'un saint Irénée martyr à Rome<sup>460</sup> ait été source de malentendus, de confusions et peut-être également d'une légitime fierté romaine. Son homonyme de Lyon aurait alors, dans la mémoire des romains, sombré dans l'oubli.

Nonobstant certains amaigrissements (abandon de la mention des compagnons martyrs et du titre de docteur), cette période est celle de la « conquête de Rome » par Irénée. Un retard est rattrapé. Saint Irénée n'est pas seulement connu dans les missels gallicans et monastiques. Il atteint la notoriété de la liturgie de l'Église universelle.

#### b) La messe de 1970

La messe de saint Irénée dans le *Missel romain* post-conciliaire n'apporte pas de changement majeur à l'évolution déjà observée dans les décennies précédentes. Seule la date de la fête est replacée au 28 juin après avoir été au 3 juillet dans le *Missel* de 1962. Les oraisons conservent le même esprit que les précédentes – vérité de la doctrine, insistance sur la paix – avec cependant en moins le style incisif et controversiste de l'ancien *Missel* (*expugnaret haereses, protege ab omnibus impugnationibus, nullius hostilitatis arma timeamus*). De plus, les idées d'unité et de concorde font leur apparition dans la nouvelle collecte. La prière sur les offrandes et la post-communion, héritées du *Missel parisien* déjà étudié, reprennent les mêmes idées<sup>461</sup>.

---

millénarisme d'Hippolyte de Rome. Vincent ERMONY, « Les phases successives de l'erreur millénariste », *op. cit.*, p. 369, rapporte qu'il aurait été disciple d'Irénée. Il se serait ensuite séparé de lui sur la question du millénarisme.

<sup>457</sup> Jean DANÉLOU ; Henri-Irénée MARROU, *Nouvelle histoire de l'Église*. T. 1 : *Des origines à saint Grégoire le Grand*, *op. cit.*, p. 176 sq et 182 ; Martine DULAËY, *Victorin de Poetovio, Premier exégète latin*. T. 1 : *Texte*, EAUG 139, Institut d'Études Augustiniennes, Paris, 1993, p. 261-262 : les aloges, refusant la canonicité tant de l'*Apocalypse* que de l'*Évangile de Jean* avaient finalement desservi la cause de l'anti-millénarisme.

<sup>458</sup> *Epist.* XI, 40 (CCSL 140 A, p. 937).

<sup>459</sup> Introduction de Bertrand HEMMERDINGER, in IRÉNÉE DE LYON, *Contre les hérésies*. Livre IV, SC 100\*, *op. cit.*, p. 35.

<sup>460</sup> *Martyrologium romanum ex decreto sacrosancti oecumenici concilii Vaticani II instauratum auctoritate Ioannis Pauli PP. II promulgatum*, Typis vaticanis, Vatican, 2001, p. 447 : *Romae in coemeterio sancti Laurentii via Tiburtina, sanctorum Abundii et Irenaei, martyrum*. À la date du 23 août.

<sup>461</sup> *Missale romanum ex decreto sacrosancti oecumenici concilii Vaticani II instauratum auctoritate Pauli PP. VI promulgatum Ioannis Pauli PP. II cura recognitum. Editio typica tertia*, Libreria Editrice Vaticana, Vatican, 2002, p. 776-777 : *Sancti Irenaei episcopi et martyris. Memoria. Introitus* : *Lex veritatis fuit in ore eius et iniquitas non est inventa in labiis eius ; in pace et in aequitate ambulavit mecum, et multos avértit ab iniquitate* (Mal 2, 6). *Collecta* : *Deus, qui beato Irenaeo episcopo*

### c) La notice de 2001

Il sera vu au point suivant ce que l'Église, dans les décisions magistérielles depuis cinquante ans, a pu assumer sur le plan doctrinal des dernières recherches irénéennes sur le millénium. Qu'en est-il des recherches hagiographiques les plus récentes ? Les deux derniers martyrologes romains de l'histoire de l'Église, celui du concile de Trente et celui de Vatican II ont été publiés à des dates charnières dans l'histoire de la postérité d'Irénée sur le millénium. Le martyrologe de Grégoire XIII est en effet de 1584, soit neuf ans après l'édition de l'*Adversus haereses* complet par Feuardent. Celui de Jean-Paul II date, lui, de 2001, à une époque où la critique scientifique commence à porter un regard bienveillant sur le royaume des justes irénéen.

Un martyrologe est comme la préfiguration du « livre de vie » (Ap 20, 12. 15). C'est en quelque sorte un début de liste des saints dont « les noms sont inscrits dans les cieux » (Lc 10, 20). L'Église se prononce de manière infaillible sur la vision béatifique dont jouissent certaines personnes qui ont quitté ce monde. Le martyrologe est donc un peu le recensement – incomplet – du royaume des justes céleste. Et la publication de ces deux martyrologes à des dates charnières de la redécouverte du royaume des justes terrestre d'Irénée a valeur de signe. C'est comme si l'histoire nous disait par là qu'il n'y a pas opposition entre ces deux formes de royaume des justes, mais qu'elles se complètent plutôt. Ici il n'y a plus alternance, mouvement de balancier entre approche par l'eschatologie individuelle, et approche par l'eschatologie collective, mais plutôt simultanéité, concomitance.

Voici les deux textes de ces martyrologes mis en parallèle :

---

*tribuisti, ut veritatem doctrinae pacemque Ecclesiae feliciter confirmaret, concede, quaesumus, eius intercessione, ut nos, fide et caritate renovati, ad unitatem concordiamque fovendam semper simus intenti. Super oblata : Gloriam tibi, Domine, conferat sacrificium, quod in natali beati Irenaei tibi laetanter offerimus, et praebeat nobis diligere veritatem, ut et inviolatam Ecclesiae fidem teneamus, et stabilem unitatem. Communio : Manete in me, et ego in vobis, dicit Dominus. Qui manet in me et ego in eo, hic fert fructum multum (Jn 15, 4-5). Post communionem : Per haec sacra mysteria, quaesumus, Domine, da nobis fidei miseratus augmentum, ut, quae beatum Irenaeum episcopum usque ad mortem retenta glorificat, nos etiam iustificet veraciter hanc sequentes.*

**Martyrologe romain du concile  
de Trente (1584)**

Quatrièmes calendes de juillet

À Lyon en Gaule, saint Irénée, évêque et martyr, qui (comme l'écrit saint Jérôme) fut disciple du bienheureux Polycarpe évêque de Smyrne, et fut aussi proche des temps apostoliques. Celui-ci, alors qu'il combattait beaucoup contre les hérétiques par ses paroles et ses écrits, a été couronné d'un glorieux martyre pendant la persécution de Sévère avec presque toute la population de sa ville<sup>462</sup>.

**Martyrologe romain du concile  
Vatican II (2001)**

Le 28 juin

Mémoire de saint Irénée, évêque et martyr, qui, comme l'écrit saint Jérôme, fut, depuis l'enfance, disciple de saint Polycarpe de Smyrne et garda fidèlement la mémoire des temps apostoliques ; déjà prêtre de Lyon, il succéda à l'évêque saint Pothin et il est rapporté qu'il a été couronné du même glorieux martyre. Il a beaucoup discoursu sur la tradition apostolique, et il a aussi écrit de célèbres livres contre les hérétiques pour défendre la foi catholique<sup>463</sup>.

Le premier constat que l'on peut faire, c'est que le texte de 2001 est plus long que celui de 1584. Cette hausse s'explique par plus de 400 ans de recherches et de publications sur saint Irénée. Ensuite, si emblématiques que soient les dates de parution de ces martyrologes dans l'histoire de la réception du chiliasme de notre auteur, la mention d'Irénée en ces livres liturgiques ne reflète pas une prise en compte particulière du millénarisme irénéen par l'Église. En revanche, le martyrologe de Trente, très tôt après les premières publications de l'*Adversus haereses*, fait bien état d'une redécouverte de la doctrine d'Irénée en général : « Alors qu'il combattait beaucoup contre les hérétiques par ses paroles et ses écrits ».

Cette allusion à la doctrine de notre auteur est développée dans le texte de 2001, preuve que les recherches sur les écrits d'Irénée ont fait des progrès en ce laps de temps. On lit en effet : « Il a beaucoup discoursu sur la tradition apostolique, et il a aussi écrit de célèbres livres contre les hérétiques pour défendre la foi catholique ». Ici une mention est faite du titre même du maître ouvrage d'Irénée et les cinq livres sont tous dits « célèbres », sans exception, y

<sup>462</sup> *Martyrologium romanum Gregorii XIII, iussu editum Urbani VIII et Clementis X auctoritate recognitum ac deinde anno 1749 Benedicti XIV labore et studio auctum et castigatum*, Dessain, Mechlinia, 1859, p. 119 : *Quarto Kalendas Iulii. Lugduni in Gallia sancti Irenaei Episcopi et Martyris, qui (ut scribit sanctus Hieronymus) beati Polycarpi Smyrnensis Episcopi discipulus fuit, et Apostolicorum temporum vicinus. Is cum adversus haereticos verbis ac scriptis plurimum decertasset, in persecutione Severi cum omni fere civitatis suae populo coronatus est glorioso martyrio.* (C'est nous qui traduisons).

<sup>463</sup> *Martyrologium romanum ex decreto sacrosancti oecumenici concilii Vaticani II instauratum auctoritate Ioannis Pauli PP. II promulgatum, op. cit.*, p. 338 : *Die 28 iunii. Memoria sancti Irenaei, episcopi et martyris, qui, ut scribit sanctus Hieronymus, ab infante sancti Polycarpi Smyrnensis discipulus fuit et apostolicorum temporum memoriam fideliter custodivit ; Lugdunensis iam presbyter, sancto Pothino episcopo successit itemque glorioso martyrio coronatus esse fertur. De apostolica traditione multa disseruit, sed et adversus haereses praeclaros edidit libros ad fidem catholicam defendendam.* (C'est nous qui traduisons).

compris le cinquième qui contient la finale millénariste. De plus l'évêque de Lyon est présenté comme le docteur de la tradition et le défenseur de la foi catholique.

Si au cours des siècles on a de mieux en mieux connu la doctrine d'Irénée par ses écrits mêmes, l'on n'en a pas abandonné pour autant la tradition indirecte sur notre auteur. *Ut scribit sanctus Hieronymus* est ainsi commun au texte de 1584 et à celui de 2001. Cette mention de saint Jérôme n'apparaît pas cependant comme un manque de confiance en Irénée, contrairement à ce que nous avons observé pour le millénarisme, où l'on s'est bien souvent réfugié derrière l'avis de Jérôme plutôt que d'aller voir le texte même d'Irénée. C'est au contraire ici un éloge supplémentaire que de faire appel à l'autorité d'un autre saint. Eusèbe de Césarée, pourtant encore plus disert que Jérôme sur Irénée, n'étant pas saint, il n'est pas nommé.

De saint Jérôme nous apprenons donc la proximité d'Irénée avec Polycarpe et avec les temps apostoliques. La « mémoire [qu'Irénée a] fidèlement gardée des temps apostoliques », stipulée dans le martyrologe de Vatican II, pourrait s'entendre non seulement de ses relations privilégiées avec saint Polycarpe, mais aussi avec saint Papias (fêté le 22 février, la veille de saint Polycarpe). L'évêque de Lyon ne dit-il pas en effet avant de rapporter le passage de Papias sur la vigne fantastique du royaume des justes : « C'est ce que les presbytres qui ont vu Jean, le disciple du Seigneur, se souviennent avoir entendu de lui, lorsqu'il évoquait l'enseignement du Seigneur relatif à ces temps-là »<sup>464</sup> ? Parler de « mémoire des temps apostoliques fidèlement gardée », c'est donc d'une certaine façon prononcer un *nihil obstat* à la tradition de Papias rapportée par Irénée dans sa synthèse sur le *regnum iustorum*. Les auteurs de la guerre, Cremers, Scharl et Gry, n'auraient sans doute pas approuvé aisément la formulation du martyrologe de 2001. Pour eux, le millénarisme d'Irénée faisait figure d'exception à la « mémoire fidèle des temps apostoliques ». Nous voyons donc là comme un héritage positif de la recherche scientifique irénéenne en la deuxième moitié du XX<sup>e</sup> siècle, passée la seconde guerre mondiale.

C'est le même constat qui est réalisé dans le domaine de l'hagiographie, et spécialement au sujet de la mention du martyre. Le martyrologe tridentin fait encore allusion à la tradition des récits mérovingiens qui rapportaient qu'Irénée avait subi le martyre avec presque toute la population de Lyon<sup>465</sup>. On lit ainsi : « Il

<sup>464</sup> AH V 33, 3 (SC 153, p. 415) : *Quemadmodum Presbyteri meminerunt, qui Iohannem discipulum Domini viderunt, audisse se ab eo quemadmodum de temporibus illis docebat Dominus et dicebat.*

<sup>465</sup> Pour la *Passio Irenaei*, voir Joseph VAN DER STRAETEN, « Les actes des martyrs d'Aurélien en Bourgogne. Le texte de Farfa », *op. cit.*, p. 458, nn° 15-16 : *Et data sententia [Caesaris] felissima urbs a militibus circumdata est ac universi a persecutoribus rapti. Tradebat frater fratrem in mortem, pater filium, mater filiam offerebat pro Christo, ac universus sexus, condiciones et aetates summam martyrii perennis coronam accipiunt. Currebant per plateas pretiosi sanguinis rivi. Et aussi Hist. Franc. I, 29, in GRÉGOIRE DE TOURS, *Historiarum libri X*, MGH.SRM 1/1, *op. cit.*, p. 22 : *Tanta ibi multitudo christianorum ob confessione Dominici nominis est iugulata, ut per plateas**



a été couronné d'un glorieux martyr pendant la persécution de Sévère avec presque toute la population de sa ville ». Il est un fait que dans toutes les messes de saint Irénée antérieures à 1862, il s'agit toujours de « Irénée et ses compagnons martyrs ».

Mais le martyrologe de Vatican II opère un changement sur cette question. Il préfère parler de la tradition hiéronymienne d'Irénée comme successeur de Pothin et se contente de mentionner sobrement au sujet du martyr : *glorioso martyrio coronatus esse fertur*. Irénée est donc simplement signalé comme ayant été vraisemblablement couronné par un glorieux martyr. Nous devinons là le résultat des dernières recherches hagiographiques qui relativisent beaucoup la tradition du martyr d'Irénée.

Ainsi, à travers cet exemple des deux martyrologes, l'œuvre du magistère se laisse bien observer. Il prend en compte les dernières recherches sur Irénée, tant sur sa doctrine que sur sa vie, mais reste aussi en deçà des ultimes découvertes. En effet, en 2001, pas plus qu'elle ne remet en cause le titre de martyr pour Irénée, l'Église n'assume explicitement l'originalité doctrinale de l'eschatologie irénéenne. Et cependant le texte de 2001 laisse entendre que, d'une part, il peut y avoir des aspects légendaires dans la tradition du martyr – cf. *fertur* – et que d'autre part la « mémoire fidèle des temps apostoliques » pourrait concerner aussi la tradition du millénium. Là encore, nous pouvons donc voir en filigrane un certain déplacement du centre d'intérêt : on minimise une hagiographie faisant excessivement appel à l'imaginaire et on laisse la porte entrouverte à une prophétie eschatologique qui inclut elle aussi des éléments imaginaires.

## 5) Irénée dans le magistère récent

Une étude sur la présence de saint Irénée dans les textes magistériels depuis la fin de la seconde guerre mondiale pourrait vite devenir monumentale et dépasser le cadre de cette étude. Nous nous arrêterons donc aux deux principaux événements doctrinaux, révélateurs de l'ensemble de cette période : le concile Vatican II et le *Catéchisme de l'Église catholique*.

### a) Dans les textes de Vatican II

À Vatican II, saint Irénée est le deuxième Père de l'Église le plus cité après saint Augustin<sup>466</sup>. L'évêque de Lyon est cité 14 fois, la plupart du temps de manière indirecte. Et quand il s'agit d'une citation directe, celle-ci est toujours brève, quelques mots au plus, une phrase complète dans un seul cas (LG 56). La doctrine d'Irénée apparaît dans trois des quatre constitutions – *Lumen gentium*, *Dei Verbum*, *Gaudium et spes* – et également dans le décret *Ad gentes*. Tous ces

---

*flumina current de sanguine christiano*.

<sup>466</sup> Introduction de Paul TOMBEUR, in IRÉNÉE DE LYON, *Thesaurus Irenaei Lugdunensis*. Adversus haereses, Paul TOMBEUR, TPL, Brepols, Turnhout, 2005, p. XII.

textes ont été approuvés par le souverain pontife entre novembre 1964 et décembre 1965. Le thème le plus récurrent où Irénée est cité est celui de la tradition apostolique (4 occurrences)<sup>467</sup>, puis vient la récapitulation (3 occ.)<sup>468</sup>, la présence du Verbe dès la création (2 occ.)<sup>469</sup>, le rapport entre l'Ancien Testament et le Nouveau Testament (2 occ.)<sup>470</sup>, l'Esprit qui rajeunit l'Église (1 occ.)<sup>471</sup>, la prédication de l'Évangile qui, dans l'histoire, apporte la liberté (1 occ.)<sup>472</sup> et enfin la transformation eschatologique du cosmos (1 occ.)<sup>473</sup> sur laquelle nous reviendrons.

Le point commun de tous ces thèmes irénéens présents à Vatican II est d'être en lien avec l'histoire, avec la notion de temps. Dans les passages d'Irénée cités, il n'y a donc aucun point de doctrine statique portant par exemple sur la constitution ontologique du Christ, sur la Trinité immanente en son éternité, ou même sur la loi naturelle ou encore la grâce baptismale. Tout est lié en définitive à une certaine théologie de l'histoire : transmission de la foi apostolique dans les siècles, récapitulation liant le début de l'économie du salut à la fin, présence du Verbe à la création et à l'Incarnation, etc. Tout dans ces points de doctrine est tributaire de l'histoire ou tout au moins est question de rapport entre un temps 1 et un temps 2.

En ce qui concerne les références, c'est le livre III de l'*Adversus haereses*, le plus christologique, qui est largement en tête avec 14 renvois. Puis vient le livre IV (4 références). Le livre V et la *Démonstration* ont chacun une référence. Il convient de s'arrêter un instant sur cette référence de l'*Adversus haereses* V, 36, 1 en GS 39 § 1, car elle intéresse tout particulièrement notre sujet. En effet il s'agit du début du dernier chapitre du maître ouvrage irénéen. La référence appartient donc à la fin millénariste du *Contre les hérésies*, celle qui a été si longtemps absente de la Tradition, comme on a pu le constater dans les pages qui précèdent. Il n'est pas directement question du royaume millénaire dans ce paragraphe V, 36, 1, mais plutôt de l'ultime transformation du cosmos au-delà du millénium. Quoiqu'il en soit, cette référence à V, 36, 1 signifie une sorte de retournement : le déni de mille années d'histoire des doctrines – « l'économie du scalpel » dénoncée par Feuardent, cette censure voulant faire croire qu'Irénée n'a jamais écrit ces lignes – est en quelque sorte effacé officiellement. Le texte conciliaire, expression éminente du magistère ordinaire de l'Église, nous dit ici que *Contre les hérésies* V, 36 existe et qu'il est bien de saint Irénée.

<sup>467</sup> AH III, 2, 2 en LG 20 ; III, 3, 1 en DV 7 ; III, 11, 8 en DV 18 ; IV, 32, 1 en DV 25.

<sup>468</sup> III, 16, 6 / III, 22, 1-3 en LG 13 ; III, 22, 4 en LG 56 ; AG 7, sans référence précise.

<sup>469</sup> III, 11, 8 / III, 16, 6 / III, 21, 10 – 22 en GS 57 ; III, 18, 1 / IV, 6, 7 / Dem. 34 en AG 3.

<sup>470</sup> IV, 17, 5 en LG 17 ; III, 21, 3 en DV 16.

<sup>471</sup> III, 24, 1 en LG 4.

<sup>472</sup> III, 15, 3 en AG 8.

<sup>473</sup> V, 36, 1 en GS 39, § 1.

L'allusion à Irénée est très discrète cependant. Ainsi GS 39 § 1 ne cite pas de propos directs de saint Irénée, mais seulement une brève citation de saint Paul – « la figure de ce monde passera » (1 Co 7, 31) – qui est justement employée dans l'*Adversus haereses* V, 36, 1. C'est comme si le Concile voulait signifier que l'idée exprimée par saint Paul sur la transformation du cosmos avait été explicitée, voire glosée, par saint Irénée, et qu'il faut se reporter à ce passage irénéen pour mieux comprendre la pensée de Paul. Irénée est donc ici en quelque sorte institué comme commentateur autorisé de 1 Co 7, 31<sup>474</sup> :

Voici les deux textes mis en parallèle :

### GS 39

§ 1. Nous ignorons le temps de l'achèvement de la terre et de l'humanité, nous ne connaissons pas le mode de transformation du cosmos. Elle passe, certes, la figure de ce monde déformée par le péché (1 Co 7, 31 ; AH V, 36, 1) ; mais, nous l'avons appris, Dieu nous prépare une nouvelle terre où régnera la justice et dont la béatitude comblera et dépassera tous les désirs de paix qui montent au cœur de l'homme. Alors, la mort vaincue, les fils de Dieu ressusciteront dans le Christ, et ce qui fut semé dans la faiblesse et la corruption revêtira l'incorruptibilité. La charité et ses œuvres demeureront et toute cette création que Dieu a faite pour l'homme sera délivrée de l'esclavage de la vanité.

§ 2. Certes, nous savons bien qu'il ne sert à rien à l'homme de gagner l'univers s'il vient à se perdre lui-même, mais 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. C'est pourquoi, s'il faut soigneusement distinguer le progrès terrestre de la croissance du règne du

### AH V, 36, 1

Puisque réels sont les hommes, réel doit être aussi le transfert qui les affectera, étant toutefois admis qu'ils ne s'en iront pas au néant, mais progresseront au contraire dans l'être. Car ni la substance ni la matière de la création ne seront anéanties – véridique et stable est Celui qui l'a établie –, mais « la figure de ce monde passera » (1 Co 7, 31), c'est-à-dire les choses en lesquelles la transgression a eu lieu : car l'homme a vieilli en elles. Voilà pourquoi cette « figure » a été créée temporelle, Dieu sachant d'avance toutes choses, comme nous l'avons montré dans le livre précédent, là où nous avons expliqué dans la mesure du possible le pourquoi de la création d'un monde temporel. Mais lorsque cette « figure » aura passé, que l'homme aura été renouvelé, qu'il sera mûr pour l'incorruptibilité au point de ne plus pouvoir vieillir, « ce sera alors le ciel nouveau et la terre nouvelle » (Is 65, 17), en lesquels l'homme nouveau demeurera, conversant avec Dieu d'une manière toujours nouvelle. Que cela doive durer toujours et sans fin, Isaïe le dit en ces termes : « Comme le ciel nouveau et la terre nouvelle que je vais créer subsisteront devant moi, dit le Seigneur,

<sup>474</sup> Ceci est d'autant plus vrai qu'Augustin, qui lui aussi cite 1 Co 7, 31 à propos de la transformation du cosmos (*De civ. Dei* XX, 14 [BA 37, p. 257] ; XX, 16 [p. 267]), n'est pas mentionné dans la note de GS 39. Irénée serait donc à la source de l'interprétation patristique de ce passage paulinien. Les autres Pères de l'Église, comme Augustin, n'auraient fait que lui emprunter. Voir deuxième partie, p. 326-328.

Christ, ce progrès a cependant beaucoup d'importance pour le royaume de Dieu, dans la mesure où il peut contribuer à une meilleure organisation de la société humaine.

ainsi subsisteront votre postérité et votre nom » (Is 66, 22)<sup>476</sup>.

§ 3. Car ces valeurs de dignité, de communion fraternelle et de liberté, tous ces fruits 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 ». En mystère, le royaume est déjà présent sur cette terre ; il atteindra sa perfection quand le Seigneur reviendra<sup>475</sup>.

Dans l'un comme dans l'autre texte, il est question de l'ultime transformation du cosmos. Pour Irénée, elle est précédée du royaume millénaire, tandis que pour *Gaudium et spes* ce dernier passage prendra place juste après le temps que nous vivons maintenant. Cependant l'idée directrice des deux textes est la même : la

<sup>475</sup> Concile œcuménique Vatican II. *Constitutions – Décrets – Déclarations*, Centurion, Paris, 1967, p. 257-258 : *Terrae ac humanitatis consummandae tempus ignoramus, nec universi transformandi modum novimus. Transit quidem figura huius mundi per peccatum deformata, sed docemur Deum novam habitationem novamque terram parare in qua iustitia habitat, et cuius beatitudo omnia pacis desideria, quae in cordibus hominum ascendunt, implebit ac superabit. Tunc, morte devicta, filii Dei in Christo resuscitabuntur, et id quod seminatum fuit in infirmitate ac corruptione, incorruptionem induet ; et, manente caritate eiusque opere, a servitute vanitatis liberabitur tota creatura illa, quam Deus propter hominem creavit. Monemur sane nihil prodesse homini, si universum mundum lucretur, seipsum autem perdat. Expectatio tamen novae terrae extenuare non debet, sed potius excitare, sollicitudinem hanc terram excolendi, ubi Corpus illud novae familiae humanae crescit quod aliqualem novi saeculi adumbrationem iam praeberet valet. Ideo, licet progressus terrenus a Regni Christi augmento sedulo distinguendus sit, inquantum tamen ad societatem humanam melius ordinandam conferre potest, Regni Dei magnopere interest. Bona enim humanae dignitatis, communionis fraternae et libertatis, hos omnes scilicet bonos naturae ac industriae nostrae fructus, postquam in Spiritu Domini et iuxta Eius mandatum in terris propagaverimus, postea denuo inveniemus, mundata tamen ab omni sorde, illuminata ac transfigurata, cum Christus Patri reddet regnum aeternum et universale : regnum veritatis et vitae, regnum sanctitatis et gratiae, regnum iustitiae, amoris et pacis. His in terris Regnum iam in mysterio adest ; adveniente autem Domino consummabitur.* (Traduction légèrement modifiée).

<sup>476</sup> AH V, 36, 1 (SC 153, p. 452-457) : *Cum sint enim veri homines, veram esse oportet et translationem ipsorum, sed non excedere in ea quae non sunt, sed in his quae sunt proficere. Non enim substantia neque materia conditionis exterminatur – verus enim et firmus qui constituit illam*

permanence dans le monde à venir, celui de l'éternité définitive, de certains aspects des réalités terrestres présentes.

Il n'est d'ailleurs pas fait explicitement mention du royaume des justes intermédiaire dans ce passage d'Irénée. Selon ce dernier, le *regnum iustorum*, c'est justement le temps que met le cosmos pour se transformer en vue de l'éternité. C'est la transformation du cosmos dilatée sur mille années symboliques. La mise en parallèle des deux textes et les expressions surlignées en différentes couleurs, selon le thème, contribuent à montrer qu'il y a peut-être plus que la seule citation de saint Paul aux Corinthiens qui est commune à Irénée et au Concile. En guise de conclusion, retenons que Vatican II a eu recours à Irénée pour souligner le rôle positif de l'histoire, expression par excellence du dessein bienveillant de Dieu<sup>477</sup>.

### b) Dans le *Catéchisme de l'Église catholique*

Trente ans après Vatican II, le *Catéchisme de l'Église catholique*, fruit éminent du Concile, est promulgué, le 11 octobre 1992. Qu'en est-il de la place d'Irénée dans ce document magistériel important ? En comparaison à Vatican II, on observe une augmentation des références à ce Père de l'Église ainsi que des thèmes pour lesquels on a recours à lui. En effet, ce n'est pas seulement en rapport avec l'histoire, comme au Concile, que l'on fait référence à Irénée, mais en lien avec un corps de doctrines assez complet touchant à l'ensemble du mystère révélé. Par ordre décroissant quant au nombre d'occurrences, le *Catéchisme* aborde ainsi les thèmes irénéens suivants : la foi de l'Église<sup>478</sup>, l'Incarnation et ses conséquences pour l'humanité<sup>479</sup>, la création<sup>480</sup>, l'eucharistie<sup>481</sup>, la récapitulation<sup>482</sup>, le baptême<sup>483</sup>, l'Église et l'Esprit<sup>484</sup>, la résurrection et la transformation du

---

–, *sed figura transit mundi hujus, hoc est in quibus transgressio facta est, quoniam veteratus est homo in ipsis. Et propter hoc figura haec temporalis facta est, praesciente omnia Deo, quemadmodum ostendimus in eo libro qui ante hunc est et causam temporalis mundi fabricationis, secundum quod potuit, ostendimus. Praetereunte autem figura hac et renovato homine et vigente ad incorruptelam ut non possit iam veterescere, erit caelum novum et terra nova, in quibus novus perseverabit homo, semper nove confabulans Deo. Et quoniam haec semper perseverabunt sine fine. Esaias ait sic : Quemadmodum enim caelum novum et terra nova, quae ego facio, perseverant in conspectu meo, dicit Dominus, sic stabit semen vestrum et nomen vestrum.*

<sup>477</sup> À cet égard, l'emploi à 16 reprises dans les textes du Concile de l'expression « au cours des siècles » – *decursu temporum, decursu saeculorum, decursu historiae* – est significatif de l'accent porté sur l'histoire.

<sup>478</sup> AH I, 10, 1-2 au CEC n° 173-174 ; V, 20, 1 au n° 174 ; III, 24, 1 au n° 175 ; Dem. 100 au n° 190 ; II, 30, 9 au n° 292 ; IV, 18, 5 au n° 1327.

<sup>479</sup> III, 20, 2 / III, 17, 1 / IV, 12, 4 / IV, 21, 3 au n° 53 ; III, 18, 3 au n° 438 ; III, 19, 1 au n° 460.

<sup>480</sup> II, 30, 9 et IV, 20, 1 au n° 292 ; IV, 20, 7 au n° 294 ; Dem. 11 au n° 704.

<sup>481</sup> IV, 18, 4-5 au n° 1000 ; IV, 18, 5 au n° 1327 ; IV, 18, 4 au n° 1350.

<sup>482</sup> III, 22, 4 au n° 494 ; III, 18, 7 et II, 22, 4 au n° 518.

<sup>483</sup> Dem. 3 au n° 1274 ; Dem. 7 au n° 683.

<sup>484</sup> III, 24, 1 aux nn° 175 et 797.

cosmos<sup>485</sup>, la vision de Dieu<sup>486</sup>, le décalogue et la loi naturelle<sup>487</sup>, la primauté romaine<sup>488</sup>, l'homme créé libre<sup>489</sup>. Cette sorte d'efflorescence doctrinale en lien avec Irénée est sans doute à l'image des progrès de la recherche scientifique sur ce Père de l'Église en l'espace de trente ans. D'ailleurs, c'est désormais le livre IV, jusqu'à présent moins connu dans les documents magistériels, qui est le plus cité, avec 13 références. Certaines études importantes sur ce livre de l'*Adversus haereses*, comme celle de Ph. Bacq<sup>490</sup>, ont sûrement contribué à sa plus large prise en compte par le magistère. Puis vient le livre III avec 11 occurrences. Les trois autres livres sont chacun à 2 occurrences. La *Démonstration de la prédication apostolique* est plus abondamment citée que dans le Concile : 4 occurrences en 1992 contre 1 en 1964-1965. La mise en lumière de cette œuvre d'Irénée, retrouvée seulement en 1904, puis sa prise en compte par le magistère a donc pris près de 100 ans.

La nouveauté du *Catéchisme* est également de laisser une bonne place au texte même d'Irénée par des citations assez longues. On ne cite plus notre auteur de manière indirecte, par les dires d'un Eusèbe ou d'un Jérôme, ni même par un commentaire autorisé plus récent de l'œuvre irénéenne, mais en puisant directement à la source même du texte. C'est l'œuvre positive de toute l'entreprise de mise en lumière des écrits d'Irénée depuis 500 ans, autrement dit depuis les publications d'Érasme et surtout de Feuardent, qui porte du fruit jusque dans l'expression même de la foi de l'Église aujourd'hui.

De plus, on voit réapparaître dans le *Catéchisme*, l'« Irénée de controverse » du *propter potentiorum principalem*<sup>491</sup>, omniprésent dans les débats théologiques sur la primauté romaine depuis le XVI<sup>e</sup> siècle<sup>492</sup>, déjà assumé par le magistère à Vatican I<sup>493</sup>, mais non repris à Vatican II.

En même temps que le *Catéchisme* opère, grâce à Irénée, un rappel des positions doctrinales antérieures à Vatican II, comme ici la primauté romaine, il réalise, également grâce à l'évêque de Lyon, une avancée qui dépasse en

<sup>485</sup> IV, 18, 4-5 au n° 1000 ; V, 32, 1 au n° 1047.

<sup>486</sup> IV, 20, 7 au n° 294 ; IV, 20, 5 au n° 1722.

<sup>487</sup> IV, 16, 3-4 au n° 2063 ; IV, 15, 1 au n° 2070.

<sup>488</sup> III, 3, 2 au n° 834.

<sup>489</sup> IV, 4, 3 au n° 1730.

<sup>490</sup> Philippe BACQ, *De l'ancienne à la nouvelle Alliance selon saint Irénée. Unité du Livre IV de l'Adversus haereses*, Le Sycomore, Lethielleux, Paris, 1978.

<sup>491</sup> AH III, 3, 2 (SC 211 [2002], p. 32) ; CEC 834.

<sup>492</sup> Ainsi, par exemple, au XVII<sup>e</sup> siècle : François DE SALES, *Œuvres*. T. 1 : *Les controverses*, Niérat, Annecy, 1892, p. 93 (Part. I, cap. III, a. IV) : « Il faut », ce dict saint Irénée, « que tous les fidèles s'assemblent et viennent joindre à l'Église Romaine, pour sa plus puissante principauté ».

<sup>493</sup> Constitution dogmatique « Pastor aeternus » (DH 3057) : « C'est vers l'Église romaine, à cause de sa priorité prépondérante, qu'il a toujours été nécessaire que chaque Église, c'est-à-dire les fidèles venus de partout, se tourne » afin qu'ils ne fassent qu'un en ce siège d'où découlent sur tous « les droits de la vénérable communion » (AH III, 3, 2), comme des membres unis à la tête dans l'assemblage d'un corps ».

quelque sorte la position même de Vatican II. Cette avancée touche de près à notre sujet, car elle est à nouveau en lien avec un passage de la fin millénariste de l'*Adversus haereses*. Il s'agit du n° 1047 du *Catéchisme* citant V, 32, 1 :

L'univers visible est donc destiné, lui aussi, à être transformé, « afin que le monde lui-même, restauré dans son premier état, soit, sans plus aucun obstacle, au service des justes » (AH V, 32, 1), participant à leur glorification en Jésus Christ ressuscité<sup>494</sup>.

Ce passage du *Catéchisme* prend place dans un paragraphe intitulé *L'espérance des cieux nouveaux et de la terre nouvelle*, plus largement inséré dans un commentaire de l'article de foi « Je crois à la vie éternelle ». Il s'agit donc de la même thématique que *Gaudium et spes* 39, intitulé quant à lui *Terre nouvelle et cieux nouveaux*, et d'ailleurs cité plusieurs fois dans ce paragraphe du *Catéchisme*<sup>495</sup>.

La citation de l'*Adversus haereses* V, 32, 1 au n° 1047, correspond au début de la partie millénariste, au premier des cinq chapitres finaux censurés pendant dix siècles et absents de la plupart des manuscrits médiévaux. Il est frappant que le magistère cite à Vatican II la fin de cette partie chiliaste, puis le début de cette même partie dans le *Catéchisme*. Par un tel procédé, on a dès lors peine à croire que les chapitres se situant entre 32 et 36 sont hétérodoxes. Si le magistère cite le début et la fin de la partie millénariste d'Irénée, l'on se dit qu'il pourrait tout autant citer le milieu. C'est comme si l'Église apposait un blanc seing sur ces cinq chapitres finaux, sans pour autant se prononcer de manière précise sur la doctrine eschatologique particulière qu'ils renferment. En tout état de cause, avec cette double référence, à Vatican II et dans le *Catéchisme*, le magistère semble porter un certain intérêt à la finale de l'*Adversus haereses* pour expliciter la notion de transformation ultime du cosmos.

Le contexte immédiat de cette citation du *Contre les hérésies* V, 32, 1 est le suivant :

Le mystère de la résurrection des justes et du royaume (...) sera le prélude de l'incorruptibilité, royaume par lequel ceux qui en auront été jugés dignes s'accoutumeront peu à peu à saisir Dieu. Aussi est-il nécessaire de déclarer à ce sujet que les justes doivent d'abord, dans ce monde rénové, après être ressuscités à la suite de l'apparition du Seigneur, recevoir l'héritage promis par Dieu aux pères et y régner ; ensuite seulement aura lieu le jugement de tous les hommes. Il est juste, en effet, que, dans ce monde même où ils ont peiné et où ils ont été éprouvés de toutes manières par la patience, ils recueillent le fruit

<sup>494</sup> CEC 1047 : *Universus mundus visibilis destinatur igitur et ipse ut transformetur* : Oportet ergo et ipsam conditionem reintegratam ad pristinum sine prohibitione servire iustis (AH V, 32, 1 [SC 153, p. 398]), *participantem eorum glorificationis in Iesu Christo resuscitato*.

<sup>495</sup> Cf. CEC 1048 notamment, où la phrase de GS 39 § 1 renvoyant à 1 Co 7, 31 et AH V, 36, 1 est citée. Cependant ici le *Catéchisme* n'a pas cru bon de recopier explicitement la référence à V, 36, 1, sans doute parce que V, 32, 1 est rapporté au numéro précédent.

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. Car Dieu est riche en tous biens, et tout lui appartient. Il convient donc que le monde lui-même, restauré en son état premier, soit, sans plus aucun obstacle, au service des justes<sup>496</sup>.

Puis suit, dans le texte patristique, une citation de *Rm* 8, 19-21 reprise également par la *Catéchisme* au n° 1046. Le propos d'Irénée est donc ici nettement millénariste : il s'agit d'un « royaume préparatoire » à la véritable béatitude, un règne intermédiaire où les justes ressuscités acquièrent l'incorruptibilité. Ce royaume se situe d'ailleurs avant le jugement dernier à proprement parler : « Ensuite seulement aura lieu le jugement de tous les hommes ».

Dans le *Catéchisme*, il y a donc bien une avancée par rapport à la position de Vatican II en GS 39, car non seulement Irénée est désormais cité directement (alors qu'en GS 39 § 1 il était seulement fait référence à 1 Co 7, 31, cité aussi par Irénée), mais en plus le contexte de V, 32, 1 est plus nettement chiliaste que celui de V, 36, 1. Sans pour autant assumer la position précise d'Irénée sur le *regnum iustorum*, l'Église cite cependant ici explicitement une phrase tirée directement d'un passage millénariste de l'*Adversus haereses*. Tandis que GS 39 nous renvoyait à un paragraphe d'Irénée situé à la fin du *regnum iustorum*, au moment de passer dans l'éternité, avec le *Catéchisme* nous nous trouvons plutôt au début de ce même royaume des justes. Dans la citation ci-dessus, Irénée insiste d'ailleurs sur la continuité entre le monde présent et ce *regnum iustorum* intermédiaire à venir en répétant l'expression : « en ce monde où ». Pour Irénée, c'est en définitive la fonction principale du royaume des justes que de rénover le monde en son état premier.

Et le *Catéchisme* au n° 1047 semble comprendre cette rénovation dans le même sens qu'Irénée puisque sa dernière expression – « participant à leur glorification en Jésus Christ ressuscité » – ressemble à une glose de ce passage d'Irénée : « Après être ressuscités à la suite de l'apparition du Seigneur ». La présence, au moment de la parousie, du Seigneur de gloire ressuscité entraîne la

<sup>496</sup> AH V, 32, 1 (SC 153, p. 396-398) : *Mysterium iustorum resurrectionis et regni, (...) est principium incorruptelae, per quod regnum qui digni fuerint paulatim assuescunt capere Deum, necessarium est [autem] dicere de illis quoniam oportet iustos primos in conditione hac quae renovatur ad apparitionem Domini resurgentes recipere promissionem hereditatis quam Deus promisit patribus et regnare in ea, post deinde fieri iudicium. In qua enim conditione laboraverunt sive afflicti sunt, omnibus modis probati per sufferentiam, justum est in ipsa recipere eos fructus sufferentiae ; et in qua conditione interfecti sunt propter Dei dilectionem, in ipsa vivificari ; et in qua conditione servitutem sustinuerunt, in ipsa regnare eos. Dives enim in omnibus Deus, et omnia sunt eius. Oportet ergo et ipsam conditionem redintegratam ad primum sine prohibitione servire iustis.* (C'est nous qui soulignons la phrase rapportée dans le *Catéchisme*).



résurrection de tous les justes, qui provoque à son tour la rénovation de la création.

Cependant cette logique de l'Irénée millénariste n'est pas la seule dans le paragraphe du *Catéchisme* consacré à la transformation du cosmos. Le n° 1042, premier de ce paragraphe, stipule en effet :

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<sup>497</sup>.

Ici la perspective est plutôt augustinienne. On se situe clairement après le jugement dernier, dans l'éternité définitive. Le royaume des justes et le royaume éternel n'en font qu'un, sans distinction. Et c'est dans ce royaume définitif que l'univers est renouvelé, le cosmos transformé, avec les justes ressuscités. Dès lors on peut comprendre « l'univers restauré en son état premier » au n° 1047, comme renvoyant en fait au royaume des cieux définitif, même si Irénée, lui, le comprend comme étant un royaume des justes intermédiaire, plus proche sans doute de ce monde présent que de l'éternité définitive. Le *Catéchisme* a donc interprété Irénée dans un sens accommodatrice.

### c) Conclusion sur Irénée et le magistère récent

Efflorescence et retournement sont les deux mots qui viennent à l'esprit pour résumer la place de saint Irénée dans le magistère du dernier demi-siècle. La variété et la quantité des allusions à ce Père de l'Église fait état du fruit porté par les recherches irénéennes depuis 500 ans. Et les deux allusions à la partie si longtemps censurée de l'*Adversus haereses* disent quelque chose du nouveau regard que porte le magistère sur les questions eschatologiques abordées par Irénée, et plus généralement aussi sur sa théologie de l'histoire.

## L. CONCLUSION SUR LA RÉCEPTION D'IRÉNÉE DEPUIS LE II<sup>e</sup> SIÈCLE

En cette recherche sur Irénée à travers l'histoire de l'Église, en Occident principalement, il n'a pas été possible de désolidariser la question précise du millénarisme d'Irénée de tout un ensemble sur cet auteur. Tout d'abord, en lien avec l'histoire du manuscrit de l'*Adversus haereses*, nous pouvons conclure que cette œuvre n'a jamais connu de succès sans sa partie millénariste. C'est donc la notion de solidarité qui s'impose : l'ensemble de l'ouvrage a été solidaire de sa finale chiliaste, aussi bien dans la perte (V<sup>e</sup>-XVI<sup>e</sup> siècles) que dans la connaissance (III<sup>e</sup>-IV<sup>e</sup> et XVI<sup>e</sup>-XXI<sup>e</sup> siècles). La perte du millénarisme irénéen correspond avec la disparition de tout l'ouvrage, et la redécouverte de l'*Adversus haereses* coïncide avec celle du chiliasme de notre docteur. Si les théologiens aujourd'hui tendent de plus en plus à montrer la cohérence de la partie

<sup>497</sup> CEC 1042 : *Post iudicium universale, iusti in aeternum cum Christo regnabunt, corpore et anima glorificati, et ipse universus renovabitur mundus.*

millénariste de l'*Adversus haereses* avec le reste de l'œuvre, comme on l'a vu, ici l'histoire du manuscrit le fait pareillement. On constate en effet dans l'histoire que la tradition ecclésiastique n'a pas su opérer une « frappe chirurgicale » : supprimer le chiliasme tout en préservant le reste de l'œuvre. Tout a été supprimé et tout a été retrouvé. Le *Contre les hérésies* n'a pas d'histoire sans sa partie millénariste. Le diagramme ci-dessous (p. 572) donne un récapitulatif synthétique de cette histoire de la réception d'Irénée indissociable de celle de l'accueil de son millénarisme.

Après un point sur l'histoire, comment peut-on évaluer la « géographie » du millénarisme irénéen ? De plus en plus de critiques font état de la perte, de l'oubli regrettable du manuscrit d'Irénée. En fait ce manuscrit est demeuré caché dans les marges à la fois géographiques et orantes de l'Église. Le texte millénariste d'Irénée a en effet reflué aux périphéries occidentales (Irlande, Îles Britanniques) et orientales (Arménie) de la Chrétienté pendant tout le Moyen Âge (sous réserve qu'il n'était pas présent en Orient, ce que nous avons très peu étudié). Et s'il est présent au cœur de l'Église d'Occident, c'est dans ces autres marges que constituent les cloîtres des monastères aux yeux des acteurs les plus visibles de l'évangélisation et des théologiens de l'École. L'histoire de la postérité d'Irénée depuis la fin du XV<sup>e</sup> siècle décrit un mouvement centripète des périphéries de la Chrétienté vers le centre, et jusqu'à Rome. L'oubli a été presque total, et cependant quelques rares manuscrits ont été préservés. Cette doctrine n'a pu être éradiquée, chassée hors des limites de la théologie catholique. L'histoire de la postérité du millénarisme d'Irénée décrit donc un mouvement de flux et de reflux, du cœur de la Chrétienté vers ses *limes*, et inversement des périphéries de l'empire chrétien jusque vers ses racines historiques.

Un regard bienveillant porté sur le chiliasme d'Irénée est de toute façon récent : un peu au XIX<sup>e</sup> siècle, un peu avant la seconde guerre mondiale, et surtout depuis une trentaine d'années. En cette dernière période, on constate aussi qu'il est inter-confessionnel. Quant aux critiques sur cette doctrine particulière d'Irénée, elles tendent à perdre de l'intensité, sans doute sous l'influence du magistère récent qui se met lui aussi à citer positivement la finale de l'*Adversus haereses*.

Le dépistage des traces laissées par Irénée dans la liturgie montre une évolution tantôt parallèle tantôt opposée à la recherche scientifique sur sa doctrine. L'hagiographie mérovingienne n'avait contribué qu'au développement d'un culte local lié aux reliques du saint. Et elle s'était substituée à l'étude de la doctrine irénéenne qui était devenue inconnue des théologiens mérovingiens. Les fins dernières *sur* Irénée, au plan de l'eschatologie individuelle, ont pris alors le pas sur les fins dernières *par* Irénée, au niveau de l'eschatologie collective. Durant l'ère carolingienne, on constate un développement tous azimuts de la

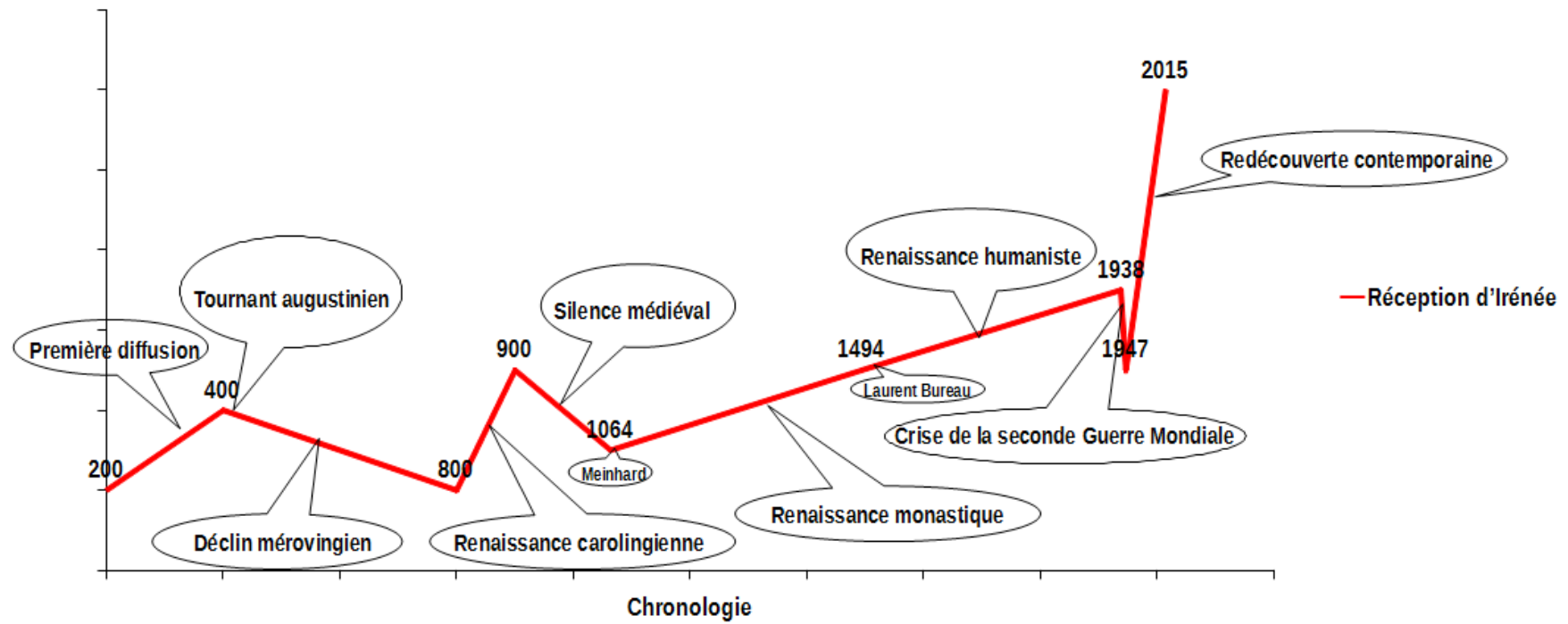
connaissance d'Irénée – développement limité cependant, comme on l'a vu – tant pour l'hagiographie (cf. les martyrologes) que pour la doctrine. Durant le Moyen Âge, si la connaissance doctrinale d'Irénée entre à nouveau en sommeil, sa mémoire par les historiens et son culte liturgique prennent graduellement de l'essor, préparant la réapparition doctrinale du XVI<sup>e</sup> siècle. Irénée est prié avant d'être étudié. La Renaissance voit à nouveau une évolution en parallèle de la liturgie et de l'étude doctrinale. Au moment de la redécouverte du texte irénéen, y compris de sa partie millénariste, le culte de saint Irénée prend de l'ampleur. Ainsi Irénée est déclaré saint et l'on reconnaît en même temps qu'il a un enseignement original sur un « royaume des saints ». Habituellement la théologie oppose l'eschatologie individuelle de la vision béatifique et l'eschatologie collective du millénium. L'histoire de la réception d'Irénée tend à contredire cette affirmation : Irénée est déclaré par la liturgie habitant du ciel, citoyen des cieux, jouissant de la vision béatifique, au moment même où sa doctrine sur le royaume des justes sort de l'ombre. Dans l'âme chrétienne, il ne semble pas y avoir d'opposition entre ces deux logiques eschatologiques, mais plutôt une complémentarité.

Cette enquête historique décrit en définitive comme un long avènement, une « parousie » progressive de saint Irénée dans la vie de l'Église. C'est comme si la postérité d'Irénée pour sa doctrine du *regnum iustorum* ne faisait que commencer aujourd'hui. Nous pouvons donc conclure cette partie d'investigation historique en affirmant que la proposition d'Irénée en matière d'eschatologie collective n'est pas obligatoirement un archaïsme tombé à juste titre dans l'oubli, mais que son « renflouement » progressif depuis le XVI<sup>e</sup> siècle correspond sans doute à un certain dessein providentiel et qu'il est appelé vraisemblablement à se poursuivre. Aujourd'hui, Irénée semble avoir toute sa place dans la réflexion dogmatique sur l'eschatologie. Il est difficile désormais d'aborder le millénarisme d'Irénée comme un dossier résolument classé de l'histoire des doctrines.

La première partie de notre étude a montré que la question du millénarisme patristique pouvait s'insérer dans le thème doctrinal plus large de l'eschatologie intermédiaire. La position de saint Irénée, déjà étudiée dans notre ouvrage de 2008, trouvait ainsi une place dans le paysage doctrinal eschatologique. La deuxième partie a étudié en détails la thèse amillénariste de saint Augustin, grande « concurrente » de celle de saint Irénée. On en a vu à la fois toute la force et la grandeur et aussi les limites théologiques qui semblent montrer, avec la proposition d'Irénée, des traces d'une heureuse complémentarité. La présente troisième partie s'achève en démontrant, au plan historique, que l'eschatologie irénéenne a connu une certaine remise en lumière depuis quelques siècles. Il semble donc valoir la peine qu'on lui prête attention, surtout si la doctrine augustinienne manifeste des limites. La quatrième et dernière partie de notre monographie va consister en un retour à la théologie dogmatique. Pour cela, on

étudiera la contribution incomparable des théologiens médiévaux sur notre sujet, et spécialement celle de saint Thomas d'Aquin. Cette approche résolument spéculative nous permettra de conclure notre étude par l'élaboration d'une proposition théologique sur la question du millénium, à la fois respectueuse de la Tradition et incluant les récentes recherches irénéennes en matière d'eschatologie.

## Diagramme sur l'histoire de la réception d'Irénée en Occident de 200 à 2015



**QUATRIÈME PARTIE :**  
**UNE « DOGMATIQUE » DU MILLÉNIUM**

Que répondre en définitive à cette question du « règne des mille ans » d'*Apocalypse* 20 ? À quoi correspond ce royaume énigmatique ? Est-ce le temps de l'Église, dans la perspective augustinienne ? Est-ce un temps à venir ouvert par la parousie du Christ, selon l'approche d'Irénée ? Les considérations d'histoire de la doctrine étudiées dans la première et la troisième parties sont insuffisantes pour donner une réponse à une telle interrogation. La vérité d'une proposition théologique ne se mesure pas seulement à l'engouement, ou au désenchantement, qu'elle suscite dans l'Église à un moment donné de son histoire. Ultimement, il faut considérer cette doctrine dans sa dimension proprement théologique et dogmatique. L'emploi de cette dernière expression ne signifie nullement que nous allons, dans cette partie, « dogmatiser » sur la question du millénium. Cela revient au magistère de l'Église seul. Notre propos sera plutôt d'essayer de voir si le mystère du millénium peut avoir une place dans la cohérence interne (le *nexus mysteriorum*) des vérités de la foi<sup>1</sup>. En préparation à ce regard « dogmatique » porté sur l'essence de la théologie du millénium, nous aurons recours à l'apport des docteurs médiévaux. Qu'ont-ils fait de l'héritage augustinien sur cette question ? L'ont-ils transmis fidèlement, modifié, ignoré ? Leur enseignement possède-t-il des pierres d'attente pour une prise en compte de l'approche d'Irénée ? Stimulé par la spéculation de ces grands théologiens, on sera alors en mesure de faire une proposition sur la question, synthèse de toute cette étude.

## A. L'APPORT DE LA SCOLASTIQUE SUR LA QUESTION DU MILLÉNARISME

### 1) Saint Thomas d'Aquin (1224-1274) et l'eschatologie millénariste<sup>2</sup>

Saint Thomas d'Aquin n'a jamais cité ni même nommé saint Irénée, mais cette constatation ne suffit pas quand il s'agit d'enquêter sur un rapport éventuel entre les deux docteurs au sujet du millénarisme. Il faut étudier ce que l'Aquinate dit du chiliasme. Alors, à la lumière de ce qui est déjà connu de la pensée d'Irénée, il sera possible de porter un jugement sur la position de Thomas et sur un lien éventuel avec Irénée.

#### a) Contre Joachim et dans la suite d'Augustin

Le cardinal de Lubac dit de saint Thomas d'Aquin qu'il est anti-joachimite et augustinien. De fait, quand en 1254 le dominicain commence à écrire son œuvre théologique par le *Commentaire des Sentences* du Lombard, paraît à Paris

<sup>1</sup> Emilio BRITO, « Dogmatique (Théologie) », in Jean-Yves LACOSTE (dir.), *Dictionnaire critique de théologie*, Quadrige/PUF, Paris, 2013<sup>3</sup>, p. 412-416 ; le mot « dogmatique » a son origine dans les milieux protestants luthériens du XVII<sup>e</sup> siècle (p. 413 a) ; « le lieu herméneutique de la dogmatique est la rencontre de la foi et de la raison » (p. 414 a).

<sup>2</sup> Sur ce thème, voir Cyril PASQUIER, « Saint Thomas et l'eschatologie millénariste (I et II) », *RThom* 117 (1-2), 2017, p. 5-54 ; 179-212.

*l'Introduction à l'Évangile éternel*, de Gérard de Borgo san Donnino, un disciple franciscain de Joachim de Flore<sup>3</sup>. Cet événement va marquer le début d'une polémique assez forte autour du joachimisme. La doctrine de Thomas sur la question d'un royaume à venir en sera marquée. De plus, la tradition théologique ayant discerné en saint Augustin l'autorité incontestée sur la question du millénarisme, saint Thomas va s'y reporter tout spontanément.

#### *i. Prise de position contre Joachim de Flore*

La principale prise de position de Thomas contre la doctrine joachimite se situe dans la question 106 de la *Prima secundae pars* de sa *Somme de Théologie* :

1. Selon Denys, il y a trois états de l'humanité, celui de la loi ancienne, celui de la loi nouvelle, et un troisième qui leur fait suite, non dans la vie présente mais dans la vie future, c'est-à-dire dans la patrie. Le premier de ces états est imparfait et figuratif par rapport à celui de l'Évangile ; de même, l'état présent est imparfait et figuratif par rapport à celui de la patrie, et il disparaît quand celui-ci survient : « Maintenant nous regardons dans un miroir, en énigme ; mais alors ce sera face à face » (1 Co 13, 12).

Dans ce passage, le temps de l'Église est présenté comme le véritable intermédiaire entre Ancien Testament et éternité. S'il y a bien un temps intermédiaire ou millénium chez saint Thomas, il correspond au temps présent de l'Église. Et Congar de commenter ce passage : « S. Thomas lisait Denys l'esprit habité par les thèmes de l'exégèse traditionnelle qui voyait, en effet, un unique Dessein de Dieu se réaliser, depuis les annonces prophétiques jusqu'à sa consommation eschatologique, en passant par le temps de l'Incarnation et de l'Église »<sup>4</sup>. C'est donc d'une certaine façon tout à fait dans l'esprit d'Irénée que Thomas fait cette proposition. S'il ne le connaît pas, il est en tout cas pétri par la même exégèse que lui, celle des « économies » successives de Dieu. L'évêque de Lyon dit par exemple :

Dieu peut tout : vu autrefois par l'entremise de l'Esprit selon le mode prophétique, puis vu par l'entremise du Fils selon l'adoption, il

<sup>3</sup> Robert E. LERNER, « Refreshment of the saints : the time after antichrist as a station for earthly progress in medieval thought », *Tr.* 32, 1976, p. 120.

<sup>4</sup> Yves CONGAR, « Le sens de l'«économie» salutaire dans la «théologie» de S. Thomas d'Aquin (Somme Théologique) », in Erwin ISELOH, Peter MANNS (dir.), *Festgabe Joseph Lortz. T. 2 : Glaube und Geschichte*, Grimm, Baden-Baden, 1958, p. 93-94, dont voici le passage en intégralité : « Il avait suffi [à Thomas] de lire, chez (...) Denys, l'idée d'une situation de la loi nouvelle ou de l'Église entre la loi ancienne et le ciel, pour y trouver le thème de trois états successifs du peuple de Dieu, tels que le rapport du second au troisième soit analogue au rapport du premier au second. C'est qu'en réalité, S. Thomas lisait Denys l'esprit habité par les thèmes de l'exégèse traditionnelle qui voyait, en effet, un unique Dessein de Dieu se réaliser, depuis les annonces prophétiques jusqu'à sa consommation eschatologique, en passant par le temps de l'Incarnation et de l'Église, caractérisé à la fois par une descente ou une présence *in mysterio* de l'eschatologie, et un régime, encore, de loi, de signes et de sacrements ».



sera vu encore dans le royaume des cieux selon la paternité, l'Esprit préparant d'avance l'homme pour le Fils de Dieu, le Fils le conduisant au Père, et le Père lui donnant l'incorruptibilité et la vie éternelle, qui résultent de la vue de Dieu pour ceux qui le voient<sup>5</sup>.

Dans ce texte d'Irénée les trois états ou étapes, déjà décrites par Thomas, apparaissent : l'Ancien Testament, le Nouveau Testament et la gloire du ciel. La vision de Dieu par le Fils selon l'adoption filiale a raison d'intermédiaire entre la vision prophétique de l'Ancien Testament et la vision de gloire *paternaliter*.

Thomas poursuit son raisonnement sur la théologie de l'histoire :

2. Selon S. Augustin, Montan et Priscille prétendaient que le don de l'Esprit Saint, promis par notre Seigneur, ne s'était pas réalisé chez les Apôtres, mais en eux-mêmes. De leur côté, les manichéens soutenaient que cette promesse avait été réalisée en la personne de Mani, qu'ils tenaient pour l'Esprit Paraclet. C'est pourquoi les uns et les autres rejetaient les *Actes des Apôtres* qui montrent à l'évidence l'accomplissement de cette promesse au profit des Apôtres, promesse réitérée par le Seigneur (Ac 1, 5) : « Vous serez baptisés dans l'Esprit Saint sous peu de jours », et dont la réalisation est signalée au chapitre 2 du même livre. Mais ces niaiseries ne résistent pas à l'affirmation de S. Jean (Jn 7, 39) : « L'Esprit Saint n'était pas encore donné, car Jésus n'avait pas encore été glorifié ». Cela fait comprendre qu'aussitôt après la glorification du Fils dans sa résurrection et son ascension, l'Esprit Saint fut donné. Du même coup est exclue l'illusion de tous ceux qui prétendraient qu'on doit attendre un autre âge, celui de l'Esprit Saint.

Thomas s'en prend directement au joachimisme qui attendait un autre âge dans l'économie terrestre, celui de l'Esprit. Pour Thomas, cela est impossible, car l'Esprit a déjà été donné à la Pentecôte. De plus, pour le docteur commun, la perfection en grâce et en connaissance n'est pas à venir, mais elle est passée. Elle s'est produite au temps des Apôtres qui étaient plus près du Christ, la source de toute grâce. Comme dit Congar, « s'il y a eu un temps de plus grande grâce, c'est celui des Apôtres, qui ont reçu les prémices de l'Esprit »<sup>6</sup>. La problématique

<sup>5</sup> AH IV, 20, 5 (SC 100\*\*, p. 639-641) : *Potens est enim in omnibus Deus, visus quidem tunc per Spiritum prophetice, visus autem et per Filium adoptive, videbitur autem et in regno caelorum paternaliter, Spiritu quidem praeparante hominem in Filium Dei, Filio autem adducente ad Patrem, Patre autem incorruptelam donante in aeternam vitam, quae unicuique evenit ex eo quod videat Deum.*

<sup>6</sup> Yves CONGAR, « Le sens de l'«économie» salutaire... », in Erwin ISELOH, Peter MANNS (dir.), *op. cit.*, p. 117. Henri DE LUBAC, *La postérité spirituelle de Joachim de Flore. T. 1 : De Joachim à Schelling*, Le Sycomore, Lethielleux, Paris, 1979, p. 150-151 : « Saint Thomas n'accorde rien à l'idée d'un parallélisme entre le déroulement temporel sous la loi ancienne et la succession des événements historiques sous la loi nouvelle. Il a refusé d'avancer d'un seul pas sur ce terrain dangereux. Comme on pouvait s'y attendre, il a même plus d'une fois repris le vieux schéma symétrique d'après lequel, le temps du Christ étant celui de la plénitude, la grâce a dû surabonder au premier âge de l'Église : d'où il apparaît, conclut-il, « la témérité, pour ne pas dire l'erreur de ceux qui ont la présomption de comparer certains saints aux Apôtres, soit en grâce soit en gloire »

est très différente du millénarisme d'Irénée. Ici Thomas s'oppose à une nouvelle dispensation terrestre et temporelle qui viendrait après l'Ancien Testament et le Nouveau Testament ecclésial, c'est-à-dire un millénium préparousiaque, distinct cependant de l'Église, et plus pneumatique que centré sur le Christ<sup>7</sup>. Irénée n'a jamais défendu une telle proposition. Sa doctrine est prémillénariste, le millénium qu'il enseigne est postparousiaque, et par le fait même fortement christique. L'évêque de Lyon concentre son attention sur l'événement de salut qu'est la parousie du Christ. Sa problématique est surtout christologique alors que celle de l'abbé de Flore est trinitaire. Joachim et Thomas raisonnent et argumentent au sujet de la mission visible du Saint-Esprit, tandis qu'Irénée établit sa doctrine du *regnum iustorum* autour du second avènement du Christ.

La mission visible de l'Esprit étant déjà passée, Thomas rejette toute prévision en ce domaine :

D'ailleurs le Saint-Esprit a enseigné aux Apôtres la vérité entière, en ce qui est nécessaire au salut, c'est-à-dire en matière de foi et de mœurs. Mais il ne leur a pas enseigné tout ce qui devait arriver dans l'avenir, car cela ne les regardait pas : « Il ne vous appartient pas de connaître les temps et les moments que le Père a fixés dans sa puissance » (Ac 1, 7)<sup>8</sup>.

Thomas s'en prend à la dimension computiste du joachimisme, l'abbé de Flore ayant prévu le passage au troisième âge pour l'année 1260. Là encore, les calculs sur la date de la fin des temps ne sont ni une caractéristique spécifiquement millénariste, ni le propre d'Irénée. « En fait, d'un bout à l'autre de l'*Adversus Haereses* – II, 28, 6 et V, 30, 3 – et conformément aux paroles du

---

(*In Eph.*, cap. 1, lect. 3 [Ma 23]) ». Pour l'auteur, c'est une flèche contre les Mineurs trop dévots de saint François (1181-1226). Lubac poursuit : « Il est aux yeux [de Thomas] manifeste que plus on est, dans le cours de la durée, proche du Christ, *sive ante, sive post*, plus aussi l'on est instruit de lui, – *post tamen plenius quam ante*. Saint Grégoire a bien pu dire, en commentant Ézéchiël : *per successionem temporum crevit divinae cognitionis augmentum*, mais (la remarque est juste) il n'a dit cela que des temps qui ont précédé l'Incarnation. En réalité, "la plus grande abondance de dons est à partir de la source" ».

<sup>7</sup> Thomas objecte également à ce sujet, en I<sup>a</sup> II<sup>ae</sup> q. 106, a. 4, c. : « Aucun autre état ne doit succéder à celui de la loi nouvelle. Celle-ci a déjà elle-même succédé à la loi ancienne comme un état plus parfait succède à un état moins parfait ; mais aucun autre état de la vie présente ne peut être plus parfait que celui de la loi nouvelle, car rien ne peut être plus proche de la fin ultime que ce qui y introduit immédiatement. Selon l'*Épître aux Hébreux* 10, 19 : "Nous avons par le sang de Jésus un accès assuré dans le sanctuaire ; il nous a frayé une voie nouvelle, approchons-nous". Ainsi ne peut-il y avoir dans la vie présente d'état plus parfait que celui de la loi nouvelle, car plus un être est près de sa fin ultime, plus il est parfait ».

<sup>8</sup> I<sup>a</sup> II<sup>ae</sup> q. 106, a. 4, ad 1-2 : *Ad primum ergo dicendum quod, sicut Dionysius dicit, in eccl. Hier., triplex est hominum status, primus quidem veteris legis ; secundus novae legis ; tertius status succedit non in hac vita, sed in patria. Sed sicut primus status est figuralis et imperfectus respectu status evangelici, ita hic status est figuralis et imperfectus respectu status patriae ; quo veniente, iste status evacuetur, sicut ibi dicitur, videmus nunc per speculum in aenigmate, tunc autem facie ad faciem. Ad secundum dicendum quod, sicut Augustinus dicit in libro contra Faustum, Montanus et Priscilla posuerunt quod promissio Domini de spiritu sancto dando non fuit completa in apostolis,*

Christ (*Mt* 24, 36 ; *Ac* 1, 7), Irénée affirme que l'on ne peut savoir précisément quand viendra la fin »<sup>9</sup>.

Sur ce premier point de doctrine de saint Thomas, nous pouvons donc conclure que son anti-joachimisme n'est pas de l'anti-irénéisme. Dans sa réfutation de Joachim, Thomas a puisé à la même « exégèse traditionnelle » qu'Irénée, pour reprendre l'expression de Congar. Contrairement à Joachim, il n'y a chez Irénée et Thomas que trois états de maturation au salut : l'Ancien Testament, le Nouveau Testament et la gloire. Vouloir ajouter l'intermédiaire de l'Esprit entre le Nouveau Testament et la gloire ne correspond pas à la Révélation<sup>10</sup>.

## ii. Dans le prolongement d'Augustin

Quand il s'agit de se prononcer sur le millénarisme patristique traditionnel, Thomas reste très proche d'Augustin, comme en témoignent ces trois passages :

Saint Augustin rapporte que des hérétiques prirent occasion de ces paroles [*Ap* 20] pour admettre que certains doivent ressusciter avant les autres et régner mille ans sur la terre avec le Christ : de là, leur nom de Chiliastes et Millénaires. Il montre donc qu'il faut les interpréter autrement et les entendre de la résurrection spirituelle par laquelle les pécheurs recouvrent la vie de la grâce. La seconde résurrection sera celle des corps.

« Le royaume du Christ », c'est l'Église, dans laquelle règnent avec lui non seulement les martyrs, mais tous les élus, « une partie étant prise ici pour le tout ». Ou encore il s'agit du royaume glorieux du Christ, les martyrs sont spécialement nommés, « parce que ceux-là

---

*sed in eis. Et similiter manichaei posuerunt quod fuit completa in Manichaeo, quem dicebant esse spiritum paracletum. Et ideo utrique non recipiebant Actus apostolorum, in quibus manifeste ostenditur quod illa promissio fuit in apostolis completa, sicut Dominus iterato eis promisit, Act. I, « baptizamini in spiritu sancto non post multos hos dies » ; quod impletum legitur Act. II. Sed istae vanitates excluduntur per hoc quod dicitur Ioan. VII, « nondum erat spiritus datus, quia Iesus nondum erat glorificatus », ex quo datur intelligi quod statim glorificato Christo in resurrectione et ascensione, fuit Spiritus Sanctus datus. Et per hoc etiam excluditur quorumcumque vanitas qui dicerent esse expectandum aliud tempus Spiritus Sancti. Docuit autem Spiritus Sanctus apostolos omnem veritatem de his quae pertinent ad necessitatem salutis, scilicet de credendis et agendis. Non tamen docuit eos de omnibus futuris eventibus, hoc enim ad eos non pertinebat, secundum illud Act. I, « non est vestrum nosse tempora vel momenta, quae pater posuit in sua potestate ».* Dans le même ordre d'idée, on aurait pu citer aussi la VII<sup>e</sup> *Quodlibetum*, q. 6, a. 2 : « L'état de l'Église est intermédiaire entre l'état de la Synagogue et l'état de l'Église triomphante ; le vieux Testament fut donc la figure du nouveau, et le vieux et le nouveau sont ensemble la figure des choses célestes ».

<sup>9</sup> Cyril PASQUIER, « Saint Irénée de Lyon : un millénarisme atypique », in Martin DUMONT (dir.), *op. cit.*, p. 93.

<sup>10</sup> En *Super Mt*, cap. 24, lect. 3 (Ma 1957), Thomas semble également s'opposer de manière indirecte à Joachim. C'est au sujet de *Mt* 24, 29 : « Aussitôt après la tribulation de ces jours-là, le soleil s'obscurcira, la lune ne donnera plus sa lumière, les étoiles tomberont du ciel, et les puissances des cieux seront ébranlées ». Et Thomas de commenter : *Quantum ergo ad primum dicit statim autem post tribulationem dierum illorum, quando scilicet veniet Antichristus. Statim,*

surtout règnent après leur mort qui ont combattu jusqu'à la mort pour la vérité ».

Le mot « millénaire » ne signifie point un nombre déterminé, mais désigne tout le temps qui s'écoule maintenant, et pendant lequel, maintenant, les saints règnent avec le Christ. Le nombre mille désigne l'universalité mieux que le nombre achevé, le produit de dix multiplié deux fois par lui-même, dix fois dix dizaines. Les *Psaumes* emploient ce mot dans le même sens : « La parole que Dieu a affirmée pour mille générations », c'est-à-dire, pour toutes<sup>11</sup>.

Ainsi se trouve réfutée l'erreur des Juifs et des Sarrazins qui veulent que les hommes, à la résurrection, aient encore, comme maintenant, à se nourrir et à entretenir des rapports charnels. Certains hérétiques les ont même suivis en annonçant un règne terrestre du Christ d'une durée de mille ans pendant lesquels, disaient-ils, « les ressuscités d'alors s'adonneraient sans mesure à des banquets charnels où il y aurait tant de vivres et de boissons que non seulement aucune pudeur ne serait plus gardée, mais que les mœurs des païens eux-mêmes seraient dépassés. À croire de telles choses il n'y a que des êtres charnels que les chrétiens spirituels appellent "chiliastes", d'un mot grec que nous pouvons traduire par "millénaires" », ainsi qu'Augustin l'écrit au XX<sup>e</sup> livre de *La cité de Dieu*<sup>12</sup>.

Quant aux paroles de l'*Apocalypse* sur les mille ans et sur la première résurrection des martyrs, il faut comprendre cette résurrection de la résurrection des âmes, ressuscitées du péché. C'est le sens de la parole de saint Paul aux Éphésiens : « Lève-toi d'entre les morts et le Christ t'illuminera ». Les mille ans signifient le temps de l'Église, au

---

*quia non diu post, quia multis esset in periculum ; et hoc est contra illos qui fabulam ponunt de mille annis. Sol obscurabitur, et luna non dabit lumen suum. Ce passage donne en effet l'impression que Thomas placerait les mille ans comme Joachim, avant la parousie. Il faut que le Christ arrive statim après l'Antéchrist pour ne pas laisser le temps aux mille ans de se produire. On retrouve alors un type de millénium préparousiaque, propre à Joachim, mais pas à Irénée. Thomas ferait donc un lien entre la fable des mille ans, bien connue à l'âge patristique, et le système de Joachim de Flore.*

<sup>11</sup> *Sent. IV, d. 43, q. 1, a. 3, q1a 1, ad 4 : Ad quartum dicendum, quod occasione illorum verborum [Ap 20], ut Augustinus narrat, 20 lib. De civit. Dei, quidam haeretici posuerunt primam resurrectionem futuram esse mortuorum, ut cum Christo mille annis in terra regnarent ; unde vocati sunt chiliastae, quasi millenarii ; et Augustinus ibidem ostendit verba illa aliter esse intelligenda, scilicet de resurrectione spirituali, per quam homines a peccatis dono gratiae resurgunt. Secunda autem resurrectio est corporum. Regnum autem Christi dicitur Ecclesia, in qua cum ipso non solum martyres, sed etiam alii electi regnant, ut a parte totum intelligatur. Vel regnant cum Christo in gloria quantum ad omnes. Et fit specialiter mentio de martyribus, quia ipsi praecipue regnant mortui, qui usque ad mortem secundum veritatem certaverunt. Millenarius autem non significat aliquem certum numerum, sed designat totum temporis quod nunc agitur, in quo sancti cum Christo regnant ; quia numerus millenarius designat universalitatem magis quam centenarius, eo quod centenarius est quadratum denarii, sed millenarius est numerus solidus ex duplici ductu denarii in seipsum surgens, quia decies decem decies mille sunt ; et similiter in Ps 104, 8 dicitur : « Verbi quod mandavit in mille generationes », idest omnes. Cette citation est reprise presque intégralement dans Suppl. q. 77, a. 1, ad 4.*

cours duquel les martyrs, ainsi que les autres saints, règnent avec le Christ, tant dans l'Église d'ici-bas, appelée le royaume de Dieu, que dans la patrie céleste en ce qui concerne les âmes. Le nombre de mille a le sens de perfection, parce que c'est un nombre cubique, et que le nombre dix, qui en est la racine, est également, d'ordinaire, symbole de perfection<sup>13</sup>.

De manière synthétique, on peut dire que la position de Thomas au sujet du millénarisme patristique est identique à celle d'Augustin : 1) la première résurrection est spirituelle ; 2) le millénium est donc celui des âmes, à la fois celles des *viatores* ici-bas et celles des bienheureux au ciel ; 3) les mille ans sont à comprendre au sens symbolique ; 4) le royaume à venir ne s'accommode pas avec le matérialisme charnel et sensuel des millénaristes.

Sur deux points cependant Thomas diffère légèrement d'Augustin. D'une part, au sujet de la doctrine millénariste, on observe chez l'Aquinate un durcissement qui n'était pas présent chez l'évêque d'Hippone. En effet, la réserve augustinienne, « cette opinion pourrait de quelque manière être tolérée, si elle pouvait admettre que les saints obtiennent en ce sabbat, par la présence du Seigneur, quelques délices spirituels »<sup>14</sup>, n'est pas reprise par Thomas. Pour ce dernier, le millénarisme patristique semble provenir obligatoirement de *quidam haeretici*, de *christiani haeretici*. Ce durcissement est peut-être provoqué par le fait que non seulement les juifs, mais aussi désormais les musulmans, ont une doctrine millénariste. Le danger vient de toute part, y compris de l'intérieur avec l'étrange proposition joachimite, et donc la position de saint Thomas se radicalise en quelque sorte.

Le deuxième point de légère divergence avec Augustin est une identification plus nette chez Thomas des « mille ans » avec le temps de l'Église. Comme nous l'avons déjà suggéré en fin de deuxième partie, nous pensons que cette clarification est due à une meilleure prise en compte par le docteur commun du

<sup>12</sup> SCG IV, cap. 83 (Ma 4184) : *Per hoc autem excluditur error Iudaeorum et Saracenorum, qui ponunt quod in resurrectione homines cibis et venereis utentur, sicut et nunc. Quos etiam quidam christiani haeretici sunt secuti, ponentes regnum Christi futurum in terris terrenum per mille annos, in quo spatio temporis dicunt eos qui tunc resurrexerint, immoderatissime carnalibus epulis vacaturos, in quibus sit cibus tantus ac potus ut non solum nullam modestiam teneant, sed modum quoque ipsius incredulitatis excedant. Nullo autem modo ista possunt nisi a carnalibus credi. Hi autem qui spirituales sunt, istos ista credentes chiliastas appellant, graeco vocabulo, quod, verbum e verbo exprimentes, nos possumus millenarios nuncupare, ut Augustinus dicit, XX De civitate Dei.*

<sup>13</sup> SCG IV, cap. 83 (Ma 4192) : *Quod vero in Apocalypsi dicitur de mille annis et prima resurrectione martyrum, intelligendum est quod prima resurrectio est animarum, prout a peccatis resurgunt : secundum illud apostoli, Ep 5, 14 : exsurge a mortuis, et illuminabit te Christus. Per mille autem annos intelligitur totum tempus ecclesiae, in quo martyres regnant cum Christo, et alii sancti, tam in praesenti ecclesia, quae regnum Dei dicitur, quam etiam in caelesti patria quantum ad animas : millenarius enim perfectionem significat, quia est numerus cubicus et radix eius est denarius qui solet etiam perfectionem significare.*

<sup>14</sup> De civ. Dei XX, 7 (BA 37, p. 213), déjà cité.

*novum* apporté dans l'histoire par l'événement de l'Incarnation, le millénium ecclésial commençant véritablement avec la venue du Verbe en la chair.

Certes, il y a chez Thomas comme chez Augustin une tendance à relativiser le moment historique, le fait de l'Incarnation. Congar rapporte ainsi que, tout comme Augustin, Thomas pense premièrement que les juifs hier comme les chrétiens aujourd'hui croient pareillement au Christ, ont une même foi en lui, les premiers comme devant venir, les seconds comme déjà venu. Thomas estime deuxièmement que les justes de l'Ancien Testament appartenaient en fait au Nouveau Testament, tandis que les chrétiens charnels appartiennent réellement à l'ancienne loi, nonobstant l'époque historique dans laquelle ils vivent ou ont vécu. Enfin troisièmement, il croit que c'est la même Église qui existe sous les deux dispositions. C'est ce qui fait dire au P. Congar :

N'y a-t-il pas là un nivellement des deux temps historiques, sinon en ce qui concerne les régimes considérés en eux-mêmes, tout au moins en ce qui concerne les hommes appelés à vivre sous l'un ou sous l'autre ? L'Incarnation prise comme fait, n'a pas ici la valeur décisive que lui attribue, par exemple, un S. Cyrille d'Alexandrie ; l'essentiel réside dans la référence spirituelle ou l'intentionnalité de la foi. À la limite, l'importance du fait comme tel deviendrait problématique<sup>15</sup>.

Nous avons déjà amplement souligné dans la deuxième partie cette caractéristique augustinienne reprise par Thomas. Cependant ce dernier ne s'est pas contenté de reprendre servilement la doctrine de ce Père de l'Église. Il a apporté sa propre contribution à la théologie du millénium ecclésial. Celle-ci va dans un sens terrestre et corporel, voire physique. Ainsi chez saint Thomas « non seulement l'humanité du Christ, substantiellement jointe à sa divinité, opère notre salut, mais elle ne l'opère pas seulement depuis le ciel ou elle règne, glorieuse, dans l'éternité : elle l'opère depuis sa vie historique, dont les différents "mystères", les *acta et passa Christi in carne*, singulièrement la Passion (*III<sup>e</sup> q. 62, a. 5*), subsistent *virtute* à jamais »<sup>16</sup>. L'Incarnation contemplée par saint Thomas sous l'angle de la causalité instrumentale de l'humanité du Christ est une nouveauté relative dans l'histoire de la théologie.

De même Congar précise que Thomas a bien compris qu'entre l'Ancien Testament et le Nouveau Testament « on était passé d'un régime de relations avec le Dieu qui parle et qui promet à un régime de relations avec un Dieu venu en chair et donné. Les sacrements du Nouveau Testament sont comme une suite de l'Incarnation ; ils procurent un contact réel avec la source qui s'écoule du côté percé de Jésus en croix. Le régime chrétien est un régime de présence et de

<sup>15</sup> Yves CONGAR, « Le sens de l'"économie"... », in Erwin ISELOH, Peter MANNS (dir.), *op. cit.*, p. 97. Pour les trois emprunts de Thomas à Augustin, *ibid.*, p. 96-97.

<sup>16</sup> Yves CONGAR, « Le sens de l'"économie"... », in Erwin ISELOH, Peter MANNS (dir.), *op. cit.*, p. 79. Sur l'insistance de Thomas au sujet des mystères de la vie du Christ, *ibid.*, p. 83. 117.

réalité, non de pure intentionnalité de la foi ». Et le dominicain sait que « saint Augustin n'avait pas vraiment dégagé l'idée d'une causalité physique du Christ à l'égard de la grâce. (...) Dès lors, [pour saint Thomas], le *fait* de la venue en chair du Fils de Dieu redevenait, comme tel, l'événement décisif qui partageait et différenciait les deux Dispositions »<sup>17</sup>.

Cette vision réaliste de Thomas n'est pas sans conséquences ecclésiologiques. Le même cardinal Congar affirme ainsi :

Saint Thomas a réfléchi d'une manière originale à la structure terrestre de l'Église : elle n'est pas constituée, comme telle, par une appartenance à la vie éternelle, fondée dans une disposition divine toute céleste, celle de la prédestination, comme le penseront certains augustinistes dévoyés des XV<sup>e</sup> et XVI<sup>e</sup> siècles, mais par un ordre de moyens visibles qui assurent, au travers du temps, un contact de type corporel avec la Passion du Christ<sup>18</sup>.

Par rapport à Augustin, Thomas ramène donc le millénium ecclésial quelque peu sur la terre. Dans cette perspective, l'Église est moins celle des prédestinés connus par Dieu dans l'éternité divine céleste, dans son intentionnalité, que l'ensemble de ceux qui ont un contact quasi physique, corporel avec le Christ. La grâce de l'Esprit Saint, fondement de la loi nouvelle dans l'Église, est alors « la *réalité* de l'amour »<sup>19</sup> présente dans le cœur des fidèles.

En conclusion sur l'augustinisme anti-millénariste de Thomas d'Aquin, on peut dire pour l'instant que ce docteur médiéval semble avoir fermé plus catégoriquement que l'évêque d'Hippone la porte à l'éventualité d'un millénium postparousiaque. Mais il a fermé tout autant l'accès, et de manière plus fondée théologiquement, au millénium principalement céleste que proposait en définitive Augustin<sup>20</sup>. Au sujet de la problématique irénéenne qui est la nôtre, Thomas est ici à la fois contre Irénée quant au millénarisme et pour Irénée quant à la spécificité apportée par l'Incarnation dans le temps de l'Église. En effet si, selon Thomas, le Christ est présent et agissant dans l'Église par son humanité, c'est aussi par notre humanité, par la dimension corporelle de notre personne que la grâce va nous toucher. On retrouve alors un aspect fondamental de la théologie de la grâce de saint Irénée :

<sup>17</sup> Yves CONGAR, « Le sens de l'«économie»... », in Erwin ISELOH, Peter MANNS (dir.), *op. cit.*, p. 101-102, pour les deux citations. (C'est l'auteur qui souligne).

<sup>18</sup> Yves CONGAR, « Le sens de l'«économie»... », in Erwin ISELOH, Peter MANNS (dir.), *op. cit.*, p. 108.

<sup>19</sup> *Ibid.*, p. 98. (C'est l'auteur qui souligne).

<sup>20</sup> Et si les mille ans d'Ap 20 sont aussi un symbole de l'éternité pour Thomas, c'est une éternité qui commence dès le temps de l'Église ici-bas. Cf. *Super Rom.*, cap. 5, lect. 5 (Ma 440) : « Par un seul, Jésus Christ, qui a dit : «Moi je suis venu pour que les brebis aient la vie et qu'elles l'aient plus abondamment» (Jn 10, 10), en participant à l'éternité de la vie, dont l'abondance est ici désignée par le mot «règne». Ainsi est-il dit dans l'*Apocalypse* qu'ils régneront avec le Christ pendant mille ans, c'est-à-dire pendant l'éternité ».

L'homme qui est enté par la foi et reçoit l'Esprit de Dieu ne perd pas la substance de sa chair, mais change la qualité de ce fruit que sont ses œuvres et reçoit un autre nom qui signifie sa transformation en mieux<sup>21</sup>.

Chez Irénée, c'est cette même chair habitée par l'Esprit qui ressuscite dans le royaume des justes pour connaître une ultime maturation avant le royaume céleste du Père. D'une certaine façon, Thomas prépare de manière indirecte à une meilleure compréhension de la doctrine d'Irénée. Le réalisme de toute l'économie sacramentelle ecclésiale tel qu'il est exposé chez saint Thomas<sup>22</sup> postule d'une certaine manière le réalisme de la résurrection de la chair dans le *regnum iustorum* tel qu'il est exposé par saint Irénée. Mais Thomas, de son vivant, n'a pas été jusqu'à établir ce lien, vraisemblablement par ignorance d'Irénée. Le docteur angélique n'avait sans doute pas une idée très précise de la proposition de l'évêque de Lyon, s'en tenant plutôt aux clichés des catalogues patristiques d'hérésies sur le millénarisme. Il demeure augustinien en ce sens que le millénium est pour lui plus celui des âmes seulement que celui des âmes et des corps. Son « règne des mille ans » est communion des saints entre les *viatores* en état de régénération spirituelle et les bienheureux au ciel en leur âme séparée du corps.

En définitive, sur la question du millénarisme, Thomas semble être plus un augustinien mitigé qu'un réel adversaire d'Irénée.

#### b) Contre le sensualisme matérialiste de Cérinthe

À deux reprises Thomas critique l'erreur du millénarisme de Cérinthe :

Est exclue l'erreur des disciples de Cérinthe qui racontent comment dans la félicité dernière après la résurrection on jouira des voluptés charnelles pendant mille années du règne du Christ, d'où leur nom de Chilliastes (ou Millénaires)<sup>23</sup>.

La sixième erreur est celle de Cérinthe qui rêve qu'il y aura un royaume à venir terrestre de mille ans après la résurrection, années durant lesquelles les hommes charnels jouiront de voluptés du ventre et de la libido. Il est dit contre lui en *Mt* 22, 30 : « À la résurrection on n'épouse pas, pas plus qu'on est épousé ». Certains ont même dit, qu'après la résurrection des morts, dans le même état qu'il est

<sup>21</sup> *AH* V, 10, 3 (SC 153, p. 129) : *Homo per fidem insertus et assumens Spiritum Dei substantiam quidem carnis non amittit, qualitatem autem fructus operum immutat et aliud accipit vocabulum, significans illam quae in melius est transmutationem.*

<sup>22</sup> Voir, par exemple, *III<sup>a</sup>* q. 62, a. 5, c. : « La cause efficiente principale de la grâce est Dieu lui-même, pour qui l'humanité du Christ est un instrument conjoint, et le sacrement un instrument séparé. C'est pourquoi il faut que la vertu salutaire découle de la divinité du Christ par son humanité jusqu'aux sacrements ». Bernhard BLANKENHORN, « The Instrumental Causality of the Sacraments : Thomas Aquinas and Louis-Marie Chauvet », *NVE* 4 (2), 2006, p. 289.

<sup>23</sup> *SCG* III, cap. 27 (Ma 2103b) : *Excluditur etiam error Cerinthianorum qui in ultima felicitate, post resurrectionem, mille annos in regno Christi secundum carnales ventris voluptates fabulantur futuros : unde et Chiliastae (quasi Millenarii), sunt appellati.*



maintenant, le monde demeurera. Contre eux il est dit dans *Ap* 21, 1 :  
« J'ai vu un ciel nouveau et une terre nouvelle »<sup>24</sup>.

Ces prises de position de saint Thomas sont tout à fait dans l'esprit des catalogues d'hérésies étudiés dans la première partie. L'argumentation scripturaire de Thomas, *Mt* 22, 30, figurait déjà, par exemple, chez Philastre de Brescia<sup>25</sup>. La réfutation du millénarisme matérialiste de Cérinthe se fait non seulement à partir de l'Écriture, mais aussi au plan rationnel, philosophique ; et c'est là un apport spécifique de Thomas :

Les plaisirs du corps sont appelés par Aristote « des remèdes », des soulagements à la fatigue et à la monotonie ; mais aussi « des maladies », car l'homme est porté à en jouir avec excès, à les prendre pour les vraies joies, comme celui qui a le goût dépravé aime certaines choses que l'homme sain trouve désagréables. Ces plaisirs sont donc étrangers à la béatitude, au rebours de ce que pensent les Juifs, les Mahométans et certains hérétiques appelés millénaristes. Leur opinion est également contraire à la doctrine d'Aristote, suivant lequel seuls les plaisirs spirituels sont délectables par eux-mêmes et désirables pour eux-mêmes, et donc seuls exigés par la béatitude<sup>26</sup>.

Thomas a recours ici à l'aristotélisme pour montrer que l'hédonisme exacerbé que sous-tend la doctrine cérinthienne n'est pas conforme à ce qui convient à un « homme sain ». Cette argumentation de Thomas est un peu relativisée cependant par J. Wébert : « L'autorité d'Aristote ne suffira pas à persuader au plus grand nombre des hommes que les plaisirs sensibles ne sont pas des plaisirs humains. Et il faut bien dire que même en les reconnaissant imparfaits par comparaison avec les joies spirituelles, on est d'abord choqué de les voir traités de "remèdes" ou de "maladies". Toutes ces puissances ne sont-elles pas créées par Dieu pour le développement terrestre de la race humaine ? Il vaut mieux s'appuyer sur des raisons plus fondamentales : l'état de "vie meilleure" étant d'une perfection immuable, plus besoin de nutrition ; le nombre des individus humains

<sup>24</sup> *De articulis Fidei*, pars 1, a. 5 : *Sextus error est Cerinthis, qui mille annos post resurrectionem in terreno regno fabulatur futuros, in quibus homines carnales ventris ac libidinis voluptates habebunt, contra quem dicitur Matth. XXII, 30 : in resurrectione neque nubent neque nubentur. Quidam dixerunt etiam, quod post resurrectionem mortuorum, in eodem statu in quo nunc est, mundus manebit, contra quos dicitur Apoc. XXI, 1 : vidi caelum novum et terram novam.*

<sup>25</sup> PHILASTRE DE BRESCIA, *Diversarum hereseon liber* 59 (CCSL 9, p. 242).

<sup>26</sup> *Sent.* IV, d. 44, q. 1, a. 3, q1a 4, ad 4 : *Ad quartum dicendum, quod delectationes corporales, sicut dicit philosophus in 7 et 10 Ethic. sunt medicinales, quia adhibentur homini ad tollendum fastidium ; vel etiam aegritudinales, inquantum homo eis inordinate delectatur, ac si essent verae delectationes ; sicut homo habens infirmum gustum delectatur in quibusdam quae sanis non sunt delectabilia ; et ideo non oportet quod tales delectationes sint de perfectione beatitudinis, ut Judaei et Saraceni et quidam haeretici posuerunt, qui vocantur chiliarchae ; qui etiam secundum doctrinam philosophi, non videntur sanum affectum habere. Solae enim delectationes spirituales, secundum ipsum, sunt simpliciter delectationes, et propter se quaerendae ; et ideo ipsae solae ad beatitudinem requiruntur.* Repris dans *Suppl.* q. 81, a. 4, ad 4.

étant atteint, plus besoin de génération »<sup>27</sup>. Mais en définitive, Wébert s'oppose ici, tout comme Thomas, à l'opinion matérialiste et charnelle de Cérinthe<sup>28</sup>.

### c) Contre Lactance sur la question du temps

La plus grande originalité de Thomas sur la question du millénarisme se trouve en sa critique de Lactance. L'Aquinatense semble être le seul médiéval à parler du millénarisme de Lactance et, dans toute son œuvre théologique, il ne mentionne cet écrivain du IV<sup>e</sup> siècle que pour la question particulière du chiliasme.

#### i. Présentation des textes

Les passages rapportant le millénarisme de Lactance sont au nombre de six. Ils sont cités ici par ordre chronologique :

① Paul nous dit donc que nous ressusciterons tous, mais comment ? *En un moment*. En disant cela, l'Apôtre réfute l'erreur de ceux qui prétendent que la résurrection ne se fera pas simultanément pour tous, mais que les martyrs ressusciteront avant les autres pendant mille ans, qu'alors le Christ descendra avec eux et possédera avec eux un royaume temporel à Jérusalem pendant mille ans. Telle fut l'opinion de Lactance. Mais cette opinion est manifestement fausse, car c'est *en un moment* et *en un clin d'œil* que tous nous ressusciterons. Est réfutée aussi cette autre erreur de Lactance, qui prétendait que le jugement durerait pendant un intervalle de mille ans. Cette opinion est fausse, puisqu'il n'y aura aucun espace de temps perceptible, mais *en un moment*, etc<sup>29</sup>.

② Il ne faut pas penser non plus que cet examen des mérites se fera de vive voix ; il faudrait en effet un temps infini pour énumérer les pensées et les faits et gestes de chacun, bons ou mauvais. Lactance

<sup>27</sup> Note 42 de Jourdain WÉBERT à la q. 81, a. 4, sol. 4, in THOMAS D'AQUIN, *Somme théologique. La résurrection. Supplément, questions 75-86*, Jean-Dominique FOLGHERA, Jourdain WÉBERT, ERJeu, Desclée, Paris, 1938, p. 294. Sur une considération positive du plaisir chez saint Thomas, voir I<sup>ae</sup> II<sup>ae</sup> q. 34, a. 3, ad 2 : « Le plaisir n'est pas quelque chose d'étranger à l'acte de vertu, mais l'accompagne » ; I<sup>ae</sup> II<sup>ae</sup> q. 11, a. 1, c. ; q. 31, a. 1, c. et ad 2.

<sup>28</sup> Autres textes contre le millénariste à tendance matérialiste et charnelle. *Super Mt.*, cap. 19, lect. 2 (Ma 1618) : *Alia quaestio est cum dicit Centuplum accipiet etc. quomodo intelligatur. Quidam dixerunt quod sancti resurgent ante iudicium per mille annos, et tunc Christus habebit regnum completum : et tunc qui dimisit domum, habebit centuplum. Hieronymus improbat, quia non habebit centum patres etc. Item turpitudine significatur, quia non habebit centum uxores. Voir aussi Catena in Mt.*, cap. 19, lect. 7 (Ma, ed. 1953, p. 290) : *Hieronymus. Ex occasione autem huius sententiae, quidam introducunt mille annos post resurrectionem, dicentes, tunc nobis centuplum omnium rerum quas dimisimus et vitam aeternam esse reddendam ; quod si in ceteris digna sit promissio, in uxoribus appareat turpitudine, ut qui unam pro domino dimiserit, centum recipiat in futuro. Sensus igitur iste est : qui carnalia pro salvatore dimiserit, spiritualia recipiet ; quae comparatione et merito sui quasi parvo numero centenarius numerus compararetur. Et encore Catena in Lc.*, cap. 18, lect. 5 (Ma, ed. 1953, p. 250) : *Beda : sensus igitur iste est : qui propter regnum Dei inquirendum omnes affectus contempserit, omnes saeculi divitias, delicias risusque calcaverit, multo plura in praesenti recipiet. Cuius sententiae occasione, quidam Iudaicam mille annorum fabulam post resurrectionem iustorum aedificant, quando omnia quae propter Deum dimittimus, multiplici nobis sint fenore reddenda, et insuper vita aeterna donanda : nec vident inexperti, quod si in ceteris digna sit repromissio, in uxoribus tamen, iuxta alios Evangelistas centenariis, appareat turpitudine ;*

s'est donc trompé en assurant que le jour du jugement durerait mille ans, car même ce temps ne pourrait y suffire, puisqu'il faudrait déjà plusieurs jours pour instruire de cette manière le procès d'un seul homme. Cela s'accomplira donc par la puissance divine : en un instant apparaîtront à chacun toutes les bonnes ou mauvaises actions qu'il aura faites et pour lesquelles il doit être récompensé ou puni, et non seulement à chacun en ce qui le regarde, mais en ce qui regarde tous les autres<sup>30</sup>.

③ Comment donc [les Apôtres] jugeront-ils ? Voyez. Il y aura un jugement intérieur, car il adviendra par la puissance divine que tous ses péchés reviendront à la mémoire de chacun. De sorte que Lactance s'est trompé lorsqu'il affirme que la résurrection aura lieu mille ans avant le jugement. Ce jugement sera donc intérieur parce que, par la puissance divine, sera rappelé à la mémoire tout ce que chacun a fait<sup>31</sup>.

④ Une question se pose : est-ce que le jugement se fera par une sentence vocale ? Certains disent que le jugement se fera par des paroles seulement et qu'il prendra beaucoup de temps ; et c'est ce qu'a dit Lactance, pour qui le jugement durera mille ans ; mais cela n'est pas vrai. Mais on doit rapporter cette affirmation – « Alors le roi dira » – à une locution intérieure ; et elle amènera à la connaissance des hommes que les bons sont dignes de gloire et les méchants de peine<sup>32</sup>.

⑤ Nous attendons une rémunération qui se fera par le jugement. On lit dans l'Ecclésiaste : « Dieu amènera en jugement toutes les actions de l'homme ». Et donc il dit « jugement éternel », non que ce

---

*praesertim cum Dominus in resurrectione non esse nubendum testetur ; et iuxta Marcum, ea quae dimissa fuerint, in hoc tempore cum persecutionibus accipienda confirmet, quasi in illis mille annis abesse dogmatizant.* Repris aussi dans *Catena in Mc.*, cap. 10, lect. 4 (Ma, ed. 1953, p. 511).

<sup>29</sup> *Super I Cor.*, cap. 15, lect. 8 (Ma 1006) : *Dicit ergo quod omnes resurgemus, sed quomodo ? In momento. Per quod excludit errorem dicentium resurrectionem non esse futuram omnium simul, sed dicunt quod martyres resurgent ante alios per mille annos, et tunc Christus descendet cum illis, et possidebit regnum corporale Ierusalem mille annis cum eis. Et haec fuit opinio Lactantii. Sed hoc patet esse falsum, quia omnes in momento resurgemus et in ictu oculi. Excluditur etiam per hoc alius error eiusdem qui dicebat quod iudicium duraturum erat per spatium mille annorum. Sed hoc est falsum, quia non erit ibi aliquod perceptibile tempus, sed in momento.* Commentaire probablement écrit en 1263-1265 (ou dans les années 1265-1268). Pour les dates, voir Jean-Pierre TORRELL, *Initiation à saint Thomas d'Aquin. Sa personne et son œuvre*, Vestigia 13, Cerf, Paris, 2002<sup>2</sup>, p. 621. 633-638.

<sup>30</sup> *Comp. theol.*, lib. 1, cap. 244 : *Nec est aestimandum quod huiusmodi discussio meritorum verbotenus fiat. Immensum enim tempus requireretur ad enarrandum singulorum excogitata, dicta et facta bona vel mala : unde Lactantius deceptus fuit, ut poneret diem iudicii mille annis duraturum, quamvis nec hoc tempus sufficere videatur, cum ad unius hominis iudicium modo praedicto complendum plures dies requirerentur. Fiet ergo virtute divina ut statim unicuique occurrant bona vel mala omnia quaecumque fecit, pro quibus est praemiandus vel puniendus, et non solum unicuique de seipso, sed etiam unicuique de aliis.* Livre écrit en 1265-1267.

<sup>31</sup> *Super Mt.*, cap. 19, lect. 2 (Ma 1613) : *Quomodo ergo iudicabunt ? Videte. Erit iudicium mentale, quia virtute divina fiet quod singulis ad memoriam omnia peccata sua reducantur. Unde*

jugement dure mille ans, comme le voulait Lactance, parce que tout le jugement se fera en un instant. Mais il est dit éternel, parce que la sentence qui sera donnée à ce moment-là durera pour l'éternité<sup>33</sup>.

⑥ Il dit aussi : *soudain*, car il n'examinera pas chaque péché séparément, mais tous à la fois. C'est pourquoi ce jugement sera bref et ne durera pas mille ans, comme l'a dit Lactance. L'Écriture dit en effet : « En un moment, en un clin d'œil, au son de la dernière trompette », et alors tous les bons seront changés dans la gloire de l'immortalité<sup>34</sup>.

Thomas fait dans ces textes deux reproches à Lactance. Ils concernent tous les deux la question des mille ans et du second avènement du Christ, mais l'un touche à la résurrection et l'autre au jugement. Dans les textes 1 et 3, il s'agit en effet d'une critique de la doctrine classique du millénarisme patristique qui affirme que « la résurrection ne se fera pas simultanément pour tous, mais les martyrs ressusciteront avant les autres pendant mille ans » (texte 1), que « la résurrection aura lieu mille ans avant le jugement » (texte 3). Cette première approche de Thomas touche donc à la doctrine de la résurrection.

Dans les textes 1, 2, 4, 5, 6, Thomas s'en prend à ce qui semble être une autre doctrine de Lactance, *alius error* (texte 1)<sup>35</sup> : le jugement durera mille ans. Ici la critique porte, non sur la résurrection d'entre les morts à proprement parler, mais sur le jugement dernier. Ce que Thomas reproche à Lactance dans ce cas, c'est de vouloir maintenir le jugement dans la durée, dans le temps, alors qu'il sera instantané, dans l'esprit de 1 Co 15, 52, cité aux textes 1 et 6 : « En un instant, en un clin d'œil ».

Autant le premier point – mille ans entre la résurrection des justes et le jugement dernier – semble pertinent au regard de la doctrine de Lactance, autant

---

*deceptus fuit Lactantius qui ponit resurrectionem fieri ante iudicium per mille annos. Istud ergo erit mentale iudicium, quia per virtutem divinam reducentur ad memoriam ea, quae fecit unusquisque.* Commentaire écrit en 1269-1270.

<sup>32</sup> *Super Mt.*, cap. 25, lect. 3 (Ma 2092) : *Sed est quaestio : numquid fiet per vocalem sententiam ? Quidam dicunt quod verbotenus et quod multum tempus tenebit iudicium ; et hoc dixit Lactantius, quod durabit mille annis ; sed hoc non est verum. Sed hoc ad interiorem locutionem referri debet ; et inducit in cognitionem hominum, quia boni digni gloria, mali poena.*

<sup>33</sup> *Super Heb.*, cap. 6, lect. 1 (Ma 285) : *Expectamus remunerationem, quae fiet per iudicem. Eccl XII, 14 : Cuncta quae fiunt adducet Deus in iudicium. Et ideo dicit iudicii aeterni, non quod illud iudicium duret per mille annos, sicut voluit Lactantius, sed totum erit in momento. Sed dicitur aeternum, quia sententia quae ibi dabitur, in aeternum durabit.* Commentaire écrit en 1272-1273.

<sup>34</sup> *Super Psalmum 2, 10* (Vivès 18, p. 240) : *Dicit autem in brevi, quia non singula peccata separatim sed simul omnia discutiet. Unde illud iudicium in brevi fiet, nec durabit per mille annos, ut Lactantius dixit : 1 Co 15 : in momento, in ictu oculi, in novissima tuba : et tunc omnes boni in immortalitatis gloriam immutabuntur.* Commentaire écrit en 1273.

<sup>35</sup> On ne peut donc pas dire que ces deux doctrines sont tout à fait équivalentes dans l'esprit de Thomas, même si Augustin, comme on l'a vu, avait tendance à employer l'expression de « jugement » de manière générique, pour tout événement de la fin. Ici Thomas fait une distinction entre le jugement d'une part et la résurrection d'autre part.

le second – le jugement dure mille ans – ne fait *a priori* pas explicitement partie du « credo » millénariste. Rappelons le cœur du millénarisme lactantien :

Alors, la paix rétablie et tout le mal écrasé, ce roi juste et victorieux procédera sur la terre à un grand jugement des vivants et des morts, et aux justes qui seront encore en vie, il livrera en esclavage l'ensemble des nations.

Quant aux morts, il les fera lever pour la vie éternelle, il régnera lui-même sur la terre avec eux, il fondera une cité sainte, et ce sera pendant mille ans le règne des justes. Pendant le même temps, les étoiles seront plus brillantes, la clarté du soleil sera augmentée, et la lune ne subira pas de décroissance. Alors, matin et soir, une pluie de bénédiction descendra de Dieu, et la terre produira ses fruits sans le travail des hommes. Du miel suintera des rochers, les sources déborderont de lait et de vin. Laissant leur sauvagerie, les fauves s'apprivoiseront, le loup errera parmi les troupeaux sans leur faire de mal, le veau paîtra avec le lion, la colombe se rapprochera de l'épervier, le serpent n'aura plus de venin, aucun être vivant ne vivra plus de sang : c'est que Dieu fournira à tous une nourriture abondante et innocente.

Mais, les mille ans accomplis et le prince des démons libéré, les nations se révolteront contre les justes et une innombrable multitude se précipitera à l'assaut de la cité des saints. Alors aura lieu l'ultime jugement de Dieu contre les nations. De fait, il ébranlera la terre sur ses bases, les cités s'effondreront, il fera pleuvoir sur les impies du feu mêlé de soufre et grêle, ils brûleront, et s'extermineront mutuellement. Quant aux justes, ils se cacheront quelque temps sous terre, jusqu'à ce que s'accomplisse la perte des nations, ils en sortiront le troisième jour et verront les plaines couvertes de cadavres. Alors la terre tremblera, les montagnes se fendront, les vallées s'enfonceront dans la profondeur de l'abîme, les corps des morts s'y entasseront, et on appellera l'endroit du nom de Polyandron.

Après cela, Dieu renouvellera le monde, et il transformera les justes en leur donnant figure d'anges, pour qu'ils reçoivent le vêtement d'immortalité et servent Dieu pour l'éternité<sup>36</sup>.

Dans l'esprit de Lactance, la fin des temps est marquée par une séquence de quatre événements, représentés dans la citation ci-dessus chacun par un paragraphe : un premier jugement, le règne des justes pendant mille ans, un second jugement (le dernier) et l'entrée dans l'éternité définitive. À aucun moment Lactance ne parle explicitement de jugement de mille ans<sup>37</sup>.

<sup>36</sup> LACTANCE, *Épitomé* 67, 3-8 (SC 335, p. 266-269).

<sup>37</sup> Même constatation dans les *Div. inst.* VII, 24, 1-2. 6 (CSEL 19, p. 656) : *Veniet igitur summi et maximi Dei Filius, ut vivos ac mortuos iudicet (...). Verum ille cum deleverit iniustitiam iudiciumque maximum fecerit ac iustos qui a principio fuerunt ad vitam instauraverit, mille annos inter homines versabitur eos que iustissimo imperio reget. (...) 6. Post cuius adventum congregabuntur iusti ex*

Cependant dans la première partie, nous avons vu, en étudiant le chiliasme de cet auteur, qu'il y avait une surprenante « insistance sur la souffrance et le châtement divin, alors que l'on est censé être entré dans le règne des mille ans », et que « le passage de l'*Épitomé* nous permet de comprendre que cette soumission des nations aux justes pendant le temps du millénium est partie intégrante du jugement. Autant les justes reçoivent un début de félicité dans le royaume terrestre, autant les impies, certains d'entre eux, y reçoivent un début de châtement »<sup>38</sup>. Avec les deux jugements, avant et après le millénium, et le châtement des impies pendant les mille ans, Lactance donne donc à sa doctrine eschatologique une connotation fortement judiciaire et dramatique. Sans doute saint Thomas a-t-il procédé ici à une interprétation théologique, suite à une lecture attentive du texte même de Lactance. Certes le rhéteur latin n'a pas parlé explicitement de « jugement de mille ans », mais dire que la résurrection dure mille ans, c'est en dernière analyse affirmer pareillement que le jugement dure lui aussi mille ans, puisque faire ressusciter les justes avant les pécheurs correspond à un jugement de Dieu. Thomas serait donc d'emblée entré dans l'intelligence théologique du millénium postparousiaque de Lactance avec une grande acuité, une belle profondeur de vue. Mais peut-être le docteur angélique est-il dépendant de sources sur cette question ?

## ii. La question des sources de Thomas

La question des sources de Thomas sur ce thème reste énigmatique. Le docteur angélique ne semble s'inspirer ni de saint Jérôme, qui parle pourtant à trois reprises du millénarisme de Lactance, mais toujours de manière générale<sup>39</sup>, ni de Gennade de Marseille<sup>40</sup>. En effet ces deux auteurs mentionnant Lactance au

---

*omni terra peractoque iudicio civitas sancta constituetur in medio terrae, in qua ipse conditor Deus cum iustis dominantibus commoretur.*

<sup>38</sup> Cf. Première partie, p. 109.

<sup>39</sup> ① *De viris illustribus* 18 (BPat 12, p. 112) : *Hic [Papias] dicitur mille annorum iudaicam edidisse deuterôsin, quem secuti sunt Irenaeus et Apollinaris et ceteri qui post resurrectionem aiunt in carne cum sanctis Dominum regnatum. Tertullianus quoque in libro « De spe fidelium » et Victorinus Petabionensis et Lactantius hac opinione ducuntur.* ② *In Isaiam* 18, prol. (CCSL 73A, p. 740-741) : *De resurrectione scilicet, et de animarum et humanae carnis statu, de repromissionibus futurorum, quomodo debeant accipi, et qua ratione intellegenda sit Apocalypsis Ioannis, quam si iuxta litteram accipimus, iudaizandum est. Si spiritualiter, ut scripta est, disserimus, multorum veterum videbimur opinionibus contraire : Latinorum, Tertulliani, Victorini, Lactantii ; Graecorum, ut ceteros praetermittam, Irenaei tantum Lugdunensis episcopi faciam mentionem.* ③ *In Hiezechielem* 11, 36, 1-15 (CCSL 75, p. 500) : *Neque enim iuxta iudaicas fabulas, quas illi « deuteroseis » appellant, gemmatam et auream de caelo expectamus Hierusalem (...) – quod et multi nostrorum, et praecipue Tertulliani liber qui inscribitur « De spe fidelium » et Lactantii « Institutionum » volumen septimum, pollicetur, et Victorini Pictabionensis episcopi crebrae « Expositiones » et nuper Severus noster in dialogo cui « Gallo » nomen imposuit, et, ut Graecos nominem et primum extremumque coniungam, Irenaeus et Apollinaris.*

<sup>40</sup> *De ecclesiasticis dogmatibus* 55 (Corpus Haereseologicum, T. 1, Asher, Berlin, 1856, p. 349) : *In divinis repromissionibus nihil terrenum vel transitorium expectemus, sicut Meletiani sperant, non nuptiarum copulam, sicut Cerinthus et Marcion delirant, non quod ad cibum vel ad potum pertinet, sicut Papias auctore Irenaeus et Tertullianus et Lactantius acquiescunt.*

sein d'une liste, Thomas, en les reprenant, en aurait sans doute fait tout autant. Or Lactance est toujours le seul écrivain ecclésiastique mentionné dans les six citations de l'Aquinate ci-dessus. De plus, aucun de ces deux auteurs ne décrit le millénium comme un jugement de mille ans. Saint Thomas est d'ailleurs le seul théologien étudié jusqu'à présent parlant explicitement d'un jugement d'une durée de mille ans.

À la limite, c'est l'amillénaire Augustin qui aurait une proposition se rapprochant le plus de la thèse du « jugement sur mille ans », comme on l'a vu dans la deuxième partie. Dans ce cas Thomas s'en prendrait en définitive tout autant à Augustin qu'à Lactance. Van Oort a d'ailleurs signalé que Lactance en ses tendances dualistes et judaïsantes avait pu être une des sources d'inspiration d'Augustin pour sa théologie des deux cités<sup>41</sup>. Il y a également entre Lactance et Augustin la même tendance à considérer le « vieil âge » à la fin de chaque période de l'histoire, spécialement à la fin du sixième âge<sup>42</sup>. Mais ce n'est pas par l'évêque d'Hippone que Thomas connaît le millénarisme de Lactance. Augustin en effet n'en souffle mot.

La mémoire du chiliasme du rhéteur de Nicomédie ne semble pas plus se trouver dans les gloses auxquelles Thomas avait accès : Glose ordinaire<sup>43</sup>, *Glosa ordinaria ac magistralis super epistolas beati Pauli apostoli*<sup>44</sup>, commentaires scripturaires de Pierre Lombard<sup>45</sup>. Nous formulons donc l'hypothèse que Thomas a lu Lactance de source directe et non seulement de manière indirecte dans une glose scripturaire. La première mention thomasienne de cet écrivain ecclésiastique ayant eu lieu dans son commentaire de *1 Corinthiens*, il aurait trouvé à Orvieto ou à Rome un manuscrit de Lactance<sup>46</sup>. Le rhéteur latin converti semble d'ailleurs avoir été mieux connu qu'Irénée au Moyen Âge puisque l'édition princeps de ses *Institutions divines* date de 1465<sup>47</sup>, tandis que celle d'Irénée de Lyon n'a vu le jour qu'en 1526. On sait d'ailleurs par Ch. Ingreneau que « les manuscrits des *Institutions divines* de Lactance sont fort nombreux : jusqu'au XIII<sup>e</sup> siècle, on en a recensé vingt-cinq »<sup>48</sup>. Le fait que Thomas ait pu avoir accès au texte de Lactance est donc tout à fait plausible. B. Daley dit également que « la schématisation par Lactance des traditions apocalyptiques et millénaristes a eu

<sup>41</sup> Johannes VAN OORT, *Jerusalem and Babylon. A study into Augustine's City of God and the sources of his doctrine of the two cities*, SVigChr 14, Brill, Leyde, 1991, p. 354.

<sup>42</sup> Comparer à ce sujet *De div. quaest.* LXXXIII, 58, 2 et *Div. inst.* VII, 15, 16-17.

<sup>43</sup> PL 114.

<sup>44</sup> « Glosa ordinaria ac magistralis super epistolas beati pauli apostoli », [http://archive.thulb.uni-jena.de/ufb/receive/ufb\\_cbu\\_00000242jumpback=true&maximized=true&page=/Inc\\_82\\_00001.tif&derivate=ufb\\_derivate\\_00000085](http://archive.thulb.uni-jena.de/ufb/receive/ufb_cbu_00000242jumpback=true&maximized=true&page=/Inc_82_00001.tif&derivate=ufb_derivate_00000085) (6 octobre 2014).

<sup>45</sup> *In Epist. I ad Corinthios*, cap. 15 (PL 191, col. 1690).

<sup>46</sup> Jean-Pierre TORRELL, *Initiation à saint Thomas d'Aquin, op. cit.*, p. 621 (33\*).

<sup>47</sup> Irena BACKUS, « Apocalypse 20, 2-4 et le millénium protestant », *RHPH* 79, 1999, p. 102, note 3.

<sup>48</sup> Introduction de Christiane INGRENEAU, in LACTANCE, *Institutions divines. Livre VI*, SC 509, Cerf, Paris, 2007, p. 63.

une grande influence sur l'eschatologie latine à venir »<sup>49</sup>. De plus, selon l'historien Lerner, la doctrine eschatologique de Lactance est, avec les révélations privées de Jean de Roquetaillade (1310-1366), le principal facteur de résurgence du millénarisme à la Renaissance<sup>50</sup>. Sa mémoire a donc peut-être mieux survécu au Moyen Âge que celle d'Irénée, et Thomas d'Aquin en aurait été un témoin – encore assez isolé cependant – pour le XIII<sup>e</sup> siècle. Cette hypothèse semble d'autant plus justifiée au regard du jugement théologique que Thomas porte sur Lactance et qu'il nous faut maintenant analyser.

### iii. Le jugement théologique de Thomas

Contrairement à Irénée, Lactance avait été condamné au VI<sup>e</sup> siècle par le Décret gélasien comme « apocryphe »<sup>51</sup>. Il était donc un auteur suspect d'hérésie au Moyen Âge. Ainsi ce n'est pas surprenant que le jugement théologique de Thomas sur Lactance soit assez négatif. Il est de plus intéressant de constater que l'histoire a retenu une filiation entre Lactance et Joachim, comme en témoigne le titre de cet ouvrage récent : *Apocalyptic spirituality. Treatises and letters of Lactantius, Adso of Montier-en-der, Joachim of Fiore, the Franciscan spirituals, Savonarola*<sup>52</sup>. Thomas a-t-il senti que le danger qui se présentait de son temps avec Joachim de Fiore et ses successeurs avait en fait ses racines dans la pensée de Lactance ? Il ne le dit jamais explicitement. Peut-être des joachimites se réclamaient-ils directement de Lactance, mais nous n'en avons pas trouvé trace. Ce qui est sûr, c'est que Joachim, de son vivant, était avant tout perçu comme un prophète de l'Antéchrist – il en annonçait deux, un avant et un après l'âge de l'Esprit – plus que comme le chantre optimiste d'un progrès terrestre pendant le millénium<sup>53</sup>. En cela il se rapprochait d'une certaine façon de Lactance. Donc Thomas a vraiment pu voir en Lactance un précurseur du cistercien calabrais<sup>54</sup>.

<sup>49</sup> Brian E. DALEY, *The Hope of the Early Church. A Handbook of Patristic Eschatology*, Baker, Grand Rapids, 2010, p. 67, note 5, renvoyant à p. 239. Et aussi, *ibid.*, p. 68, où Lactance est au début d'un phénomène qui va se répandre : « Le mélange de l'eschatologie biblique avec des éléments de la religion populaire, de spéculations occultes et des traditions littéraires de l'antiquité tardive, en une fresque étonnamment concrète de nos destinées individuelles et collectives. Désormais, le mythe apocalyptique dont Lactance fait le portrait, avec à la fois ses éléments chrétiens et non-chrétiens, allait mener sa propre vie ». (Traduit de l'anglais).

<sup>50</sup> Robert E. LERNER, « The medieval return to the thousand-year sabbath », in Richard Kenneth EMMERSON, Bernard MCGINN (dir.), *The Apocalypse in the Middle Ages*, Cornell University Press, Ithaca, 1992, p. 68-69.

<sup>51</sup> *Dec. gel.* V, 7, 3 (« Das Decretum gelasianum de libris recipiendis et non recipiendis », in Ernst VON DOBSCHÜTZ, Adolph VON HARNACK, Carl SCHMIDT (dir.), *Texte und Untersuchungen zur Geschichte der altchristlichen Literatur*, Hinrichs, Leipzig, 1912, p. 55).

<sup>52</sup> Bernard MCGINN (dir.), *Apocalyptic spirituality. Treatises and letters of Lactantius, Adso of Montier-en-der, Joachim of Fiore, the Franciscan spirituals, Savonarola*, SPCK, Londres, 1980.

<sup>53</sup> Robert E. LERNER, « Refreshment of the saints... », *op. cit.*, p. 120.

<sup>54</sup> Jean DANIÉLOU, « La typologie millénariste de la semaine dans le christianisme primitif », *VigChr* 2, 1948, p. 14-15, l'auteur semble abonder dans le sens négatif de saint Thomas puisqu'il dit du système millénariste de Lactance : « Il y a ici une contamination sérieuse de la vision



Thomas se garde cependant dans ces six passages de faire la moindre allusion ni à Joachim ni aux théories païennes de l'âge d'or. La réponse qu'il donne ici est assez technique et porte sur la question précise de la notion de durée pour la résurrection corporelle et le jugement dernier. Joachim proposant un millénium préparousiaque, avant la résurrection et le jugement, comme on l'a vu, le thème ici abordé ne semble donc pas explicitement en lien avec le joachimisme.

Pour Thomas, il n'est pas possible que la résurrection ou le jugement s'inscrive dans la durée. Il s'agit avant tout de l'argument d'autorité de l'Écriture Sainte. Résurrection et jugement doivent en effet avoir lieu *in momento*, conformément à 1 Co 15, 52 (cité aux textes 1, 5, 6). Pour Thomas, il n'y a donc au jugement « plus de temps perceptible » (texte 1). Il n'est pas possible de plaquer sur Dieu une sorte d'anthropomorphisme en lui faisant prononcer par oral un jugement qui durerait mille ans, tellement il y aurait de sentences à proclamer. La résurrection et le jugement possèdent en réalité une des caractéristiques de l'éternité selon la définition de Boèce : l'un comme l'autre se font *simul* (textes 1 et 6), dans la simultanéité et non dans la succession<sup>55</sup>. Ils appartiennent déjà en quelque sorte à l'éternité. Ils ont « basculé » dans la transcendance divine éternelle<sup>56</sup>.

Le jugement n'est pas cependant éternel dans le sens où il se prolongerait éternellement. Thomas le rappelle au texte 5. Le jugement ne semble donc ni temporel (le temps étant caractérisé par la succession), ni éternel, mais entre les deux, dans l'instant. C'est donc une des caractéristiques du millénarisme qui est reprise d'une certaine façon : le fait de se situer entre les deux, d'être intermédiaire entre temps et éternité.

Thomas a soin néanmoins d'écarter tout ce qui pourrait être trop imagé, voire humain et corporel, au sujet du jugement. En cela il s'oppose bien à un des ressorts favoris des millénaristes. Le jugement dernier et la résurrection sont vraiment pour l'Aquinat une entrée dans la sphère du divin. Rien à voir avec les scénarios naïfs et trop humains des chiliastes. *Virtute divina* revient ainsi à trois reprises, deux fois au texte 3 et une fois au texte 2. C'est Dieu qui, par sa « puissance divine », en un éclair, fera paraître son jugement dans l'âme de

---

chrétienne de l'histoire par la conception hellénique de l'âge d'or, où Lactance manifeste son manque de philosophie de l'histoire ». Jugement repris par Auguste LUNEAU, *L'histoire du salut chez les Pères de l'Église. La doctrine des âges du monde*, ThH 2, Beauchesne, Paris, 1964, p. 234, Lactance n'a pas saisi, selon l'auteur, ce que la conception chrétienne de l'histoire a de spécifique. Nous savons aussi par Michel SPANNEUT, « Stoïcisme », in Gérard MATHON, Gérard-Henri BAUDRY (dir.), *Catholicisme*, 14, Letouzey et Ané, Paris, 1996, col. 466, que Lactance était imprégné de pensée stoïcienne (Sénèque).

<sup>55</sup> *De cons. phil.* V, 6, 4, in BOÈCE, *De consolatione philosophiae. Opuscula theologica*, Claudio MORESCHINI, BSGRT, Saur, Munich, 2000, p. 155 : *Aeternitas igitur est interminabilis vitae tota simul et perfecta possessio*. « L'éternité est la possession simultanée, parfaite et totale, de la vie infinie ».

<sup>56</sup> Cependant l'instant ne doit pas être confondu avec l'éternité. Cf. I<sup>re</sup> q. 10, a. 4, ad 2.

chacun. Les notions de *mentale iudicium* (deux fois au texte 3) et d'*interioris locutio* (texte 4) sont alors proposées. Le jugement dernier est donc tout sauf une mise en scène, un décorum grandiloquent du type de ceux d'un tribunal de grande instance. Il se passera dans l'âme de chaque personne, en un instant, sans succession. Pour Thomas le jugement dernier sera déjà en quelque sorte entré dans la transcendance de Dieu. Il n'est plus véritablement sur terre et dans l'histoire, comme chez Augustin.

Remarquons que cette description de Thomas est assez proche de ce que l'Église croit du jugement particulier à la mort individuelle de chacun<sup>57</sup>. La perspective cosmique, propre au jugement général, est donc peut-être moins prise en compte par Thomas. Ici le jugement dernier est avant tout une question de lumière intérieure qui vient en un instant dans l'âme de chaque individu pour lui faire voir tout le bien et tout le mal qu'il aura fait pendant sa vie. Mais le jugement garde néanmoins chez saint Thomas une dimension sociale et collective, car en un instant l'on ne connaîtra pas seulement le bien et le mal que l'on aura fait soi-même, *non solum unicuique de seipso*, mais on saura aussi ce que chacun des autres aura fait, *sed etiam unicuique de aliis* (texte 2).

De plus, l'opposition au temps dans le jugement ne semble pas radicale de la part de Thomas. En effet une locution intérieure (texte 4) se fait plutôt en un temps bref qu'en une absence totale de temps. On retrouverait ici la raison d'intermédiaire proposée ci-dessus.

Dans l'ensemble, cette interprétation thomasienne ferme peut-être la porte à toute représentation excessivement apocalyptique du jugement qui devait circuler au Moyen Âge<sup>58</sup>. Saint Thomas emploie ainsi au texte 4 l'expression au présent *quidam dicunt*, comme si de son temps certains pensaient vraiment que le jugement allait durer mille ans. Ces prédictions catastrophiques se situent vraisemblablement dans le prolongement de l'historiosophie du haut Moyen Âge, celle des successeurs d'Augustin en matière de théologie de l'histoire<sup>59</sup>. Ainsi pour Seckler, Thomas, en matière de théologie de la fin des temps, ne s'oppose pas seulement à Joachim de Flore mais à toute une historiosophie présente dans le haut Moyen Âge<sup>60</sup>. Celle-ci était justement très sombre, attendant la venue de

<sup>57</sup> CEC 1022 ; 1051.

<sup>58</sup> Tendance apocalyptique médiévale qui apparaît dans cette interprétation des mille ans provenant d'un inauthentique de THOMAS D'AQUIN, *Sancti Thomae Aquinatis doctoris angelici ordinis praedicatorum opuscula alia dubia adjectis brevibus adnotationibus*, 23/2, Fiaccodori, Parme, 1868, p. 695a : « "Pour mille ans", c'est-à-dire pour la totalité du temps, du temps de la Passion du Christ jusqu'au temps de l'Antéchrist ». Les mille ans sont délimités par deux événements sombres, la Passion et le règne de l'Antéchrist. Ceux-ci donnent ainsi au règne des mille ans une tonalité apocalyptique.

<sup>59</sup> Cyril PASQUIER, « Saint Thomas et l'eschatologie millénariste (I) », *op. cit.*, p. 26-28, pour un résumé sur la postérité d'Augustin en théologie de l'histoire et en eschatologie.

<sup>60</sup> Max SECKLER, *Le salut et l'histoire. La pensée de saint Thomas d'Aquin sur la théologie de l'histoire*, CFi 21, Cerf, Paris, 1967, p. 181-182.

l'Antéchrist, plus que la parousie du Christ<sup>61</sup>. La thèse angoissante du jugement se déployant sur mille années est donc tout à fait concordante avec l'atmosphère apocalyptique d'un certain Moyen Âge. On voit bien d'ailleurs que Thomas se situe sur le terrain de la littéralité apocalyptique. Au texte 6, il s'oppose ainsi à la caricature de Lactance, et de ses sectateurs contemporains, qui prennent les mille ans au sens stricte de mille années. Thomas dénoncerait ainsi une forme particulière de millénarisme, pessimiste et alarmiste, qui n'est pas la dominante du chiliasme patristique, plutôt optimiste et enthousiaste, comme on l'a vu chez saint Irénée, par exemple.

De plus, pour Thomas, le jugement sera plutôt du type d'une lumière intellectuelle donnée à l'âme : *inducit in cognitionem hominum* (texte 4). Par là, on devine une certaine tendance de Thomas à privilégier, avec toute son époque et peut-être en réaction contre les apocalypticiens du paragraphe précédent, l'*ordo cognitionis* sur l'*ordo temporis*<sup>62</sup>. Y. Congar affirme ainsi :

Le courant dialectique, qui allait se développant depuis le dernier tiers du XI<sup>e</sup> siècle, portait les esprits à tenter d'organiser les mystères chrétiens et les réalités mêmes de l'Économie salutaire selon un tout autre type : logique et systématique. Les réalités chrétiennes étaient alors considérées comme les éléments d'une œuvre de la Sagesse divine, plutôt que d'un *dessein* en cours de réalisation ; l'esprit cherchait à définir leur *nature*, pas seulement leur rapport à la fin<sup>63</sup>.

Selon Congar, Thomas est l'héritier au XIII<sup>e</sup> siècle de cette *forma mentis* théologique. On peut comprendre dès lors que le jugement dernier regarde à la connaissance dans l'âme plus qu'au déroulement temporel. L'économie du salut n'est pas figée pour autant chez Thomas. Ce dernier sait prendre en compte des éléments historiques de la vie de l'Église<sup>64</sup>. Mais par cette préférence donnée à la dimension sapientielle et systématique de la théologie, Thomas est sans doute peu enclin à accorder de l'importance à l'aspect temporel des *eschata*.

Il faut dire aussi que la théologie des fins dernières au Moyen Âge est liée à une antique cosmologie en cohérence avec ce que l'on pensait savoir de la réalité empirique du monde. D'où la tendance à considérer le ciel empyrée, séjour des anges et des bienheureux, comme un vrai lieu corporel<sup>65</sup> et à penser le paradis

<sup>61</sup> Daniël VERHELST, « La préhistoire des conceptions d'Adson concernant l'Antichrist », *RThAM* 40, 1973, p. 52-103.

<sup>62</sup> Yves CONGAR, « Le sens de l'«économie»... », in Erwin ISELOH, Peter MANNS (dir.), *op. cit.*, p. 74-75.

<sup>63</sup> Yves CONGAR, « Le sens de l'«économie»... », in Erwin ISELOH, Peter MANNS (dir.), *op. cit.*, p. 74. (C'est l'auteur qui souligne).

<sup>64</sup> Yves CONGAR, « Le sens de l'«économie»... », in Erwin ISELOH, Peter MANNS (dir.), *op. cit.*, p. 77-85.

<sup>65</sup> *I<sup>a</sup> q. 61, a. 4, c.* : « Les créatures, corporelles ou spirituelles, constituent un seul univers. Il y a donc un ordre entre elles, et les spirituelles président à toute la création corporelle. Il convenait donc que les anges fussent créés dans la partie suprême du monde corporel pour présider à tout l'ensemble de ce monde ». Jean DELUMEAU, *À la recherche du paradis*, Fayard, Paris, 2010,

terrestre de nos premiers parents comme se trouvant géographiquement, physiquement, sous l'équateur, ou tout du moins dans un lieu très tempéré<sup>66</sup>. Dans ces conditions la vision cosmologique des fins dernières précédait l'approche historiologique. La dominante spatiale l'emportait sur la composante temporelle. La théologie de *la fin dernière* qu'est la parousie du Christ, maître de l'histoire, avait tendance à devenir au Moyen Âge une théologie *des fins dernières*, comprises comme autant de « lieux géographiques » possibles pour la destinée ultime de l'homme<sup>67</sup>. Dès lors, on peut comprendre que le docteur angélique n'ait peut-être pas poussé jusqu'au bout la conceptualisation théologique du second avènement du Seigneur à la fin de l'histoire.

#### *iv. Passage par des commentaires scripturaires de Thomas*

Essayons de mieux comprendre Thomas en nous référant à des passages scripturaires qui semblent impliquer le temps dans la résurrection et qui sont souvent cités par les Pères millénaristes. Ainsi en *1 Corinthiens* 15, 22-24, saint Paul déclare :

Tous revivront dans le Christ. Mais chacun à son rang : comme prémices, le Christ, ensuite ceux qui seront au Christ, lors de son avènement. Puis ce sera la fin.

Les écrivains chiliastes primitifs voient là une justification à leur doctrine : les justes ressusciteraient en seconde position, après le Christ, mais avant les réprouvés, qui ne ressusciteraient qu'à la fin. Thomas explique quant à lui que l'Apôtre expose l'*ordo resurrectionis*. Autant le Christ ressuscite selon une primauté à la fois de temps et de dignité, autant il n'en sera pas de même pour les saints :

Il faut savoir qu'entre les autres saints, il n'y aura pas d'ordre du temps, parce que tous ressusciteront en un clin d'œil, mais il y aura bien un ordre selon la dignité, parce que le martyr ressuscitera comme un martyr, l'Apôtre comme un Apôtre, et ainsi pour les autres<sup>68</sup>.

---

p. 348 : « Le couronnement de l'univers clos médiéval était formé par l'empyrée, créé avant les autres étages du ciel et les enveloppant tous. Il était "le plus sublime des lieux corporels", mais tout de même un "lieu corporel". Il avait, bien sûr, le repos convenant à sa dignité, mais il agissait sur le "premier mobile" qui, à son tour, mettait en mouvement la machine du monde. Il existait donc une communication "physique" entre le paradis et l'univers planétaire. Musical, harmonieux et hiérarchisé, le monde astral était pénétré de divin, les anges exerçant une puissance motrice sur les sphères » ; *ibid.*, p. 349, sur la conception traditionnelle du monde qui unissait dans un même ensemble l'ordre physique et l'ordre spirituel.

<sup>66</sup> *I<sup>a</sup> q.* 102, a. 2, ad 4.

<sup>67</sup> Joël SPRONCK, *La patience de Dieu. Justifications théologiques du délai de la Parousie*, TG.T 160, Editrice Pontificia Università gregoriana, Rome, 2008, p. 179. C'est également toute la thèse de Jacques LE GOFF, *La naissance du purgatoire*, Bibliothèque des Histoires, Gallimard, nrf, Paris, 1981, de parler d'« une nouvelle géographie de l'autre monde » au Moyen Âge.

<sup>68</sup> *Super I Cor.*, cap. 15, lect. 3 (Ma 935) : *Sciendum quod inter alios sanctos non erit ordo temporis, quia omnes resurgent in ictu oculi, sed bene secundum dignitates, quia martyr resurget ut martyr, Apostolus ut Apostolus, et sic de aliis.*

Pour les saints, l'*ordo resurrectionis* consiste donc seulement en un *ordo dignitatis* et non aussi en un *ordo temporis*. Par là est exclue la proposition de Tertullien jadis : « C'est dans les limites de cette période [le millénium postparousiaque] que s'enferme la résurrection des saints qui ressusciteront plus tôt ou plus tard, chacun selon ses mérites »<sup>69</sup>. Pour Thomas, le mérite de chaque saint ne sera évalué que par la dignité de sa résurrection, et non par un ordre temporel. L'*ordo dignitatis* est en définitive une distinction qualitative, par degrés d'être, déjà observée chez Augustin. Il y a des résurrections qui auront ontologiquement, qualitativement, plus de poids que d'autres, mais toutes auront lieu en même temps.

L'Aquinat ne se prononce pas cependant sur une des composantes majeures du millénarisme patristique : un décalage dans le temps spécifiquement entre la résurrection des justes et celle des réprouvés<sup>70</sup>. Dans la ligne de 1 Co 15, 23, il n'est question que de la résurrection des justes. Pour Thomas, il n'y aura donc pas de distinction temporelle entre la résurrection des très justes et celle de ceux qui sont un peu moins justes.

1 *Thessaloniens* 4, 16-17 est un autre passage paulinien qui peut aider à mieux cerner la pensée de Thomas. Saint Paul dit ainsi :

Lui-même, le Seigneur, au signal donné par la voix de l'archange et la trompette de Dieu, descendra du ciel, et les morts qui sont dans le Christ ressusciteront en premier lieu ; après quoi nous, les vivants, nous qui serons encore là, nous serons réunis à eux et emportés sur des nuées pour rencontrer le Seigneur dans les airs.

En commentant ce verset le docteur commun reconnaît qu'il existe deux interprétations possibles. La première considère qu'il y aura en réalité un décalage temporel entre la résurrection de ceux qui sont déjà morts et celle de ceux qui seront encore vivants. Dans ce cas, le *in momento, in instanti*, de 1 Co 15, 52 est à comprendre soit dans le sens de *in modico tempore*, soit comme se référant uniquement à la résurrection individuelle et non collective, chacun ressuscitant quant à lui en un instant. La seconde interprétation considère que tous

<sup>69</sup> Contre Marcion III, 24, 6 (SC 399, p. 206-207) : *Intra qua aetatem concluditur sanctorum resurrectio pro meritis maturius vel tardius resurgentium.*

<sup>70</sup> Thomas se prononce ailleurs cependant, en *Super Mt.*, cap. 12, lect. 3 (Ma 1055) : *In verbis istis excluditur unus error iudeorum, quod resurrectio erit ante iudicium, et quod in medio reaedificabitur Ierusalem. Et adducunt pro se quod dicitur Is. XXV, 6 : faciet Dominus in monte hoc convivium pinguium. Alii dixerunt quod iusti et martyres resurgent ante alios per mille annos, et adducunt pro ipsis quod dicitur Apoc. XX, 1 : vidi Angelum descendentem de caelo habentem clavem abyssi et catenam magnam in manu sua ; et sequitur, et apprehendit draconem serpentem antiquum, qui vocatur diabolus, et ligavit eum ut non amplius gentes decipiat, donec consummentur mille anni. Utrumque excluditur cum dicit surgent cum generatione ista, simul boni et non boni. Voir aussi Catena in Lc., cap. 11, lect. 9 (Ma, ed. 1953, p. 167b) : Beda. Si autem regina Austri, quae electa esse non dubitatur, surget in iudicio cum reprobis, ostenditur una cunctorum, bonorum scilicet malorumque, resurrectio mortalium ; et hoc non iuxta fabulas iudeorum mille annis ante iudicium, sed in ipso esse futura iudicio.*

ressuscitent en un instant, qu'ils soient déjà morts ou encore vivants<sup>71</sup>. C'est reprendre, dans cette seconde éventualité, la thèse de l'*ordo dignitatis* sans *ordo temporis*.

À ce stade de notre commentaire de Thomas, il importe de distinguer tous les cas de figure que comporte l'*ordo temporis* au sujet de la résurrection. Quatre éventualités peuvent être distinguées quand on parle de rapport entre temps et résurrection. 1) Il y a d'abord le temps que prendrait une résurrection individuelle. 2) Ensuite nous avons le temps que mettrait la résurrection de tous les justes, du premier au dernier. 3) Il y a encore le temps entre la résurrection des justes et celle des réprouvés, autrement dit le temps pour que s'accomplisse la résurrection de tous les hommes. 4) Enfin, l'on peut considérer le temps entre la résurrection de ceux qui sont déjà morts à la parousie et la résurrection de ceux qui sont encore vivants. C'est ce dernier cas de figure qui intéresse ici Thomas, dans la conformité à *1 Th* 4, 16-17. Ce cas est important car si on lui reconnaît un certain *ordo temporis* et non une simultanéité, on accepte dès lors la possibilité que des ressuscités cohabitent pendant un temps avec des vivants non encore ressuscités. Et c'est là un des thèmes privilégiés du millénarisme<sup>72</sup>. Mais les trois autres éventualités ont, elles aussi, un lien avec le chiliasme. Toutes concernent en effet une approche terrestre, réaliste, peu transcendante, voire un peu naïve, de la résurrection en tant que reviviscence concrète d'un corps humain. La deuxième et la troisième possibilité impliquent également que la justice divine utilise la catégorie du temps pour rendre la vie plénière de ressuscités plus tôt à certains qui en seraient jugés plus dignes que d'autres. Dans les différents passages thomasiens que nous étudions ici les quatre possibilités sont traitées sans que l'Aquinat n'opère une distinction toujours très précise entre elles.

Pour en revenir à *1 Th* 4, 16, Thomas a donc rapporté les deux opinions, succession brève ou simultanéité, mais il donne dans la suite sa préférence à la seconde, celle du *simul*. Il pense que les vivants à la parousie mourront d'abord, parce qu'ils ont plus mérité lors de la persécution de l'Antéchrist que bien des hommes déjà morts :

Parmi les vivants beaucoup seront éprouvés dans la persécution de l'Antéchrist, lesquels l'emporteront en dignité sur nombre de ceux qui seront morts auparavant. Par conséquent, il semble qu'il faille s'exprimer autrement : tous mourront et tous ressusciteront, et cela se fera simultanément. L'Apôtre ne dit pas ici que ceux-là ressusciteront avant ceux-ci, mais que ceux-là ressusciteront avant que ceux-ci viennent à la rencontre du Christ. L'Apôtre en effet n'oppose pas l'ordre

<sup>71</sup> *Super I Thess.*, cap. 4, lect. 2 (Ma 102).

<sup>72</sup> *AH V*, 35, 1 (SC 153, p. 439-441). Antonio ORBE, *Introduction à la théologie des II<sup>e</sup> et III<sup>e</sup> siècles*, T. 2, Joseph María LÓPEZ DE CASTRO, Agnès BASTIT KALINOWSKA, Jean-Michel ROESSLI, Luís F. LADARIA, PC, Cerf, Paris, 2012, p. 1456-1458.

de la résurrection à la résurrection, mais l'ordre de la résurrection à l'enlèvement ou à la rencontre [avec le Christ]<sup>73</sup>.

Et ensuite seulement, tous, les anciens et les nouveaux morts, ressusciteront en même temps. Thomas ne peut donc pas se départir entièrement de la composante temporelle qui est de toute façon présente dans le passage de saint Paul : *deinde*. Mais ce que l'Apôtre disait, *resurgent primi*, est en quelque sorte retourné ici en un *morietur primi*. On devine dans ce commentaire de Thomas l'influence d'Augustin : la terre ici-bas est plus liée à la mort qu'à la résurrection. S'il y a un *ordo temporis*, il est donc dans un sens plus lié à un *ordo mortis* qu'à un *ordo resurrectionis* : « Tout d'abord, à l'arrivée du Seigneur, mourront ceux qui seront trouvés vivants »<sup>74</sup>. L'article du Credo « Il reviendra dans la gloire pour juger les vivants et les morts » ne peut alors être compris que d'une seule façon. Il s'agit des vivants et des morts spirituels. Il y aurait parmi ces vivants des personnes déjà mortes et d'autres encore vivantes à la parousie. Et de même pour les morts spirituels de l'article du Credo. Est exclue dès lors l'interprétation selon laquelle le Seigneur trouve en sa parousie et des morts qu'il ressuscite et des vivants ayant survécu à la persécution de l'Antéchrist, et qui demeurent vivants à la parousie, qui passent à la vie incorruptible sans mort préalable. Il aurait ainsi aussi « jugé les vivants et les morts »<sup>75</sup>.

Thomas raisonne ensuite sur la différence entre les bons et les mauvais :

Entre les bons et les mauvais, il y a cette différence que ces derniers demeureront sur la terre qu'ils ont préférée, tandis que les bons seront enlevés à la rencontre du Christ qu'ils ont cherché. (...) Lors de la résurrection, les saints seront aussi conformés au Christ, non seulement quant à la glorification du corps, mais aussi quant au lieu qu'ils occuperont, puisque le Christ sera dans une nuée<sup>76</sup>.

<sup>73</sup> *Super I Thess.*, cap. 4, lect. 2 (Ma 103) : *De vivis multi erunt probati in persecutione Antichristi, qui dignitate praecellent multos prius defunctos. Et ideo videtur aliter esse dicendum, quod omnes morientur et omnes resurgent, et quod simul. Nec apostolus dicit hic quod illi prius resurgent, quam isti, sed quod illi prius resurgent, quam isti occurrant. Apostolus enim non ponit ordinem resurrectionis ad resurrectionem, sed ordinem ad raptum, vel ad occurrentiam.*

<sup>74</sup> *Super I Thess.*, cap. 4, lect. 2 (Ma 103) : *Primo veniente Domino morientur qui invenientur vivi.* L'obligation de mourir avant de ressusciter n'était d'ailleurs pas démentie par la version de la *Vulgate* de 1 Co 15, 51 qu'utilisait Thomas, car elle omettait l'incise : « Nous ne mourons pas tous » (*Non omnes quidem dormiemus*).

<sup>75</sup> Dans son commentaire de 2 Tm 4, 1, Thomas souligne bien la difficulté en rapportant les deux possibilités. Cf. *Super II Tim.*, cap. 4, lect. 1 (Ma 130) : *Et tunc vivos dicit illos, qui vivi reperientur in adventu eius, qui morientur quidem, sed quia in modico tempore resurgent, dicuntur vivi. I thess. iv, 14 : nos qui vivimus, qui residui sumus in adventu Domini, non praeveniemus eos qui dormierunt. Vel vivos dicit bonos, scilicet qui vivunt vita gratiae, et mortuos, malos. I io. c. iii, 14 : qui non diligit, manet in morte. Si l'on tient la seconde opinion, celle de la vie et de la mort physiques, c'est donc dans un sens impropre que l'on parle des vivants, car ils doivent bien obligatoirement passer par la mort. Puis Thomas rapporte la première opinion, le sens moral de la vie et de la mort, la vie et la mort à la grâce.*

<sup>76</sup> *Super I Thess.*, cap. 4, lect. 2 (Ma 103) : *Est autem haec inter bonos et malos differentia, quia mali remanebunt in terra, quam dilexerunt, boni rapiuntur ad Christum, quem quaesierunt. (...) In*

Par ce passage est confirmée l'approche plus spatiale que temporelle de Thomas. La distinction entre les bons et les mauvais ne se fait pas dans un quelconque décalage temporel, mais plutôt dans une séparation « géographique », *quantum ad situm* : les bons vont au ciel, là où est le Christ, et les méchants restent sur terre. La distinction est donc à la fois spatiale et verticale (ciel / terre), tandis que la dimension temporelle, horizontale, n'est pas prise en compte. De plus, à la parousie, le Christ, conformément à ce passage de Paul, ne redescend pas vraiment jusque sur la terre. Ce sont plutôt les justes qui sont emportés vers lui au ciel. D'une certaine façon, à la naïveté des millénaristes de penser que le Christ va de nouveau habiter sur terre à la parousie, répond ici la naïveté de voir les justes monter dans un ciel à peine plus lointain et tout aussi physique que la voie lactée au-dessus de nos têtes. Mais si la seconde hypothèse semble avoir été contredite par la révolution copernicienne et galiléenne, la première, celle des anciens Pères millénaristes, a la vie longue, car elle est d'une certaine façon confirmée chaque jour par notre expérience, du fait que nous continuons d'habiter la terre. S'il n'y a plus de géographie ou de cosmologie eschatologique au sens univoque où l'entendait les anciens, y aurait-il encore une « histoire eschatologique » en un sens analogique seulement ? L'eschatologie serait-elle contrainte de se replier, de se recroqueviller en l'âme, en un « ciel vécu par l'âme qui a su fermer les yeux », selon le propos de Delumeau<sup>77</sup>, en abandonnant à la fois ses lieux et son histoire ? La réflexion chrétienne au XXI<sup>e</sup> siècle n'est-elle pas au contraire appelée à méditer sur un redéploiement de l'eschatologie *pro loco et tempore* ?

Retenons pour 1 Th 4, 16-17 que Thomas privilégie l'explication de la simultanéité atemporelle et des lieux eschatologiques, mais qu'il n'est pas tout à fait fermé cependant à l'*ordo temporis*, puisqu'il y fait allusion à deux reprises. Cette ouverture au temps apparaît encore plus nettement dans la suite du commentaire de 1 Co 15, 52, juste après la mention de Lactance.

Là le docteur angélique s'applique à expliciter le fameux *in momento* du verset paulinien en question. Il reprend alors l'exposition des deux opinions : il peut s'agir, soit d'un instant, sans succession temporelle, soit d'un temps perceptible<sup>78</sup>. Cette dernière hypothèse se vérifiera dans le cas du rassemblement

---

*resurrectione etiam sancti conformabuntur Christo, non solum quantum ad gloriam corporis (Ph 3), sed etiam quantum ad situm, quia Christus erit in nube.*

<sup>77</sup> Jean DELUMEAU, *À la recherche du paradis*, op. cit., p. 363 : « Le "ciel" vécu par l'âme qui a su fermer les yeux, telle est l'expérience mystique. Elle nous fait comprendre par des cas limites la distance entre deux discours sur le paradis : l'un, visuel et extériorisant ; l'autre, sans images et empreint de recueillement. Le premier a fini par s'user et, malgré ses merveilleuses couleurs, s'est trouvé de plus en plus en porte-à-faux dans une civilisation emportée par des transformations formidables et inédites. Le second, apparemment, résiste mieux parce qu'il préserve davantage l'immense et indicible mystère de l'au-delà ».

<sup>78</sup> Nous nous fions ici à la version de THOMAS D'AQUIN, *Commentaire de la Première Épître aux Corinthiens*, Gilbert DAHAN, Jean-Éric STROOBANT DE SAINT-ÉLOY, Jean BORELLA, Cerf, Paris, 2002,



des cendres par les anges au moment de la résurrection de chacun. Puisqu'il y aura déplacement de poussière d'un lieu à un autre, le temps étant la mesure du mouvement, il y aura un certain temps. Cependant s'il s'agit de la réunification du corps et de l'âme, là il n'y aura pas de temps, tout se fera en un instant par la puissance divine. Et Thomas d'appliquer cette double opinion à l'expression « en un clin d'œil ». On peut la comprendre comme « l'ouverture des paupières », et alors il y a un temps perceptible, et c'est le rassemblement des cendres. On peut aussi l'entendre comme « le regard soudain de l'œil », alors il n'y a pas de temps, c'est en un instant que se fera la réunion du corps et de l'âme.

Ici Thomas ne tranche pas, contrairement au texte précédent. Il ménage une explication immanente, réaliste, empirique, temporelle et presque naïve à propos du rassemblement des cendres par les anges, et une approche transcendante, plus conceptuelle et atemporelle sur la réunion du corps et de l'âme. À propos de l'*ordo resurrectionis* chez saint Thomas, il y a donc une certaine ambivalence entre d'une part une conception diachronique et d'autre part une approche synchronique<sup>79</sup>. Il donne sa préférence à la seconde, celle d'un *ordo dignitatis* uniquement, dans le *tota simul* de la résurrection, mais ne rejette pas tout à fait la première.

Celle-ci n'est pas sans lien avec l'esprit apocalyptique médiéval, dans l'esprit de l'hymne *Dies irae* qui date du temps de Thomas d'Aquin. En effet notre docteur parle de rassemblement des cendres, *collectio cinerum*. Selon lui, il faut à tout prix que le cosmos soit entièrement brûlé par un incendie et réduit à l'état de cendre, *solvat saeculum in favilla* dit l'hymne. Cette conflagration finale, décrite en 2 P 3, 10, et qui n'est pas sans point commun avec l'*ekpurosis* des stoïciens, donne

---

cap. 15, lect. 8 (Ma 1007, p. 506), traduite à partir de l'édition de Parme, et non à THOMAS D'AQUIN, *Super Epistolas S. Pauli lectura*, T. 1, Raphaël CAI, Marietti, Rome, 1953, cap. 15, lect. 8 (Ma 1007, p. 426), qui propose « temps imperceptible » et non « perceptible ». Cette incertitude quant à la traduction est la preuve que sur la question de l'*ordo temporis* à la résurrection, Thomas a été discuté et interprété diversement.

<sup>79</sup> Autres passages de saint Thomas pouvant impliquer une diachronie eschatologique. *Super Mt.*, cap. 25, lect. 3 (Ma 1958) : *Debetis distinguere tria tempora : tempus ante adventum, tempus in adventu, et post adventum. Ante adventum Christi huiusmodi observationes fient, de quibus hic dicitur, et Joel II, 31 : sol convertetur in tenebras, et luna in sanguinem, antequam veniat dies Domini magnus et horribilis. In Christi adventu non mutabantur secundum substantiam, sed secundum comparisonem, quia tanta erit claritas Christi et sanctorum, quod nec apparebit claritas eorum ; Is. XXIV, 23 : erubescet luna et confundetur sol. Sed post diem iudicii augebitur claritas lunae et stellarum. Et tunc erit verum quod dicitur Is. XXX, 26, scilicet quod solis lumen erit septemplex sicut lumen septem dierum.* Ici Thomas distingue bien un *tempus in adventu* qui n'est pas forcément un instant atemporel. Voir aussi *Super Rom.*, cap. 11, lect. 2 (Ma 890) : *Quae assumptio nisi vita ex mortuis ? (Rm 11, 15) Id est, quod iudaei reassumantur a deo, secundum illud Zach. 11, 7 : Sumpsi mihi duas virgas. Quid, inquam, faciet talis assumptio, nisi quod gentiles resurgere faciat ad vitam ? Gentiles enim sunt fideles qui tepescent. Matth. 24, 12 : quoniam abundavit iniquitas refrigescet charitas multorum. Vel etiam qui totaliter cadent decepti ab Antichristo, iudaeis conversis in pristinum fervorem restituentur. Et etiam sicut iudaeis cadentibus, gentiles post inimicitias sunt reconciliati, ita post conversionem iudaeorum, imminente iam fine mundi, erit resurrectio generalis, per quam homines ex mortuis ad vitam immortalem redibunt.*

l'impression que le temps reste lié à des événements dramatiques, apocalyptiques. Irénée, lui, s'appuyant sur d'autres passages de l'Écriture, comme *Rm* 8, 21, avait su donner au temps, jusque dans le *regnum iustorum* eschatologique, une dimension plus positive : *Augebitur et vigebit homo in regni temporibus*<sup>80</sup>.

#### v. La source de la position de saint Thomas

En définitive les commentaires scripturaires de saint Thomas au sujet du temps dans la résurrection ne sont qu'une explicitation de ce qu'il avait déjà exprimé dans son *Commentaire des Sentences*, en 1256 ou un peu après, à une époque où il ne semblait pas encore connaître la doctrine de Lactance.

Sa réponse est claire. Après avoir donné les objections à la résurrection instantanée, il avance sa thèse :

Cependant : « Nous ressusciterons tous, écrit saint Paul, en un instant, en un clin d'œil ». Donc la résurrection sera simultanée. De plus l'action d'une puissance infinie est instantanée. Or, « croyez, dit saint Damascène, que la résurrection sera l'œuvre de la puissance divine », qui est infinie. Donc la résurrection sera simultanée<sup>81</sup>.

La résurrection de la chair est une opération divine. Or la puissance divine ne peut qu'opérer dans la simultanéité. Donc la résurrection ne peut se faire dans la succession.

Le corps de la réponse de Thomas est cependant plus nuancé. On retrouve là les deux opinions entrevues plus haut :

Dans la résurrection, quelque chose se fera par le ministère des anges, et quelque chose de manière immédiate, par la toute-puissance divine, comme il a été dit. Donc ce qui se fera par le ministère des anges ne sera pas en un instant, si instant est dit d'un temps indivisible ; la chose se fera cependant en un instant, si on prend instant pour un temps imperceptible. Ce qui se fera sans médiation, par la vertu divine, se fera subitement, instantanément, c'est-à-dire à la

---

Thomas semble ici décrire une certaine chronologie des événements de la fin, avant et après l'admission des juifs. Et encore *Super Io.*, cap. 11, lect. 4 (Ma 1558) : *Statim prodiit qui fuerat mortuus (Jn 11, 44). Tanta enim erat virtus vocis Christi ut absque temporis dilatione vitam conferret : sicut erit in resurrectione communi, quando in ictu oculi, mortui audientes tubam canentem, mortui qui in Christo sunt, resurgent primi, ut dicitur 1 Thess. 4, 15. Iam enim anticipatur officium Christi, quod dicitur supra 5, 25 : Venit hora, et nunc est, quando mortui qui in monumentis sunt, audient vocem filii Dei, et qui audierint vivent.* Ici la résurrection de Lazare se fait *absque temporis dilatione*, comme au dernier jour, mais elle semble être également une image, voire une annonce, de la résurrection des bons en premier à la fin, dans l'esprit de la doctrine millénariste. Dans ce passage, Thomas ne suit pas l'Augustin amilléariste qui interprétait *Jn* 5, 25 dans le sens de la résurrection spirituelle (cf. *De civ. Dei* XX, 6, 1 [BA 37, p. 202-205]). Il s'agit de la résurrection corporelle de Lazare.

<sup>80</sup> *AH V*, 35, 2 (SC 153, p. 450).

<sup>81</sup> *Sent.* IV, d. 43, q. 1, a. 3, q1a 3, arg. 4 : *Sed contra est quod dicitur 1 corinth. 15, 51 : omnes quidem resurgemus... in momento, in ictu oculi. Ergo resurrectio erit subito. Praeterea, virtus infinita subito operatur. Sed, sicut Damascenus dicit, crede resurrectionem futuram divina virtute ; de qua constat quod infinita est. Ergo resurrectio fiet subito.*

fin du temps au cours duquel l'œuvre des anges sera accomplie : car la vertu supérieure mène la vertu inférieure à la perfection<sup>82</sup>.

La résurrection est « observée à la loupe ». Elle est à la fois temporelle et instantanée ; temporelle dans un premier temps par le ministère des anges, instantanée dans un second temps, par la puissance divine. L'œuvre inférieure des anges, encore temporelle, même si ce temps est imperceptible, acquiert sa perfection de l'œuvre supérieure de Dieu, instantanée, elle. Thomas explicite donc ici la plus petite expression possible du millénium en sa dimension temporelle. *Quod minor esse non potest. Sed tamen est !* Le docteur angélique ne peut donc pas évacuer totalement la notion empirique et un peu naïve de temps à la résurrection. Il a beau dire que le récit de résurrection temporelle en *Ézéchiël* 37 est pour les gens simples, ignorants, non encore instruits, *rudis* (ad 1), que ce temps sera vraiment imperceptible (ad 4), Thomas ne peut supprimer absolument toute succession temporelle à la résurrection. À très petite échelle certes, il y a néanmoins succession d'une phase immanente et d'une phase transcendante, comme nous l'avons vu dans la première partie au sujet des origines du millénarisme<sup>83</sup>.

#### d) Au-delà du jugement, ouverture aux idées millénaristes

Comme chez saint Augustin, la description que fait saint Thomas de la phase eschatologique qui suit la résurrection et le jugement est plus conciliante par rapport aux idées avancées par les Pères de l'Église millénaristes. « Thomas enseigne ainsi que le corps des ressuscités sera le même que le corps présent. Certes le corps biologique doit obligatoirement mourir avant de ressusciter, et des agapes matérielles et sensuelles dans le royaume à venir sont inconcevables. En cela, la résurrection est bien l'assomption d'un *corpus spirituale*. Mais ce n'est pas pour autant, pense Thomas, que le corps des ressuscités perdra toutes les caractéristiques du corps présent, terrestre. Par conséquent, le docteur angélique, tout comme les Pères chiliastes, voit parfois l'eschatologie sous l'angle de la continuité avec la vie présente »<sup>84</sup>.

De plus, « tout comme la matière, le temps est sujet à une sorte de résurrection, une fois passé le seuil de l'éternité. Autant saint Thomas est réticent à accepter un certain temps au moment de la résurrection, autant la prise en compte du temps dans l'eschatologie accomplie lui pose moins de difficulté : "Après la résurrection, le temps qui est la mesure du mouvement du ciel n'existera

<sup>82</sup> *Sent.* IV, d. 43, q. 1, a. 3, q1a 3, sol. : *In resurrectione aliquid fiet ministerio Angelorum, et aliquid virtute divina immediate, ut dictum est. Illud ergo quod Angelorum ministerio fiet, non erit in instanti, si instans dicatur indivisibile temporis ; erit tamen in instanti, si instans accipiatur pro tempore imperceptibili. Illud autem quod fiet virtute divina immediate, fiet subito, scilicet in termino temporis quo Angelorum opus complebitur : quia virtus superior inferiorem ad perfectionem adducit.*

<sup>83</sup> Cf. p. 39, note 27.

<sup>84</sup> Cyril PASQUIER, « Saint Thomas et l'eschatologie millénariste (II) », *op. cit.*, p. 179-180. Cf. *Sent.* IV, d. 44, q. 1, a. 1, q1a 2, sol.

plus ; mais il y aura cependant un temps provenant du nombre de l'avant et de l'après dans tout mouvement" »<sup>85</sup>. Une fois passé le danger de toute collusion de l'ultime transformation eschatologique avec les rêves millénaristes, saint Thomas n'est donc pas opposé à retrouver certains aspects très « réalistes », à la fois pour la matière et pour le temps, dans l'eschatologie accomplie de l'éternité définitive.

#### e) Conclusion sur saint Thomas

L'apport de saint Thomas d'Aquin sur la question du millénarisme est indéniable. Mieux que tout autre théologien de son époque, et même bien souvent que ceux des périodes antérieures et postérieures, le docteur angélique a compris ce qu'était la doctrine du millénarisme patristique dans son essence. Il a cependant eu devant les yeux des modèles déficients de chiliasme – Cérinthe et Lactance – et n'a donc pas pu porter un jugement positif sur cette question. Pourtant son opposition, notamment sur la question du temps, n'est pas absolue. Elle laisse envisager une conception diachronique des *eschata*<sup>86</sup>. Cette ouverture est-elle confirmée par les développements de saint Bonaventure sur la question ?

### 2) Saint Bonaventure (1217-1274) et l'eschatologie millénariste

#### a) Reprise de la position augustinienne

Saint Bonaventure semble avoir poussé moins loin que saint Thomas la réflexion sur le millénarisme patristique. Cela est d'une certaine façon assez surprenant quand on sait qu'il était exposé, plus que l'Aquinate, aux revendications du millénarisme joachimite dans sa propre famille religieuse. Comme chez le docteur angélique, l'interprétation du millénium par le franciscain est augustinienne. Il commente ainsi *Apocalypse* 20, 1 :

« J'ai vu un Ange descendant du ciel, et il s'empara du dragon, qui est le diable » ; mais par cet Ange, comme les Saints l'exposent, il faut comprendre le Christ : si donc, par cet Ange, le diable est lié dans la passion du Christ, il semble qu'il a perdu sur nous le pouvoir<sup>87</sup>.

Bonaventure attribue ici la victoire sur le diable au début du millénium à la passion du Christ. C'est clairement ce dernier qui est signifié par l'ange enchaînant le démon au fond de l'abîme en *Ap* 20, 1. Augustin n'avait pas été si explicite, comme on l'a vu. Le docteur séraphique semble donc fermer la porte à toute interprétation futuriste et apocalyptique des mille ans. Cette descente de

<sup>85</sup> *Sent.* IV, d. 44, q. 2, a. 3, q1a 3, ad 5 : *Quamvis post resurrectionem non sit tempus quod est numerus motus caeli, tamen erit tempus consurgens ex numero prioris et posterioris in quolibet motu.* Cité dans Cyril PASQUIER, « Saint Thomas et l'eschatologie millénariste (II) », *op. cit.*, p. 181.

<sup>86</sup> Pour une conclusion plus détaillée, voir Cyril PASQUIER, « Saint Thomas et l'eschatologie millénariste (II) », *op. cit.*, p. 198-211.

<sup>87</sup> *Sent.* III, d. 19, a. 1, q. 3, ad 1 : *Vidi Angelum descendentem de caelo, et apprehendit draconem, qui est diabolus ; sed per istum Angelum, sicut Sancti exponunt, intelligitur Christus : si ergo ab isto Angelo diabolus est religatus in eius passione, videtur, quod amiserit super nos posse.*

l'ange, ce n'est pas le second avènement du Christ, sa parousie, comme le pensaient les Pères millénaristes. L'ouverture du millénium se fait par le premier avènement du Christ et principalement sa passion. Elle a donc déjà eu lieu. Le temps de l'Église est le véritable millénium. Bonaventure se réfère ici à l'autorité de l'exégèse des saints, sans préciser lesquels. L'éditeur renvoie au *De civitate Dei* XX, 7, 1 de saint Augustin, le passage habituellement cité comme faisant autorité dans l'Église au sujet du millénarisme.

#### b) Une eschatologie en réponse au joachimisme

Une note de l'édition Quaracchi précise cependant que beaucoup de manuscrits comportent un *potius* après le *sed* : *sed potius per istum Angelum*. Il faut donc « principalement » comprendre cet ange comme étant le Christ, mais peut-être pas exclusivement. Cette précision laisse la porte entrouverte à une autre interprétation. S'agit-il alors d'un ange inaugurant un âge à venir de l'Esprit ? Cette venue de l'ange ne correspondrait dès lors ni au premier ni au second avènement du Christ. Cette incertitude quant à la version originale de Bonaventure pourrait ainsi révéler les connivences joachimites de certains franciscains. Le millénium serait alors dissocié de son fondement christologique, au profit d'un déclenchement pneumatologique ou angélique. On s'écarterait ici tant du millénarisme patristique que de l'interprétation augustinienne dominante, celle d'un millénium qui correspond exactement à tout le temps de l'Église.

Dans une autre question de son *Commentaire des Sentences*, Bonaventure réfléchit sur le problème du temps dans la résurrection<sup>88</sup>. Ses conclusions sont dans l'ensemble identiques à celles de Thomas, sauf qu'elles prennent un caractère plus systématique car, comme nous l'avons vu, l'Aquinat a surtout exposé sa doctrine à partir de commentaires scripturaires. Trois caractéristiques sont à noter chez le franciscain. Premièrement il ne parle d'aucun Père millénariste, ni même d'aucune erreur ou hérésie chiliaste. Cette question théologique n'a donc chez Bonaventure pas de dimension d'histoire de la doctrine. Il y a d'ailleurs de fortes chances, et c'est le deuxième point, que l'actualité joachimite soit en arrière fond de la réponse à cette question par Bonaventure. Le docteur séraphique a-t-il été obnubilé par le danger présent au détriment d'une remise en situation dans le contexte plus large du millénarisme en général ? En effet l'éventualité d'une résurrection sur le mode de la succession est envisagé non pas à partir de la parousie, comme c'est le cas pour le millénarisme patristique, mais avant la parousie, en anticipation de la parousie. Par là Bonaventure rejoint d'une certaine façon la problématique du millénarisme préparousiaque joachimite. Il est possible qu'au XIII<sup>e</sup> siècle l'on se posait la question de savoir si en cet âge préparousiaque de l'Esprit prédit par Joachim certains n'allaient pas déjà ressusciter corporellement. En ce sens, la

<sup>88</sup> *Sent.* IV, d. 43, a. 1, q. 3 : *Utrum resurrectio sit omnium simul, an successive.*

problématique de Bonaventure est plutôt de savoir si des ressuscités pourraient habiter *déjà* avec des *viatores* sur la terre avant la parousie. Celle des Pères millénaristes comme Irénée était, elle, d'envisager la possibilité pour des *viatores* d'habiter *encore* avec des ressuscités sur la terre après la parousie, soit exactement l'inverse du questionnement de Bonaventure.

Le contexte joachimite rappelé, on comprend sans doute mieux que la réponse de Bonaventure soit négative. Il donne six arguments à cette réponse. 1) Nous subissons la peine de retourner à la poussière et cela jusqu'au second avènement du Fils de Dieu, donc pas de résurrection avant cet avènement ; 2) si l'on voyait des ressuscités maintenant, l'on n'aurait plus le mérite de la foi et donc plus la récompense du mérite ; 3) puisque nous formons le corps du Christ, il faut que nous ressuscitions ensemble, car nous sommes un seul corps ; ceci ne s'applique pas à la résurrection de l'âme qui se fait successivement, car ce serait une trop grande condamnation pour l'âme d'attendre les autres âmes ; 4) les bienheureux au ciel désirent certes être réunis à leur corps, mais ils souhaitent encore plus notre salut, donc ils attendent que nous obtenions notre salut, pour que nous ressuscitions tous ensemble ; 5) la justice divine exige que l'on voit à la fin la condamnation ou le salut de tous ; la résurrection et la rétribution sont donc reportées à l'ultime fin pour tout le monde ; 6) les anges attendent notre résurrection pour avoir leur glorification définitive ; *a fortiori* les autres hommes aussi<sup>89</sup>.

On le voit donc bien, Bonaventure raisonne sur une anticipation de la résurrection dans le temps de l'Église et non sur un prolongement de l'état de *viator* au-delà de la parousie. Le thème de l'attente de la fin est, chez lui, prépondérant. Il faut attendre la fin pour ressusciter. Il n'y a pas de première résurrection corporelle pendant le temps de l'Église où nous sommes. La

<sup>89</sup> Texte intégral en Sent. IV, d. 43, a. 1, q. 3, concl. : *Resurrectio corporum erit simul, non successiva. Respondeo : Dicendum, quod resurrectio corporum non erit successiva, sed simul ; et huius possunt esse rationes congruentes sex.* 1) *Prima est severitas divini iudicii, quod infligit poenam incinerationis corpori usque ad adventum secundum Filii Dei, sicut poena carentiae visionis usque ad adventum primum. Et ratio huius est, quia omnes simul fuimus in uno principio peccati.* 2) *Secunda ratio est meritum fidei, quae multum meretur in credendo, nos remunerari, qui videmur similes bestiis in moriendo ; quod si illud experimento videret, non haberet meritum, quia humana ratio sibi praeberet experimentum.* 3) *Tertia ratio est unitas corporis mystici : quia enim omnes unum corpus sumus in Christo, ideo necesse est, quod quantum ad aliquam gloriam resurgamus simul ; sed non quantum ad gloriam animae, quia ibi esset maximum damnum et quasi importabile : ergo quantum ad gloriam corporis.* 4) *Quarta ratio est subsidium infirmitatis nostrae : quia Sancti, dum sua desiderant corpora, vehementius etiam desiderant salutem nostram ; unde Apostolus dicit ad Hebraeos undecimo : Deo pro nobis aliquid melius providente, ne sine nobis consummarentur.* 5) *Quinta ratio est manifestatio divinae iustitiae : quia enim omnibus debet esse notum, quanta iustitia damnet malos et salvet bonos ; ideo ultimam distributionem distulit usque ad novissimum, ut omnes comparerent.* 6) *Sexta et ultima ratio est consummatio gloriae : quia enim Angeli adhuc sunt viatores quantum ad administrationem, quamdiu homines vivunt ; et gaudium semper crescit secundum multitudinem electorum ; non debuit perfecte gloria consummari in aliquo singulariter, donec consummaretur in omnibus simul.*

problématique du millénarisme patristique est, elle, différente. Les Pères chiliastes envisageaient deux types de résurrection successive : 1) celle des justes chronologiquement avant celle des réprouvés, et donc peut-être par conséquent, entre les justes eux-mêmes, une résurrection échelonnée dans le temps en fonction du mérite, comme c'est le cas chez Tertullien. 2) La survivance des vivants à la parousie, habitants sur terre avec les ressuscités, et se transformant eux-mêmes, par l'action de Dieu, en un état glorieux de ressuscité, sans passer obligatoirement par la mort (cf. Irénée de Lyon). Donc dans les deux cas, il s'agit d'un retard de la résurrection, soit pour les réprouvés ou les moins justes, soit pour certains vivants à la parousie.

La perspective de Bonaventure n'est pas la même. Ni l'un ni l'autre cas de ce millénarisme patristique n'est vraiment envisagé par le franciscain. Celui-ci raisonne non sur un retard de la résurrection, mais sur une anticipation de celle-ci dans le temps de l'Église, avant la parousie. Et sa réponse est négative : il faut attendre la fin pour que tout le monde ressuscite ensemble. En cela le docteur séraphique est bien un augustinien : tout deviendra clair et visible au dernier jour, au jugement dernier, mais d'ici là tout demeure sous le régime de l'*incertum est*.

D'un autre côté, Bonaventure et les Pères millénaristes ne sont peut-être pas tant en désaccord que cela. Ces derniers n'ont en effet jamais défendu une anticipation de la résurrection d'entre les morts avant la parousie. Ils auraient donc sans doute été d'accord avec Bonaventure. Pour eux, et pour Irénée tout spécialement, c'est plutôt le *simul* de la fin qui se dilate. C'est à l'intérieur de la simultanéité de la résurrection, au moment de la parousie et du jugement dernier, qu'une distinction s'opère, encore temporelle cependant, entre élus et réprouvés, entre *viatores* et ressuscités. Pour Bonaventure la simultanéité de la résurrection est déclenchée par le second avènement. Pour les millénaristes aussi c'est *dans* le second avènement que tous ressuscitent. Mais c'est un second avènement dilaté, un clin d'œil qui prend un certain temps. Irénée porte ainsi un regard *dans* la consommation, conçue comme une « venue en la présence de Dieu »<sup>90</sup>. L'évêque du II<sup>e</sup> siècle décrirait ainsi de manière diachronique ce dont les médiévaux parlent de façon synchronique<sup>91</sup>.

### c) Une eschatologie du passage par la mort

La différence de point de vue entre Pères millénaristes et Docteurs médiévaux s'explique aussi par le fait que selon ces derniers tout homme doit mourir avant de ressusciter. C'est l'opinion théologique qui semble dominer en

<sup>90</sup> AH V, 31, 2 (SC 153, p. 395) : *Sic venient ad conspectum Dei*.

<sup>91</sup> Présence de la logique synchronique chez Irénée : AH III, 5, 3 (SC 211 [2002], p. 63) : « Lui [le Christ] qui descendra des cieux dans la puissance de son Père, *fera le jugement de tous les hommes* et donnera les biens venant de Dieu à ceux qui auront gardé ses préceptes ». (C'est nous qui soulignons). Aucune distinction temporelle entre les justes et les réprouvés n'est faite, dans ce passage, à propos du jugement.

Occident depuis saint Augustin. Nous en avons décrit la logique en commentant le *De civitate Dei* XX, 20. Et elle a déjà été rencontrée chez saint Thomas, dans la ligne de l'omission à 1 Co 15, 51, *non omnes quidem dormiemus*. Nous touchons ici à la troisième caractéristique de la proposition bonaventurienne. La mort préalable à la résurrection est en effet un postulat du franciscain : *omnium est mors et omnium erit resurrectio*<sup>92</sup>. Selon lui, la parousie du Christ entraîne obligatoirement la mort des survivants à la persécution de l'Antéchrist, puis leur résurrection quasi-simultanée. Il n'y a donc pas de place dans son système pour une cohabitation des anciens morts ressuscités et des vivants non encore ressuscités. On ne peut ressusciter dans le prolongement de la vie présente. Il faut obligatoirement passer par la mort. On comprend dès lors que, dans son étude sur la simultanéité ou la succession de la résurrection, Bonaventure n'ait envisagé que le cas de l'anticipation de certaines résurrections avant la parousie. Le cas du retard de la résurrection de certains à la parousie n'était en effet pas envisageable par lui car tous devaient passer par la mort et donc par la résurrection d'entre les morts au moment de la parousie. En fait, chez Bonaventure, c'est une simultanéité de la résurrection qui repose sur une certaine universalité, sinon simultanéité, de la mort. Il faut qu'à un moment donné tous soient morts, les anciens morts, comme les vivants à la parousie, pour que tous ressuscitent en même temps. Il y a donc solution de continuité entre le monde présent et le nouveau monde. Tous passent par la mort, comme tous passent par la résurrection. L'économie vouée à la mort est la présente. La résurrection appartient, elle, déjà à l'éternité.

Cette *forma mentis* bonaventurienne, largement inspirée de saint Augustin, transparaît bien dans l'argument suivant, provenant lui aussi de la question sur la simultanéité de la résurrection :

Il convient que l'habitation soit adaptée à l'habitant : donc comme le monde a empiré, l'homme étant devenu mortel, ainsi le monde doit devenir meilleur, l'homme devenant immortel ; mais il ne doit pas devenir meilleur tant que l'homme est mortel : donc tant que les hommes vivent, il ne doit pas y avoir de résurrection : donc ce sera la résurrection de tous en même temps<sup>93</sup>.

Dans ce passage, on constate que le monde présent est celui de l'homme mortel ; tel habitant, telle habitation. Le monde présent ne peut donc pas s'améliorer tant que l'homme mortel y habite. Il y a ainsi d'une part le monde présent voué à la mort et d'autre part la résurrection réservée pour l'autre monde, au-delà de la mort. Entre la vie présente et la vie future de ressuscité, il faut

<sup>92</sup> Sent. IV, d. 43, a. 1, q. 2, concl.

<sup>93</sup> Sent. IV, d. 43, a. 1, q. 3, ad 3 : *Decens est, ut habitatio congruat habitatori : ergo sicut mundus peioratus est, homine facto mortali, ita debet meliorari, homine facto immortalis ; sed non debet meliorari, quamdiu homo est mortalis : ergo quamdiu homines vivunt, non debet esse resurrectio : ergo erit omnium simul.*



obligatoirement passer par la mort : *quamdiu homines vivunt, non debet esse resurrectio*. C'est la mort de tous qui est la cause de la résurrection de tous. S'il y a un intermédiaire entre la grâce et la gloire, c'est la mort. C'est d'une certaine façon comme un « millénium de la mort » qui s'impose.

#### d) Comparaison avec saint Irénée

Pourtant le passage obligatoire par la mort est exclu de la doctrine d'un Père de l'Église comme saint Irénée. En dehors de toute considération millénariste, il dit par exemple dès le livre IV de l'*Adversus haereses* :

Quant à l'homme, il fallait qu'il vînt d'abord à l'existence, qu'étant venu à l'existence il grandît, qu'ayant grandi il devînt adulte, qu'étant devenu adulte il se multipliât, que s'étant multiplié il prît des forces, qu'ayant pris des forces il fût glorifié, et enfin qu'ayant été glorifié il vît son Seigneur : car c'est Dieu qui doit être vu un jour, et la vision de Dieu procure l'incorruptibilité, et l'incorruptibilité fait être près de Dieu<sup>94</sup>.

L'éventualité de la mort n'est pas même envisagée. La glorification se fait dans le prolongement de l'existence présente. Et c'est la même logique qui préside au commencement du *regnum iustorum* :

Aussi est-il nécessaire de déclarer à ce sujet que les justes doivent d'abord, dans ce monde rénové, après être ressuscités à la suite de l'apparition du Seigneur, recevoir l'héritage promis par Dieu aux pères et y régner<sup>95</sup>.

Pour ce passage, Augustin, et à sa suite les théologiens médiévaux, auraient plutôt écrit : *ad apparitionem Domini morientes* plutôt que *resurgentes*. Irénée, lui, ne fait pas mention de la mort comme d'un préalable obligatoire à la résurrection, même si beaucoup de ces justes seront, de fait, déjà morts au moment de la parousie. L'évêque de Lyon confirme cette orientation dans le passage suivant :

Toutes les prophéties de ce genre [Is 65, 21] se rapportent sans conteste à la résurrection des justes, qui aura lieu après l'avènement de l'Antéchrist et l'anéantissement des nations soumises à son autorité : alors les justes régneront sur la terre, croissant à la suite de l'apparition du Seigneur ; ils s'accoutumeront, grâce à lui, à saisir la gloire du Père et, dans ce royaume, ils accéderont au commerce des saints anges ainsi qu'à la communion et à l'union avec les réalités spirituelles<sup>96</sup>.

<sup>94</sup> AH IV, 38, 3 (SC 100\*\*, p. 957) : *Oportuerat autem hominem primo fieri, et factum augeri, et auctum corroborari, et corroboratum multiplicari, et multiplicatum convalescere, convalescentem vero glorificari, et glorificatum videre suum Dominum: Deus enim est qui habet videri, visio autem Dei efficax est incorruptelae, incorruptela vero proximum facit esse Deo.*

<sup>95</sup> AH V, 32, 1 (SC 153, p. 397) : *Necessarium est [autem] dicere de illis quoniam oportet iustos primos in conditione hac quae renovatur ad apparitionem Domini resurgentes recipere promissionem hereditatis quam Deus promisit patribus et regnare in ea.*

<sup>96</sup> AH V, 35, 1 (SC 153, p. 439) : *Haec enim talia universa in resurrectionem iustorum sine controversia dicta sunt, quae fit post adventum Antichristi et perditionem omnium gentium sub eo exsistentium, in qua regnabunt iusti in terra, crescentes ex visione Domini, et per ipsum*

Nulle mention n'est faite ici de la mort des justes, mais plutôt de leur résurrection, de leur règne, de leur croissance et de leur accoutumance à la gloire du Père. Et c'est dans cet espace de temps du royaume des justes, donc après la parousie, que, dans l'esprit d'Irénée, il pourrait se produire des résurrections successives, chacun ressuscitant à partir d'un certain degré de maturation. Mais Irénée n'explicite pas cette pensée, comme l'avait fait Tertullien par exemple. Juste après ce passage, il préfère s'arrêter au sort des vivants à la parousie, ceux qui ne sont pas encore ressuscités :

Et tous ceux que le Seigneur trouvera en leur chair, l'attendant des cieux après avoir enduré la tribulation et avoir échappé aux mains de l'Impie, ce sont ceux dont le prophète a dit : « Et ceux qui auront été laissés se multiplieront sur la terre ». Ces derniers sont aussi tous ceux d'entre les païens que Dieu préparera d'avance pour que, après avoir été laissés, ils se multiplient sur la terre, soient gouvernés par les saints et servent à Jérusalem<sup>97</sup>.

Irénée présente les survivants à la persécution de l'Antéchrist, non pas comme devant mourir immédiatement pour ressusciter ensuite, mais comme une catégorie de la population du *regnum iustorum* subordonnée aux saints (ceux qui sont déjà ressuscités), et ayant encore la possibilité de se multiplier par la génération. Ils sont donc l'exception dans un monde de ressuscités, tandis que Bonaventure envisageait l'éventualité de ressuscités constituant une exception dans un monde de *viatores*.

#### e) Une nette distinction entre *via* et *retributio*

Dans les deux cas envisagés ci-dessus, il y aurait cohabitation de deux états dans un même lieu : le régime de la foi et celui de la vision. C'est ce qui répugne à Bonaventure tout comme à Thomas. En effet pour les médiévaux, il y a d'une part le *status viae* et d'autre part le *status retributionis*<sup>98</sup>. Ces deux états ne peuvent pas être concomitants. De fait, l'on voit mal comment avant la parousie, pendant le temps de l'Église, des ressuscités puissent être sur terre dans l'état de vision au milieu d'une majorité d'hommes et de femmes en état de voie, vivant de la foi. Et Bonaventure explique bien ces réticences, comme on l'a vu plus haut. À l'inverse, selon la logique millénariste patristique, si la plupart des habitants du *regnum iustorum* sont ressuscités et dans l'état de vision, faudrait-il penser une minorité de non encore ressuscités qui vivrait dans la foi ? Dans l'esprit d'Irénée, c'est une

*assuescent capere gloriam Dei Patris, et cum sanctis angelis conversationem et communionem et unitatem spiritualium in regno capient.*

<sup>97</sup> AH V, 35, 1 (SC 153, p. 439-441) : *Et illi quos Dominus in carne inveniet exspectantes eum de caelis et perpassos tribulationem, qui et effugerunt iniqui manus, ipsi [autem] sunt de quibus ait propheta : Et derelicti multiplicabuntur in terra, et quotquot ex gentibus ad hoc praeparaverit Deus ad derelictos multiplicandos in terra et sub regno sanctorum fieri et ministrare in Hierusalem.*

<sup>98</sup> Thomas cependant n'emploie jamais l'expression *status retributionis*, contrairement à Bonaventure. Quand il s'agit de trouver un terme opposé à *status viae*, Thomas préfère employer l'expression *status patriae*.

foi qui est en train de se transformer en vision à la vue réelle, charnelle, du Christ en gloire. Irénée pensait sans difficulté l'unité du mode de foi et de celui de vision. Il savait exprimer la raison de transition entre ces deux états dans l'entité particulière du royaume des justes. Les médiévaux, eux, ont plus insisté sur une nette distinction entre foi et vision<sup>99</sup>. La cohabitation entre foi et vision semble cependant plus facile à envisager si l'on se trouve dans un monde déjà marqué majoritairement par la vision béatifique mais connaissant encore cependant comme un « résidu de foi » – cas du millénarisme d'Irénée – que si l'on se place dans le monde présent marqué surtout par la foi mais habité déjà par quelques-uns possédant la vision.

Ce deuxième cas traduit un monde marqué par un certain illuminisme. Il y aurait ainsi ceux qui voient de vision béatifique, les « illuminés », au milieu d'une majorité qui croit. Nous retrouverions là les cadres de pensée du gnosticisme, avec la primauté donnée à une élite de pneumatiques dans l'Église. Dès lors l'on peut comprendre que Bonaventure ait refusé catégoriquement la thèse de résurrections préalables. Celle-ci n'était sans doute pas sans parenté avec un certain illuminisme joachimite qui sévissait à son époque. À notre connaissance Bonaventure n'a pas discuté la thèse patristique d'une résurrection retardée, dans le prolongement de la parousie. Pour cette opinion, celle de la vision béatifique déjà acquise par une majorité, tandis qu'une minorité continue de vivre dans la foi et la vision naturelle, la difficulté ou le danger semble moins grand<sup>100</sup>. Il s'agit simplement de l'ancien éon qui est en train de disparaître, de manière progressive, selon le mode de la succession plutôt que dans la simultanéité parfaite. Resterait à savoir s'il est possible de passer à la vision béatifique dans la continuité avec la vision terrestre, sans passer par la mort.

De plus, si le docteur séraphique ne répond pas vraiment à la proposition des Pères millénaristes, il ne semble pas totalement fermé à la prise en compte de la dimension temporelle dans la rétribution. Voici, toujours dans la même question, l'objection 3 et la réponse à celle-ci :

Contre : De même, la récompense répond au mérite : donc ceux qui ont mérité plus tôt doivent être rémunérés plus tôt. Donc les meilleurs doivent ressusciter plus tôt.

Je réponds à ce qui vient d'être dit, que la récompense répond au mérite, en disant que c'est vrai à la fois pour le lieu et pour le temps. Et la récompense « essentielle » s'accorde avec le fait qu'elle soit rendue

<sup>99</sup> Saint Bonaventure avait cependant une conception plus linéaire que saint Thomas sur le passage de la foi à la vision. Voir Cécile CUER, *La Science de vision du Christ chez saint Thomas d'Aquin : innovation médiévale ou donné traditionnel ?*, Mémoire en vue de l'obtention de la licence canonique en théologie, Philippe-Marie MARGELIDON, Institut catholique de Toulouse, 2015. (à paraître).

<sup>100</sup> Gilles EMERY, « La vision bienheureuse de Dieu et sa définition par Benoît XII », *NV* 90 (1), 2015, p. 44, saint Thomas semble insister sur la raison d'unité entre vision et foi, espérance.

immédiatement, mais la « robe seconde » doit être attendue, jusqu'à ce qu'avec la solennité et la magnificence et la gloire de celui qui donne elle soit conférée<sup>101</sup>.

Bonaventure raisonne toujours dans le cadre de résurrections préparousiaques. L'objection est la suivante : puisque la récompense répond au mérite, ceux qui méritent plus vite doivent ressusciter plus vite. La réponse du franciscain consiste à dire que cet adage est vrai pour la récompense donnée à l'âme, mais que pour celle du corps, pour la « seconde robe », autrement dit la résurrection corporelle, il faut attendre la parousie. Bonaventure reconnaît cependant, avant de donner sa réponse, que la récompense répond au mérite à la fois par le lieu et par le temps, *verum est pro loco et tempore*. Ainsi le docteur séraphique n'est pas totalement opposé à la considération du temps en lien avec la récompense. La récompense regarde au temps tout autant qu'au lieu.

Un passage du *Breviloquium*, écrit en 1257, soit cinq ans après le livre IV du *Commentaire des Sentences*, résume assez bien la pensée de saint Bonaventure sur la question de la simultanéité de la résurrection :

Au sujet de la résurrection des corps, il faut tenir que les corps de tous les hommes ressusciteront à la résurrection générale, et qu'il n'y aura aucune distance entre eux au plan de l'ordre du temps, mais plutôt quant à l'ordre de la dignité. (...) Il faut que tous ressuscitent. Et parce que l'état de rétribution doit être différent de l'état de voie, et que la résurrection regarde à l'état de rétribution : afin que ne soit pas confondu l'ordre de l'univers, et afin que la foi ait le mérite d'obtenir ce qu'elle a cru et n'a pas vu, et afin que plus certainement et plus clairement apparaisse l'équité de la justice divine, et afin que la consommation et la rétribution finales chez les anges et chez les hommes se fasse en même temps ; la justice divine réclame cela, que tous ressuscitent « en même temps », quant à ce qui est de la loi commune. Je dis cela à cause du Christ et de sa bienheureuse Mère, la glorieuse Vierge Marie. Parce que vraiment aux mauvais est due la peine et la misère et aux bons la gloire, ainsi, même s'ils ressuscitent en même temps, ils seront cependant très « dissemblables » dans leur condition<sup>102</sup>.

<sup>101</sup> *Sent.* IV, d. 43, a. 1, q. 3, sol. 3 : *Contra : Item, praemium respondet merito : ergo qui citius meruerunt citius debent remunerari : ergo meliores citius debent resurgere. Respondeo : Ad illud quod obiicitur, quod praemium respondet merito ; dicendum, quod verum est pro loco et tempore ; et praemium essentielle competit ut statim reddatur, sed stola secunda debet exspectari, quousque cum solemnitate et magnificentia et gloria dantis conferatur.*

<sup>102</sup> *Brev.* VII, 5 in BONAVENTURE, *Breviloquium. Collationes in Hexaëmeron*, Luigi DA PARMA, Opera omnia 5, Quaracchi, Florence, 1891, p. 286 : *De resurrectione autem corporum hoc tenendum est, quod omnium corpora hominum in generali resurrectione resurgent, nulla in eis existente distantia quantum ad ordinationem temporis, sed magis quantum ad ordinationem dignitatis. (...) Necesse est quod omnes resurgant. Et quia distinctus debet esse status retributionis a statu viae, et resurrectio spectat ad statum retributionis : ut non confundatur ordo universi, et ut fides habeat meritum, quae credit quod non videt, et ut certius et clarius appareat aequitas divinae iustitiae, et ut simul fiat consummatio et retributio finalis in angelis et hominibus ; requirit hoc divina iustitia, ut*

Est rappelée dans ce passage de Bonaventure la distinction entre *ordo temporis* et *ordo dignitatis*. Au sujet de la résurrection générale, s'il y a distinction entre les uns et les autres, elle se fait selon un ordre de dignité et non de temps. Tous ressusciteront ensemble. Ils seront distincts par leurs conditions de ressuscités, et non par le temps où ils ressusciteront. De plus les six raisons à la simultanéité de la résurrection, étudiées ci-dessus dans le *Commentaire des Sentences*, sont rappelées brièvement, en une expression. Une nouveauté apparaît cependant avec la mention de la Vierge Marie. Le franciscain dit en effet que « tous doivent ressusciter ensemble, pour ce qui est de la loi commune ». Puis il a soin de préciser : « Je dis cela à cause du Christ et de sa bienheureuse Mère, la glorieuse Vierge Marie ». Il est à noter l'insistance de Bonaventure sur Marie, rien que par le nombre de mots employés. Ici le docteur séraphique reconnaît que Marie n'est pas concernée par la loi commune de la résurrection simultanée. C'est une reconnaissance implicite de sa glorification anticipée à la fois dans son âme et dans son corps. Dans les textes étudiés jusqu'à présent, tant chez Thomas d'Aquin que chez Bonaventure, il n'y avait que le Christ qui avait une primauté à la fois de dignité et de temps dans la résurrection. Ici Bonaventure ajoute Marie, sans doute exemptée de la loi commune par son Immaculée conception, mais simple créature comme nous cependant. C'est donc de la part du franciscain faire une légère entorse à l'impossibilité de résurrections anticipées *in tempore*. Marie a été rétribuée en son corps *pro loco et tempore*.

Mais Bonaventure maintient par la raison suivante l'impossibilité de la résurrection dans le temps pour le *viator* ordinaire : *distinctus debet esse status retributionis a statu viae, et resurrectio spectat ad statum retributionis*. Le docteur médiéval insiste donc sur la raison de distinction entre *status viae* et *status retributionis*. Le premier état est dans le temps, tandis que le second dans l'éternité transcendante. C'est l'un ou l'autre : la voie dans le temps, ou la rétribution sans le temps. Et la résurrection regarde à l'état de rétribution. Donc la résurrection est sans le temps.

#### f) Les « deux poids, deux mesures » bonaventuriens

Pourtant, sur une autre question, Bonaventure avait su montrer la raison de similitude entre *status viae* et *status retributionis*. Il s'agit d'une question traitant de

---

*omnes resurgant simul, quantum est de lege communi. Quod dico propter Christum, et eius beatissimam Matrem gloriosam virginem Mariam. Quia vero malis debetur poena et miseria et bonis gloria ideo etsi simul resurgant in tempore valde tamen dissimiles erunt in conditione.* Chez saint Thomas, *Sent.* IV, d. 43, q. 1, a. 3, q1a 1, ad 2 : *Ad secundum dicendum, quod quamvis inter membra Christi sint quaedam aliis digniora, et magis capiti conformia, non tamen pertingunt ad rationem capitis, ut sint causa aliorum ; et ideo ex conformitate ad Christum non debetur eis quod eorum resurrectio praecedat resurrectionem aliorum, quasi exemplar exemplatum, sicut dictum est de resurrectione Christi. Sed quod aliquibus hoc sit concessum, quod eorum resurrectio non sit usque ad communem resurrectionem dilata, est ex speciali gratiae privilegio, non ex debito conformitatis ad Christum.*

l'éventuelle peine intérieure dont pourraient souffrir les enfants morts seulement avec le péché originel, autrement dit, sans le baptême et sans péché actuel.

Ceux qui décèdent avec seulement le péché originel tiennent en quelque sorte le milieu entre le fait d'avoir la grâce et celui d'avoir la faute originelle ; et parce que l'état de rétribution doit répondre à l'état de la vie présente, les âmes des enfants doivent être placées en un état tel qu'ils tiennent le milieu entre les Bienheureux et ceux qui sont torturés dans les flammes éternelles<sup>103</sup>.

Le contraste est frappant avec la citation précédente tirée du *Breviloquium*. Là, la relation entre *status viae* et *status retributionis* répondait à un *distinctus debet esse*. Ici, la même relation entre ces deux états est caractérisée par un *debet respondere*. De fait, l'on observe dans ce dernier texte une sorte de parallélisme entre l'état de voie et l'état de rétribution. Dans l'état de voie, les enfants morts avec le péché originel étaient dans une situation moyenne, située entre la grâce et le péché actuel. De même, dans l'état de rétribution, ils devront retrouver une telle position moyenne, intermédiaire, située entre les bienheureux et les damnés, soit dans les limbes<sup>104</sup>. Ainsi l'état de rétribution reproduit en quelque sorte l'état de voie, celui de la vie présente. Mais si ceci est vrai pour une logique que l'on pourrait appeler, de manière assez impropre cependant, spatiale et statique, ce parallélisme n'entre pas en ligne de compte, dans l'esprit de Bonaventure, pour la logique temporelle. Là, c'est au contraire la raison de distinction qui l'emporte. L'état de voie doit alors être radicalement différent de l'état de rétribution. Ce dernier ne peut pas reproduire en quelque sorte la temporalité de l'état de voie, devant rester sauve la transcendance radicale de l'éternité.

Cela donne un peu l'impression qu'il y a en définitive « deux poids et deux mesures » dans l'esprit de saint Bonaventure. Il semble que ce dernier préfère en effet l'analogie essentialiste entre le monde présent et l'éon futur à l'analogie existentialiste entre ces deux mondes. Le degré d'être de la personne morte en état de péché originel correspond à un « lieu » particulier en l'état de rétribution éternelle. Mais que l'état de voie, marqué par le temps, puisse correspondre, au moins à la résurrection, à une quelconque réalité dans l'état de rétribution, cela n'est pas possible : *distinctus debet esse*. C'est comme si, quant à l'ontologie, l'état de voie et l'état de rétribution étaient analogues et, quant au temps, ces deux états étaient équivoques. Pourquoi n'y a-t-il pas de parité dans l'analogie ? Au

<sup>103</sup> *Sent.* II, d. 34, a. 3, q. 2, concl. : *Decedentes enim in solo originali quasi medium tenent inter habentes gratiam et culpam actuaalem ; et quoniam status retributionis debet respondere statui vitae praesentis, in tali statu debent animae parvulorum poni, ut quasi medium teneant inter Beatos et aeternis ignibus cruciatos.*

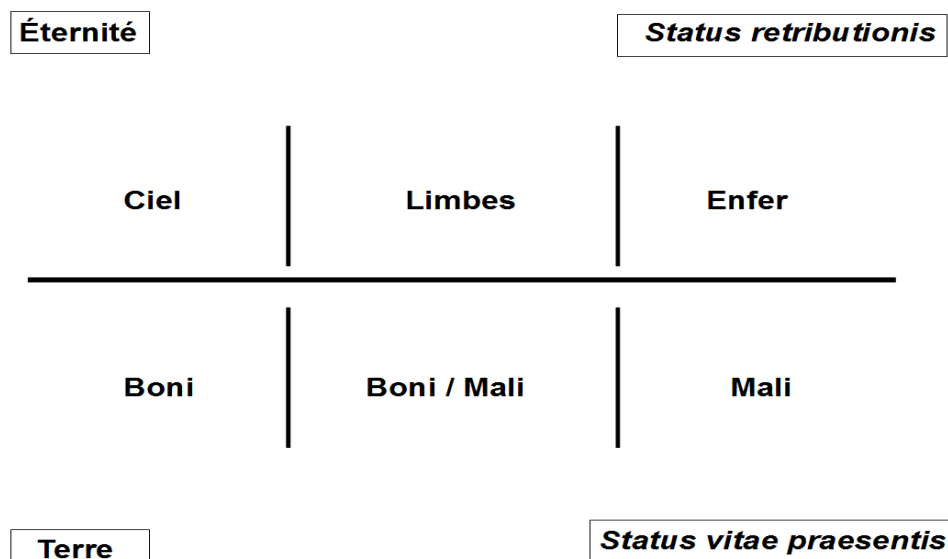
<sup>104</sup> Sur cette question des limbes, et son actualisation à partir de saint Thomas, voir l'intéressante étude de dom Jean PATEAU, *Le salut des enfants morts sans baptême. D'après saint Thomas d'Aquin : "Où est Abel, mon frère ?"*, Philippe BARBARIN, Sed contra, Artège Lethielleux, Paris, 2017 ; sur la position de Bonaventure, *ibid.*, p. 85-89.

risque d'être un peu caricatural, l'on peut se demander pourquoi il y a analogie entre l'ontologie des morts et la vie dans l'au-delà et pas d'analogie entre la vie des vivants marquée par le mouvement, le temps, et le commencement de l'éternité.

À travers cet exemple, il semble y avoir comme deux approches de l'éternité définitive, au-delà du jugement dernier. Soit cette éternité est une reproduction de l'état des personnes à la mort : état de grâce, état de peine éternelle, ou entre les deux. Soit l'éternité est un prolongement transcendant de la vie du monde présent. Avec Bonaventure et sans doute aussi Thomas d'Aquin, il semble que le Moyen Âge ait eu plus de spontanéité à réfléchir sur le premier type de transformation, celui qui regarde à l'eschatologie individuelle. Pour ce qui est de la dimension collective des *eschata*, les théologiens médiévaux l'ont peut-être moins développée. En cela ils ont sans doute systématisé la distinction augustinienne entre temps et éternité, qui n'était d'une certaine façon pas si marquée chez l'évêque d'Hippone, comme on l'a vu.

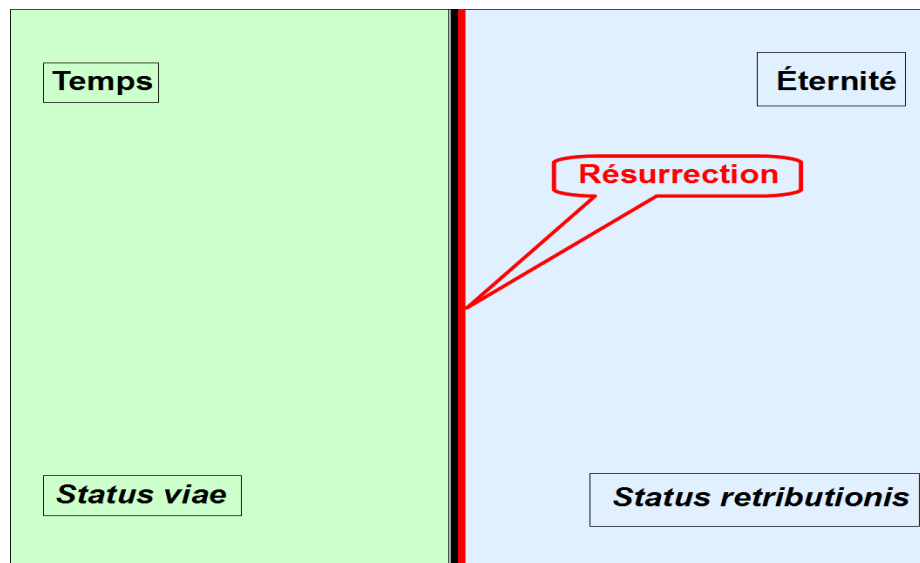
#### g) Visions synthétiques

Les schémas suivants peuvent peut-être nous aider à résumer les « deux poids et deux mesures » de Bonaventure. Le premier concerne l'analogie « verticale » entre *status vitae praesentis* et *status retributionis*. Il se rapporte à l'eschatologie individuelle ; c'est la mort de chacun qui constitue le passage d'un état à l'autre.



Ici l'état de rétribution *répond*, selon l'expression de Bonaventure, à l'état de vie. Le parallélisme exprimé par le schéma permet de visualiser cette logique du *respondere*.

Pour la citation du *Breviloquium*, nous aurions en revanche le schéma suivant :

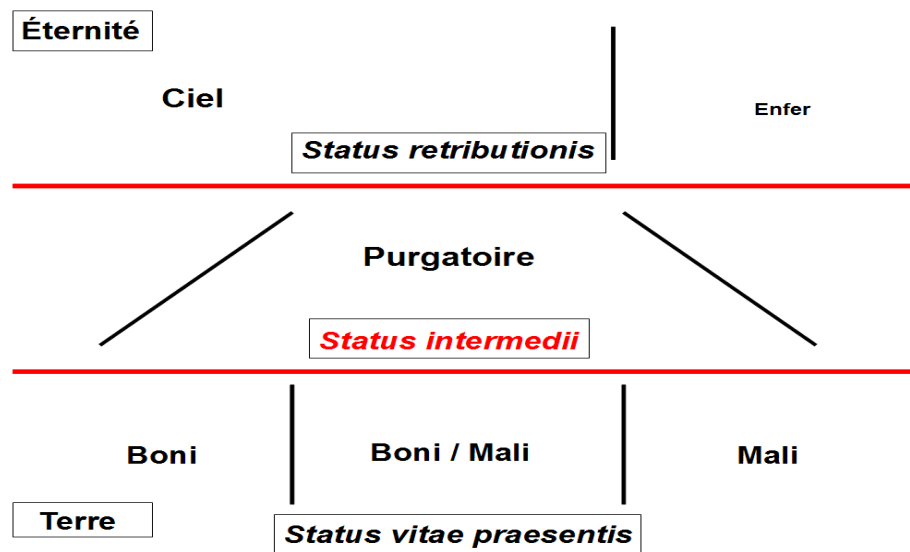


C'est le cas de figure de la nette distinction entre les deux états quand le temps entre en ligne de compte. Ici le *status retributionis* ne répond pas au *status viae*, il est distinct, comme le montre le jeu de couleurs. La résurrection se situe à la séparation entre le temps et l'éternité, mais elle est du côté de l'éternité. Elle n'est déjà plus dans le temps. Elle est simultanée.

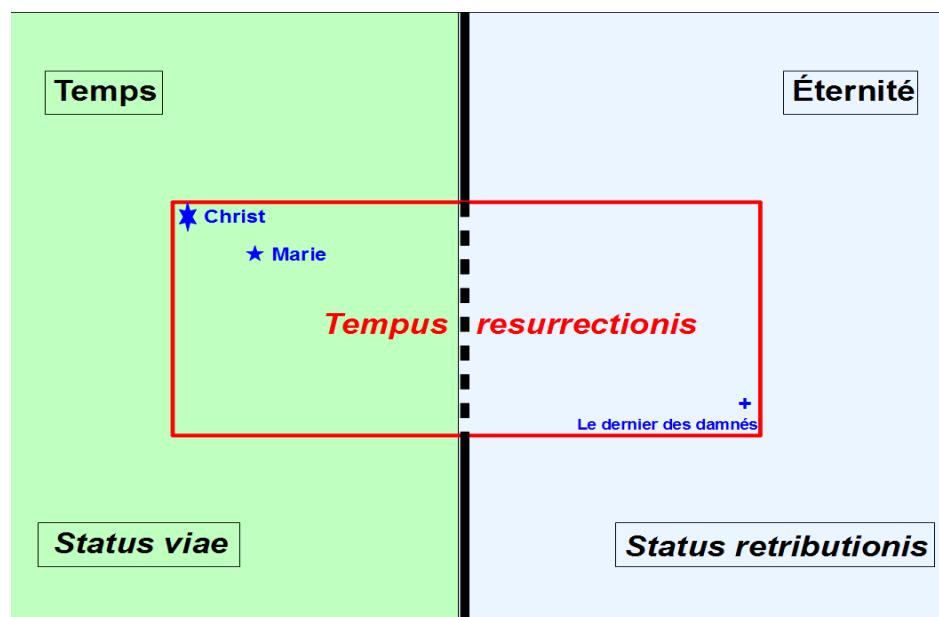
Il faut remarquer que ni dans un cas ni dans l'autre cas Bonaventure n'envisage d'intermédiaire. Dans le premier cas, le *status retributionis* est une analogie du *status vitae praesentis*, analogie tendant à l'univocité. Dans le second cas, l'état de rétribution est comme une radicale équivocité, une réalité pleinement transcendante par rapport à l'état de voie, à cause de la distinction entre temps et éternité. Cette schématisation binaire de l'eschatologie tant individuelle que collective invite, voire postule le passage par un intermédiaire et donc par une progression ternaire. Il est difficile en effet de concevoir un état de rétribution qui soit à la fois équivoque et univoque par rapport à l'état de voie. Il faut d'une manière ou d'une autre faire l'unité entre ces deux concepts en passant par un intermédiaire analogue, ni univoque, ni équivoque, ou plutôt tenant des deux. Ce serait un intermédiaire analogue tantôt proche de l'équivocité, tantôt proche de l'univocité.

Pour l'eschatologie individuelle, cet intermédiaire serait constitué avant tout par le purgatoire. En effet celui-ci a bien raison d'intermédiaire entre l'état de voie et l'état de rétribution. On pourrait avoir ainsi la représentation suivante :





Pour l'eschatologie collective et le thème du millénium qui nous intéresse, la prise en compte d'un intermédiaire pourrait donner le schéma suivant :



Le rectangle rouge représente le passage du temps à l'éternité, mais comme dilaté. C'est la charnière entre le temps et l'éternité qui acquiert une consistance en elle-même. Il s'agit en définitive de la seconde opinion rapportée par Thomas d'Aquin : le « en un clin d'œil » de 1 Co 15, 52 prenant tout de même un certain temps, le « rassemblement des cendres » considéré comme un mouvement. Dans ce cas-là, Thomas, et d'une certaine façon Bonaventure, seraient d'accord, semble-t-il, pour parler d'un *tempus resurrectionis*, même si Thomas préfère l'autre opinion, plus conceptuelle, de la réunion de l'âme et du corps en un instant sans temps. Thomas et Bonaventure sont d'accord en tous les cas pour placer le Christ en tête de cet *ordo temporis* de la résurrection. Le docteur séraphique

ajoute la Vierge Marie en seconde position. Tous deux sont représentés sur le schéma comme ayant ouvert d'une certaine façon le *tempus resurrectionis*. La rétribution se faisant *pro loco et tempore*, selon une expression employée par les deux docteurs médiévaux, nous avons placé tout à la fin de ce *tempus resurrectionis*, le moins méritant des ressuscités, qui ressusciterait donc en dernier. Il n'est pas question de considérer une durée précise de mille ans pour ce temps de la résurrection. D'ailleurs cela fait déjà plus de deux mille ans que les événements initiaux de ce *tempus resurrectionis*, la résurrection du Christ et l'assomption de Marie, se sont produits. Il s'agit simplement d'une prise en considération conceptuelle du temps dans le processus de rétribution finale au moment de la résurrection générale. Nous aurions alors une sorte de distribution temporelle de la résurrection en fonction du mérite.

La résurrection des bons précéderait ainsi la résurrection de ceux qui ont encore besoin de purification, qui précéderait elle-même la résurrection des éventuels réprouvés. Nous retrouverions là l'esprit d'Irénée où les justes du *regnum iustorum* ont encore besoin d'une ultime maturation pour saisir la gloire du Père :

Alors les justes régneront sur la terre, croissant à la suite de l'apparition du Seigneur ; ils s'accoutumeront, grâce à lui, à saisir la gloire du Père et, dans ce royaume, ils accéderont au commerce des saints anges ainsi qu'à la communion et à l'union avec les réalités spirituelles<sup>105</sup>.

Le « commerce avec les saints anges » traduit l'*isaggelia* qu'a bien explicitée Antonio Orbe dans son étude sur le millénium irénéen. Cette vie semblable à celle des anges, mais dans un corps cependant, pourrait renvoyer à un temps qui n'est plus le temps physique dont nous faisons l'expérience, mais plutôt un temps angélique<sup>106</sup>. Un temps qui serait lui-même intermédiaire entre temps présent et absence de temps.

Selon cette logique temporelle, la résurrection entre alors elle aussi dans un processus de miséricorde, tout comme le purgatoire pour l'eschatologie

<sup>105</sup> AH V, 35, 1 (SC 153, p. 439) : *Regnabunt iusti in terra, crescentes ex visione Domini, et per ipsum assuescent capere gloriam Dei Patris, et cum sanctis angelis conversationem et communionem et unitatem spiritualium in regno capient.*

<sup>106</sup> Antonio ORBE, *Introduction à la théologie des II<sup>e</sup> et III<sup>e</sup> siècles*. T. 2, Joseph María LÓPEZ DE CASTRO, Agnès BASTIT KALINOWSKA, Jean-Michel ROESSLI, Luís F. LADARIA, PC, Cerf, Paris, 2012, p. 1448 : Dans le millénium, « l'*isaggelia*, si elle doit concerner l'homme, ne se comprend que *in carne*, et elle s'accomplit, en théorie, quand la *caro* humaine atteint l'*isotés* des anges, c'est-à-dire quand les justes acquièrent *in carne* les propriétés de la substance angélique. Tel est – sans le terme *isaggelia* – l'état qui caractérise le millénium [chez saint Irénée] dans son second aspect. Humainement transitoire, il dure ce que dure le règne des justes, préalable au Règne définitif de Dieu. Cet état doit faire place à l'étape ultime, lorsque les prédestinés surpasseront les anges et, ayant laissé derrière eux la phase d'*isaggelia*, deviendront *isotheoi*, c'est-à-dire semblables, "dans la chair", à Dieu ».

individuelle. Ce qu'il y a d'impur encore chez les justes serait purifié et pardonné par Dieu selon un processus d'une certaine façon encore temporel.

### 3) Cajetan ou l'ouverture à un *ordo temporis* à la résurrection

Deux siècles et demi plus tard, le cardinal Cajetan (1469-1534) ne suivra pas en tout ses prédécesseurs médiévaux sur la question du temps à la résurrection.

#### a) Saint Thomas et la question des ressuscités de *Matthieu 27*

Déjà saint Thomas n'avait pas tranché la question des saints ressuscités à la passion du Christ. Matthieu dit en effet juste après le récit de la mort du Christ sur la croix : « Les tombeaux s'ouvrirent et de nombreux corps de saints trépassés ressuscitèrent : ils sortirent des tombeaux après sa résurrection, entrèrent dans la Ville sainte et se firent voir à bien des gens » (*Mt 27, 52-53*). S'agit-il de résurrections pour mourir à nouveau, comme dans le cas de Lazare, ou de résurrections définitives, comme celle du Christ ? Dans sa *Lectura super Matthaeum*, Thomas opte pour la seconde solution :

Au sujet de ces morts on soulève habituellement une question : sont-ils ressuscités pour mourir à nouveau ou pour ne plus mourir ? Il est manifeste que certains étaient ressuscités pour mourir après coup, ainsi Lazare ; mais pour ceux-là on peut dire qu'ils ressuscitèrent pour ne plus mourir, car ils ressuscitèrent pour manifester la résurrection du Christ, et il est clair que le Christ ressuscité des morts ne meurt plus. En outre, s'ils étaient ressuscités [pour mourir de nouveau], cela n'aurait pas été à leur bénéfice, mais plutôt à leur détriment ; voilà pourquoi ils sont ressuscités pour entrer au ciel avec le Christ<sup>107</sup>.

Les saints de *Matthieu 27* sont donc définitivement ressuscités pour manifester la résurrection du Christ, afin de le suivre au ciel pour toujours.

Mais trois ans plus tard, en écrivant la *Tertia pars* de sa *Summa Theologiae*, en 1273, le docteur angélique infléchit sa position, sans doute suite à la lecture de nouvelles sources patristiques, principalement saint Jérôme et saint Augustin<sup>108</sup>. C'est dire à quel point ces Pères de l'Église, et spécialement le second, sont considérés comme des autorités par Thomas. Il dit ainsi :

Au sujet de ceux qui sont ressuscités avec le Christ, on constate une double opinion. Certains affirment qu'ils sont revenus à la vie pour

<sup>107</sup> *Super Mt.*, cap. 27, lect. 2 (Ma 2395) : *De illis solet esse quaestio, utrum resurrexerint iterum morituri, vel non morituri. Constat aliquos resurrexisse, ut post morerentur, ut Lazarus. Sed de istis potest dici quod surrexerunt non iterum morituri, quia surrexerunt ad manifestationem resurrectionis Christi. Certum autem est quod Christus resurgens ex mortuis, iam non moritur. Item si surrexissent, non esset eis beneficium exhibitum, sed potius detrimentum ; ideo surrexerunt tamquam intraturi cum Christo in caelum.* Cette position avait déjà été tenue en *Sent.* IV, d. 43, q. 1, a. 3, q1a 1, ad 3.

<sup>108</sup> Voir note explicative [15] de Jean-Pierre TORRELL in THOMAS D'AQUIN, *Somme Théologique. Le Verbe incarné en ses mystères. T. 4 : Le Christ en sa résurrection et son exaltation. III<sup>e</sup> q. 53-59*, RJeux, Cerf, Paris, 2005, p. 228 : « On peut voir ici un nouvel exemple des méthodes de travail de Thomas et de l'estime en laquelle il tient l'enseignement d'Augustin ».

ne plus mourir ; ce leur eût été, en effet, un plus grand tourment de mourir une seconde fois que de ne pas ressusciter. (...) [Mais] saint Augustin semble être d'avis que les justes sont ressuscités pour mourir de nouveau. De ce sentiment se rapproche ce qu'écrit S. Jérôme : « Comme Lazare, beaucoup de corps de saints sont ressuscités pour prouver la résurrection du Seigneur »<sup>109</sup>.

Thomas opte donc pour la résurrection de ces justes comme signe seulement de la vraie résurrection des morts au dernier jour. Ces saints n'ont pas encore ressuscité avec leur corps incorruptible. Ils auront à mourir de nouveau. Pour affirmer cela Thomas s'appuie essentiellement sur Augustin qui lui-même déduit son opinion de passages scripturaux. Puisque Pierre a dit dans les *Actes* : « David est mort et a été enseveli, et son tombeau est encore aujourd'hui parmi nous » (2, 29), cela signifie que le Patriarche n'est pas ressuscité de résurrection définitive. De même on lit en *He* 11, 40 : « Ils ne devaient pas parvenir sans nous à la perfection ». Donc, selon cet argument scripturaire déjà rencontré chez Bonaventure en *Sententiarum* IV, d. 43, a. 1, q. 3, ad 4, il faut que tous les justes ressuscitent ensemble pour la vie nouvelle et définitive, sans précurseur au moment de la passion-résurrection du Christ. Ainsi les ressuscités de *Matthieu* 27 sont comme Lazare, appelés à mourir de nouveau.

#### b) La réponse de Cajetan sur les ressuscités de *Matthieu* 27

Cajetan, théologien scolastique du XVI<sup>e</sup> siècle, va, lui, infléchir cette dernière position en son *Commentaire de la Somme de théologie* de Thomas. Il dit ainsi à propos du passage de l'Aquinat sus-mentionné :

Au sujet des diverses opinions qui concernent la résurrection de ceux qui ont ressuscité avec le Christ, il paraît raisonnable d'admettre leur résurrection parfaite à la vie, c'est-à-dire à une vie tout à fait immortelle, afin que le Christ ait eu des compagnons pour la béatitude parfaite de son corps. Le bonheur corporel se trouve, en effet, diminué s'il lui manque la société des corps. Car l'homme, dans sa vie corporelle, est un animal qui exige la société, non seulement pour se procurer les choses nécessaires à la vie, comme il arrive en ce monde, mais aussi pour jouir du bonheur naturel qui consiste dans le commerce même des corps<sup>110</sup>.

<sup>109</sup> III<sup>a</sup> q. 53, a. 3, ad 2 : *De illis qui resurrexerunt cum Christo, duplex est opinio. Quidam enim asserunt quod redierunt ad vitam tanquam non iterum morituri, quoniam maius illis esset tormentum si iterum morerentur, quam si non resurgerent. (...) [Sed] Augustinus sentire videtur quod resurrexerint iterum morituri. Ad quod etiam videtur pertinere quod Hieronymus dicit, super matth., quod, sicut Lazarus resurrexit, sic et multa corpora sanctorum resurrexerunt, ut Dominum ostenderent resurgentem.*

<sup>110</sup> Thomas de Vio CAJETAN in THOMAS D'AQUIN, *Tertia pars Summae theologiae. Cum commentariis Thomae de Vio Caietani ordinis praedicatorum*, Leonina, Rome, 1903, q. 53, a. 3, Comm. II, p. 506a : *In responsione ad secundum, circa diversam opinionem de resurrectione illorum qui cum Christo surrexerunt, rationabile videtur quod surrexerint perfecte ad vitam, scilicet penitus immortalem, ut beatitudo corporis in Christo haberet socios. Minus enim corporalis felicitas aliquid habere videtur si desit corporalis societas. Est enim homo secundum vitam corpoream animal*

Cajetan opte pour l'opinion *improbabilior* de saint Thomas, celle de la « résurrection parfaite à la vie » pour les saints de *Matthieu* 27. Selon le cardinal italien, le corps postule la vie en société. Il faut donc que le ciel ait accueilli au moment de l'Ascension non le Christ seul en son corps, mais déjà une société d'élus en leur corps, ceux qui ont ressuscité en même temps que le Christ d'après *Mt* 27, 52. La dernière phrase – *sed etiam propter naturalem delectationem in ipsa corporali conversatione consistentem* – est assez forte et n'aurait sans doute pas été employée sans scrupule par bien des Pères millénaristes pour parler de leur millénium. L'amitié des élus entre eux implique *in fine* une délectation naturelle en leur corps. Et c'est pour cette raison que le Christ ne peut pas être seul en son corps au ciel, afin de faire honneur à la dimension corporelle et sociale de l'homme.

Puis Cajetan dans son *Commentaire* retourne les deux preuves scripturaires d'Augustin dans le sens de la non impossibilité d'une résurrection corporelle définitive de certains élus dès la résurrection même du Christ. Le dernier argument, à propos de *He* 11, 40, cité plus haut, vaut la peine d'être rapporté :

On peut faire une troisième réponse : ceux qui ont bénéficié avec le Christ d'une résurrection parfaite « n'ont pas été conduits sans nous à la consommation » parce que cette consommation leur a été donnée en notre temps, le temps de la grâce qui a été révélée et de la gloire qui a été commencée<sup>111</sup>.

Dans ce passage, le cardinal dominicain défend une certaine solidarité des élus ressuscités au ciel et des pèlerins ici-bas dans le monde présent. Si les premiers connaissent la consommation de la gloire, nous, ici-bas, nous bénéficions d'un commencement de gloire, *inchoata gloria*. Et c'est la même gloire. Il n'est donc pas faux de dire qu'ils « n'ont pas été conduits sans nous à la consommation ». Car nous aussi nous communions déjà à un commencement de gloire. Depuis le fait historique de l'Incarnation, la consommation est en train de se réaliser.

Ce passage de Cajetan est important, car il met en relation non seulement le monde présent de l'Église pérégrinante avec celui de l'Église de la gloire *maintenant*, en la béatitude essentielle de la plupart des bienheureux, ceux qui vivent avec leur âme encore séparée du corps, mais il met aussi en relation

---

*sociale, non solum propter indigentiam necessariorum ad vitam, ut in hoc mundo contingit ; sed etiam propter naturalem delectationem in ipsa corporali conversatione consistentem*. Le père Synave, à qui l'on a pris la traduction, pense qu'ici Cajetan a raison contre Thomas qui a suivi Augustin. Cf. THOMAS D'AQUIN, *Somme théologique. Vie de Jésus. III<sup>e</sup>, q. 50-59*, Paul SYNAVE, ERJeu, Desclée, Paris, 1931, note explicative [49], p. 320 : « Cajetan ne suit pas cette opinion de S. Augustin, adoptée par S. Thomas, et il semble qu'il ait raison ».

<sup>111</sup> Thomas de Vio CAJETAN in THOMAS D'AQUIN, *Tertia pars Summae theologiae. Cum commentariis Thomae de Vio Caietani ordinis praedicatorum*, op. cit., in q. 53, a. 3, Comm. II, p. 507b : *Potest et tertio dici quod illi qui perfecte surrexerunt cum Christo, non sunt sine nobis consummati, quia nostro tempore sunt consummati : scilicet tempore revelatae gratiae et inchoatae gloriae*.

l'Église pérégrinante avec l'Église de la gloire *demain*, au-delà de la parousie, de la résurrection générale et du jugement dernier. Ces ressuscités par anticipation font en effet figure d'exception. Ils préfigurent l'Église de la gloire de demain, au-delà de la parousie. Ils sont aujourd'hui ce que l'Église sera demain, quand tous seront ressuscités.

Cajetan prend donc en compte la dimension temporelle et non seulement essentielle de la relation entre Église pérégrinante et Église de la gloire. Le *inchoata gloria, hic et nunc* en mon corps de baptisé, prend des allures irénéennes que nous avons eu du mal à trouver chez Augustin. L'évêque de Lyon explicite ainsi la théologie des arrhes paulinien de l'Esprit :

Si donc, dès à présent, pour avoir reçu ces arrhes, nous crions : « Abba, Père », que sera-ce lorsque, ressuscités, nous le verrons face à face ? Lorsque tous les membres, à flots débordants, feront jaillir un hymne d'exultation, glorifiant Celui qui les aura ressuscités d'entre les morts et gratifiés de l'éternelle vie ? Car, si déjà de simples arrhes, en enveloppant l'homme de toute part en elles-mêmes, le font s'écrier : « Abba, Père », que ne fera pas la grâce entière de l'Esprit, une fois donnée aux hommes par Dieu ? Elle nous rendra semblables à lui et accomplira la volonté du Père, car elle parfera l'homme à l'image et à la ressemblance de Dieu<sup>112</sup>.

Dans ce texte d'Irénée comme dans le passage précédent de Cajetan la gloire semble commencée dès ici-bas, en cette vie présente. Les arrhes de l'Esprit embrassent l'homme tout entier jusqu'en son corps. Et c'est ce même corps qui sera amené à exulter dans la gloire consommée une fois ressuscité. Chez ces deux auteurs, ce qui unit l'état présent de l'homme dans l'Église pérégrinante et son état futur dans l'Église de la gloire au-delà de la résurrection, c'est non seulement le lien entre gloire commencée et gloire achevée, mais aussi la relation entre le corps présent et le corps ressuscité. C'est parce que notre chair, et non seulement notre âme, est entée par l'Esprit que la résurrection de la chair se produira au dernier jour<sup>113</sup>. Ici l'expression de Bonaventure étudiée ci-dessus au sujet de l'ordre de la résurrection – *distinctus debet esse status retributionis a statu viae* – est d'une certaine façon battue en brèche. Par là, le docteur séraphique voulait montrer qu'à l'état de voie est réservé le temps tandis qu'à l'état de rétribution convient la simultanéité de l'éternité. Les deux états sont donc dans l'esprit de Bonaventure avant tout *quidem impari*, pour reprendre une

<sup>112</sup> AH V, 8, 1 (SC 153, p. 95) : *Si igitur nunc pignus habentes clamamus : Abba, Pater, quid fiet quando resurgentes facie ad faciem videbimus eum, quando omnia membra affluenter exultationis hymnum protulerint, glorificantia eum qui suscitaverit ea ex mortuis et aeternam vitam donaverit ? Si enim pignus complectens hominem in semetipsum iam facit dicere : Abba, Pater, quid faciet universa Spiritus gratia quae hominibus dabitur a Deo ? Similes nos ei efficiet et perficiet voluntatem Patris : efficiet enim hominem secundum imaginem et similitudinem Dei.*

<sup>113</sup> AH V, 10, 2 (SC 153, p. 129) : « De même l'homme qui est enté par la foi et reçoit l'Esprit de Dieu ne perd pas la substance de sa chair ».

expression de saint Augustin. Pour le franciscain, la ressemblance entre les deux états se produit uniquement quand l'état de rétribution correspond à la béatitude essentielle, celle de l'âme séparée, sans le corps. Pour Irénée et Cajetan, il en va tout autrement. L'état de voie et l'état de rétribution comprennent une certaine analogie par la glorification du corps, commencée en l'état de voie, et achevée en l'état de rétribution. Il y a un *respondere debet* aussi pour la relation entre l'état de voie *hic et nunc* et l'état de rétribution à la résurrection. Et cette relation est vraie dans les deux sens : si la gloire de la résurrection a déjà un peu commencée par l'inhabitation de l'Esprit en mon corps, inversement quelque chose de ma corporéité, et donc de la temporalité que sous-entend un corps en mouvement, subsiste aussi en la gloire consommée.

Dans le cas présent de l'interprétation de *Mt 27, 52-53* par Cajetan, la dimension temporelle n'est pas explicitement prise en compte, puisque la communion est simultanée, dans l'instant présent, entre le Christ et les quelques saints déjà ressuscités d'une part et les *viatores* ici-bas d'autre part. Il n'empêche que c'est une reconnaissance implicite d'un *ordo temporis*. En effet ma vie maintenant en un corps marqué par le mouvement et le temps est en communion de gloire avec les ressuscités de Pâques rassemblés autour du Christ au ciel. Le temps n'est donc pas un empêchement à la communion de gloire avec les ressuscités. Il y a une analogie entre la vie présente marquée par le mouvement, le temps, et la vie future de ressuscité.

### c) Dans les commentaires sur saint Paul

Que la résurrection se fasse dans le temps, qu'elle prenne un certain temps, tout comme le mouvement aujourd'hui dans un corps humain, cela semble s'imposer tout naturellement à la pensée de Cajetan, qui, dans ses commentaires de saint Paul va défendre assez nettement la thèse d'un *ordo temporis* à la résurrection.

#### i. À propos de 1 Corinthiens 15, 23

Voici son commentaire au sujet de 1 Co 15, 23 : « Tous revivront dans le Christ. Mais chacun à son rang » :

« Chacun cependant selon son ordre ». Il disait que « tous seront vivifiés » : de peur que cela ne soit compris dans un sens égalitaire, il dit que « chacun sera vivifié selon son ordre ». Et autant que les choses exposées nous le révèlent, c'est une parole concernant l'ordre du temps. C'est une pensée selon laquelle chacun sera vivifié au temps qui convient à l'état de son ordre. Elle introduit trois ordres de personnes ressuscitant non selon le même temps. Et elle exprime un tel ordre de succession pour déclarer une raison de temps intermédiaire entre les prémices et la totalité des fruits ou des moissons : entre la résurrection du Christ et la résurrection de tous les hommes. La raison en effet est impliquée en cela qu'à la raison il

convient de garder un ordre, afin que chacun alors ressuscite quand il convient à l'état de son ordre.

« En premier le Christ ». Ceci est le premier ordre durant lequel, avec le Christ, beaucoup de corps de saints qui dormaient ressuscitèrent, auquel ordre nous croyons pieusement aussi appartenir la résurrection de la bienheureuse Vierge Marie. « Ensuite ceux qui sont au Christ, qui ont cru en son avènement ». Il faut lire : « Ensuite ceux qui sont au Christ le jour de son avènement ». Ceux-là, ce sont les justes, à la différence de ceux qui sont au Christ, dans cette vie, par la profession chrétienne, mais qui ne seront pas à lui, lors de son avènement, comme en effet le Christ vient pour examiner leurs œuvres : car alors ils ne seront pas trouvés être du Christ, mais ils seront à eux-mêmes, ils seront au diable. Et ici est le deuxième ordre [de résurrection]. « Ensuite, ce sera la fin ». Voici le troisième ordre, durant lequel ressusciteront même les injustes. Et alors ce sera la fin universelle que Paul décrit par deux actions du Christ qui présupposent que beaucoup de temps se soit passé entre les prémices et la totalité des fruits : afin qu'apparaisse clairement la raison du temps intermédiaire<sup>114</sup>.

Dans ce commentaire également, et non uniquement dans celui de la *Somme*, Cajetan diffère un peu de saint Thomas. En effet ce dernier avait dit dans son propre commentaire de 1 Co 15, 52 : *Inter alios sanctos non erit ordo temporis*. Pour l'Aquinate, il n'y avait en effet que le Christ qui précédait les autres ressuscités dans le temps. Il en va autrement de Cajetan qui se prononce dès le début de cette citation : *Sermo est de ordine temporis*. Pour le cardinal, les derniers temps sont en fait traversés par ce que l'on pourrait appeler trois « vagues » de résurrection, toutes collectives. Le premier ordre de résurrection est constitué par le Christ, les saints dont les tombeaux se sont ouverts à la résurrection du Seigneur et la Vierge Marie dont le corps glorieux est monté au

<sup>114</sup> Thomas de Vio CAJETAN, *In omnes D. Pauli et aliorum Apostolorum epistolas, commentarii. Tomus quintus*, Prost, Lyon, 1639, *In Epist. I ad Corinthios* XV, 23-24, p. 142b : Unusquisque autem in suo ordine. *Dixerat quod omnes vivificabuntur : ne hoc aequaliter intelligeretur, dicit quod unusquisque vivificabitur in suo ordine. Et quantum subiuncta pandunt, sermo est de ordine temporis. Et est sensus quod unusquisque vivificabitur tempore congruo statui sui ordinis. Tres siquidem ordines resurgentium tempore non eodem subiungit. Et dixit huiusmodi successionis ordinem ad declarandam rationem temporis medii inter primitias et universitatem fructuum seu frugum : inter resurrectionem Christi et resurrectionem omnium hominum. Ratio enim tangitur in hoc quod rationi congruit servari ordinem, ut unusquisque tunc resurgat quando congruit statui ordinis eius. Primitiae Christus. Ecce primus ordo in quo cum ipso surrexerunt multa corpora sanctorum qui dormierant, ad quem etiam ordinem spectare pie credimus resurrectionem beatae Mariae Virginis. Deinde ii qui sunt Christi qui in adventu eius crediderunt. Legendum est, Deinde ii qui sunt Christi in adventu ipsius. Hoc est, iusti, ad differentiam eorum qui sunt Christi, in hac vita, professione Christiana, sed non sunt Christi in adventu ipsius, cum scilicet Christus venit ad discutiendum facta eorum : quia tunc non inveniuntur Christi, sed suimet, sed diaboli. Et hic est secundus ordo. Deinde finis. Ecce tertius ordo, in quo resurgent etiam iniusti. Et tunc erit finis universalis, quem describit a duabus actionibus Christi praeexigentibus multum tempus inter primitias et universitatem fructuum oportere intercedere : ut clare pateat ratio intermedii temporis.*



ciel en son Assomption. Cette première vague de résurrection a donc lieu au moment de la résurrection du Christ ou peu de temps après, dans son rayonnement de toute façon. Le deuxième ordre de résurrection est composé de ceux qui sont au Christ à la parousie. Cajetan inclut ici une réflexion de type augustinien sur ceux qui le seraient seulement de bouche, extérieurement, mais qui, au moment du jugement dernier ne seraient pas déclarés siens par le Christ. La logique de l'exposition cajetanienne est cependant nettement irénéenne car en ce deuxième ordre seuls les justes ressuscitent. Ce n'est en effet qu'au troisième ordre, à la fin, que les injustes sont appelés à ressusciter eux aussi. Et il existe bien entre ces trois ordres une distinction dans le temps : *Tres siquidem ordines resurgentium tempore non eodem subiungit*. C'est d'une certaine façon une parfaite doctrine millénariste que Cajetan enseigne sans la nommer : une prise en compte d'un *ordo temporis* pour la résurrection, un décalage dans le temps dans la résurrection en fonction non seulement du mérite, mais aussi d'un certain bon-vouloir divin, puisque des saints de l'Ancienne Alliance ressusciteraient avant ceux de la Nouvelle Alliance indépendamment du mérite. Il faut que « chacun ressuscite quand cela convient à l'état de son ordre » précise Thomas de Vio à deux reprises, *unusquisque tunc resurget quando congruet statui ordinis eius*. Et cela est dû à la « raison du temps intermédiaire » entre les prémices, le Christ, et l'universalité de la récolte à la fin. Cajetan utilise ici une image agricole propre à évoquer une germination des saints ressuscités selon un ordre temporel et à inclure la création toute entière dans cette reviviscence. Enfin, si saint Thomas admettait finalement un temps très court à la résurrection, un temps imperceptible, Cajetan, lui, propose au contraire un temps long : *Multum tempus inter primitias et universitatem fructuum oportere intercedere : ut clare pateat ratio intermedi temporis*. La raison du temps intermédiaire, celle qui répond à un ordre, doit clairement apparaître, c'est pourquoi les intervalles entre ces trois vagues de résurrection doivent être assez longs. Enfin, les deux actions du Christ sont une allusion à la suite du texte paulinien : remettre le royaume à Dieu le Père et détruire les principautés (1 Co 15, 24).

#### ii. Au sujet de 1 Thessaloniens 4, 17

En un autre passage de saint Paul, le cardinal Cajetan confirmera l'orientation temporelle de sa théologie de la résurrection. À propos de 1 Th 4, 17 – « Après quoi nous, les vivants, nous qui serons encore là, nous serons réunis à eux et emportés sur des nuées pour rencontrer le Seigneur dans les airs. Ainsi nous serons avec le Seigneur toujours » – il dit :

« Ensuite ». [Paul] ne dit pas « en même temps », mais « ensuite » : afin que l'ordre du temps soit signifié. « Nous qui sommes vivants et qui sommes laissés ». Il répète les deux conditions dites ci-dessus : il s'agit d'élus vivants. « En même temps nous serons emportés avec eux sur les nuées à la rencontre du Christ dans les

airs ». Paul explique clairement quatre mystères. Le premier est qu'il y a un ordre du temps entre la résurrection des élus qui sont déjà morts et l'enlèvement à la rencontre du Seigneur dans les airs. Ce qui introduit un deuxième [mystère], que les élus qui sont déjà morts ressuscitent sur la terre, et non dans les airs, sinon nous ne serions pas enlevés en même temps avec eux. Le troisième est la simultanéité de l'enlèvement des élus vivants et de ceux qui ont ressuscité. Le quatrième est que nous, les élus qui auront été laissés, nous ne mourrons pas, mais nous passerons [directement] de la vie mortelle à la vie immortelle<sup>115</sup>.

Trois points méritent d'être soulignés. Tout d'abord l'*ordo temporis* repose en ce passage sur une distinction entre la résurrection des saints qui sont déjà morts et l'assomption de tous les justes, y compris les vivants à la parousie, au ciel avec le Christ. La résurrection se fera temporellement avant l'assomption, conformément à ce que dit saint Paul. Cela signifie donc qu'il y aura un temps où les ressuscités et ceux qui sont vivants à la parousie vivront ensemble avant d'être ensemble emportés au ciel. C'est là reprendre la doctrine chiliaste patristique, telle qu'elle est enseignée chez un Irénée. Et le lieu de cette vie commune des ressuscités et des vivants est la terre puisque, et c'est le deuxième point, Cajetan insiste pour que la résurrection se fasse sur la terre : *Resurgent in terra, et non in aëre*. Là encore nous retrouvons un thème millénariste, la résurrection sur la terre. Enfin le cardinal dominicain précise que les vivants à la parousie connaîtront la résurrection sans passer par la mort, mais par la transformation de leur corps mortel en corps incorruptible et immortel. L'obligation augustinienne de passer par la mort pour ressusciter est donc levée. Cajetan admet qu'il puisse exister une certaine continuité entre la vie présente et le monde des ressuscités. La discontinuité, *quidem impari*, entre l'*ordo viae* et l'*ordo resurrectionis* n'est donc pas forcément première. C'est comme si le monde présent caractérisé par le temps se prolongeait dans l'autre monde. La solution de continuité entre les deux mondes, la mort, n'est plus un point de passage obligé. C'est à ce titre aussi que des vivants non encore ressuscités et des morts revenus à la vie immortelle pourraient cohabiter dans un millénium postparousiaque. Cajetan donne ici toutes les clés pour l'affirmer, mais il ne développe pas. C'est une théologie millénariste implicite, en son essence plus qu'en son expression.

<sup>115</sup> Thomas de Vio CAJETAN, *In omnes D. Pauli et aliorum Apostolorum epistolas, commentarii. Tomus quintus, op. cit., In Epist. I ad Thessalonienenses IV, 16, p. 281b : Deinde. Non dicit simul, sed deinde : ut ordo temporis significetur. Nos qui vivimus qui relinquimur. Repetit ambas condiciones supradictas : manifeste explicans quod de electis viventibus : tunc loquitur. Simul rapiemur cum illis in nubibus obviam Christo, pro Domino, in aëra. Clare Paulus explicat quatuor mysteria. Primum est ordo temporis inter resurrectionem electorum qui mortui fuerant, et raptum ad occurrendum in aëra Domino. Ubi insinuat secundum, quod electi qui fuerant mortui, resurgent in terra, et non in aëre, alioquin non deinde simul cum illis raperemur. Tertium est simultas raptus electorum viventium et eorum qui resurrexerant. Quartum est quod electi qui relinquimur non moriemur, sed de vita mortali transferemur in vitam immortalem.*

#### d) À propos de l'Évangile selon saint Jean

L'insistance de Cajetan sur l'aspect corporel et sensible de la résurrection apparaît encore en son commentaire de *Jean* 5, 25 et 28-29. Pour le verset 25 – « L'heure vient – et c'est maintenant – où les morts entendront la voix du Fils de Dieu, et ceux qui l'auront entendue vivront » – le dominicain se sépare là aussi de l'interprétation augustinienne du *De civitate Dei* XX, 6, 1. L'évêque d'Hippone renvoyait à une expression de la première résurrection et donc à un événement purement spirituel, ceux qui revivent en leur âme. Pour Cajetan, il n'en est pas de même. Il s'agit d'une allusion aux trois morts qu'a ressuscités le Christ de manière temporaire : Lazare, le fils de la veuve de Naïm et la fille du chef de la synagogue<sup>116</sup>. Le théologien du XVI<sup>e</sup> siècle insiste donc sur l'aspect littéral et réaliste de la résurrection. Il introduit une sorte de première résurrection corporelle, imparfaite, pour trois personnes seulement. L'*ordo temporis* pour la résurrection corporelle est donc largement déployé.

Pour les versets 28-29 – « Elle vient, l'heure où tous ceux qui sont dans les tombeaux entendront sa voix et sortiront : ceux qui auront fait le bien, pour une résurrection de vie, ceux qui auront fait le mal, pour une résurrection de jugement » – Cajetan suit Augustin, Thomas et la tradition. Il s'agit d'une allusion à la résurrection générale et au jugement dernier. Mais contrairement au docteur commun, le cardinal Cajetan insiste plus sur l'aspect sensible et réaliste d'un tel événement eschatologique : « Le rassemblement de ceux qui devront être jugés sera sensible et le jugement sera sensible »<sup>117</sup>. Le cardinal pense aussi que la façon de ressusciter tous les morts à la fin sera la même que celle de ressusciter les trois précédents de manière temporaire pendant sa vie sur terre, à cause de la répétition en 25 et en 28 de *audient vocem eius*. Au jugement dernier les morts ressusciteront donc « au son de la voix sensible de Jésus Christ »<sup>118</sup>. En interprétant Cajetan, il ne serait pas impossible de penser que le Christ pourrait ainsi multiplier les ordres de résurrection, ou au moins en donner deux, un pour les bons et un pour les réprouvés, avec un décalage de temps entre les deux. Nous sommes assez loin ici de l'approche de saint Thomas qui pensait que le jugement était avant tout mental, intérieur, se passant dans l'esprit de chacun, par une locution intérieure, sans la voix physique et extérieure du Christ juge, mais plutôt en un clin d'œil, dans la simultanéité parfaite.

<sup>116</sup> Thomas de Vio CAJETAN, *In quatuor Evangelia, et acta apostolorum, commentarii. Tomus quartus*, Prost, Lyon, 1639, *Commentarii in Ioannis* V, 25, p. 321a.

<sup>117</sup> Thomas de Vio CAJETAN, *In quatuor Evangelia, et acta apostolorum, commentarii. Tomus quartus, op. cit.*, *Commentarii in Ioannis* V, 28, p. 321b : *Congregatio iudicandorum erit sensibilis et iudicium erit sensibile*.

<sup>118</sup> Thomas de Vio CAJETAN, *In quatuor Evangelia, et acta apostolorum, commentarii. Tomus quartus, op. cit.*, *Commentarii in Ioannis* V, 28, p. 321b : *Ad sensibilem vocem Iesu Christi*.

#### 4) Bilan sur l'apport de la théologie scolastique

##### a) La postérité des théologiens scolastiques sur le millénium

Saint Thomas sera repris presque textuellement par le franciscain Nicolas de Lyre (1270-1349) dans son commentaire de 1 Co 15, 52 à propos de « en un clin d'œil ». Là, l'exégète du XIV<sup>e</sup> siècle rapportera la double interprétation de Thomas sur la résurrection, à la fois temporelle et instantanée, et aussi l'erreur de Lactance sur ce sujet<sup>119</sup>.

Sur la question spécifique du temps dans la résurrection, le débat semble s'être cantonné aux théologiens scolastiques. Dans la scolastique tardive, nous avons vu que Cajetan a pris ses distances par rapport à Thomas d'Aquin. Quelques décennies plus tard, Suarez revient à la perspective synchronique des médiévaux : *Potius expedit ut simul resurgant*<sup>120</sup>. Au-delà du cercle des théologiens scolastiques du Moyen Âge et de la Renaissance nous n'avons pas observé que cette question pourtant si importante du temps eût été au cœur des débats. Dans toute notre enquête historique sur Irénée cette discussion historique ne réapparaît pas, alors que l'évêque de Lyon est pour ainsi dire un cas d'école sur la question de la résurrection dans la succession temporelle. Au sujet du millénarisme, la tradition théologique a préféré s'en tenir, avec une grande constance à travers les siècles, à la critique contre le matérialisme d'une telle doctrine. Et l'on a également perpétué la thèse augustinienne de la première résurrection spirituelle. La question du temps semble malheureusement avoir été oubliée. L'a-t-on trouvée trop technique, trop précise par rapport à un donné révélé sur la fin de toute façon assez énigmatique ? Pourtant une théologie du millénium concerne à titre égal et le rapport entre matériel et spirituel et la relation entre temporel et éternel. Or ce deuxième point semble avoir été négligé par rapport au premier. Les études plus récentes sur le millénarisme ne se réfèrent que peu à la mise en lumière médiévale sur la fin du temps et le commencement de l'éternité. À notre connaissance, une réflexion théologique spéculative contemporaine sur le rapport entre la fin du temps et le début de l'éternité, dans le prolongement des médiévaux, manque aujourd'hui. Les millénaristes comme Irénée ne paraissent donc pas être les seuls à avoir été oubliés. Le XIII<sup>e</sup> siècle, que l'on pourrait considérer d'une certaine façon comme un « millénium de la théologie » l'a été aussi, au moins pour cette question précise du rapport entre temps et éternité à la résurrection.

<sup>119</sup> NICOLAS DE LYRE (dir.), *Biblia sacra cum glossa ordinaria. Novis additionibus*, 6, Venise, 1603, col. 347.

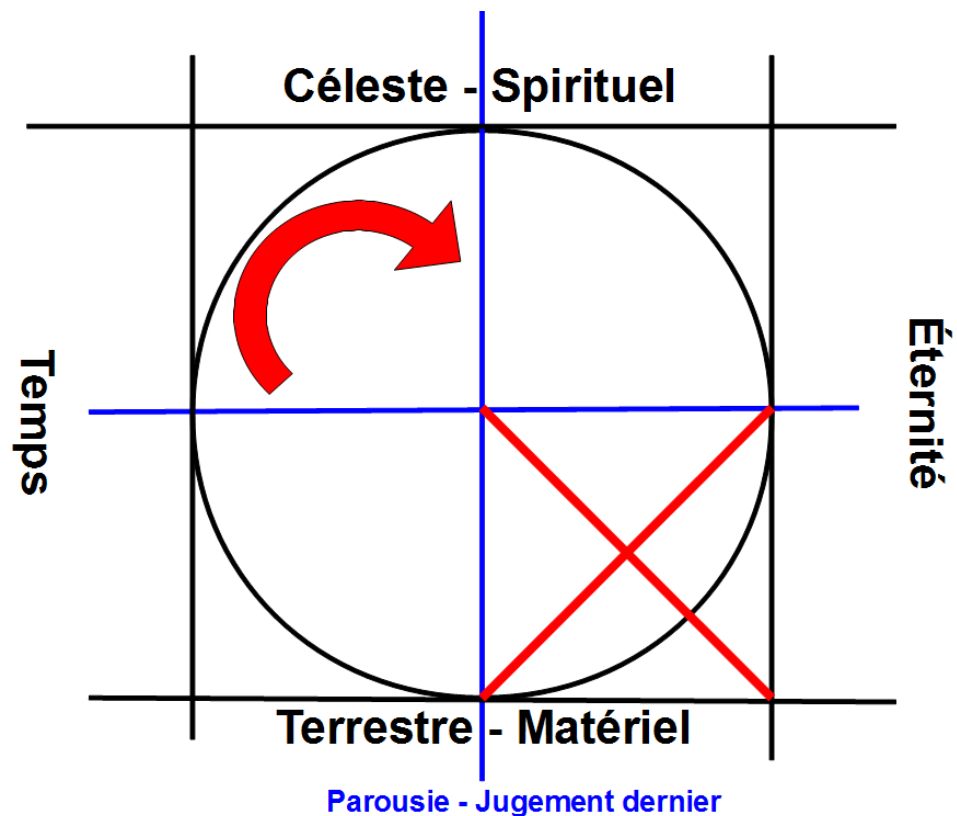
<sup>120</sup> François SUAREZ, *De christo (commentarii et disputationes in tertiam partem Divi Thomae a q. 27 ad q. 59)*, Charles BERTON, Opera omnia 19, Vivès, Paris, 1860, disp. 50, sect. 9, p. 951a. Voir les sections 8 et 9 en leur entier, p. 943-951.

**b) Le bilan le plus sombre qui puisse exister**

Au regard de cette étude sur les médiévaux, il est difficile de dire que saint Thomas et saint Bonaventure étaient des sympathisants du millénarisme. La théologie scolastique n'est pas amie de la fable des mille ans. De la qualification d'erreur qui était jusqu'à présent attribuée par la tradition au millénarisme, Thomas au moins, est passé à celle d'hérésie. La bienveillance relative d'un saint Augustin à l'égard de cette doctrine – il la disait *tolerabilis* – s'est donc évanouie. Sur l'échelle des déviances, le millénarisme, sous l'influence de saint Thomas, est donc monté d'un degré au moins.

De plus, le dominicain semble avoir une meilleure connaissance du dossier patristique sur le millénarisme que son confrère franciscain saint Bonaventure. Cette connaissance reste cependant limitée à saint Augustin et aux catalogues d'hérésies dénonçant les erreurs de Cérinthe, Montan et Mani. La mention de Lactance constitue néanmoins chez Thomas une originalité. C'est une source patristique sur le millénarisme, qu'il a trouvée en dehors des « circuits » habituels des catalogues et d'Augustin. Il est allé d'emblée à l'essentiel de cette proposition de Lactance, avec un regard théologique très pénétrant, sans s'arrêter aux résonances émotionnelles que pouvaient avoir une telle proposition millénariste.

C'est grâce à ce dernier auteur que Thomas a pu dénoncer non seulement le matérialisme du millénarisme, qui l'avait été avec une grande constance depuis l'ère patristique, mais aussi la permanence du temps dans la résurrection et le jugement. Ce second point apparaît comme une nouveauté. Augustin n'avait pas été si catégorique, le jugement semblant au contraire prendre un certain temps dans sa proposition du *De civitate Dei*. Désormais le millénarisme est donc atteint en ses deux racines mêmes : la caractéristique terrestre, matérielle et la dimension temporelle sont clairement dénoncées. La porte semble dès lors entièrement fermée à un intermédiaire pour rejoindre le Royaume des cieux passant à la fois par la terre et par le temps à la fin de l'histoire du salut. En reprenant les catégories du schéma de synthèse de la fin de la première partie, nous aurions donc la configuration suivante :



L'espace barré par la croix rouge représente l'intermédiaire « par le bas » pour passer du temps de l'Église à la fois terrestre et temporel (en bas à gauche) au royaume définitif entièrement céleste et atemporel (en haut à droite). C'est donc l'option millénariste, marquée par la permanence d'une certaine matière et d'un certain temps dans un intermédiaire au-delà de la parousie, qui semble définitivement condamnée par nos deux théologiens scolastiques. Les portes du millénium postparousiaque sont donc fermées. Pour aller à la gloire, il ne reste plus que l'intermédiaire « par le haut » de l'eschatologie individuelle, représenté par la flèche rouge. Au moment de la parousie, la résurrection a déjà perdu toute dimension terrestre et temporelle. Elle est un événement transcendant, appartenant à l'éternité immatérielle de Dieu. En cela les théologiens médiévaux sont cohérents avec eux-mêmes. Ce qu'ils disent de la résurrection d'entre les morts présuppose leurs développements sur l'eschatologie de l'âme séparée. Leur eschatologie collective s'inscrit dans le prolongement de leur eschatologie individuelle plus que dans celui de leur ecclésiologie, spécialement celle qui concerne l'Église pérégrinante.

### c) Un contexte médiéval apocalyptique

#### i. Contre la filiation augustinienne et lactantienne de Joachim

Cette condamnation sans appel par les médiévaux de toute forme de millénarisme *a priori* doit cependant être replacée dans le contexte d'une certaine apocalyptique du Moyen Âge. Ce qui préoccupe surtout les deux théologiens

médiévaux, et on le voit plus nettement chez Bonaventure que chez Thomas, ce sont des prophéties millénaristes pour le temps de l'Église, et donc avant la parousie. C'est le cas par exemple de celles de Joachim de Flore qui, prévoyant pourtant un âge de l'Esprit distinct *a priori* du temps de l'Église, ne le situe pas moins avant la parousie, précédant le second avènement du Christ. Cette théorie d'un millénium préparousiaque est plus ancienne que Joachim. Elle s'inscrit dans une longue histoire. Elle remonte d'une certaine façon à Augustin qui avait tendance à assimiler les mille ans à « la dernière partie de cette sorte de jour de mille ans qui resterait à courir jusqu'à la fin du siècle »<sup>121</sup>. C'est ici la tendance apocalyptique d'Augustin, décrite dans la deuxième partie. Selon cette logique, le millénium ne correspond pas à tout le temps de l'Église, mais seulement à sa fin. C'est la thèse de l'imminence apocalyptique. Des événements historiques vont nous donner incessamment le signe que le millénium va commencer. Et puisque la Révélation nous indique que ce temps de prospérité sera inauguré par la persécution préalable de l'Antéchrist, alors les événements historiques annonciateurs seront nécessairement sombres, catastrophiques, terrifiants. Et l'on se met à attendre l'Antéchrist plus que le Christ. Le millénarisme de Lactance dénoncé par saint Thomas entre dans la même logique. Certes il annonce un millénium postparousiaque, mais les deux jugements prévus par Lactance donnent au règne des mille ans une touche sombre et apocalyptique qui en fait un intermédiaire encore nettement terrestre et temporel. C'est contre ces excès, qui réapparaissent avec les successeurs de Joachim, que Thomas et Bonaventure se battent surtout. Un millénarisme optimiste postparousiaque du type de celui de saint Irénée entre moins dans leur problématique, car ils ne le connaissent pas. Ce qu'ils veulent avant tout éviter, c'est le fait que l'homme, persécuté ou exalté, prenne la place de Dieu dans une sorte de « royaume des saints » sans Dieu, sans Christ. Mais la perspective irénéenne des justes *ad apparitionem Domini resurgentes, crescentes ex visione Domini* n'est pas envisagée par eux<sup>122</sup>. En ce sens, ils luttent contre un millénarisme anthropocentrique sans connaître véritablement de chiliasme théocentrique ou christocentrique comme celui d'Irénée.

## **ii. Une tendance néanmoins apocalyptique à insister sur la mort**

Bonaventure et Thomas ont beau s'opposer aux excès de l'apocalyptique médiévale héritée de Lactance et Augustin, et réapparaissant avec Joachim, ils en sont cependant en partie victimes. Nous avons en effet constaté dans l'exposé de leur doctrine sur l'eschatologie collective comme un mimétisme de l'eschatologie individuelle. De même que chaque homme passe par la mort avant d'accéder au

<sup>121</sup> *De civ. Dei* XX, 7, 2 (BA 37, p. 215) : *Huius miliarii tamquam diei novissimam partem, quae remanebat usque ad terminum saeculi, mille annos appellaverit.*

<sup>122</sup> Ces expressions se trouvent respectivement en AH V, 32, 1 (SC 153, p. 397) et AH V, 35, 1 (SC 153, p. 439).

ciel, de même le monde à la fin doit passer par la mort pour entrer au ciel. En ce sens nos médiévaux sont bien des augustinien. Nous avons vu en effet que l'évêque d'Hippone considérait parfois l'humanité comme un seul homme. Donc le monde, tout comme une seule personne humaine, finit par vieillir et mourir. D'où chez Thomas et Bonaventure cette insistance sur le fait de devoir passer par la mort obligatoirement avant de ressusciter et également chez l'Aquinat l'introduction de la notion de *mentale iudicium* qui fait penser au jugement particulier à la mort individuelle. L'insistance également sur l'*ordo dignitatis* à la résurrection, au détriment de l'*ordo temporis*, renvoie à une sorte de calque du schéma de l'eschatologie individuelle. On ressuscite avec la dignité de son état, le martyr comme martyr, le confesseur comme confesseur, etc. Mais cette logique était déjà présente au moment de la mort individuelle. En fonction de la dignité de son état, l'on va soit en enfer, soit au purgatoire, soit au ciel. Et là, les âmes des bienheureux occupent encore une hiérarchie de places en fonction de leur dignité, de leur degré de charité. Rien ne change d'une certaine façon entre la phase individuelle et la phase collective de l'eschatologie. C'est le même schéma qui est reproduit deux fois : celui de l'*ordo dignitatis*, soit la participation par degrés d'être à l'Être par excellence qu'est Dieu. Mais la logique temporelle n'est pas prise en compte. L'histoire de toute l'humanité est à l'image de l'histoire d'un seul homme. Elle se termine par la mort. Donc le temps doit s'arrêter à la fin. À l'image de la mort d'un seul homme, le salut est extatique et cadre mal d'une certaine façon avec l'instase que représente la venue de la vie dans un corps à la résurrection. La mort étant toujours en arrière fond, cela donne une touche sombre à l'ensemble de l'eschatologie médiévale, qui rejoint bien en définitive l'apocalyptique de cette période.

Irénée, lui, tout en prenant aussi en compte dans son eschatologie des éléments apocalyptiques, avait plutôt comparé l'histoire de l'humanité entière, non à celle d'un homme, mais à celle du Christ. Ainsi, certes le Christ meurt avant de ressusciter. Et la mort n'est pas absente de l'eschatologie d'Irénée<sup>123</sup>. Mais ce n'est que le Christ en son humanité qui meurt. Sa divinité, elle, ne peut mourir. Irénée rend droit à cette continuité de la vie du Christ dans sa proposition eschatologique. « Au temps du royaume, en effet, l'homme, vivant en juste sur la

<sup>123</sup> AH V, 2, 3 (SC 153, p. 37-39) : « 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, moyennant le 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 faiblesse ».



terre, oubliera de mourir »<sup>124</sup>. « Il sera mûr pour l'incorruptibilité au point de ne plus pouvoir vieillir »<sup>125</sup>. L'eschatologie irénéenne possède donc un fondement fortement christologique plus que seulement anthropologique, comme chez Augustin et les médiévaux. Cet aspect sera largement développé dans la proposition spéculative finale.

### iii. Ignorance d'Irénée

Force est donc de constater que toute une partie de la doctrine millénariste, de tendance optimiste, distincte cependant du *chiliasmus crassus* de Cérinthe, n'est pas connue par les médiévaux. Il est difficile de retrouver la doctrine d'Irénée dans la description qu'ils font du millénarisme. Et on ne la retrouve pas plus dans la proposition théologique qu'ils élaborent en réponse au chiliasme. Cela confirme que l'évêque de Lyon n'était pas connu des théologiens du XIII<sup>e</sup> siècle. Pourtant la mise en lumière du millénarisme d'Irénée par le cistercien Hélinand date de 1223 au plus tard. Donc en soi, Bonaventure et Thomas ont pu avoir eu vent de cette doctrine. Mais l'érudition des monastères n'est peut-être pas arrivée jusqu'aux bibliothèques conventuelles des ordres mendiants.

Pas plus le chiliasme d'Irénée ne semble avoir été connu de Cajetan deux siècles plus tard. Les *Indices* des œuvres de cet auteur ne renferment en effet aucune allusion à Irénée de Lyon<sup>126</sup>. Pourtant au regard de la doctrine cajetanienne observée ci-dessus nous sommes en droit de nous demander si au début du XVI<sup>e</sup> siècle, juste avant la première publication de l'évêque de Lyon, sa pensée ne commençait pas déjà à se diffuser comme en un courant souterrain. L'histoire d'une doctrine dépasse en effet les seules allusions explicites à ses sources.

Bonaventure et Thomas auront peut-être également connu Irénée par les florilèges de Pères orientaux, mais de source très indirecte cependant, car ces recueils patristiques citaient des auteurs qui avaient lu Irénée et non ce dernier directement. Mais le millénarisme d'Irénée n'est pas rapporté dans ces florilèges doctrinaux orientaux, cette doctrine étant plus sévèrement condamnée encore en Orient qu'en Occident. *A fortiori* le chiliasme de l'évêque de Lyon n'était pas connu des médiévaux non plus<sup>127</sup>.

<sup>124</sup> AH V, 36, 2 (SC 153, p. 461) : *In temporibus enim regni iustus homo super terram exsistens obliviscetur mori iam.*

<sup>125</sup> AH V, 36, 1 (SC 153, p. 455) : *Renovato homine et vigente ad incorruptelam ut non possit iam vetescere.*

<sup>126</sup> *Indices omnium auctoritatum et rerum notabilium occurrentium in commentariis in summam theologiae Thomae de Vio cardinalis Caietani et in commentariis in summam contra gentiles Francisci de Sylvestris Ferrariensis. Extractum ex Tomo XVI editionis leoninae Operum S. Thomae*, Editio leonina manualis, Rome, 1948.

<sup>127</sup> Gilles EMERY, « Saint Thomas d'Aquin et l'Orient chrétien », NV 74 (4), 1999, p. 19-36.

**d) L'apport positif de Bonaventure et Thomas sur cette question*****i. Une contribution originale***

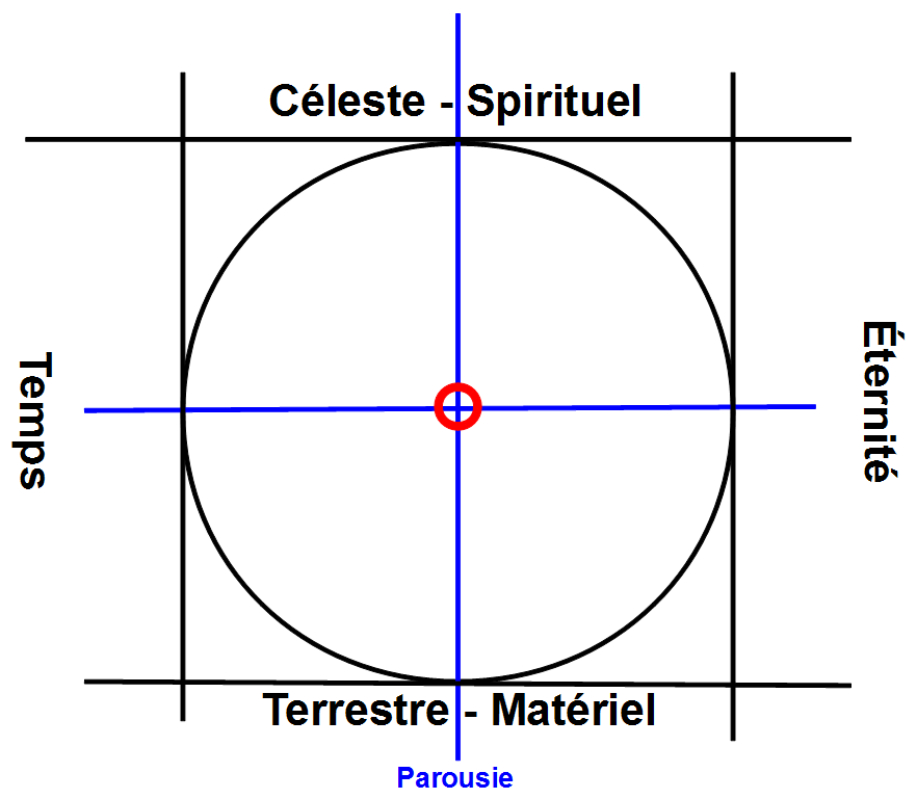
Bonaventure et Thomas ont apporté une contribution cependant originale à la réflexion sur le millénium. En cela ils diffèrent beaucoup des chroniqueurs médiévaux qui ont plus retrouvé en la doctrine du millénarisme patristique une pièce de musée bien ancienne qu'ils n'ont discuté une véritable question théologique vivante et actuelle. Nos deux théologiens ne semblent pas rapporter l'avis d'un autre, mais donner un véritable avis théologique sur cette question, surtout Thomas. À travers ce débat, c'est leur charisme de théologien que l'on voit à l'œuvre.

***ii. L'apport d'un outil conceptuel adapté***

Ces deux docteurs médiévaux ne se sont pas laissés impressionner par toute la gangue émotionnelle qui pouvait entourer la question du millénarisme. Ils sont allés tout droit à l'intelligence de cette doctrine en conceptualisant le donné patristique. On ne peut que leur être reconnaissant d'avoir traité la question vraiment théologiquement. Leur langage conceptuel est véritablement une aide pour aller plus loin dans l'intelligence et les implications théologiques d'une telle doctrine. Ainsi, par exemple, les notions d'*ordo dignitatis* et *ordo temporis*, de *status viae* et *status retributionis* permettent d'opérer des distinctions importantes que les Pères n'avaient pas pensées ou surtout réussi à expliciter.

***iii. Un millénium à la loupe ?***

Si la porte semble définitivement fermée par les médiévaux à un millénium postparousiaque dans son ampleur millénaire, l'on peut cependant se demander s'il ne subsiste pas à l'état microscopique dans la dissection que Thomas opère au sujet de la résurrection individuelle. Là, le docteur commun ne peut en effet gommer toute dimension temporelle et terrestre. Il est comme forcé de reconnaître que la résurrection n'appartient pas déjà totalement à la transcendance divine, mais qu'elle comporte aussi un aspect terrestre, humain, temporel. En ce sens, s'il existe encore un millénium chez nos deux docteurs, il est observé comme à la loupe, au cœur du processus eschatologique intermédiaire. Il se réduirait en définitive au cercle rouge représenté sur le schéma suivant :



Thomas reconnaît en effet que la résurrection comporte un aspect temporel immanent, dans une certaine succession, et un aspect simultané, dans la transcendance divine. Il décrit donc, dans un sens, la résurrection selon un mode temporel, celui de la succession : une phase encore temporelle – même si ce temps est bref – puis une phase instantanée. Cette description, considérée dans son unité, décrit bien l'essence du millénium qui est une union du temporel et de l'éternel. On peut cependant éventuellement lui reprocher d'avoir plus insisté sur la dualité de ces deux composantes en une succession finalement encore temporelle plutôt que sur leur unité. Mais est-il possible de mieux conceptualiser l'union du temps et de l'éternité ? L'essence du millénium, c'est également le passage d'une première résurrection encore temporelle à une seconde résurrection éternelle. Là encore Thomas semble y être fidèle dans la description qu'il nous propose de la résurrection. Il garde sauve en effet une sorte de première résurrection constituée par l'opération physique des anges, la *collectio cinerum*. Puis la seconde résurrection, la réunion de l'âme et du corps, est opérée par la puissance divine. C'est en cela que le millénium est comme observé à la loupe, sans intervalle de temps perceptible entre les deux résurrections, mais tout de même en un certain temps. Cette conceptualisation dans l'infiniment petit, l'infiniment court de la résurrection nous oblige à aller au fond du problème théologique du millénium, à ne pas en rester aux frasques grandiloquentes d'un « règne des mille ans ». Elle fait aborder la question en pauvre – ou dans une richesse seulement conceptuelle – ce qui convient bien à l'état de théologien.

De plus, à plusieurs reprises nous avons eu l'impression que la raison d'intermédiaire demeurait dans la proposition de Thomas. La résurrection, ce n'est plus tout à fait le temps ni encore vraiment l'éternité. C'est de nouveau le millénium dans son essence qui réapparaît.

#### iv. La permanence d'un *ordo temporis* de la résurrection ?

Mais l'étude du concept de résurrection chez les médiévaux ne consiste pas seulement en cette observation au microscope de sa composante temporelle, ramassée *in a nutshell*, selon l'expression des anglo-saxons. Tout se passe également comme si nos deux docteurs n'avaient pas réussi à évincer totalement un *ordo temporis* à grande échelle, malgré leurs véhémentes protestations de simultanéité de toutes les résurrections, sauf celle du Christ. Ainsi Bonaventure introduit le cas particulier de la Vierge Marie. Et Thomas, au moins dans le *Commentaire des Sentences* et dans sa *Lectura super Mattheum*, accepte que des saints soient réellement ressuscités de résurrection définitive au moment de la résurrection du Christ. Cette amorce d'*ordo temporis* pour la résurrection, déployé sur toute la durée de la Nouvelle Alliance, reconnu par Bonaventure et Thomas presque à leur insu, sera pleinement accepté par Cajetan qui proposera trois vagues de résurrections selon un ordre temporel, comme on l'a vu. Et c'est là rejoindre un des ressorts du millénarisme, dans la ligne de certains passages scripturaux comme 1 Co 15, 23 et 1 Th 4, 16.

#### v. Une systématisation réussie d'Augustin

Thomas et Bonaventure ont également su gommer ce qu'il pouvait y avoir d'incertain dans la proposition d'Augustin. Cela concerne en priorité le *terminus a quo* du millénium. Nous nous souvenons que l'évêque d'Hippone n'était pas toujours parvenu à stabiliser le moment du commencement du règne des mille ans. Cela était dû, nous a-t-il semblé, au fait que l'événement historique de l'Incarnation n'était pas assez pris en compte. D'où cette hésitation dans la définition du *terminus a quo* du millénium chez Augustin : création ? Incarnation ? début de la prédication du Christ ? Passion ? Ou encore les derniers moments du temps de l'Église, selon l'approche apocalyptique ? Les médiévaux balaient ces atermoiements. Selon eux, il n'y a qu'un seul commencement du millénium et c'est le premier avènement du Christ. Ce commencement stable, réel, historique, donne une assise réaliste à l'ensemble du millénium ecclésial. En effet, plus que chez Augustin, on découvre avec Thomas la présence physique du Christ en son Église. Par les sacrements, il agit en son humanité unie à sa divinité. Avec le docteur angélique, l'Église est vraiment, réellement, le *regnum Christi*, pas seulement en la prescience divine ou bien en son accomplissement eschatologique au-delà du jugement dernier, mais maintenant, *nunc*. Charles Journet, disciple de saint Thomas, a admirablement exprimé la dimension présente du millénium ecclésial :

L'Église découvre qu'elle est le cœur d'une multitude immense, que sa réalisation visible, plénière, centrée sur *la présence corporelle du Christ sacramenté*, est comme le noyau igné autour duquel vient s'enrouler et se resserrer ici-bas l'immense spirale de la nébuleuse du salut<sup>128</sup>.

Cette expression de « présence corporelle du Christ sacramenté » fait penser à un millénium déjà advenu dans l'Église aujourd'hui. Par sa présence sacramentelle, le Christ règne réellement, corporellement en son royaume qu'est l'Église.

Nous pouvons regretter cependant que Thomas n'ait pas eu le temps de revenir sur les questions eschatologiques à la fin de sa vie en revisitant ce qu'il avait écrit tant dans le *Commentaire des Sentences* que dans ses études scripturaires. La riche synthèse théologique de l'Aquinate, portant la marque indéniable d'un apport original et durable, aurait mérité comme couronnement un traité *De novissimis*. Il eut alors été peut-être moins impensable au docteur angélique que le règne du Christ, déjà réellement inauguré dans l'Église, principalement par l'Eucharistie, puisse se prolonger un tant soit peu, par voie de conséquence, sous des formes encore terrestres et temporelles au moment de la parousie, de la résurrection et du jugement. Le cardinal Cajetan, pourtant grand admirateur et fidèle commentateur de Thomas d'Aquin, a pris sur la question du temps l'exact contre-pied de son maître. À l'affirmation de Thomas : *Non est ordo temporis*, Cajetan ne répond rien d'autre que : *Est ordo temporis*. L'on peut se demander si Cajetan n'a pas tout simplement prolongé ici une théologie des fins dernières en cohérence avec le reste de la synthèse thomassienne. La *inchoata gloria* observée notamment dans l'ecclésiologie et la théologie sacramentaire de Thomas l'aurait alors poussé à maintenir un lien d'analogie avec la *perfecta gloria* ou *perficienda gloria* de la résurrection générale. Mais cette suggestion devrait être vérifiée par de plus amples études qui dépassent le cadre de ce travail.

#### e) Les limites de leur proposition : faiblesse christologique du *terminus ad quem* ?

Si le *terminus a quo* du millénium a été mieux défini par Bonaventure et Thomas que par Augustin, le *terminus ad quem* l'a également été. Il s'agit avant tout de la limite entre le temps et l'éternité. Quand le temps s'arrête, s'arrête aussi le millénium. Le terme du millénium est franc parce que la distinction entre temps et éternité est bien marquée, plus que chez Augustin dans un certain sens, et qu'il ne peut y avoir de « mélange » entre temps et éternité. La discussion sur le temps dans le jugement et dans la résurrection nous semble entièrement marquée par cette distinction avant tout conceptuelle entre temps et éternité. C'est d'une certaine façon une question de métaphysique qui vient au premier plan.

<sup>128</sup> Charles JOURNET, *L'Église du Verbe incarné. Essai de théologie de l'histoire du salut*, René MOUGEL, Dominique MOUGEL, Œuvres complètes 4, Saint-Augustin, Saint-Maurice, 2004, p. 1087. (C'est nous qui soulignons).

N'eut-il pas été plus convenant de définir explicitement la personne du Christ revenant en son second avènement « de la même manière dont vous l'avez vu partir vers le ciel » (Ac 1, 11) comme *terminus ad quem* du millénium ? Donc chez nos deux théologiens, si le Christ marque mieux l'entrée dans le millénium que chez Augustin, il n'en marque cependant peut-être pas assez la fin, la sortie. Le millénium c'est d'une certaine façon un temps *dans* l'avènement du Seigneur, la première et la seconde venue étant considérées en leur raison d'unité.

Autrement dit, on peut se demander si les deux théologiens médiévaux ont suffisamment pris en compte la dimension christologique de la fin de l'économie présente. C'est *dans* le Christ que les ultimes transformations se feront<sup>129</sup>. La réflexion conceptuelle sur la distinction entre temps et éternité aurait sans doute gagné à être éclairée par une mise en rapport avec la présence du Christ en sa parousie. Certes à ce moment le Christ ne sera plus *viator*. Il ne sera plus que *comprehensor*. Mais il continuera à avoir une nature humaine intégrale qui porte d'ailleurs en elle les vestiges de l'économie temporelle, les stigmates. De même, en son premier avènement, selon la proposition de saint Thomas et des théologiens médiévaux, le Christ était à la fois *viator* et *comprehensor*. La fine pointe de son humanité était déjà dans l'éternité de Dieu et la vision de son essence. N'y a-t-il pas dès lors en sa personne une sorte d'« admirable échange » : une part d'éternel qui précède la venue générale de l'éternité au dernier jour et une part de temporel qui prolonge l'économie temporelle au sein même de la venue définitive de l'éternité au terme de l'histoire ? En ces conditions, peut-on raisonner sur le passage du temps à l'éternité uniquement en termes d'équivocité, comme s'il s'agissait seulement de deux concepts métaphysiques marqués par une distinction radicale ? Ne trouvent-ils pas une certaine unité dans le Christ ? Une unité qui n'est pas juxtaposition, mais échange ? Et le passage du temps à l'éternité ne se fait-il pas avant tout dans le Christ ? Si l'on maintient nette et franche « comme une lame de rasoir » la limite entre temps et éternité, n'obtient-on pas deux Christs, sans continuité entre l'avant et l'après ? Ou plutôt est-il possible de considérer ces deux moments dans le Christ en leur raison d'unité, au moment où tout son Corps devient pleinement conformé à la Tête ? C'est cette problématique christologique que la proposition spéculative finale va désormais approfondir.

<sup>129</sup> Jean DANIÉLOU, *Essai sur le mystère de l'histoire*, Cerf, Paris, 2011 (1953), p. 188 : « Le dogme de Chalcédoine nous apparaît comme la réponse à la question posée par l'eschatologie à la christologie. Si le Christ est l'*eschatos Adam*, c'est dans le mystère de sa personne que l'eschatologie trouve son explication dernière. Par suite c'est la détermination de la christologie qui permet de comprendre la vraie signification de la théologie de l'histoire ».

## B. PROPOSITION SPÉCULATIVE

### 1) Légitimité de faire une proposition en ce domaine

Cette étude ne se situe pas seulement au niveau de l'archéologie, au plan de l'histoire des doctrines, mais elle se place aussi du point de vue dogmatique. L'hypothèse d'un millénium postparousiaque est une opinion théologique sur laquelle l'Église ne s'est pas encore prononcée, qui n'a jamais été condamnée formellement<sup>130</sup>. Au contraire, les positions du magistère récent, tout en se désolidarisant de toute approche hétérodoxe, vont plutôt dans le sens de cette doctrine, comme on l'a vu, notamment au sujet de la transformation ultime du cosmos. Les pages qui suivent vont donc s'appliquer à faire une proposition spéculative sur cette question du millénium.

### 2) Positions à écarter

Avant de proposer notre propre synthèse sur une conception acceptable du millénium, il convient d'écarter les solutions millénaristes qui ne semblent pas recevables pour la théologie catholique. Il y a principalement trois sortes de propositions erronées.

#### a) Le millénarisme lié à une conception purement cyclique du temps

La première forme de millénarisme non conforme à la révélation chrétienne repose sur la conception cyclique du temps qu'avaient les païens. Le cycle temporel apparaît ainsi comme l'imitation la moins imparfaite d'un modèle éternel intelligible et immuable qui existe au commencement. La première période de temps, celle qui est la plus proche du modèle immuable éternel, est appelée « âge d'or ». C'est elle qui constitue le « millénium » à proprement parler. C'est le temps le plus « pur », le plus « éternel », le temps terrestre le plus parfait. Puis il se produit une dégradation. Pour les Grecs en effet, explique Puech, les lois de l'histoire

sont des lois de décadence plutôt que de développement : elles soumettent le devenir à une dégradation, à partir d'un état idéal primitif conçu sous les espèces d'un mythe ; les constitutions ne croissent pas, elles se corrompent, et l'histoire des gouvernements est celle d'une décadence. Ici apparaît le fond du sentiment que le Grec éprouve à l'égard du temps : le temps est subi comme une dégénérescence. Il ne saurait, à plus forte raison, y avoir en lui de progrès continu. Peut-il en être autrement dans une conception pour laquelle la Perfection, l'expression totale et suprême de l'être, est donnée une fois pour

<sup>130</sup> Steven D. AGUZZI, *Israel, the Church, and Millenarianism. A Way beyond Replacement Theology*, Routledge new critical thinking in religion – Theology and Biblical Studies, Routledge, Londres, 2016, p. 194, citant le cardinal Joseph Ratzinger en 1990 : « Le Saint Siège ne s'est pas encore prononcé définitivement sur cette question ». Cf. Martino PENASA, « È imminente una nuova era di vita cristiana ? », *Il segno del soprannaturale* 30, oct. 1990, p. 10.

toutes dans un monde d'Essences ou de Modèles intelligibles transcendant au temps ?<sup>131</sup>

Ainsi le temps, l'histoire, ne sauraient rester dans leur pureté originelle. Quand la dégénérescence du temps est arrivée à son point maximal et que le monde se détruit, alors un nouveau cycle commence, avec un nouvel âge d'or pour l'inaugurer. Voilà la première forme hétérodoxe de millénarisme : le retour d'un âge idéal déjà apparu au commencement, image parfaite de ce commencement mythique, archétypal. Selon Mircea Eliade, c'est d'ailleurs le propre des religions primitives de revenir sans cesse à ce mythe fondateur initial. Il dit ainsi : « La répétition des mêmes archétypes primordiaux, en actualisant le moment mythique où le geste archétypal fut révélé, maintient sans cesse le monde dans le même instant auroral des commencements »<sup>132</sup>. Dans cette perspective, le millénium apparaît comme un retour à « l'instant auroral ».

Cette forme de millénarisme lié aux cycles du temps n'est pas compatible avec la révélation chrétienne, car le Christ s'est incarné « une fois pour toutes » (He 7, 27). Il ne peut pas revenir indéfiniment sur terre et recommencer à chaque fois la même économie salvatrice. Saint Grégoire de Nazianze avait déjà dénoncé l'erreur cyclique à propos des apollinaristes :

De là leur viennent le second judaïsme, le bonheur millénaire et stupide dans le paradis et presque la croyance que nous reprenons les mêmes choses après les mêmes choses [comme si la même économie de l'Incarnation allait reprendre une seconde fois et indéfiniment]<sup>133</sup>.

L'Incarnation réelle du Christ à un moment de l'histoire donne à cet événement une consistance historique qui n'est pas réitérable. Pas plus ne l'est d'ailleurs le paradis originel. À ce propos, Charles Journet s'inscrit en faux contre toute contamination de la révélation chrétienne par la théorie de l'âge d'or qui réapparaîtrait à la fin comme au début :

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<sup>134</sup>.

<sup>131</sup> Henri-Charles PUECH, *La gnose et le temps. Et autres essais*, En quête de la Gnose, 1, Gallimard, Paris, 1978, p. 221. Aspect déjà évoqué dans la deuxième partie, p. 147-150.

<sup>132</sup> Mircea ELIADE, *Le mythe de l'éternel retour. Archétypes et répétition*, Gallimard, Paris, 1969, p. 108.

<sup>133</sup> Lettre 102, 14, in GRÉGOIRE DE NAZIANZE, *Lettres théologiques*, Paul GALLAY, Maurice JOURJON, SC 208, Cerf, Paris, 1998, p. 75-77.

<sup>134</sup> Charles JOURNET, *L'Église du Verbe incarné. Essai de théologie de l'histoire du salut*, op. cit., p. 507-508.



Du fait de la nouveauté de l'Incarnation au centre de l'histoire, la fin ne reproduira pas exactement le commencement. L'histoire n'est pas un cycle parfait. Comme dit l'oraison liturgique en s'adressant à Dieu : *Mirabiliter condidisti et mirabilius reformasti*. « Tu as créé merveilleusement [la dignité de la nature humaine] et tu l'as recréée plus merveilleusement encore »<sup>135</sup>. L'Incarnation apporte un dépassement de la création initiale. Donc la fin n'est pas exactement la reproduction de « l'âge d'or » vécu au commencement.

Le temps chrétien est-il pour autant l'absence totale de cycles ? Le christianisme est-il vraiment affranchi de toute référence archétypale à un commencement ? Certes, aux archétypes du monde grec l'exégèse primitive de la Bible semble avoir préféré les « types » ou « préfigurations ». Puech dit ainsi :

À l'interprétation verticale des apparences changeantes d'ici-bas par les réalités fixes et intemporelles, « archétypales », du monde intelligible d'en haut, se substitue – du moins, dans l'ancien christianisme – une interprétation horizontale des parties du temps l'une par l'autre, le passé annonçant et préparant l'avenir, l'avenir accomplissant et expliquant le passé, ou, pour employer le langage technique des auteurs chrétiens des premiers siècles, les événements antérieurs étant les « types », les « préfigurations » des événements ultérieurs et ceux-ci étant, à leur tour, la réalisation des événements qui les précèdent et qui sont avec eux dans le même rapport que l'« ombre » avec la réalité plénière ou authentique. Ainsi, pourrait-on dire, l'image anticipe le modèle, alors que, dans l'hellénisme, le modèle était de toute éternité antérieur et transcendant à l'image. L'« exemplarisme » hellénique est inversé du tout au tout<sup>136</sup>.

La véritable conception du temps chrétien est donc linéaire, horizontale. Elle va d'anticipations en accomplissements, et non du modèle à l'image, de l'archétype à la représentation, comme dans une perspective verticale propre à l'hellénisme. Cependant, l'événement inouï de l'Incarnation change en quelque sorte la donne. Le mystère pascal du Christ, et même toute sa vie sur terre lors de sa première venue, deviennent réellement un événement archétypal. Chaque instant de la vie du Christ est relié, de manière verticale, à l'éternité immuable. Et le cycle liturgique dans le temps chrétien ne fait que reproduire les mystères de la vie du Christ, le véritable archétype de notre religion. Ainsi, il y a sans doute lieu de tenir ensemble la logique archétypale, plus encline à l'exégèse allégorique, et celle des « types », plus attentive à une interprétation littérale de la Bible<sup>137</sup>. Il ne

<sup>135</sup> *Missale romanum ex decreto sacrosancti concilii tridentini restitutum, summorum pontificum cura recognitum. Editio iuxta typicam*, Desclée, Rome, 1962, p. 411, prière au moment de l'offertoire.

<sup>136</sup> Henri-Charles PUECH, *La gnose et le temps*, op. cit., p. 226.

<sup>137</sup> Pour une certaine ouverture à la lecture littérale des Écritures, voir la théologienne catholique Madeleine CHASLES, *Celui qui revient. Étude biblique sur la seconde venue du Christ*, préface dom Fernand CABROL, Aubanel, Avignon, 1935, p. 245, qui dit que les prophéties de l'Ancien Testament sur la première venue du Messie n'ont pas été comprises spirituellement, mais

convient pas d'opposer les deux démarches<sup>138</sup>. Les Anciens, à l'exemple de saint Bède, les tenaient ensemble : *historica simul et allegorica scientia*<sup>139</sup>.

Que conclure sur le modèle cyclique du millénarisme ? Il est à écarter, dans le sens où le temps chrétien est avant tout linéaire. Cependant, dans la mesure où le Christ s'est incarné, l'éternité descendant sur terre en la personne du Verbe, il n'est pas impossible de considérer sa vie comme un certain archétype qui se reproduit par participation de façon cyclique en amont de l'histoire du Christ (sous le mode de la préfiguration) et en aval (sous le mode de la réalisation). La théorie des âges du monde, étudiée dans la partie sur saint Augustin, pourrait relever de cette logique. Dans ce cas le millénium, qu'il soit ecclésial ou eschatologique, autrement dit le septième âge, pourrait apparaître comme un dernier cycle d'essence éminemment christologique. On peut donc tabler, pour le sens chrétien de l'histoire, sur un schéma linéaire modérément cyclique à partir du moment où il est fondé sur la réalité de l'Incarnation et non plus uniquement sur un fondement éternel immuable et idéal. Et après le millénium, l'histoire connaîtrait réellement sa fin et non pas un éternel recommencement.

#### b) Le postmillénarisme idéaliste

La deuxième proposition à écarter est celle du *postmillénarisme*, doctrine selon laquelle la parousie du Christ viendrait *après* le millénium. On peut aussi appeler cette position *millénarisme préparousiaque*. Dans ce cas de figure, le millénium se situerait encore dans le temps présent de l'Église. C'est donc une théorie de la continuité avec le monde présent. Un royaume « millénaire » advient de l'intérieur de l'histoire, de manière immanente, sans l'intervention divine extérieure et transcendante de la parousie du Christ. On pourrait encore décrire

littéralement. Ex : « la Vierge qui enfantera », les mains et les pieds percés, la tunique tirée au sort, le coup de lance, etc. Et donc il doit en être de même pour les prophéties sur le second avènement.

<sup>138</sup> C'est ce que fait un peu trop Henri-Charles PUECH, *La gnose et le temps*, op. cit., p. 232-233 : « Il y aurait lieu d'analyser le faisceau de phénomènes convergents qui a abouti chez les Pères – en particulier, chez Origène et les Alexandrins – à un effort plus ou moins exclusif pour comprendre le christianisme, l'homme et le monde, non plus selon des vues strictement historiques et, si je puis dire, horizontales, mais dans l'intemporel et conformément au schéma hiérarchique et vertical du rationalisme grec. On relèverait, notamment, la transformation de la primitive typologie biblique en allégorisme proprement dit. On verrait comment à une exégèse qui restait fidèle au seul plan de l'histoire en interprétant les événements antérieurs à la lumière des événements postérieurs, les premiers étant traités en « types » ou « préfigurations » des autres, s'est plus ou moins substituée (sans, d'ailleurs, parvenir à l'éliminer) une méthode qui a cherché à découvrir dans les faits temporels les images ou les symboles d'immuables vérités intemporelles, transcendantes ou intérieures ».

<sup>139</sup> BÈDE LE VÉNÉRABLE, *Sup. Par. Sal.* I, 9, (PL 91, col. 968), rapporté par Henri DE LUBAC, *Exégèse médiévale. Les quatre sens de l'Écriture*, 1/2, Théologie 41, Aubier, Paris, 1959, p. 440-441 : « Ce dont ils cherchaient l'intelligence spirituelle, c'était bien ces événements qui avaient eu lieu jadis, ainsi que le dit encore Rupert, *in veritate historiae*. Autrement dit, ce n'est point à la *littera* qu'ils en avaient, mais à la *littera sola*, à la *sola superficies litterae*, à la *proprietas tantummodo litterae*, et ceux qu'ils visaient comme *litterae sectatores*, c'était en réalité les *secundum solam litteram intelligentes* ».

cette doctrine comme une forme de progressisme historique, voire de vitalisme : l'histoire possède en elle-même sa force transformatrice. Alors que la proposition précédente, celle des cycles, était un idéalisme du commencement, ici il s'agit d'un idéalisme de la fin. On pense que l'histoire du monde, suite à une évolution linéaire, va aboutir en un millénium qui sera l'accomplissement parfait de toutes les potentialités humaines. On le voit, dans le postmillénarisme, l'accent est beaucoup plus porté sur les dimensions anthropologiques et pneumatologiques du millénium que sur son aspect christologique. Dans la perspective postmillénariste, c'est l'homme qui se régénère par lui-même<sup>140</sup>. On observe ainsi, dans ce règne millénaire, beaucoup plus les justes « illuminés » que Celui qui les illumine, le Christ<sup>141</sup>. La mission du Verbe et celle de l'Esprit sont pour ainsi dire dissociées, successives et non plus simultanées. Il y aurait ainsi une économie du Fils, puis une économie de l'Esprit<sup>142</sup>. Dès lors, le millénium correspondrait à la pleine manifestation de la mission de l'Esprit, mais un peu au détriment de celle du Fils. Cela donne l'impression d'une sorte d'« incarnation de l'Esprit ». Ou bien, c'est comme si le Verbe s'incarnait à la fois dans toute la masse humaine pour réaliser un « Christ total » en oubliant la loi de conformation du Corps du Christ à sa Tête. En vérité, le Christ doit d'abord être, accomplir, en son unique personne ce qui se réalise ensuite dans toute l'humanité, dans son Corps. Il ne peut y avoir de Christ total sans passer par le Christ unique et individuel, la personne historique de Jésus Christ. Sinon, on se situe dans le rêve, dans l'idéalisme pur. Le Christ total s'édifie par conformation du Corps à la Tête, et pas autrement.

Comment s'est incarné le postmillénarisme dans l'histoire de la doctrine ? On en voit sans doute une première expression chez saint Augustin. Il donne ainsi une possible interprétation des mille ans : « Jean aurait appelé mille ans la *dernière partie* de cette sorte de jour de mille ans qui restait à courir jusqu'à la fin du siècle »<sup>143</sup>. Dans cette proposition augustinienne, le millénium apparaît comme un « sous-temps » de l'Église, à la fin, avant le retour du Christ et le jugement. Cela correspond à la définition du postmillénarisme.

Mais celui qui a systématisé le postmillénarisme et peut en être considéré comme son véritable initiateur, c'est l'abbé Joachim de Flore. Selon lui, le

<sup>140</sup> Fredy Omar PARRA CARRASCO, *El Reino que ha de venir. Historia y esperanza en la obra de Manuel Lacunza*, Biblioteca Jesuita de Chile, Estudios, Universidad Alberto Hurtado, Santiago, 2011, p. 181-182, note 31. Sur le postmillénarisme, voir troisième partie, p. 366, note 192.

<sup>141</sup> Cet oubli du Christ est l'idée directrice de Henri DE LUBAC, *La postérité spirituelle de Joachim de Flore. De Joachim à nos jours*, Michael SUTTON, Œuvres complètes 27-28, Cerf, Paris, 2014. Cf. la présentation de M. Sutton, *ibid.*, p. I : « À partir de la notion de joachimisme, cette histoire livre la longue méditation théologique et philosophique de Henri de Lubac sur la dérive d'une pensée qui, d'abord chrétienne, se transforme progressivement, surtout aux époques moderne et contemporaine, en oubli du Christ, et, ainsi, en oubli de l'Église du Christ ».

<sup>142</sup> François DAGUET, « Thomas d'Aquin, Joachim de Flore et la théologie de l'histoire », *RThom* 116, 2016, p. 226-227.

<sup>143</sup> *De civ. Dei* XX, 7, 2 (BA 37, p. 215) : *Tamquam diei novissimam partem, quae remanebat usque ad terminum saeculi*. (C'est nous qui soulignons).

millénium n'est pas ouvert par la venue réelle du Christ en sa seconde parousie. Il est simplement le « temps de la plus grande grâce » qui succède au « temps de la grâce », lui-même précédé par le « temps de la loi ». Ainsi le millénium de l'abbé calabrais se situe encore dans la perspective augustinienne d'une première résurrection spirituelle. Il s'agit seulement d'une forme subsidiaire ou seconde de résurrection spirituelle, celle qui correspond au « temps de la plus grande grâce », après celle qui s'est produite pendant le temps de la grâce ou temps de l'Église. De cette façon, on se situe plus du côté de la grâce que de celui de la gloire qu'entraînera la parousie du Christ. Il n'y a pas de résurrection corporelle. Mais quel est ce régime de vie dans la « super-grâce » sinon un idéalisme anthropologique, l'homme étant considéré comme vivant dans un état de liberté parfaite ? Joachim décrit ainsi cet état particulier des justes du 3<sup>e</sup> âge : « Ils commenceront déjà à voir face-à-face les choses que nos anciens pères virent comme dans un miroir et en énigme »<sup>144</sup>. L'abbé de Flore annonce ici un commencement de vision face-à-face. Cela donne l'impression d'un régime intermédiaire entre la grâce et la gloire, entre la foi et la vision. Mais Joachim ne précise pas ce que voient les justes de son millénium. Peuvent-ils déjà voir le Christ alors qu'ils sont encore sur terre et que le Christ n'est pas encore revenu en sa parousie ? À vrai dire, pour Joachim, l'objet de la vision importe moins que la capacité qu'ont les justes à voir. C'est l'homme qui est au centre, pas le Christ. Par cohérence avec le système joachimite, il faudrait introduire une parousie intermédiaire entre celle de la grâce dans le temps de l'Église et celle du Christ à la fin en son corps glorieux. Les justes commenceraient à voir dans le millénium joachimite une ombre du Christ glorieux. Mais cela n'a aucun fondement dans la révélation. Parmi les différentes sortes de descentes gracieuses, il n'y a pas d'intermédiaire entre la grâce sanctifiante et le retour réel du Christ à la fin. Lubac est d'ailleurs assez formel sur cette question : « “Nous marchons dans la foi, non dans la vue”, et entre l'une et l'autre il n'y a point à attendre ici-bas, dans une époque à venir, de régime intermédiaire »<sup>145</sup>.

De la matrice originelle augustinienne et surtout joachimite sont apparues quantité de propositions postmillénaristes au cours de l'histoire. Bien souvent il s'est agi d'une sorte de « laïcisation du millénium en utopie »<sup>146</sup> répondant à la

<sup>144</sup> JOACHIM DE FLORE, *Conc.* lib. 5, cap. 117 (f. 132, 4) : *lam enim videre incipient facie ad faciem ea quae antiqui patres nostri viderunt per speculum in aenigmate*. Cité par Henri DE LUBAC, *Exégèse médiévale. Les quatre sens de l'Écriture*, 2/1, Théologie 42, Aubier, Paris, 1961, p. 504. Et aussi JOACHIM DE FLORE, *Psalt.*, lib. 2, cité par Henri DE LUBAC, *Exégèse médiévale. Les quatre sens de l'Écriture*, 2/1, *op. cit.*, p. 500, note 5.

<sup>145</sup> Henri DE LUBAC, *Exégèse médiévale. Les quatre sens de l'Écriture*, 2/1, *op. cit.*, p. 496, cité par Charles JOURNET, *L'Église du Verbe incarné. Essai de théologie de l'histoire du salut*, *op. cit.*, p. 973, note 476.

<sup>146</sup> Robert K. WHALEN, « Postmillennialism », in Richard Allen LANDES (dir.), *Encyclopedia of millennialism and millenial movements*, RS, Routledge, New York, 2000, p. 328.

logique de *Heavens on Earth*<sup>147</sup>. Il n'est pas question d'étudier ici en détails toutes ces propositions, mais de les recenser succinctement. On compte parmi les postmillénarismes, outre le joachimisme, l'eschatologie rationaliste de la philosophie des Lumières, notamment chez Kant<sup>148</sup>, le millénarisme athée contemporain (Marx, Comte, etc.)<sup>149</sup>, le chiliasme russe<sup>150</sup>, le millénarisme anglo-saxon des XVIII<sup>e</sup> et XIX<sup>e</sup> siècles, certaines propositions françaises au XIX<sup>e</sup>, comme celle de Lescœur<sup>151</sup>, et encore tout récemment l'interprétation d'Ap 20 par Plet<sup>152</sup>. Toutes ces doctrines postmillénaristes se rapprochent en définitive non seulement de celle de Joachim de Flore, mais également du millénarisme issu du judaïsme tardif. Selon cette proposition, en effet, la résurrection des morts ne devait avoir lieu qu'après le royaume terrestre du millénium, comme dans le cas du postmillénarisme<sup>153</sup>.

Ces propositions ne sont pas recevables pour la théologie catholique car elles ne prennent pas assez en compte le donné révélé, spécialement le fondement christologique de tout Royaume présent ou à venir. Ce rejet du postmillénarisme ferme-t-il la porte à toute espérance d'une ère à venir de bonheur et de paix dans l'Église ?

### c) Un « postmillénarisme » recevable ?

#### i. La question du « règne de Marie »

Cette aspiration peut être légitime si elle possède un fondement réel et non seulement idéal. C'est le cas des développements de la théologie mariale sur cette question. On sait que saint Louis-Marie Grignion de Montfort fut un grand

<sup>147</sup> Henri DESROCHE (dir.), Émile POULAT, Marie-Louise LETENDRE, Marie-Rose MAYEUX, Jean GUIART, Maria-Isaura PEREIRA DE QUEIROZ, Paul AIRIAU, Georges NATAF, *Dieux d'hommes. Dictionnaire des messianismes et millénarismes du 1<sup>er</sup> siècle à nos jours*, Berg international, Paris, 2010, p. 35.

<sup>148</sup> Sur la philosophie idéaliste allemande et le millénarisme, voir Charles BRÜTSCH, *La clarté de l'Apocalypse*, Labor et Fides, Genève, 1966, p. 455, note 19 : « G. E. Lessing est le premier à avoir entrepris de fonder rationnellement le chiliasme (...). Selon lui, le temps vient où l'intuition de Joachim de Flore et de ses adeptes (qui ne se sont trompés que sur des questions de date) s'accomplira : "le temps de l'éducation générale de l'humanité". On connaît mal certains écrits d'Immanuel Kant ("Das Ende aller Dinge"), "Zum ewigen Frieden", où il s'est efforcé de transformer le règne messianique en celui de l'effort moral et pacifiste de l'humanité. J. G. Fichte déclare : "Le règne du droit, postulé par l'intelligence humaine, et la venue du royaume des cieux, promise par le Christ, sont une seule et même chose". Même note chez Herber et Hegel. Cette notion rationaliste du millénium en donne la clé à l'élite de l'humanité, ce qui ne correspond guère au texte de l'Apocalypse. Le poète Novalis, en revanche, attend l'irruption céleste du royaume : "Patience, il viendra, il doit venir, le temps saint de paix éternelle, où la nouvelle Jérusalem sera la capitale du monde". Le poète Hölderlin parle également du règne nouveau à la fin de son "Hyperion". F. W. J. Schelling postule trois phases du christianisme, celle de Pierre, celle de Paul et celle de Jean. On retrouve l'idée du troisième règne chez H. Ibsen ("Kaiser und Galiläer"), chez Stefan George ("Das neue Reich") et chez Julius Schmidhauser ("Der Kampf um das geistliche Reich"). (À l'état d'infamante caricature, le "troisième Reich", le règne de mille ans, a même été proclamé par un Adolphe Hitler, sans qu'on puisse le ranger dans cette catégorie ni en rendre responsable toute la philosophie idéaliste allemande. Il y aurait, par contre, à voir si quelque relation n'existe pas avec

promoteur de la croyance en un « règne de Marie » qui précéderait la parousie du Christ et le règne de ce dernier sur la terre. Il dit ainsi :

Si mon aimable Jésus, dans sa gloire, vient une seconde fois sur la terre (comme il est certain) pour y régner, il ne choisira point d'autre voie de son voyage que la divine Marie, par laquelle il est sûrement et parfaitement venu la première fois. La différence qu'il y aura entre sa première et dernière venue, c'est que la première a été secrète et cachée, la seconde sera glorieuse et éclatante ; mais toutes deux parfaites, parce que toutes deux seront par Marie. Hélas ! voici un mystère qu'on ne comprend pas : *Hic taceat omnis lingua*<sup>154</sup>.

Grignon de Montfort semble proposer dans ces lignes une sorte de postmillénarisme marial précédant la parousie du Christ. Il pense que la Vierge Marie aura un rôle à jouer pour préparer la seconde venue du Seigneur. Il établit cette affirmation sur un parallélisme avec la première venue : de même que Marie a permis la venue du Christ-Tête au moment de l'Incarnation, de même elle doit être le « moyen de salut »<sup>155</sup> du Corps du Christ lui permettant de se préparer et d'accéder à la seconde parousie et à la gloire éternelle. Ainsi saint Louis-Marie paraît attendre pour le temps de l'Église un « siècle de Marie », un « règne de Marie », sorte de préambule au règne du Christ au moment de sa parousie. *Ut adveniat regnum tuum, adveniat regnum Mariae*<sup>156</sup>.

C'est ce que confirme le passage suivant :

Si donc, comme il est certain, la connaissance et le règne de Jésus Christ arrivent dans le monde, ce ne sera qu'une *suite* nécessaire de la connaissance et du règne de la Très Sainte Vierge

---

l'eschatologie particulière et le prophétisme à rebours d'un Frédéric Nietzsche) ».

<sup>149</sup> Charles JOURNET, *L'Église du Verbe incarné. Compléments et inédits*, René MOUGEL, Dominique MOUGEL, Œuvres complètes 5, Saint-Augustin, Saint-Maurice, 2005, p. 379, appelle « millénarisme temporel » un postmillénarisme athée contemporain, avec un progrès ascendant de l'humanité, le spirituel se résorbant dans le temporel.

<sup>150</sup> Barbara HALLENSLEBEN, « "La Sagesse a bâti sa maison" (Pr 9, 1). L'Église dans la théologie de Hans Urs von Bathasar et Serge Boulgakov », in Pierre DE COINTET (dir.), *Visage de Dieu, visages de l'homme. La vie spirituelle dans le monde contemporain*, Parole et Silence, Paris, 2003, p. 364-365, à propos de l'ecclésiologie eschatologique de Serge Boulgakov (1871-1944). Pour Charles JOURNET, *L'Église du Verbe incarné. Compléments et inédits*, op. cit., p. 375-377, le postmillénarisme russe est un « millénarisme spirituel », où le temporel se résorbe dans le spirituel. Tout ceci, c'est la conception notamment de Dostoïevski (*ibid.*, p. 376) et Serge Boulgakov (*ibid.*, p. 377). On peut se demander si un certain « augustinisme politique » ne se rapproche pas de cette conception. Cf. Evangelista VILANOVA, *Histoire des théologies chrétiennes*. T. 1 : *Des origines au XV<sup>e</sup> siècle*, Initiations, Cerf, Paris, 1997, p. 378.

<sup>151</sup> Louis LESCŒUR, *Le règne temporel de Jésus Christ. Étude sur le millénarisme*, Charles Douniol, Paris, 1868. Pour le millénarisme anglo-saxon, voir la troisième partie, p. 433-434.

<sup>152</sup> Philippe PLET, *Les grandes énigmes de l'Apocalypse. La clé des symboles*, Salvator, Paris, 2011, p. 291-292 : « Nous l'avons vu, le Dragon a été enchaîné dans l'Abîme, d'où il ne peut plus sortir avant l'achèvement des mille ans. Cependant, le fait d'être lié dans l'Abîme laisse au Dragon le pouvoir de tenter les hommes, puisque les autres démons ne sont pas liés. Sous cet angle, les mille ans ne diffèrent pas de ce que nous vivons aujourd'hui : les âmes continueront d'être tentées

Marie, qui l'a mis au monde la première fois et le fera éclater la seconde<sup>157</sup>.

Le mot « suite » permet de penser à une certaine succession chronologique entre le « règne de la Très Sainte Vierge Marie » et le « règne de Jésus Christ », tout comme la gestation précède la naissance.

Par la suite, le magistère semble avoir été légèrement dans le même sens. On en trouve des traces dans la Constitution apostolique *Ineffabilis Deus*, du bienheureux Pie IX pour la définition et la proclamation du dogme de l'Immaculée Conception, le 8 décembre 1854 :

Nous avons la plus ferme espérance et la confiance la plus assurée que la Vierge Bienheureuse qui, toute belle et tout immaculée, a écrasé la tête venimeuse du cruel serpent et apporté le salut du monde ; qui est la louange des prophètes et des apôtres, l'honneur des martyrs, la joie et la couronne de tous les saints, le refuge le plus assuré de tous ceux qui sont en péril, le secours le plus fidèle, la médiatrice la plus puissante de l'univers entier auprès de son Fils unique pour la réconciliation ; la gloire la plus belle, l'ornement le plus éclatant, le plus solide appui de la sainte Église ; qui a toujours détruit toutes les hérésies, arraché les peuples et les nations fidèles à toutes les plus grandes calamités, et Nous-même délivré de tant de périls menaçants, voudra bien faire en sorte, par sa protection toute-puissante, que la Sainte Mère l'Église catholique, toutes les difficultés étant écartées, toutes les erreurs vaincues, soit de jour en jour plus forte, plus florissante chez toutes les nations et dans tous les lieux ; qu'elle règne d'une mer à l'autre et depuis les rives du fleuve jusqu'aux extrémités du monde ; qu'elle jouisse d'une paix entière, d'une parfaite

---

individuellement, la tentation relevant du combat spirituel qui ne cessera qu'au Ciel. Ce qui change radicalement pendant les mille ans et que nous ne connaissons pas aujourd'hui, c'est la disparition totale des structures sociales qui s'opposent à la foi. (...) L'état spirituel du monde, pendant cette période, est celui de la paix universelle. Les "rois" et les "nations" cessent d'être les adversaires de Dieu. Au contraire, ils accueillent désormais avec bienveillance le message de l'Église. Cela ne signifie pas que tous les hommes sont convertis ni que la terre n'est peuplée que de chrétiens fervents. Rien ne serait plus faux qu'une telle vision du monde, fut-ce celle des mille ans. La liberté humaine demeure ce qu'elle est et, compte-tenu du fait que le Dragon continue de tenter les hommes individuellement, on comprend bien que l'état spirituel du monde durant ces mille ans ne cesse pas d'être régi par la loi du combat spirituel. La vérité et l'amour sont encore et toujours les enjeux de ce combat du cœur humain. Simplement, et c'est considérable, cette recherche de la vérité et de l'amour s'effectuera dans un contexte de grande paix et de grande liberté intérieure. On n'apprendra plus aux enfants dès leur plus jeune âge à tenir pour rien ce qui n'appartient pas à l'ordre matériel des choses ; on n'incitera plus les hommes et les femmes à comprendre la recherche du plaisir comme unique voie du bonheur ; et surtout, les sociologies cesseront de distiller le venin de conceptions idolâtriques fondées sur le culte de l'orgueil, de la puissance, de la richesse ou de la connaissance. Le temps des mille ans est celui d'un monde qui se laisse éclairer par la Lumière d'en haut. Il n'est pourtant pas question d'un règne politique de la "Jérusalem nouvelle" sur le monde. (...) Il est important de comprendre cette différence fondamentale entre la "Jérusalem nouvelle" et Babylone, afin de dissoudre totalement le mythe paradisiaque dont j'ai parlé plus haut à propos du millénarisme ». Les modalités de déclenchement de cette période particulière de « mille ans » à l'intérieur du temps de l'Église demanderaient à être précisées par

tranquillité et liberté ; que les coupables obtiennent leur pardon, les malades leur guérison, les faibles de cœur la force, les affligés la consolation, ceux qui sont en danger le secours ; que tous ceux qui sont dans l'erreur, délivrés des ténèbres qui couvrent leur esprit, rentrent dans le chemin de la vérité et de la justice, et qu'il n'y ait plus qu'un seul bercail et qu'un seul pasteur »<sup>153</sup>.

Ainsi l'Église attend de « la protection toute-puissante » de la Vierge Marie un « règne d'une mer à l'autre et depuis les rives du fleuve jusqu'aux extrémités du monde », « une paix entière, une parfaite tranquillité et liberté », une unité retrouvée avec « un seul bercail et un seul pasteur ». On retrouve bien dans ce passage l'espérance d'une ère à venir de bonheur avant la parousie, caractéristique de ce qui a été défini plus haut comme un « postmillénarisme ». Mais cette espérance n'a pas pour fondement l'idée d'une grâce supérieure en un « sous-temps » de l'Église, comme dans le cas du joachimisme. Cette attente est fondée plutôt sur la foi en l'intercession présente de Marie, assez puissante pour obtenir une ère de paix dans l'Église.

Cette notion d'un « postmillénarisme marial » sera reprise encore au XX<sup>e</sup> siècle, dans l'encyclique du pape Pie XII sur la royauté de Marie, *Ad caeli Reginam*, le 11 octobre 1954 :

Nous décrétons et instituons la fête de Marie Reine, qui se célébrera chaque année dans le monde entier le 31 mai. Nous ordonnons également que, ce jour-là, on renouvelle la consécration du genre humain au Cœur immaculé de la Bienheureuse Vierge Marie. C'est là, en effet, que repose le grand espoir de voir se lever une ère

---

Plet, dont la proposition se rapproche, d'une certaine façon, du joachimisme.

<sup>153</sup> Charles Evan HILL, *Regnum Caelorum. Patterns of future hope in Early Christianity*, Clarendon Press, Oxford, 1992, p. 44. 179 ; Cyril PASQUIER, « Saint Irénée de Lyon : un millénarisme atypique », in Martin DUMONT (dir.), *op. cit.*, p. 101-102.

<sup>154</sup> Louis-Marie GRIGNION DE MONTFORT, *Traité de la vraie dévotion à la Sainte Vierge. Préparation au règne de Jésus Christ*, Seuil, Paris, 1966, p. 119-120, n° 158. Jean SÉGU, « Millénarisme et "ordres adventistes" : Grignon de Montfort et les "Apôtres des Derniers Temps" », *ASSR* 53 (1), 1982, p. 26-27, définit la proposition montfortaine comme un postmillénarisme post-joachimite, mais au regard de ce passage – « Si mon aimable Jésus, dans sa gloire, vient une seconde fois sur la terre (comme il est certain) pour y régner » – cela ne semble pas tout à fait exact.

<sup>155</sup> Jean DANIÉLOU, *Sacramentum futuri. Études sur les origines de la typologie biblique*, ETH, Beauchesne, Paris, 1950, p. 33.

<sup>156</sup> Louis-Marie GRIGNION DE MONTFORT, *Traité de la vraie dévotion à la Sainte Vierge. Préparation au règne de Jésus Christ*, *op. cit.*, p. 166-167, n° 217 : « Quand est-ce que les âmes respireront autant Marie que les corps respirent l'air ? Pour lors, des choses merveilleuses arriveront dans ces bas lieux, où le Saint-Esprit, trouvant sa chère Épouse comme reproduite dans les âmes, y surviendra abondamment, et les remplira de ses dons, et particulièrement du don de sa sagesse, pour opérer des merveilles de grâce. Mon cher frère, quand viendra ce temps heureux et ce siècle de Marie, où plusieurs âmes choisies et obtenues du Très-Haut par Marie, se perdant elles-mêmes dans l'abîme de son intérieur, deviendront des copies vivantes de Marie, pour aimer et glorifier Jésus Christ ? Ce temps ne viendra que quand on connaîtra et on pratiquera la dévotion que j'enseigne : *Ut adveniat regnum tuum, adveniat regnum Mariae* ».



de bonheur, ou régneront la paix chrétienne et le triomphe de la religion<sup>159</sup>.

Le raisonnement théologique de Grignion de Montfort sur le parallèle entre les deux venues et le rôle de Marie n'est pas repris, mais on se situe cependant dans la perspective du saint prêtre français : une « ère de bonheur » introduite par Marie dans le temps de l'Église<sup>160</sup>.

## ii. Au sujet de la réintégration des juifs

Un autre fondement réel pourrait amener à légitimer un postmillénarisme : l'événement de la réintégration des juifs à la fin. C'est ce que pense un théologien comme le cardinal Journet, pourtant peu enclin aux rêves millénaristes. Pour le prêtre fribourgeois en effet, la réintégration des juifs sera le signal d'un grand bienfait : la résurrection des morts et la venue du royaume de majesté. « Mais peut-être aussi, auparavant, une rénovation du royaume d'ici-bas, et l'instauration de quelque nouvelle chrétienté, à laquelle ils serviront d'instrument »<sup>161</sup>. Là encore, la proposition de Journet d'une certaine ère de prospérité de l'Église à la fin ne repose pas d'abord sur la projection d'un idéal de sainteté humaine *in novissimis diebus*, comme dans le cas du joachimisme, mais sur le donné révélé : « C'est ainsi qu'Israël tout entier sera sauvé » (*Rm* 11, 26). Ce qui déclencherait ce « prémillénium » annonciateur de la parousie et de la résurrection, c'est une conversion massive d'Israël au christianisme.

Marie et la réintégration des juifs semblent donc être les deux seules possibilités d'un postmillénarisme orthodoxe. Dans ce cas, ce temps de prospérité serait une préparation à la parousie et au millénium postparousiaque. Il est possible d'ailleurs que ces deux « sous-temps de l'Église » – règne de Marie et

<sup>157</sup> Louis-Marie GRIGNION DE MONTFORT, *Traité de la vraie dévotion à la Sainte Vierge. Préparation au règne de Jésus Christ*, op. cit., p. 26, n° 13. (C'est nous qui soulignons).

<sup>158</sup> Constitution apostolique *Ineffabilis Deus*, du Bienheureux Pape Pie IX pour la définition et la proclamation du dogme de l'Immaculée Conception, le 8 décembre 1854). [http://www.icrsp.org/Saints-Patrons/Christ-Roi-Immaculee-Conception/Ineffabilis\\_Deus\\_Pie\\_IX.htm](http://www.icrsp.org/Saints-Patrons/Christ-Roi-Immaculee-Conception/Ineffabilis_Deus_Pie_IX.htm) (le 3 décembre 2017).

<sup>159</sup> PIE XII, *Lettre encyclique "Ad caeli Reginam". Sur la royauté de Marie (11 octobre 1954)*, Bonne Presse, Paris, p. 15. Voir aussi, *ibid.*, p. 16 : « Veuille la puissante Souveraine des choses et des temps, qui de son pied virginal sait réduire les violences, tourner ses yeux de miséricorde dont l'éclat apporte le calme, éloigne les nuées et les tempêtes, vers ses fils innocents et éprouvés ; qu'elle leur accorde à eux aussi de jouir enfin sans retard de la liberté qui leur est due, pour qu'ils puissent pratiquer ouvertement leur religion, et que, tout en servant la cause de l'Évangile, ils contribuent aussi par leur collaboration et l'exemple éclatant de leurs vertus au milieu des épreuves, à la force et au progrès de la cité terrestre ».

<sup>160</sup> Pie XII est le pape qui a canonisé saint Louis-Marie, le 20 juillet 1947.

<sup>161</sup> Charles JOURNET, *L'Église du Verbe incarné. Compléments et inédits*, op. cit., p. 395. Voir aussi Charles JOURNET (dir.), René MOUGEL, Dominique MOUGEL, *Œuvres 1938-1943, Œuvres complètes* 10, Lethielleux-DDB, Paris, 2010, p. 642 : Les promesses temporelles de l'Ancien Testament « seront peut-être réalisées et étendues à toute l'Église lors de la réintégration d'Israël, en ce sens que le rayonnement spirituel de l'Église et de la Croix sur le temporel pourra devenir plus efficace et plus sensible qu'il ne l'aura été précédemment, sans que toutefois l'Église cesse d'être jamais crucifiée avec le Christ ».

temps des juifs réintégrés – n'en fassent qu'un, la « fille de Sion » prenant alors sous sa particulière protection maternelle ceux qui sont issus de son peuple<sup>162</sup>. Il est probable aussi que s'intercale entre cette ère de paix ecclésiale et la parousie une persécution de l'Antéchrist, en conformité également avec le donné révélé (2 Th 2, 3-12 ; Ap 13)<sup>163</sup>.

Mais il faut bien préciser avec l'abbé Journet : cette ère de prospérité à venir ne serait jamais qu'un « état accidentel » de l'Église par rapport à « la vie substantielle permanente de l'Église »<sup>164</sup>. Autrement dit, ni une intensification de la piété mariale, ni la conversion des juifs n'entraînera de changement substantiel dans le temps de l'Église.

### iii. Le millénium ecclésial

Au fond, le seul postmillénarisme qui soit vraiment tenable, c'est celui du millénium identifié à l'ensemble du temps de l'Église. Là encore et surtout, le déclenchement de ce millénium préparousiaque repose sur un fondement *réel* : l'Incarnation du Verbe. Le temps de l'Église est véritablement l'ère de paix, d'une paix spirituelle qui n'est pas comme le monde la donne (cf. Jn 14, 27). Le cardinal Journet a des paroles fortes à ce sujet. Il dit ainsi du millénium ecclésial : « Dans la paix des mille années où réside son cœur et dans les tourments des 42 mois, des 3 ans et demi où se déploie sa vie, chemine l'Église pérégrinante »<sup>165</sup>. Ainsi il n'y a que le cœur de l'Église qui soit dans la paix des mille ans. Sa vie chemine plutôt dans les tourments du règne de l'Antéchrist. Les deux règnes sont non plus successifs mais concomitants. C'est le « messianisme crucifié » de Journet<sup>166</sup>. Ce dernier dit encore : « Les descriptions prophétiques de l'Ancien Testament et de l'*Apocalypse*, dont l'interprétation millénariste a cherché à se prévaloir, ont pour fin véritable de symboliser les splendeurs spirituelles inimaginables du royaume

<sup>162</sup> Ce temps, à la fin du temps de l'Église, serait un « Samedi Saint ecclésial » : de même que Marie a été la permanence de la vie au moment de la mort du corps du Christ, en union avec son âme descendue aux enfers pour libérer les justes juifs ; de même Marie sera la vie du royaume au moment où la grâce amènera à la conversion des juifs ici-bas. Le Samedi Saint serait l'archétype du règne de Marie.

<sup>163</sup> Sur la cohabitation de la paix et de la persécution, voir la théorie « du double progrès contrastant de l'histoire » exposée par Charles JOURNET, *L'Église du Verbe incarné. Essai de théologie de l'histoire du salut*, op. cit., p. 821-822, à la suite de saint Augustin et saint Thomas : « D'une part, sous le poids du péché, [l'histoire] s'enfonce toujours davantage dans la nuit ; et la miséricorde divine doit se faire toujours plus condescendante pour s'efforcer de secourir les âmes. En sorte que c'est au moment le plus désespéré du monde (...) que se produira la miséricorde suprême de l'Incarnation. (...) D'autre part, Dieu n'enverra pas son Fils dans le monde sans avoir fait pressentir sans doute obscurément sa venue sous l'économie de la Loi de nature, sans l'avoir annoncée et préparée par des lumières prophétiques de plus en plus précises ». Ce que Journet applique ici au premier avènement du Christ peut être vrai aussi de son second avènement.

<sup>164</sup> Charles JOURNET, *L'Église du Verbe incarné. Compléments et inédits*, op. cit., p. 465.

<sup>165</sup> Charles JOURNET, *L'Église du Verbe incarné. Essai de théologie de l'histoire du salut*, op. cit., p. 1068.

<sup>166</sup> Charles JOURNET, *L'Église du Verbe incarné. Essai de théologie de l'histoire du salut*, op. cit., p. 1022.

crucifié »<sup>167</sup>. Les chrétiens d'aujourd'hui auront-ils assez de foi pour reconnaître ces « splendeurs spirituelles » dans une Église aux prises avec bien des épreuves ? Sauront-ils voir « qu'en dépit des attaques du dehors, l'Église conserve en elle, tout au long de son histoire, une paix divine » ?<sup>168</sup> C'est un défi important pour notre temps. Ces affirmations de Charles Journet, de tonalité augustinienne, légitimant un postmillénarisme ecclésial, sont une invitation à rechercher la paix du « royaume au dedans de nous » (cf. *Lc* 17, 21), par tous les déploiements de la vie spirituelle baptismale. Cependant, elles ne doivent pas nous installer en une dichotomie entre extérieur et intérieur. Le royaume de l'intérieur doit rejaillir sur l'extérieur dès cette vie. En cela, un « règne de Marie » qui viendrait diffuser à l'extérieur ce que le chrétien vit déjà à l'intérieur est une perspective enthousiasmante. Quels en seraient les fondements dogmatiques ?

#### *iv. Le règne de Marie est une maternité de Marie sur l'Église*

En prolongeant la pensée du grand missionnaire de Montfort, on pourrait dire que le règne de Marie, c'est l'Église Corps du Christ qui entre en un temps de gestation mystique par Marie. De même que le Christ-Tête a passé neuf mois dans le ventre de Marie avant de naître enfin à la vie terrestre, de même le Corps du Christ doit faire l'expérience de cette intense proximité avec Marie, quasi physique, charnelle, comme en son ventre, pour connaître l'enfantement à la vie éternelle au moment de la parousie. Et ces deux enfantements par Marie, celui de la Tête et celui du Corps, qui n'en sont qu'un en définitive, celui du Christ total, font écho à un autre enfantement, le premier que connut l'humanité, celui d'Adam au paradis, issu de la terre vierge (*Gn* 2, 5. 7). On rejoint ici une thématique à la fois irénéenne et montfortaine : Marie est la nouvelle terre vierge en qui est modelé le nouvel Adam, le Christ<sup>169</sup>. Et elle est encore cette nouvelle terre vierge

<sup>167</sup> Charles JOURNET, *L'Église du Verbe incarné. Compléments et inédits*, op. cit., p. 393.

<sup>168</sup> Charles JOURNET, *L'Église du Verbe incarné. Compléments et inédits*, op. cit., p. 440.

<sup>169</sup> *AH* III, 18, 7 (SC 211 [2002], p. 369-371) : « De même que, “par la désobéissance d'un seul homme” qui fut, le premier, modelé à partir d'une terre vierge (*terra rudis*), “beaucoup ont été constitués pécheurs” et ont perdu la vie, ainsi fallait-il que, “par l'obéissance d'un seul homme” qui est, le premier, né de la Vierge, “beaucoup soient justifiés” et reçoivent le salut ». Et aussi *AH* III, 21, 10 (SC 211 [2002], p. 429) : « De même que ce premier homme modelé, Adam, a reçu sa substance d'une terre intacte et vierge encore (*de rudi terra et de adhuc virgine*) – “car Dieu n'avait pas encore fait pleuvoir et l'homme n'avait pas encore travaillé la terre” – et qu'il a été modelé par la Main de Dieu, c'est-à-dire par le Verbe de Dieu – car “tout a été fait par son entremise”, et : “Le Seigneur prit du limon de la terre et en modela l'homme” –, de même, récapitulant en lui-même Adam, lui, le Verbe, c'est de Marie encore Vierge qu'à juste titre il a reçu cette génération qui est la récapitulation d'Adam ». (C'est nous qui soulignons pour les deux citations). À comparer avec Louis-Marie GRIGNION DE MONTFORT, *Traité de la vraie dévotion à la Sainte Vierge. Préparation au règne de Jésus Christ*, op. cit., p. 44, n° 45 : Marie « est elle-même ce paradis terrestre, ou cette terre vierge et bénite dont Adam et Ève les pécheurs ont été chassés ». Louis-Marie GRIGNION DE MONTFORT, *Traité de la vraie dévotion à la Sainte Vierge. Préparation au règne de Jésus Christ*, op. cit., p. 194-195, n° 261 : « La Très Sainte Vierge est le vrai paradis terrestre du nouvel Adam, et l'ancien paradis terrestre n'en était que la figure. Il y a donc, dans ce paradis terrestre, des richesses, des beautés, des raretés et des douceurs inexplicables, que le nouvel Adam, Jésus Christ, y a laissées. C'est en ce paradis qu'il a pris ses complaisances pendant neuf mois, qu'il a

pour le « modelage – enfantement » du Corps du Christ, de l'Église. Après avoir enfanté la Tête du nouvel Adam au temps de l'Incarnation, Marie enfante son Corps dans le temps de l'Église. Ainsi dans le règne de Marie, le thème biblique de la « nouvelle terre » connaît une préfiguration qui n'aura son accomplissement qu'à la parousie et à l'entrée dans l'éternité. Marie est en quelque sorte les prémices de cette nouvelle terre eschatologique.

Par conséquent, pour que la Tête puisse revenir en son second avènement, en sa parousie, il faut que le Corps, pérégrinant encore sur la terre, souffrant au purgatoire et jouissant de Dieu au ciel, déjà lui ressemble. Et c'est Marie qui, pendant son règne préparatoire, par un enfantement mystique de tout le Corps, présentera à la Tête au moment de la parousie, un Corps qui lui soit déjà conforme. Sans doute est-ce le sens de ce passage de *2 Pierre* : « Quels ne devez-vous pas être par une sainte conduite et par les prières, attendant et hâtant l'avènement du Jour de Dieu » (2 P 3, 11-12). C'est en la maternité spirituelle de Marie sur l'Église, comme principe immanent, que le jour de Dieu est hâté. Ainsi la parousie sera déclenchée à la fois par un principe transcendant – le Père qui envoie son Fils, le Christ-Tête avec tous les saints, pour la résurrection, le jugement et l'entrée dans l'éternité – et par un principe immanent : l'enfantement mystique de Marie, la nouvelle terre vierge, qui prépare le Corps du Christ à son éternité, par la résurrection spirituelle de ses élus. Ainsi le seul postmillénarisme de l'immanence recevable n'est pas régi par les principes d'un rationalisme idéaliste, mais par cette gestation, mystique mais non moins réelle, par Marie de tout le Corps du Christ. Marie opère réellement la première résurrection spirituelle des fidèles dans l'Église. Avec quelle efficience Marie opère-t-elle cette résurrection spirituelle ? De nouveau, la doctrine montfortaine peut nous aider à préciser cette efficience. Un passage du *Traité de la vraie dévotion* est éclairant :

Dieu le Saint Esprit étant stérile en Dieu, c'est-à-dire ne produisant point d'autre personne divine, est devenu fécond par Marie qu'il a épousée. C'est avec elle et en elle et d'elle qu'il a produit son chef-

---

opéré ses merveilles et qu'il a étalé ses richesses avec la magnificence d'un Dieu. *Ce très saint lieu n'est composé que d'une terre vierge et immaculée*, dont a été formé et nourri le nouvel Adam, sans aucune tache ni souillure, par l'opération du Saint-Esprit, qui y habite. C'est en ce paradis terrestre où est véritablement l'arbre de vie qui a porté Jésus Christ, le fruit de vie ; l'arbre de science du bien et du mal qui a donné la lumière au monde. Il y a, en ce lieu divin, des arbres plantés de la main de Dieu et arrosés de son onction divine, qui ont porté et portent tous les jours des fruits d'un goût divin ; il y a des parterres émaillés de belles et différentes fleurs des vertus, qui jettent une odeur qui embaume même les anges. Il y a dans ce lieu des prairies vertes d'espérance, des tours imprenables de force, des maisons charmantes de confiance, etc. Il n'y a que le Saint-Esprit qui puisse faire connaître la vérité cachée sous ces figures de choses matérielles. Il y a en ce lieu un air pur, sans infection, de pureté ; un beau jour, sans nuit, de l'humanité sainte ; un beau soleil, sans ombres, de la Divinité ; une fournaise ardente et continuelle de charité, où tout le fer qui [y] est mis est embrasé et changé en or ; il y a un fleuve d'humilité qui sourd de la terre et qui, se divisant en quatre branches, arrose tout ce lieu enchanté ; ce sont les quatre vertus cardinales ». (C'est nous qui soulignons pour les deux citations).

d'œuvre, qui est un Dieu fait homme, et qu'il produit tous les jours jusqu'à la fin du monde les prédestinés et les membres du corps de ce chef adorable : c'est pourquoi plus il trouve Marie, sa chère et indissoluble Épouse, dans une âme, et plus il devient opérant et puissant pour produire Jésus Christ en cette âme et cette âme en Jésus Christ<sup>170</sup>.

C'est le Saint Esprit qui est la cause principale de la résurrection spirituelle des fidèles dans l'Église. De même qu'il a été la cause première de l'Incarnation. *Spiritus Sanctus superveniet in te et virtus Altissimi obumbrabit tibi* (Lc 1, 35). L'Esprit est la cause principale de la conception du Christ-Tête et de la « production », pour reprendre l'expression de Grignon, des membres du Corps de cette Tête. Marie, désignée comme épouse de l'Esprit par Montfort, apparaît ainsi comme la cause seconde à la fois de la naissance de la Tête et de l'enfantement de nouveaux membres au Corps du Christ. Dans l'esprit de saint Louis-Marie, il semble qu'il s'agisse pour Marie plus que d'une simple causalité morale d'intercession, du fait de l'excellence de ses mérites. Il existe une présence efficace de Marie unie au Saint Esprit pour enfanter le Corps mystique du Christ<sup>171</sup>.

Il se produit donc une nouvelle naissance spirituelle, en attendant la première résurrection corporelle dans le millénium au moment de la parousie. Il semble ainsi y avoir une conformation du Corps à la Tête en deux temps : dans le temps de l'Église et spécialement en le règne de Marie (résurrection spirituelle, nouvelle naissance) et dans le millénium parousiaque ou règne du Christ (résurrection corporelle). Et le rôle de Marie pour cette résurrection corporelle ne serait pas moins important que pour la résurrection spirituelle.

On rejoint ici en définitive le mystère de Marie Mère de l'Église introduit dans le Magistère ordinaire ecclésial par le bienheureux Paul VI lors du discours du 21 novembre 1964 en conclusion de la 3<sup>e</sup> session du concile Vatican II, après l'approbation de la Constitution *Lumen gentium*<sup>172</sup>. Cette maternité de Marie sur

<sup>170</sup> Louis-Marie GRIGNON DE MONTFORT, *Traité de la vraie dévotion à la Sainte Vierge. Préparation au règne de Jésus Christ*, op. cit., p. 29, n° 20.

<sup>171</sup> Cet aspect d'enfantement par Marie, en lien avec la résurrection, est présent dans l'oraison de l'antienne mariale *Regina caeli* : *Deus, qui, per resurrectionem Filii tui Domini nostri Iesu Christi, mundum laetificāre dignātus es, praesta, quaesumus, ut, per eius Genetricem Virginem Mariam, perpétuae capiāmus gaudia vitae*. Cf. *Missale romanum ex decreto sacrosanti oecumenici concilii Vaticani II instauratum auctoritate Pauli PP. VI promulgatum Ioannis Pauli PP. II cura recognitum. Editio typica tertia*, Libreria Editrice Vaticana, Vatican, 2002, p. 908. (Collecte du temps pascal au commun de la Bienheureuse Vierge Marie). Dans cette prière, il n'est pas question d'intercession de Marie, mais d'un accès, par elle, aux « joies de la vie éternelle ». C'est bien le Père – à qui la prière est adressée – qui est la cause première de la résurrection du Christ et de celle des fidèles. Mais Marie, unie au Saint Esprit, apparaît comme cause seconde par mode « d'enfantement » à la vie nouvelle.

<sup>172</sup> PAUL VI, « Discours lors de la clôture de la troisième session du Concile », DC 61 (1437), 1964, col. 1544 : « C'est donc à la gloire de la bienheureuse Vierge et à notre réconfort que Nous proclamons Marie très sainte, Mère de l'Église, c'est-à-dire de tout le peuple de Dieu (...). De

l'Église ne commence pas à un moment donné du temps de l'Église mais bien plutôt à la Passion du Christ, quand le Christ désigne Marie au disciple bien-aimé comme devant désormais être sa mère : « Voici ta mère » (*Jn 19, 27*)<sup>173</sup>. Ainsi les « neuf mois » de gestation mystique de Marie ne représentent pas à proprement parler le dernier moment du temps de l'Église, mais son intégralité. C'est en un certain sens tout le temps de l'Église qui est le règne de Marie.

Dès lors, comment pourrait-il y avoir un *regnum Mariae* spécifiquement préparatoire au *regnum Christi* parousiaque, dans l'esprit de saint Grignon de Montfort ? Ce sous-temps de l'Église, provoqué par une présence particulière de Marie, ne changerait pas la nature objective de la maternité de Marie sur l'Église depuis la Passion et la Pentecôte. Mais il pourrait se produire – par une maturation du *sensus fidelium*, par une impulsion de la hiérarchie ecclésiale pour promouvoir le culte marial, par une volonté divine de rendre Marie plus présente au moyen d'apparitions ici-bas – une plus grande *conscientisation* de la présence de Marie dans les âmes des fidèles, dans les subjectivités croyantes. Voilà en quoi pourrait consister un règne de Marie « postmillénariste » orthodoxe. Il serait une intensification de la maternité de Marie sur l'Église. Cette maternité ne serait pas seulement physique mais aussi morale, car elle n'inclut pas uniquement les mystères de l'Annonciation et de la Nativité du Sauveur, ceux de la maternité physique de Marie, mais aussi la Passion, la Pentecôte et l'Assomption, mystères qui impliquent la maternité morale de Marie<sup>174</sup>. De même que le Corps mystique du Christ est à la fois physique et moral<sup>175</sup>, de même la maternité de Marie sur ce Corps. Marie est désormais au ciel, depuis le jour de son Assomption, en son âme et son corps glorifiés, mais sa présence au Corps mystique encore en pèlerinage

---

même que la maternité divine est le fondement de la relation spéciale de Marie avec le Christ et de sa présence dans l'économie du salut opérée par le Christ Jésus, de même elle constitue le fondement principal des rapports entre Marie et l'Église, car elle est Mère de Celui qui, dès le premier instant de l'incarnation dans son sein virginal, s'est uni, en tant que chef, son Corps mystique qui est l'Église. Marie, par conséquent, en tant que Mère du Christ, est Mère aussi de tous les pasteurs et fidèles, c'est-à-dire de l'Église ». Dom Philippe DUPONT, « Dom Jean Prou au second Concile du Vatican », *Lettre aux amis de Solesmes* 37 (151), 2012, p. 30-32, rend compte d'une demande adressée au Pape par l'abbaye de Solesmes et plusieurs évêques, le 15 juillet 1964, puis signée par de nombreux Pères conciliaires : « Nous demandons qu'au cours de la troisième session soit proclamée de manière conciliaire, c'est-à-dire par Votre Sainteté avec les Pères, que la Bienheureuse Vierge Marie est Mère de l'Église, au moins au sens où, par une parfaite union de sa volonté à la volonté du Christ, la Vierge veut, avec un véritable amour maternel, ce que son Fils veut pour son Corps mystique qui est l'Église, *engendrant ainsi d'une manière propre l'Église depuis son commencement jusqu'à sa fin*, et que la Vierge, par ce même amour maternel, intercède continuellement tant pour l'Église universelle que pour chaque fidèle en particulier, bien plus pour tous les hommes que Dieu veut sauver, de telle sorte qu'elle soit vénérée, honorée, priée par l'Église et dans l'Église comme sa véritable Mère ». (C'est nous qui soulignons).

<sup>173</sup> *Compendium du catéchisme de l'Église catholique*, n° 196. Collecte de la messe de « Sainte Marie, mère de l'Église », in *Messes en l'honneur de la Vierge Marie*, Desclée, Paris, 1988, p. 177 : « Dieu de miséricorde, notre Père, *ton fils unique en mourant sur la croix a voulu que la Vierge Marie, sa Mère, soit aussi notre Mère* ; accorde à ton Église, soutenue par son amour, la joie de

sur la terre se fait dans la simultanéité de tous les mystères de sa vie, joyeux, douloureux, lumineux et glorieux. C'est dans ce sens que l'on peut comprendre l'enfantement douloureux de la femme d'Ap 12, 2 : « Elle est enceinte et crie dans les douleurs et le travail de l'enfantement ». Tandis que l'enfantement du Christ-Tête s'est fait sans douleur, Marie demeurant toujours vierge<sup>176</sup>, l'enfantement du Corps se fait avec douleur, car il inclut la maternité douloureuse de Marie au Calvaire. L'enfantement par Marie du Corps n'est pas seulement une création, il est une récréation, une rédemption. Cet enfantement mystique de Marie est sans doute sa principale participation à l'œuvre de rédemption du Christ-Tête. D'ailleurs il est enfantement de sujets libres et pas d'embryons de personnes humaines. Il implique donc absolument une dimension morale.

Ainsi un « règne de Marie » à venir ne serait pas pour le Corps du Christ qu'est l'Église une sorte de retour parfait à la tranquillité du sein maternel, dans une perspective physique. Ce règne ne serait sans doute pas totalement exempt de souffrance rédemptrice avec la Vierge et le Christ. En évacuant la souffrance, on retomberait alors dans l'utopie du postmillénarisme hétérodoxe. Mais il serait cependant, par cette maternité mystique ou spirituelle de la Mère de l'Église, une participation insigne à Marie « aurore du salut »<sup>177</sup>.

#### d) Le prémillénarisme adventiste et apocalyptique

La troisième théorie millénariste erronée qu'il faut démasquer afin de mieux déterminer les contours d'une possible orthodoxie de cette doctrine et avant de pouvoir effectuer l'esquisse d'une proposition acceptable, est celle du *prémillénarisme* adventiste et apocalyptique. Le prémillénarisme est la doctrine selon laquelle la parousie du Christ se produit *avant* le millénium. On peut appeler

donner naissance à des enfants toujours plus nombreux, de les voir grandir en sainteté et d'attirer à elle toutes les familles des peuples ». (C'est nous qui soulignons).

<sup>174</sup> Sur la participation de tous les mystères de la Vierge à sa maternité sur l'Église, voir la préface de la messe de « Sainte Marie, mère de l'Église », in *Messes en l'honneur de la Vierge Marie*, op. cit., p. 179-180 : « Vraiment il est juste et bon de te rendre gloire, de t'offrir notre action de grâce, toujours et en tous lieux, à toi Père très Saint, Dieu éternel et tout-puissant. Pour célébrer la Vierge Marie, c'est à toi que s'adressent nos louanges. En accueillant ta Parole dans un cœur immaculé, elle a mérité de la concevoir dans son sein virginal ; en donnant naissance à son Créateur, elle a préparé les commencements de l'Église ; en recevant au pied de la croix le testament d'amour de son Fils, elle a reçu pour fils tous les hommes que la mort du Christ a fait naître à la vie divine ; quand les apôtres attendaient l'Esprit qui leur était promis, elle a joint sa supplication à celle des disciples, devenant ainsi le modèle de l'Église en prière ; élevée dans la gloire du Ciel, elle accompagne et protège l'Église de son amour maternel dans sa marche vers la patrie jusqu'au jour de la venue glorieuse du Seigneur ».

<sup>175</sup> Benoît-Dominique DE LA SOUJEOLÉ, *Introduction au mystère de l'Église*, BRThom, Parole et Silence, Paris, 2006, p. 70, définit l'union mystique entre le Christ et l'Église comme une union « entre l'union réelle pure et simple et l'union morale ».

<sup>176</sup> Is 66, 7-8 ; 3<sup>e</sup> canon du concile du Latran, 5-31 octobre 649 (DH 503) ; LG 50 / 52 / 69 ; III<sup>e</sup> q. 28, a. 2 ; q. 35, a. 6.

<sup>177</sup> *Missale romanum ex decreto sacrosanti oecumenici concilii Vaticani II instauratum auctoritate Pauli PP. VI promulgatum Ioannis Pauli PP. II cura recognitum. Editio typica tertia*, op. cit., p. 824 : *Exsultet Ecclesia tua, Domine, quam sacris mysteriis refecisti, de beatae Mariae Virginis Nativitate*

aussi cette forme particulière de chiliasme *millénarisme postparousiaque*. Si le postmillénarisme étudié précédemment s'appuyait sur une trop grande continuité entre le siècle et le millénium, ici c'est l'inverse. Le prémillénarisme est la doctrine d'une grande discontinuité entre le temps de l'Église préparousiaque et le millénium postparousiaque. Dans le cas présent, le temps n'est plus cyclique, ni linéaire, comme dans les propositions précédentes, mais il est brisé. La venue du Seigneur de gloire en sa parousie marque ainsi un changement radical qui introduit une rupture ontologique entre deux périodes : le temps de l'Église et le millénium. Pour mieux définir cette position hétérodoxe, nous aurons recours à un cas concret : la proposition de Manuel Lacunza y Diaz, jésuite chilien du XVIII<sup>e</sup> siècle, dont il a déjà été question dans la première partie<sup>178</sup>. Cette proposition est revêtue d'une certaine importance car c'est en fonction d'elle, ou plutôt de ses résurgences au XX<sup>e</sup> siècle, que le Saint-Office a publié un décret sur le millénarisme qui a été retenu dans l'histoire du dogme<sup>179</sup>. Il s'agit donc, dans les lignes qui suivent, de donner de l'intelligence théologique à cette décision romaine approuvée par le Souverain pontife.

L'œuvre de Lacunza consiste en un livre en quatre tomes, *La Venida del Mesias en Gloria y Majestad*, une étude essentiellement biblique, le fruit de vingt ans de travail solitaire, et bien résumée dans la thèse de M. Parra Carrasco<sup>180</sup>. D'emblée il importe de préciser que la proposition du jésuite chilien n'est assurément pas un postmillénarisme. Parra précise en effet que chez Lacunza, « il n'y a pas d'espace pour élaborer un chemin ou un processus de développement qui conduise à un objectif idéal. (...) Le royaume est un but, mais ce n'est pas un but qui puisse se concevoir comme l'objet idéal d'un projet concerté rationnellement. En d'autres mots, le royaume ne constitue pas la fin d'une prolongation infinie et linéaire du temps »<sup>181</sup>. On retrouve ici la définition du postmillénarisme étudié dans la section précédente. Lacunza s'inscrit en faux par rapport à cette thèse. Sa position n'est pas d'abord un idéalisme sur l'homme qui construit lui-même le royaume à la fin de l'histoire. C'est plutôt un idéalisme sur Dieu. En réalité, le royaume messianique ou millénium correspond chez Lacunza

---

*congaudens, quae universo mundo spes fuit et aurora salutis.* (postcommunion de la messe pour la Nativité de la Bienheureuse Vierge Marie, au 8 septembre).

<sup>178</sup> Cf. Première partie, p. 139.

<sup>179</sup> DH 3839. Fredy Omar PARRA CARRASCO, *El Reino que ha de venir. Historia y esperanza en la obra de Manuel Lacunza*, op. cit., p. 44 : « Préoccupé par la reviviscence de la doctrine lacunzienne au Chili, l'archevêque de Santiago José Maria Caro consulta en 1940 la congrégation romaine du Saint-Office sur les chemins à suivre. (...) La question de Lacunza et du millénarisme en vint à être considérée dans les cercles romains. La congrégation romaine fit part à l'archevêque don José Maria Caro à la date du 11 juillet 1941 de la décision qui est formulée dans le décret du Saint-Office publié définitivement le 21 juillet 1944 : "Le système du millénarisme mitigé ne peut pas être enseigné de façon sûre" ». (Traduit de l'espagnol, comme toutes les citations de cette étude).

<sup>180</sup> Fredy Omar PARRA CARRASCO, *El Reino que ha de venir*, op. cit..

<sup>181</sup> Fredy Omar PARRA CARRASCO, *El Reino que ha de venir*, op. cit., p. 258.



à une intervention de Dieu dans l'histoire. Ainsi la ligne de la transcendance l'emporte de beaucoup sur celle de l'immanence. Le millénium, dans cette perspective, est inauguré « par le haut », par la parousie du Christ, et non « par le bas », par une maturation de l'histoire humaine.

L'idée principale de cet auteur, et qui rend sa thèse peu sure, est d'affirmer une non identité substantielle entre l'Église et le royaume messianique, autrement dit entre le temps de l'Église et le millénium. Le chiliasme patristique de saint Irénée de Lyon est lui aussi un prémillénarisme, puisque, dans sa proposition, la parousie se situe avant le millénium, mais il diffère de celui de Lacunza en cela que l'évêque de Lyon établit une unité d'essence numérique entre le temps présent de l'Église et le millénium à venir. C'est la même Église que l'on retrouve de part et d'autre de la parousie du Christ. On lit ainsi chez Irénée :

Si donc Dieu a promis [à Abraham] l'héritage de la terre et s'il ne l'a pas reçu durant tout son séjour ici-bas, il faut qu'il le reçoive avec sa postérité, c'est-à-dire avec ceux qui craignent Dieu et croient en lui, lors de la résurrection des justes. Or sa postérité c'est l'Église, qui, par le Seigneur, reçoit la filiation adoptive à l'égard d'Abraham<sup>182</sup>.

Ainsi, dans l'esprit d'Irénée, il s'agira encore de l'Église au moment de la résurrection des justes. Parra le précise lui-même : « Tandis qu'Irénée considère que les promesses particulières faites à Israël doivent se comprendre comme faites à l'Église (AH V, 32, 2), attendant de cette façon au sens littéral, notre auteur [Lacunza] affirme que seul Israël peut être l'objet de ces promesses »<sup>183</sup>. Pour le jésuite chilien, en effet, Israël est la véritable Épouse eschatologique de Dieu et non l'Église<sup>184</sup>. Cette proposition n'est pas recevable, car elle établit en définitive une différence substantielle entre les deux venues du Sauveur, la première à l'Incarnation et la seconde à la parousie. « Le temps du Messie (...) n'est pas un seul temps mais deux temps infiniment différents l'un de l'autre »<sup>185</sup>. Le premier avènement entraîne l'apparition de l'Église et le second provoque le commencement du royaume messianique. En cela on peut dire que la doctrine lacunzienne est dualiste<sup>186</sup>. Selon le jésuite chilien, le Christ, en sa première manifestation à l'Incarnation, n'a pas commencé d'être roi. Il était seulement prêtre

<sup>182</sup> AH V, 32, 2 (SC 153, p. 400-403) : *Si ergo huic promisit Deus hereditatem terrae, non accepit autem in omni suo incolatu, oportet eum accipere cum semine suo, hoc est qui timent Deum et credunt in eum, in resurrectione iustorum. Semen autem eius Ecclesia per Dominum adoptionem quae est ad eum accipiens.*

<sup>183</sup> Fredy Omar PARRA CARRASCO, *El Reino que ha de venir*, op. cit., p. 49, note 66 ; Beltran VILLEGAS, *El milenarismo y el Antiguo Testamento a traves de Lacunza*, Angelicum, Valparaiso, 1951, p. 35-36. Fredy Omar PARRA CARRASCO, *El Reino que ha de venir*, op. cit., p. 50, note 70, où saint Irénée n'est pas cité dans la liste de Pères de l'Église que connaissait Lacunza.

<sup>184</sup> Fredy Omar PARRA CARRASCO, *El Reino que ha de venir*, op. cit., p. 240.

<sup>185</sup> Fredy Omar PARRA CARRASCO, *El Reino que ha de venir*, op. cit., p. 220, note 17.

<sup>186</sup> Fredy Omar PARRA CARRASCO, *El Reino que ha de venir*, op. cit., p. 368 : l'auteur parle de « dualisme éthique et temporel » à propos du système apocalyptique de Lacunza.

et docteur<sup>187</sup>. Ainsi la doctrine des *tria munera* du Christ n'est pas reçue dans son intégralité. Lacunza ne reconnaît au Christ que deux fonctions sur trois. Cela implique que l'Église, qui prolonge l'Incarnation, n'est pas le royaume<sup>188</sup>. Le Pape et toute la hiérarchie de l'Église n'exercent pas le *munus regendi* dans un royaume du Christ déjà commencé ; ils n'ont que le *munus docendi* pour annoncer par la prédication le royaume à venir au moment de la parousie et le *munus sanctificandi* pour préparer les fidèles à entrer dans ce royaume futur. Le rejet de la fonction de régence par Lacunza contribue en définitive à relativiser les médiations vicaires dans l'Église<sup>189</sup>. « Ainsi Lacunza établit une correspondance entre la mission sacerdotale du Christ et la mission évangélisatrice de l'Église, corps mystique et moral, dont la tête est le Christ-Prêtre »<sup>190</sup>. Pour Lacunza, le Christ, même ressuscité, n'a pas encore reçu le pouvoir royal ; il en est seulement constitué l'héritier<sup>191</sup>. Le cardinal Journet réplique à cette thèse erronée : « Comme le Christ était roi avant même d'être glorifié, l'Église qui est son corps est royaume avant d'être glorifiée : ce qui s'est passé pour le roi au matin de Pâques, et se passera pour le royaume à la fin du temps »<sup>192</sup>. Ainsi, pour Journet, l'Église est un « royaume crucifié » et l'ère qu'ouvrira la parousie est un « royaume glorifié », en conformité avec les deux temps de la vie du Christ, avant et après la résurrection. Il y a une unité ontologique entre ces deux manifestations du royaume, tout comme pour le Christ.

En définitive, chez Lacunza, l'Incarnation est sous-évaluée au profit de la parousie. Les deux venues se trouvent en quelque sorte en tension. À la « venue ontologique » de l'Incarnation, le jésuite chilien préfère la « venue de liberté » de la parousie. Il porte ainsi l'accent sur la liberté de Dieu qui introduit un nouvel ordre dans l'histoire<sup>193</sup>. Il ne peut s'empêcher d'établir une tension entre la liberté humaine et la volonté divine. Et c'est cette dernière qui l'emporte, qui a le pouvoir

<sup>187</sup> Fredy Omar PARRA CARRASCO, *El Reino que ha de venir*, op. cit., p. 138 ; 150 ; 162 ; 171 ; 178 ; 220 ; 244 ; 358.

<sup>188</sup> Pourtant le pape Pie XI, à la suite de l'Écriture Sainte, rappelle dans la lettre encyclique *Quas primas* (11 décembre 1925, n° 7) que l'Église catholique est « le royaume du Christ sur la terre, qui doit s'étendre à tous les hommes et tous les pays de l'univers ».

<sup>189</sup> Charles JOURNET (dir.), *Œuvres 1938-1943*, op. cit., p. 644-645, rappelle, pour contrer Lacunza, le *munus regendi* exercé par tous les Souverains pontifes : La Rome temporelle peut s'effondrer de mille manières, « la Rome spirituelle ne périra pas. Les scandales de la cour romaine, à certaines heures de son histoire, peuvent relever du royaume de la bête et de l'Antéchrist : la Rome spirituelle, en raison des saints pouvoirs laissés à Pierre par le Christ, demeure, même aux temps d'un Alexandre VI – et, bien sûr, d'un Clément XIV – au cœur du royaume pérégrinal, non point comme la bête de l'*Apocalypse*, mais comme l'étoile qui reste capable d'illuminer les routes authentiques où doivent s'engager la foi et l'amour de l'Église et du monde entier ». (C'est l'auteur qui souligne). Mais Journet se permet cependant, juste après, de citer Savonarole et Dante, en parlant pour ce dernier de « ses terribles invectives contre les mauvais papes ».

<sup>190</sup> Fredy Omar PARRA CARRASCO, *El Reino que ha de venir*, op. cit., p. 245.

<sup>191</sup> Fredy Omar PARRA CARRASCO, *El Reino que ha de venir*, op. cit., p. 246.

<sup>192</sup> Charles JOURNET (dir.), *Œuvres 1938-1943*, op. cit., p. 643.

<sup>193</sup> Fredy Omar PARRA CARRASCO, *El Reino que ha de venir*, op. cit., p. 238.

déterminant sur l'histoire<sup>194</sup>. Ainsi le temps historique de l'Église n'est pas habité de l'intérieur par une présence de Dieu provenant de la grâce d'Incarnation, mais le salut est uniquement donné par « une irruption de Dieu dans l'histoire à travers le Messie » à la fin<sup>195</sup>. Ceci traduit un extrinsécisme du jésuite. « Conditionné par la négation de la dimension présente du royaume, Lacunza n'assume pas adéquatement les possibilités créatives du présent humain », notamment la liberté humaine<sup>196</sup>. En cela le système lacunzien peut être dit apocalyptique, dans le sens où il pose un regard sombre sur le temps présent de l'Église et attend tout d'un salut transcendant.

Ce prémillénarisme a été défini comme « mitigé » par le magistère. Dans quel sens peut-on comprendre cette affirmation ? La proposition lacunzienne est dite mitigée, car la parousie du Seigneur introduit bien un commencement de gloire, même si elle est encore nettement terrestre. Et surtout, le millénium qui commence alors n'est qu'une étape vers l'éternité définitive. Il se produit en effet, à la fin du millénium selon Lacunza, une nouvelle apparition des forces du mal et un jugement universel, conformément aux prémillénarismes patristiques les plus apocalyptiques<sup>197</sup>. Le salut décrit par Lacunza n'est donc pas purement terrestre et temporel, comme dans la proposition de Cérinthe. Il se spiritualise en deux étapes. En cela la doctrine du prêtre chilien est mitigée et non pas outrée. Cependant, il décrit l'éternité définitive de façon encore très terrestre et matérielle<sup>198</sup>. Si le salut est introduit par une venue transcendante du Messie, il manque de transcendance dans son accomplissement final.

En conclusion, la proposition de Lacunza est trop dépendante, dans ses fondements christologiques, du mystère pascal au détriment de l'Incarnation, d'une ontologie du temps habitée par le mystère de l'Incarnation. Ce qui pose principalement problème, c'est cette non identité substantielle entre l'Église et le royaume à venir. Le seul prémillénarisme acceptable sera celui qui pose justement une identité numérique substantielle entre deux manifestations distinctes du même royaume, avant et après la parousie, conformément à un fondement christologique de toute l'eschatologie, à l'union hypostatique en définitive<sup>199</sup>. C'est

<sup>194</sup> Fredy Omar PARRA CARRASCO, *El Reino que ha de venir*, op. cit., p. 222-223.

<sup>195</sup> Fredy Omar PARRA CARRASCO, *El Reino que ha de venir*, op. cit., p. 263.

<sup>196</sup> Fredy Omar PARRA CARRASCO, *El Reino que ha de venir*, op. cit., p. 371.

<sup>197</sup> Fredy Omar PARRA CARRASCO, *El Reino que ha de venir*, op. cit., p. 195-199.

<sup>198</sup> Fredy Omar PARRA CARRASCO, *El Reino que ha de venir*, op. cit., p. 209.

<sup>199</sup> Charles JOURNET, *L'Église du Verbe incarné. Essai de théologie de l'histoire du salut*, op. cit., p. 982 : « Ce sont là, non pas deux royaumes, mais les deux phases d'un unique royaume, le royaume des cieux, le royaume de Dieu, – l'Écriture n'a qu'un mot pour le désigner, – et qui passe d'une phase à l'autre, d'un état à l'autre, de l'état pérégrinal à l'état céleste, sans perdre son identité substantielle ». Charles JOURNET, *L'Église du Verbe incarné. Compléments et inédits*, op. cit., p. 354 : l'auteur parle de « deux réalisations du royaume de Dieu, celle qui se fait dans le temps et celle qui se fera dans l'éternité. 1° C'est, de part et d'autre, une même essence numérique, un même royaume, une même Église. Un mot identique doit servir à la désigner : l'Évangile parle du "royaume de Dieu", l'Apocalypse de la "cité sainte", saint Paul de "l'Église, corps

la condition *sine qua non* de toute acceptation du millénarisme. Cette christologie du millénium sera développée lors de notre propre proposition.

#### e) Conclusion sur les formes erronées de millénarisme

Il a donc fallu écarter tour à tour le millénium comme répétition cyclique du paradis terrestre initial ou de l'Incarnation ; le millénium comme aboutissement linéaire de l'histoire, sans intervention divine (ou avec l'intervention de l'unique Esprit Saint au détriment du Christ) ; le millénium comme changement soudain de l'éthique de l'histoire par intervention divine. Le millénium ne correspond ni à un cycle, ni à la fin d'un temps continu, ni à une rupture dans le temps. Si chiliasme cyclique, postmillénarisme et prémillénarisme sont désormais écartés, la ligne de crête semble assez étroite pour établir une proposition orthodoxe sur ce thème. Cependant pour chacune de ces trois propositions, il a semblé se dessiner, à la fin de l'analyse, une possible orthodoxie. On a vu ainsi que le temps chrétien n'est pas totalement dénué de cycles, que sur le fondement réel du Christ, il existe un temps modérément cyclique. Un postmillénarisme acceptable a également été observé. Il possède lui aussi le fondement réel de la Vierge Marie et de la réintégration des juifs. Enfin un prémillénarisme n'est pas totalement impossible à partir du moment où il est fidèle à sa nature christologique, et surtout à l'ontologie du Christ.

### 3) « Repartir du Christ »

Il faut donc repartir du Christ dans notre considération du mystère de la fin. Les schémas philosophiques – idéalisme du commencement, idéalisme de la fin, idéalisme sur Dieu – ne sont pas suffisants pour rendre compte d'un possible millénarisme orthodoxe. S'il existe un millénium, il doit s'appuyer sur la réalité qu'est le Christ, lui, « l'espérance de la gloire » (Col 1, 27) ; il doit être conforme à la nature christologique de la fin. Le Christ est « la Tête du Corps qui est l'Église » (Col 1, 18)<sup>200</sup>. L'eschatologie n'est autre que la conformation parfaite du Corps à la Tête pour aboutir au Christ total. Au cours de l'histoire du dogme, dans la manière de présenter le mystère eschatologique, on s'est peu à peu éloigné de son fondement christologique. Ainsi dès 250 en Occident, l'eschatologie devient plus populaire, plus polémique. Elle se sépare de sa source christologique bien illustrée par Irénée et sa vue balayant toute l'histoire du salut qui culmine avec l'Incarnation. C'est désormais « une eschatologie prêchée pour elle-même : elle organise les images bibliques et la tradition populaire en une doctrine de la vie

---

du Christ". 2° Mais cette même essence numérique apparaît sous deux états successifs ; dans le temps, sous un état de voie et de croissance, au-delà du temps, sous un état de terme et de perfection ; dans le temps sous un état pérégrinal, militant, crucifié, au-delà du temps, sous un état paradisiaque, triomphant, glorifié ».

<sup>200</sup> Cité par CEC 792.

après la mort de plus en plus complète »<sup>201</sup>. La proposition théologique qui va suivre s'efforcera de parcourir le chemin inverse de cette évolution du III<sup>e</sup> siècle en retrouvant la source christologique des mystères de la fin et en les reliant à ceux du temps et de l'histoire, dans l'esprit de saint Irénée. La considération des *eschata* selon le seul angle d'une « doctrine de la vie après la mort » réduit le mystère à ses aspects anthropologiques et subjectifs. Le Christ, Dieu et homme, maître et fin de l'histoire, est le seul qui puisse apporter sur l'histoire et sur sa fin une lumière complète et définitive. « Le Christ seul apporte l'intelligibilité la plus ultime de l'événement et de l'histoire »<sup>202</sup>. Dans cette perspective, il convient de considérer s'il n'y a pas une possibilité de relier l'ontologie du Christ avec le mystère du temps, de l'histoire.

Notre proposition théologique va consister à établir cette relation entre l'ontologie du Christ et son histoire. Puis, à la lumière de cette vérité christologique, on étudiera le rapport entre le temps de l'Église et le millénium futuriste ou « royaume des justes » en s'appuyant sur l'analogie paulinienne entre la Tête et de Corps du Christ. Nous allons essayer de montrer qu'il n'y a pas d'opposition radicale entre la doctrine de saint Augustin et celle de saint Irénée, que le *millénium intégral* est composé de deux « sous-temps », à la fois le temps présent de l'Église, dans la perspective augustinienne, et un *regnum iustorum* encore historique au-delà de la parousie, conformément à la proposition irénéenne. Les deux théories patristiques, *a priori* opposées, ne s'unifient qu'en considération de leur nature profondément christologique. C'est seulement dans le Christ, Dieu et homme, un seul et le même, que la tension sous-jacente à la relation entre ces deux approches s'évanouit pour laisser place à une simple distinction dans l'unité.

#### a) L'ontologie existentielle du Christ-Tête

La constitution ontologique du Christ n'est pas un donné uniquement statique. Elle est manifestée aussi dans la vie du Christ et principalement dans son mystère pascal. On perçoit l'union des deux natures dans l'unité de sa vie prépascale jusqu'à la passion et de sa vie postpascale à partir de la résurrection. Il y a là une expression christologique. La vie prépascale se situe plutôt du côté de l'humanité (« forme de serviteur », divinité cachée, repliée dans l'âme du Christ, état pérégrinant, ignorance, souffrance, mort). Et la vie postpascale est plus du côté de la divinité (« forme de Dieu », divinité qui rayonne sur tout le corps et pas seulement sur l'âme, état glorieux, immortalité, chair transfigurée)<sup>203</sup>. C'est ce que saint Paul exprime au début de sa *lettre aux Romains* : « Cet Évangile (...) concerne son Fils qui, selon la chair, est né de la descendance de David et, selon

<sup>201</sup> Brian E. DALEY, *The Hope of the Early Church*, op. cit., p. 34.

<sup>202</sup> François DAGUET, « Thomas d'Aquin, Joachim de Flore et la théologie de l'histoire », op. cit., p. 232.

<sup>203</sup> III<sup>e</sup> q. 54, a. 2, c.

l'Esprit de sainteté, a été établi dans sa puissance de Fils de Dieu par sa résurrection d'entre les morts » (*Rm* 1, 3-4). Cette citation de saint Paul ne signifie pas que Jésus était seulement homme à sa naissance et seulement Dieu à sa résurrection. Il est homme et Dieu d'un bout à l'autre de son économie, avant et après sa passion-résurrection, et pour l'éternité<sup>204</sup>. On se situe ici au niveau de la manifestation extérieure.

Un passage de saint Irénée rend compte lui aussi de cette christologie à la fois ontologique et existentielle :

De même que le Seigneur était homme afin d'être éprouvé, de même il était aussi le Verbe afin d'être glorifié : d'un côté, le Verbe se tenait en repos lorsque le Seigneur était éprouvé, outragé, crucifié et mis à mort, de l'autre, l'homme était « absorbé » lorsque le Seigneur vainquait, supportait la souffrance, montrait sa bonté, ressuscitait et était enlevé au ciel<sup>205</sup>.

Tantôt, c'est la nature divine qui semble, vue de l'extérieur, comme en sommeil. Ceci est vrai particulièrement avant la résurrection (cf. « éprouvé, outragé, crucifié, mis à mort »). Tantôt, c'est la nature humaine qui est « absorbée ». Et ceci est vérifié d'abord dans l'existence postpascale du Christ (cf. « ressuscitait et était enlevé au ciel »), mais aussi avant (cf. « vainquait, supportait la souffrance »). Ce dernier point relevé dans la doctrine de saint Irénée introduit la notion christologique de « communication des idiomes ». Que signifie cette expression ? Pour manifester l'unité de la personne du Verbe incarné, il s'agit d'attribuer au Christ des propriétés divines en son humanité et des propriétés humaines en sa divinité. Cette caractéristique ontologique du Christ en ses deux natures peut aussi être exprimée de manière plus existentielle, comme ici. Ainsi, pour rendre compte de l'unité ontologique de l'existence du Christ, il faut que déjà dans sa vie prépascale soient exprimées des manifestations ponctuelles,

<sup>204</sup> Ce point n'était pas confessé par le monophysisme. Cf. Jean DANIELOU, *Essai sur le mystère de l'histoire*, op. cit., p. 192-193 : « C'est précisément ce point que la doctrine d'Eutychès paraissait menacer. Elle n'affirmait pas de façon assez claire la permanence de la distinction des deux natures dans leur intégrité. Elle risquait de donner l'impression d'absorber la nature humaine dans la nature divine. On peut dire en ce sens que la doctrine d'Eutychès menaçait le dogme de l'Incarnation précisément dans son aspect eschatologique. Elle semblait signifier que la glorification de la nature humaine, que le Verbe s'était unie, la faisait passer d'un état humain à un état divin, qu'il y avait donc comme une différence de nature entre ce qu'elle était dans l'Incarnation et ce qu'elle était après la résurrection et que par conséquent, après la résurrection, elle perdait ses caractères propres pour être comme absorbée dans la nature divine ».

<sup>205</sup> *AH* III, 19, 3 (SC 211 [2002], p. 379) : *Sicut enim homo erat ut temptaretur, sic et Verbum ut glorificaretur, requiescente quidem Verbo ut posset temptari et inhonorari et crucifigi et mori, absorto autem homine in eo quod vincit et sustinet et resurgit et adsumitur*. Voir aussi *AH* III, 19, 2 (SC 211 [2002], p. 377-379) : « Parce que, seul entre tous, il a reçu la génération éclatante qui lui vient du Père Très-Haut et parce qu'il a accompli aussi la naissance éclatante qui lui vient de la Vierge, les Écritures rendent de lui ce double témoignage : d'une part, il est homme sans beauté, sujet à la souffrance, assis sur le petit d'une ânesse, abreuvé de vinaigre et de fiel, méprisé du peuple, descendant jusque dans la mort ; d'autre part, il est Seigneur saint, admirable Conseiller, éclatant de beauté, Dieu fort, venant sur les nuées en juge universel ».

des « traces » de sa divinité. Inversement, il faut que sa vie postpascale soit encore habitée par des manifestations de son humanité. Et c'est bien ce que l'on observe dans la vie du Christ. D'une part, dans la vie prépascale, l'enfantement virginal, la vision bienheureuse dès le premier instant de son existence, la marche sur la mer, la transfiguration et les autres miracles manifestent que dans cette vie du Christ prépascale, dominée principalement par l'expression de la nature humaine, il existe cependant quelques épisodes de sa vie, ou quelque partie de son âme, où sa divinité transparaît. Inversement, alors que dans la vie postpascale du Christ resplendit principalement sa divinité, celle-ci s'exprime néanmoins par l'humanité glorifiée et transfigurée que l'on pouvait voir et toucher, qui portait les stigmates de la passion et qui avait encore la capacité de s'alimenter. Il se produit donc une sorte d'« admirable échange », pour reprendre une expression chère aux Pères de l'Église, entre les manifestations propres aux deux natures du Christ.

Ainsi l'ontologie existentielle du Christ ne peut pas être considérée selon un schéma exclusivement nestorien, où les deux natures seraient comme juxtaposées dans le temps. Il y a une réelle interpénétration des deux éléments dans le respect de la caractéristique principale de chacune. Cette forme particulière de communication des idiomes aurait pour sous-basement christologique la doctrine de saint Léon le Grand plutôt que celle de saint Cyrille d'Alexandrie. Certes, chez ces deux auteurs, la *communicatio idiomatum* se fait de nature à personne et non de nature à nature. « La communication des propriétés (...) est l'attribution d'une propriété divine ou humaine à la *personne* du Christ »<sup>206</sup>. Cependant chez Léon, dans son *Tome à Flavien*, on observe une plus grande symétrie que chez Cyrille entre, d'une part, les propriétés de la nature divine attribuées à la personne du Christ désignée par un nom signifiant la nature humaine, et d'autre part, les idiomes de la nature humaine attribués à la personne du Christ désignée par un nom signifiant la nature divine. Ainsi au « fils de l'homme » (la personne du Christ désignée par un nom signifiant la nature humaine) est attribuée une action (ou une propriété) propre à la nature divine : descendre du ciel. Et au « Fils de Dieu » (la personne du Christ subsistant dans sa nature divine) sont attribuées des propriétés propres à la nature humaine : naître de la Vierge, être crucifié, être enseveli<sup>207</sup>.

<sup>206</sup> Gilles EMERY, « Le mystère de l'Incarnation dans le *Tome à Flavien* de saint Léon le Grand », NV 87, 2012, p. 414, note 28. (C'est l'auteur qui souligne).

<sup>207</sup> LÉON LE GRAND, *Tome à Flavien*, § 5, rapporté par Gilles EMERY, « Le mystère de l'Incarnation dans le *Tome à Flavien* de saint Léon le Grand », *op. cit.*, p. 413 : « En raison donc de cette unité de personne qu'il faut reconnaître dans les deux natures, tout à la fois on lit que le fils de l'homme est descendu du ciel, quand le Fils de Dieu a assumé une chair tirée de la Vierge de laquelle il est né, et à l'inverse le Fils de Dieu est dit crucifié et enseveli, bien qu'il ait subi ces choses non dans la divinité même par laquelle le Fils unique est coéternel et consubstantiel au Père, mais dans la faiblesse de la nature humaine. D'où vient que nous professons aussi tous dans le Credo que le Fils unique de Dieu a été crucifié et enseveli, selon ce mot de l'Apôtre (1 Co 2, 8) : "Car s'ils

Et c'est ce même parallélisme qui a été observé, analogiquement, dans l'essai de christologie onto-existentielle ci-dessus. L'économie prépascale, celle du « fils de l'homme », est habitée par quelques manifestations de la nature divine. Et inversement, l'économie postpascale, celle du « Fils de Dieu », comporte encore des expressions de la nature humaine. Il y a « communication des idiomes ». Et le « fils de l'homme » et le « Fils de Dieu » sont une seule personne, le Christ, vrai Dieu et vrai homme d'un bout à l'autre de son économie intégrale, prépascale et postpascale.

#### **b) Le « point de rencontre » de la descente aux enfers**

Selon cette perspective ontologique, la continuité du temps est mieux appréhendée que dans la seule considération du mystère pascal de mort et de résurrection du Christ. En effet, on porte moins attention à l'arrêt de la vie puis à sa reprise à la résurrection. La considération du seul mystère pascal est trop extérieure. On aboutit alors à une ontologie du temps en brisures, sans véritable continuité. Ou au mieux, c'est un retour à une ontologie cyclique du temps, avec une succession de morts et de résurrections. Tandis que lorsqu'on prend en compte l'ontologie du Christ, on considère moins la rupture qui se produit à cause de la mort de son humanité. On observe plus l'unité de l'existence théandrique du Christ, en deux moments, en deux temps, par analogie avec l'unité de la personne en deux natures. Dans ce cas, contrairement à l'approche uniquement pascale, il n'y a aucune interruption de la vie. Le Samedi Saint, autrement dit la descente du Christ aux enfers, où la divinité est unie d'une part à l'âme et d'autre part au corps, fait office de « charnière » christologique entre ces deux « temps-natures ». La descente aux enfers est le « point de rencontre » entre l'HOMME-Dieu et le DIEU-homme. Elle représente la fin de l'économie prépascale et le commencement de l'économie postpascale, non pas dans la succession, mais dans la simultanéité. Ce n'est ni un mystère vraiment douloureux, ni un mystère encore glorieux, ou bien les deux à la fois. En cet épisode de l'histoire du Christ et de notre salut, le Sauveur est tout autant l'HOMME-Dieu, en son corps inerte néanmoins uni à la divinité, et tout autant DIEU-Homme, en son âme cachée dans les enfers sauvant par un contact spirituel et non moins réel les âmes des Pères grâce à son union avec la divinité.

En définitive, la descente aux enfers est la « mise en abyme » de l'ontologie existentielle du Christ. On y retrouve en effet en condensé la présence des deux « natures » en l'unique « personne » de ce Christ existentiel, dynamique. L'HOMME-Dieu est au tombeau tandis que le DIEU-Homme est aux enfers dans la simultanéité temporelle. Ces deux caractéristiques christologiques – l'HOMME-Dieu et le DIEU-Homme – s'observent selon la succession dans la vie du Christ : vie prépascale, vie postpascale. Mais dans le passage par la mort corporelle et la

---

avaient su, ils n'auraient jamais crucifié le Seigneur de gloire" ».



descente aux enfers, elles s'observent dans l'instant. Le Samedi Saint, c'est le temps christologique par excellence, là où les deux « natures » sont les plus unifiées, non plus dans la succession temporelle – insistance sur l'humain, puis insistance sur le divin – mais dans l'instant. Chaque instant est autant une insistance sur l'humain (au tombeau) que sur le divin (aux enfers). Dans la succession des instants qui forme le temps, il y a une parfaite expression christologique. Chaque instant est ontologiquement conformé à l'« être-agir » parfait du Christ, tout autant Homme que Dieu, tout autant Dieu qu'Homme<sup>208</sup>.

### c) L'ontologie existentielle des parousies du Christ

L'ontologie christologique du temps peut aussi être observée dans la contemplation des deux venues du Christ. Il n'y a, dans un sens, qu'une seule venue et c'est dans cette unique venue, comme une seule personne, que l'on peut distinguer deux parousies, comme les deux natures du Christ : la première est, dans son expression extérieure, la manifestation de la nature humaine du Christ (le Christ vient dans l'humilité de la chair) ; la seconde parousie est, elle, prioritairement l'expression de sa nature divine (le Christ vient dans sa gloire). Mais il faut maintenir une raison d'unité des deux venues par la communication des idiomes. Ce n'est pas uniquement l'humanité qui vient lors de la première parousie, l'Incarnation. Sinon le Christ n'était qu'un homme et l'Église, qui prolonge l'Incarnation, n'est pas le Royaume de Dieu. Ce n'est pas non plus sa seule divinité que le Christ montrera lors de sa deuxième venue. Il continuera d'être un homme véritable. À ce propos, on rencontre parfois des propositions millénaristes de type apocalyptique et dualiste, où le Christ glorieux en sa seconde parousie est presque toujours désigné comme « Dieu »<sup>209</sup>. Cela dénote une faiblesse christologique justement au niveau de cette « communication des idiomes » analogique dont il est question ici. On insiste trop sur l'humanité en ce temps présent de l'Église depuis l'Incarnation, et trop sur la divinité dans le temps du millénium. La christologie sous-jacente est alors de type nestorien ou bien trop existentielle. Le mystère pascal de kénose et de résurrection de la Tête devient l'unique archétype pour la conformation du Corps. Il y manque une saine ontologie christologique qui pourrait se répercuter de la Tête au Corps par mode de participation. N'oublions pas que la gloire à la fin « sera celle d'une humanité

<sup>208</sup> L'être du Christ, Dieu et homme en une personne, est identique d'un bout à l'autre de son économie. Donc à ne considérer que l'être du Christ, on peut dire que chaque instant de toute son économie, et pas seulement de la descente aux enfers, est conformé à son être théandrique. Mais le Christ a un agir qui est plus humain que divin pendant son économie prépascale et un « agir » plus divin qu'humain en son économie postpascale. Et la descente aux enfers se trouve à la « charnière » de ce changement d'*ethos*, elle tient des deux. La descente aux enfers est analogiquement l'« âme » de ce Christ historique, là où l'on observe le mieux l'« union » des deux « natures », des deux « logiques » existentielles.

<sup>209</sup> Cf. Commodien, Lactance, p. 103 sq.

touchant par le Christ son Chef à la dignité de l'ordre hypostatique »<sup>210</sup>. Ainsi l'humanité du Corps ne sera jamais absorbée dans la divinité mais plutôt rehaussée à un degré de participation maximale à l'union hypostatique de la Tête. Donc la manifestation de la Tête en sa deuxième parousie, doit rendre compte de la permanence des deux natures et non de l'absorption de l'humanité dans la divinité<sup>211</sup>.

Mais faut-il seulement parler de deux parousies du Christ dans l'économie du salut ? Saint Thomas nous met sur la voie d'une parousie intermédiaire entre ces deux venues principales. Il parle en effet d'*adventum Christi* pour la descente du Christ aux enfers. Il existe donc une parousie intermédiaire de l'âme du Christ seule, unie à sa divinité, pour les âmes des justes qui séjournèrent aux enfers<sup>212</sup>. Cette parousie intermédiaire est la plus cachée mais aussi d'une certaine façon la plus conforme à l'ontologie existentielle du Christ. En effet, c'est la divinité du Christ qui sauve les âmes des justes et leur ouvre accès à la vision, mais son âme est l'instrument de cette action divine. Charles Journet, à la suite de Thomas d'Aquin, l'exprime fort bien :

Pour les âmes des justes décédés dans la foi et la charité, entièrement purifiées, attendant leur délivrance, [l'œuvre de la rédemption du monde] va être appliquée *par le contact immédiat de l'âme du Christ*. Car du fait de son union intime à la personne du Verbe, l'âme du Christ devient l'instrument, l'organe, utilisé par la puissance de l'Esprit, pour diffuser sur les âmes saintes la lumière de gloire dont elle surabonde<sup>213</sup>.

On retrouve ici la « mise en abyme » de toute la christologie existentielle. Ce sont tout autant l'humanité que la divinité qui sont manifestées. Humanité, divinité et agir salvifique du Christ se concentrent en ce point particulier de la descente aux enfers. L'humanité est plus présente qu'il n'y paraît grâce à cette notion de « contact » de l'âme du Christ avec celles des justes. « Aux Limbes des Pères, le Christ est présent par lui-même et par son âme, non seulement par sa puissance et ses effets »<sup>214</sup>. Ainsi cette action théandrique de contact spirituel, où l'âme du

<sup>210</sup> Charles JOURNET, *L'Église du Verbe incarné. Essai de théologie de l'histoire du salut*, op. cit., p. 510. Mais les membres du Corps ne feront jamais l'expérience à proprement parler de l'union hypostatique. Cf. Benoît-Dominique DE LA SOUJEOLLE, *Introduction au mystère de l'Église*, op. cit., p. 124 : « L'union de type hypostatique est propre au Christ et incommunicable ».

<sup>211</sup> Inversement un millénarisme de type cérinthien est révélateur d'un autre type de déficience christologique. Selon Cérinthe, en effet, l'Église est le temps de l'Homme-Dieu, voire de l'Homme tout court, et le millénium de l'avenir demeure lui aussi un temps de l'Homme, où tout est charnel. L'ontologie erronée de la Tête se retrouve pour celle du Corps : une faiblesse dans la confession de la divinité du Christ. C'est de l'ébionisme ou de l'adoptionisme. Jésus Christ n'était qu'un homme adopté par Dieu. Et par conséquent, la dimension « divine » du millénium est absente.

<sup>212</sup> III<sup>e</sup> q. 52, a. 5, ad 1 : *Ante adventum Christi, erant beati in spe, licet nondum essent perfecte beati in re*.

<sup>213</sup> Charles JOURNET, *L'Église du Verbe incarné. Essai de théologie de l'histoire du salut*, op. cit., p. 859-860. (C'est l'auteur qui souligne).

<sup>214</sup> Charles JOURNET, *L'Église du Verbe incarné. Essai de théologie de l'histoire du salut*, op. cit.,

Christ est instrument de la divinité, apparaît comme la source réelle, dans le prolongement de tous les actes du Christ à partir de l'Incarnation, de toute l'économie sacramentelle dans l'Église. Journet dit en effet : « Ce sont les grâces de contact qui forment l'Église ; les grâces à distance ne peuvent que l'inaugurer. Aussi le Christ, avant de monter au ciel, institue-t-il les sacrements, qui seront comme son toucher, comme ses mains visiblement étendues dans l'espace et dans le temps, et par lesquels il continuera de donner au monde les grâces de contact, fondatrices de son Église »<sup>215</sup>. Aux enfers, le Christ confirme ces « grâces de contact » inaugurées lors de son économie prépascale, et en prémices des sacrements qui ne seront vraiment institués qu'à sa résurrection. Le Samedi Saint, le Christ a ses mains inertes au tombeau, mais son âme opère un contact quasi-corporel, tout au moins réel, avec les âmes des justes. Ce sont déjà en puissance ses mains qui sauvent. Autant les miracles et guérisons opérés par le Christ avant son mystère pascal étaient des signes qui ne procuraient la réalité du salut<sup>216</sup> qu'à un petit nombre de personnes, autant la descente aux enfers est le commencement, à une plus large échelle, de la guérison effective, réelle et définitive que le Christ apporte au monde entier : l'accès à la vision bienheureuse. Et ceci se produit dans la parfaite harmonie entre sa divinité et son humanité.

La contemplation de l'ontologie du Christ sous l'angle de ses venues, qui n'en sont qu'une dispensée en trois étapes, fait percevoir la profonde unité qui existe entre l'être du Christ et son action salvifique. Ceci est vrai spécialement de la venue intermédiaire de la descente aux enfers. Le salut est en définitive l'être du Christ-Tête communiqué à son Corps par une action. Comme dit Bossuet dans ce passage célèbre : « L'Église, c'est Jésus Christ, mais Jésus Christ répandu et communiqué »<sup>217</sup>. Ainsi on peut voir les trois parousies décrites ci-dessus comme trois points de contact privilégiés de la communication du Christ-Tête à son Corps<sup>218</sup>.

---

p. 859. Et aussi, *ibid.*, p. 860, note 387 : Journet est partisan d'une certaine localisation au sujet des limbes des Pères. À la suite de saint Thomas, il a un côté réaliste pour cette phase de l'histoire du salut. Il parle ainsi « d'une présence de l'âme du Christ aux limbes non seulement *par ses effets*, mais encore *par son essence* ; d'une visite du Christ, non seulement par sa *divinité*, mais encore par son *âme* et dans le lieu (q. 52, a. 2) ; (...) du bon larron qui, quant au *lieu*, est descendu avec le Christ aux enfers, mais qui, quant à la *récompense*, était au paradis, puisque, tout comme les autres saints, il y voyait la divinité du Christ (a. 4, ad 3). Dans tous ces textes, le rapport au lieu est celui d'âmes qui, selon qu'elles sont diversement référées à Dieu par la grâce, se trouveront diversement affectées par un univers fait non seulement d'esprits, mais aussi de corps ».

<sup>215</sup> Charles JOURNET, *L'Église du Verbe incarné. Essai de théologie de l'histoire du salut*, op. cit., p. 918. Et aussi *ibid.*, p. 906 : « Les sacrements chrétiens sont le prolongement au cours des âges des gestes inaugurés par le Christ, ils sont comme les mains du Christ étendues à travers le temps et l'espace ».

<sup>216</sup> Cf. CEC 1115.

<sup>217</sup> Jacques-Bénigne BOSSUET, *Œuvres complètes*. T. 2 : *Sermons*, Outhenin-Chalandre, Paris, 1836, p. 361.

<sup>218</sup> La contemplation de ces trois parousies rejoint en définitive la doctrine traditionnelle du triple avènement du Seigneur, tel qu'il est explicité, dans un chapitre sur « la mystique de l'avent » par

#### 4) La conformation du Corps à la Tête

##### a) Les trois contacts de la Tête avec le Corps

###### i. Première venue : entrée dans l'eschatologie

À la première venue du Verbe, l'Incarnation, il se produit un premier contact de la Tête avec son Corps. Ce dernier existait-il déjà avant l'Incarnation ? En toute rigueur de termes : non. Pour que le Corps apparaisse, il faut que la Tête soit déjà apparue. Donc dans l'ordre de la réalité, il n'y a pas d'Église avant l'Incarnation. Celle-ci apporte quelque chose de substantiellement nouveau. « À vin nouveau, outres neuves » (Mt 9, 17).

Cependant, dans l'ordre de la connaissance, on observe une certaine continuité entre l'Ancien et le Nouveau Testament. Dans cette perspective, l'Église a commencé au lendemain de la chute originelle. C'est la fameuse notion d'*Ecclesia ab Abel* bien décrite par saint Augustin :

Ainsi, en ce siècle, en ces jours mauvais, depuis la présence corporelle du Christ et de ses apôtres, et même depuis Abel, le premier juste, qui mourut victime de l'impiété de son frère, de là jusqu'à la fin de ce siècle, l'Église de l'exil poursuit sa marche parmi les persécutions du monde et les consolations de Dieu<sup>219</sup>.

L'*Ecclesia ab Abel* est une Église commencée, imparfaite, mais non achevée, parfaite. Avant la première parousie, « l'Église du Christ existe déjà actuellement, mais en acte seulement initial et imparfait »<sup>220</sup>. Elle est en attente d'un accomplissement qui viendra avec l'Incarnation. Elle répond à cette maxime évangélique : « Je ne suis pas venu abolir, mais accomplir » (Mt 5, 17). En définitive, saint Thomas résume bien les deux logiques qui s'imposent quand il s'agit de décrire l'histoire du Corps du Christ qu'est l'Église :

Il faut voir dans l'œuvre de l'Incarnation, non seulement le *terme* d'un mouvement qui va de l'imparfait au parfait, mais encore le *principe* d'un perfectionnement de l'humanité<sup>221</sup>.

---

dom Prosper GUÉRANGER, *L'année liturgique. L'avent*, Mame, Tours, 1929<sup>22</sup>, p. 9 : « Ce mystère de l'*Avènement* de Jésus Christ est à la fois simple et triple. Il est *simple*, car c'est le même Fils de Dieu qui vient ; *triple*, car il vient en trois temps et en trois manières. "Dans le premier Avènement, dit saint Bernard au Sermon cinquième sur l'Avent, il vient en chair et en infirmité ; dans le second, il vient en esprit et en puissance ; dans le troisième, il vient en gloire et en majesté ; et le second Avènement est le moyen par lequel on passe du premier au troisième" ». (C'est l'auteur qui souligne). Cette venue « en esprit et en puissance », qui est « le moyen par lequel on passe du premier [avènement] au troisième », a sa source dans la descente aux enfers.

<sup>219</sup> *De civ. Dei* XVIII, 51 (BA 36, p. 671) : *Sic in hoc saeculo, in his diebus malis non solum a tempore corporalis praesentiae Christi et Apostolorum eius, sed ab ipso Abel, quem primum iustum impius frater occidit, et deinceps usque in huius saeculi finem inter persecutiones mundi et consolationes Dei peregrinando procurrit Ecclesia*. Cité par Charles JOURNET, *L'Église du Verbe incarné. Essai de théologie de l'histoire du salut*, op. cit., p. 1069.

<sup>220</sup> Charles JOURNET, *L'Église du Verbe incarné. Essai de théologie de l'histoire du salut*, op. cit., p. 418.

<sup>221</sup> *III<sup>a</sup> q. 1, a. 6, ad 2* : *Opus incarnationis non solum est considerandum ut terminus motus de*

Comme dit saint Irénée, le Verbe se manifestait déjà dans l'Ancien Testament<sup>222</sup> et les patriarches le connaissaient déjà par la foi<sup>223</sup>. On est ici dans le premier mouvement décrit par Thomas, « de l'imparfait au parfait », celui de la connaissance tendant déjà vers une certaine réalité. Mais au plan de la réalité accomplie, l'Incarnation du Verbe apparaît comme « un principe de perfectionnement de l'humanité ». Si bien que l'on peut dire qu'avec la naissance de la Tête naît aussi dans sa perfection le Corps. Le principe qu'est la Tête se communique au Corps et le perfectionne.

Avec le mystère de l'Incarnation, il se produit une venue de l'éternité divine dans le temps. C'est l'ouverture à proprement parler de l'eschatologie. « Le Christ a ouvert, en sa première venue, la phase finale de l'histoire du salut »<sup>224</sup>. « C'est dès la [première] venue du Christ que le royaume de Dieu est entré dans sa dernière période et qu'il est alors devenu, en un sens vraiment scripturaire, un royaume eschatologique »<sup>225</sup>. Le mystère de la fin, l'éternité bienheureuse, commence à habiter réellement la terre. Le salut eschatologique est advenu dans la personne du Christ-Tête. « C'est maintenant le jugement de ce monde. C'est maintenant que le prince de ce monde va être jeté dehors » (*Jn* 12, 31)<sup>226</sup>. Certes, « le traité des fins dernières, jointes ou manquées, commence avec la séparation des anges » au commencement. Mais ce jugement primordial n'était pas fait par le Christ en tant qu'homme<sup>227</sup>. C'est seulement avec l'Incarnation, qu'il se produit dans le Christ une union réelle du temps et de l'éternité. On entre dans la « plénitude du temps » (*Ga* 4, 4). C'est dans l'âme béatifiée du Christ que cette union entre le temps humain et l'éternité divine resplendit le plus. À ce titre, le Christ, dès le premier moment de son Incarnation, devient le Chef d'un Corps

---

*imperfecto ad perfectum, sed ut principium perfectionis in humana natura*. Cité par Charles JOURNET, *L'Église du Verbe incarné. Essai de théologie de l'histoire du salut*, op. cit., p. 831, note 347. (C'est l'auteur qui souligne).

<sup>222</sup> *AH* IV, 6, 7 (SC 100\*\*, p. 455) : « Le mot "révélera" n'a pas exclusivement le sens futur, comme si le Verbe n'avait commencé à manifester le Père qu'après être né de Marie, mais il a une portée générale et vise la totalité du temps. Depuis le commencement, en effet, le Fils, présent à l'ouvrage par lui modelé, révèle le Père à tous ceux à qui le Père le veut, et quand il le veut, et comme il le veut ». Jean DANIELOU, *Approches du Christ*, Grasset, Paris, 1960, p. 109 sq, souligne des interventions du Verbe dans l'histoire de l'Ancien Testament, propres à la théologie d'Irénée. Ce sont des sortes de préfigurations de l'Incarnation.

<sup>223</sup> *Jn* 8, 56 : « Abraham, votre père, exulta à la pensée qu'il verrait mon Jour. Il l'a vu et fut dans la joie ». Thème très développé par saint Augustin, comme on l'a vu. Cf. deuxième partie, p. 295-296.

<sup>224</sup> Fredy Omar PARRA CARRASCO, *El Reino que ha de venir*, op. cit., p. 170.

<sup>225</sup> Charles JOURNET, *L'Église du Verbe incarné. Compléments et inédits*, op. cit., p. 407.

<sup>226</sup> Aussi *Jn* 16, 11 : « Déjà le prince de ce monde est jugé » ; *Jn* 5, 24 : « En vérité, en vérité, je vous le dis, celui qui écoute ma parole et croit à celui qui m'a envoyé a la vie éternelle et ne vient pas en jugement, mais il est passé de la mort à la vie » ; 1 *Jn* 2, 18 : « Mes enfants, c'est la dernière heure » ; 1 *Co* 10, 11 : « Cela leur arrivait pour servir d'exemple, et a été écrit pour notre instruction à nous qui touchons à la fin des temps » ; 2 *Co* 6, 2 : « Le voici maintenant le moment favorable, le voici maintenant le jour du salut ». Brian E. DALEY, *The Hope of the Early Church*, op. cit., p. 231, note 8, Irénée pense que l'on est arrivé au soir du monde, il situe l'Incarnation aux « derniers temps » (*AH* V, 15, 4).

mystique qui commence avec les Anges, qui, comme lui, ont la vision bienheureuse. Journet dit ainsi :

Dès le jour de l'Annonciation, le Christ apparaît comme étant simultanément d'une part voyageur sur la terre, *viator*, vulnérable quant aux régions inférieures de son être, et d'autre part fixé dans la patrie, *comprehensor*, bienheureux quant aux régions supérieures de son âme. Ayant en lui la plénitude de la grâce et de la gloire, il sera donc le chef et tête, non seulement des hommes, qui cheminent ici-bas dans la foi, mais encore des anges, alors seuls citoyens de la Patrie<sup>228</sup>.

L'Incarnation ouvre en quelque sorte le royaume eschatologique ou royaume des cieux, l'Église céleste, qui n'est peuplée que d'anges adorant la divine Trinité. Le Christ devient la Tête de ce Corps composé d'anges. De par son âme qui est déjà dans la gloire au commencement de son existence sur terre, le Christ devient le Chef de cette Église de la gloire composée d'anges. C'est le premier contact entre la Tête et ses membres.

En cette première parousie, il existe un autre contact privilégié de la Tête avec le Corps. C'est celui qui se fait avec Marie. Celle-ci donne en effet son corps, sa chair au Verbe. Son corps permet que soit façonné le propre corps, non pas mystique, mais physique du Christ. En retour, celui-ci fait de sa Mère le premier membre humain de son Corps mystique. Pendant le premier séjour du Christ sur terre, Marie est en quelque sorte l'Église dans sa personne. C'est ce qui fait dire au cardinal Journet : « Entre l'Église *d'avant* le Christ qui s'achève, et l'Église *d'après* le Christ qui se prépare, la Vierge représente à elle seule en plénitude l'Église du temps de la présence du Christ »<sup>229</sup>. Le prêtre Suisse dit encore que durant l'âge de la présence du Christ, « la loi de conformité au Christ, est réalisée plus intensément dans la seule personne de la Vierge, que dans toute l'Église entière »<sup>230</sup>. De par son Immaculée Conception et sa maternité virginale, Marie est déjà conformée au Christ-Tête eschatologique, non pas entièrement, elle ne le sera pleinement qu'à l'Assomption, mais « le plus intensément », comme dit Journet. Marie est ainsi elle-même cette Église que le Christ « voulait se présenter à lui-même toute resplendissante, sans tache ni ride ni rien de tel, mais sainte et immaculée » (*Ep* 5, 27). Marie a donc atteint, dès le premier instant de l'Incarnation, un très haut degré de participation du Corps à la Tête. Elle est pour ainsi dire à elle seule l'Église pérégrinante.

<sup>227</sup> Charles JOURNET, *L'Église du Verbe incarné. Essai de théologie de l'histoire du salut*, op. cit., p. 335.

<sup>228</sup> Charles JOURNET, *L'Église du Verbe incarné. Essai de théologie de l'histoire du salut*, op. cit., p. 845.

<sup>229</sup> Charles JOURNET, *L'Église du Verbe incarné. Essai de théologie de l'histoire du salut*, op. cit., p. 420. (C'est l'auteur qui souligne).

<sup>230</sup> Charles JOURNET, *L'Église du Verbe incarné. Essai de théologie de l'histoire du salut*, op. cit., p. 738.

La première parousie du Christ a ainsi pour conséquence d'inaugurer l'existence du Corps mystique dans la personne des Anges et de Marie. Avant la Passion et la Pentecôte, les autres disciples ne sont que très imparfaitement conformés à la Tête en comparaison des Anges et de Marie. Par l'Incarnation, on comprend que le Verbe incarné offre à l'humanité une participation à l'éternité, une conformation à son être théandrique sur le mode de la participation. « Car en lui habite corporellement toute la Plénitude de la Divinité » (Col 2, 9). Par son corps, le Christ communique son être au Corps, pour qu'il devienne « participant de la nature divine » (2 P 1, 4). Au jour de l'Incarnation, cette participation resplendit en la Vierge Marie.

## ii. Deuxième venue : accès à la vision

Avec la venue intermédiaire du Christ aux enfers, se produit un nouveau contact de la Tête avec le Corps. Ce toucher est une nouvelle étape dans l'économie de conformation du Corps à la Tête. Aux enfers, l'âme bienheureuse du Christ, jouissant de la vision, communique cette vision bienheureuse aux âmes des justes par contact. Si les Anges étaient les premiers bénéficiaires de la parousie d'Incarnation avec l'octroi d'une vision bienheureuse centrée désormais sur le Christ leur Chef, l'*adventum Christi* aux enfers accorde à des âmes séparées de leur corps l'accès à cette même vision bienheureuse. Les âmes des justes de l'Ancien Testament, accédant à la vision dès le dernier soupir du Christ sur la croix et la descente de son âme aux enfers, se trouvent désormais dans un « lieu » préparatoire à l'accès au ciel<sup>231</sup>. Celui-ci leur sera ouvert à l'Ascension.

Le Samedi Saint, Marie, *Mater dolorosa*, tient son Fils inanimé entre ses bras. Pendant que l'âme de ce même Fils est en train d'enrichir l'Église de la gloire de sa composante humaine et non seulement angélique, Marie apparaît comme la permanence de l'Église militante sur la terre. À la première parousie, elle avait enfanté physiquement le corps de son Fils. En cette deuxième parousie de la descente aux enfers, elle enfante mystiquement, dans une action subordonnée à ce qu'opère principalement l'âme du Christ aux enfers, des âmes à la vision. C'est également comme si elle enfantait de nouveau le propre corps de son Fils, qu'elle s'apprêtait à lui donner de nouveau la vie, par la résurrection qui est sur le point de se produire. Cet enfantement mystique et douloureux est donc non seulement co-opérateur avec le Christ de la résurrection spirituelle des âmes aux enfers, il est aussi annonciateur de la résurrection corporelle de la Tête, en prémices de celle du Corps. Le Samedi Saint, en Marie, il y a nouvelle naissance des âmes des justes et préparation de la nouvelle naissance du corps du Christ. Le geste de la *Pietà* de tenir en son sein ce corps inerte symbolise l'enfantement des âmes à la pleine vie de Dieu, qui est en train de se dérouler aux enfers. Le Samedi Saint

<sup>231</sup> Charles JOURNET, *L'Église du Verbe incarné. Essai de théologie de l'histoire du salut*, op. cit., p. 861, appelle ce « lieu » le « paradis spirituel ».

commence ainsi la participation de Marie à l'enfantement de l'Église Corps du Christ. Cet enfantement durera tout le temps de l'Église et culminera à la résurrection des morts au dernier jour, quand le Christ glorieux viendra pour sa dernière parousie. Alors tout le Corps sera enfanté, spirituellement et corporellement, comme Marie l'est déjà présentement.

Ainsi la descente aux enfers apparaît comme la « répétition générale » de la dernière parousie. Dans les deux cas, c'est la Tête qui vivifie le Corps. Mais tandis que la reviviscence s'étendra aux corps lors de la dernière parousie, elle s'en tient aux âmes en cette parousie intermédiaire du Samedi Saint. Dans l'iconographie qui représente cet événement du salut, on voit néanmoins le Christ en son corps sortir des enfers suivi par un cortège triomphal de justes en leur corps eux aussi. On comprend par là que cet événement anticipe non seulement la résurrection du Christ mais aussi celle des élus au dernier jour. Ce qui se passe aux enfers le Samedi Saint est un commencement de règne du Christ avec ses saints. Dans ces conditions, les résurrections de quelques justes en *Mt 27* au matin de Pâques anticipent celles du dernier jour. Elles n'en seraient pas uniquement le signe, mais la réalité, pour manifester l'événement sans précédent qui s'est déroulé lors de la descente aux enfers<sup>232</sup>.

### *iii. Troisième venue : accès à la résurrection*

Lors de la troisième venue du Christ, à la fin dans la gloire, la béatification des âmes inaugurée au moment de la deuxième venue, aux enfers, et se prolongeant pendant tout le temps de l'Église, s'étendra aux corps. La résurrection spirituelle s'accompagnera désormais de la résurrection corporelle. Cette troisième parousie marquera la dernière étape de la conformation du Corps du Christ à sa Tête. Alors, quand le dernier des élus sera ressuscité, le Christ total sera pleinement advenu.

### *iv. Conclusion*

C'est par ces trois points de contact que s'édifie principalement le Corps du Christ. Chaque parousie du Christ inaugure une nouvelle étape de la conformation du Corps à la Tête. Chaque venue initie un processus qui se prolonge dans le temps. Ce qui prolonge la première venue, c'est l'enfantement physique de nouveaux membres du Corps. Pour la parousie de la descente aux enfers, son prolongement se fait par la « parousie sacramentelle » au quotidien dans l'Église et par l'accès des âmes à la vision au moment de la mort individuelle ou de la sortie du purgatoire. Enfin, la parousie glorieuse à la fin se prolongerait en quelque sorte par un temps de la résurrection qui serait le millénium futuriste.

### **b) La conformation du Corps dans son être**

Ces différentes étapes de la conformation du Corps à la Tête ne sont possibles que parce que le Corps est ontologiquement conformé à sa Tête. « Le

<sup>232</sup> Sur la question des ressuscités de *Mt 27*, voir la proposition de Cajetan, p. 513 sq.



cœur de la christologie est aussi le cœur de l'ecclésiologie »<sup>233</sup>. Le magistère a déjà souligné cet aspect du mystère :

L'Église n'est point une sorte de cadavre : elle est le Corps du Christ, animé de sa vie surnaturelle. Le Christ Lui-même, Chef et Modèle de l'Église, n'est pas entier si on regarde en Lui, soit exclusivement la nature humaine et visible, comme font les partisans de Photin et Nestorius, soit uniquement la nature divine et invisible, comme font les monophysites ; mais le Christ est un par l'union des deux natures, visible et invisible, et Il est un dans toutes les deux ; de la même façon, son Corps mystique n'est la véritable Église qu'à cette condition que ses parties visibles tirent leur force et leur vie des dons surnaturels et des autres éléments invisibles ; et c'est de cette union que résulte la nature propre des parties extérieures elles-mêmes<sup>234</sup>.

Le Souverain pontife établit une analogie bien signifiée par l'expression « de la même façon ». Ainsi la nature divine du Christ renvoie analogiquement aux « dons surnaturels et aux autres éléments invisibles dans l'Église ». Et la nature humaine de la Tête est en lien avec les « parties extérieures » du Corps. Et surtout, Léon XIII insiste sur l'union des deux natures du Christ qui transparaît analogiquement dans l'union entre les éléments visibles et les aspects invisibles au sein du Corps mystique.

Au siècle suivant, la constitution dogmatique sur l'Église de Vatican II, *Lumen gentium*, a encore explicité ce lien ontologique par analogie qui existe entre la Tête et le Corps qu'est l'Église :

La société dotée d'organes hiérarchiques et le Corps mystique du Christ, l'assemblée visible et la communauté spirituelle, l'Église de la terre et l'Église riche des biens célestes ne doivent pas être considérées comme deux réalités, mais forment une seule réalité complexe, constituée d'un élément humain et d'un élément divin. Aussi ce n'est pas une vaine analogie que de la comparer au mystère du Verbe incarné. De même en effet que la nature assumée est au service du Verbe divin comme un organe vivant de salut qui lui est indissolublement uni, c'est d'une manière analogue que l'organisme social de l'Église est au service de l'Esprit du Christ qui le vivifie, pour la croissance du Corps (*Ep* 4, 16)<sup>235</sup>.

Là aussi, l'analogie ontologique entre la Tête et le Corps est soulignée. Comme pour Léon XIII, le fondement christologique ici sous-entendu est de type « alexandrin ». On raisonne sur la relation entre personne divine et nature humaine. « La nature assumée est au service du Verbe divin comme un organe

<sup>233</sup> Benoît-Dominique DE LA SOUJEOLE, *Introduction au mystère de l'Église*, op. cit., p. 105.

<sup>234</sup> LÉON XIII, « Lettre encyclique "Satis cognitum". De l'unité de l'Église (29 juin 1896) », ASS 28, 1895-1896, p. 710 ; passage cité par Benoît-Dominique DE LA SOUJEOLE, *Introduction au mystère de l'Église*, op. cit., p. 123.

<sup>235</sup> LG 8 § 1 ; passage cité par Benoît-Dominique DE LA SOUJEOLE, *Introduction au mystère de l'Église*, op. cit., p. 125.

vivant de salut ». Analogiquement « l'organisme social de l'Église [par analogie à la nature humaine] est au service de l'Esprit du Christ qui le vivifie [par analogie à la personne divine] ». Quel que soit le sous-bassement christologique, alexandrin ou autre, on constate donc que la vérité sur l'être du Christ se transmet analogiquement à l'être de l'Église. L'Époux ne fait qu'un avec l'Épouse.

L'être du Christ n'est pas purement spirituel, mais l'Incarnation fait participer aussi la matière, la chair humaine, à ce mystère. De même qu'il est impossible d'appréhender le mystère de la Tête sans cette référence concrète au corps, à la chair, dans une perspective anti-docète, de même le Corps mystique du Christ ne peut être limité à un corps moral. Il possède lui aussi une dimension réelle, quasi-physique. C'est ce qui fait dire à saint Thomas que l'Église est « fabriquée » par les sacrements, dans une perspective assez matérielle<sup>236</sup>. Le cardinal Journet, quant à lui, précise : « De part et d'autre, dans le Christ qui est Tête et dans l'Église qui est Corps, le charnel, le corporel, exprime le spirituel d'une manière nécessairement inadéquate mais irrécusable »<sup>237</sup>. De même que c'est par l'humanité du Christ que l'on accède à sa divinité, et par là au Père, de même, dans l'Église qui est le Corps du Christ, c'est par le corporel, principalement sacramentel, que l'on accède au spirituel.

Ce que le magistère et les théologiens observent ici de façon plutôt statique, nous proposons de le considérer aussi de façon dynamique, historique, sous l'angle de la venue du Christ, venue première et venue dernière, une seule et même personne du Christ. Si le magistère établit une analogie ontologique entre la Tête et le Corps, il doit en être de même pour l'ontologie existentielle de la Tête décrite ci-dessus. On doit retrouver d'une certaine façon pour l'économie du Corps ce qui a été observé pour l'économie ontologique de la Tête.

### c) La conformation du Corps dans son histoire

Le parallélisme que l'on peut observer entre l'histoire de la Tête et celle du Corps est le suivant. La vie prépascale du Christ est analogiquement le temps de l'Église. La passion de Jésus correspondrait alors à un « temps de l'Antéchrist » à la fin du temps de l'Église. C'est ainsi que le cardinal Journet affirme : « Il y aura, pour l'Église aussi, comme un Vendredi Saint »<sup>238</sup>. Ensuite se produit dans l'économie du Christ-Tête la descente aux enfers. Pour l'économie du Corps, on pense alors par analogie, au millénium, qui est lui aussi un intermédiaire. Mais la vie du Christ ressuscité vivant encore sur terre, avant son Ascension, fait figure

<sup>236</sup> III<sup>a</sup> q. 64, a. 2, ad 3 : *Per sacramenta quae de latere Christi pendentis in cruce fluxerunt, dicitur esse fabricata Ecclesia Christi*. Et aussi *Sent. IV, d. 18, q. 1, a. 1, q1a 1, c.* ; *Super 1 Cor.*, cap. 11, lect. 2 (Ma 348). Rapporté par Benoît-Dominique DE LA SOUJEOLLE, *Introduction au mystère de l'Église*, op. cit., p. 108.

<sup>237</sup> Charles JOURNET, *L'Église du Verbe incarné. Essai de théologie de l'histoire du salut*, op. cit., p. 304-305.

<sup>238</sup> Charles JOURNET, *L'Église du Verbe incarné. Essai de théologie de l'histoire du salut*, op. cit., p. 1059.

également d'intermédiaire entre la vie prépascale et la vie au ciel au-delà de l'Ascension. Donc le millénium du Corps est, par analogie, à la fois le temps de la descente aux enfers, le Samedi Saint, et le temps de la résurrection du Christ encore sur la terre. Le « millénium de la Tête » est constitué par ces deux événements. Il comprend à la fois la résurrection spirituelle des âmes des justes au contact de celle du Christ et la résurrection corporelle de Jésus. Enfin, la vie postpascale du Christ, et spécialement celle du ciel, après l'Ascension, renvoie analogiquement pour son Corps à la vie dans l'éternité définitive, au-delà de toute transformation.

Cette progression du Corps en trois étapes est calquée sur le mystère pascal du Christ. Y a-t-il aussi une participation du Corps à l'ontologie existentielle de la Tête observée ci-dessus ? Il semble que oui. Le temps de l'Église serait analogiquement celui de l'HOMME-Dieu. La vie divine est déjà présente dans l'Église par les sacrements, mais elle est encore plutôt cachée. On ne voit pas de manière toujours évidente que l'Église soit un royaume eschatologique, mais on y croit. Le millénium serait, lui, pour le Corps, tout comme la descente aux enfers pour la Tête, un temps de transition entre l'HOMME-Dieu et le DIEU-Homme. Il relèverait aussi bien des deux logiques onto-existentielles. D'un point de vue sotériologique, il manifesterait à la fois la résurrection spirituelle, comme celle qui est opérée aux enfers, et la résurrection corporelle, comme celle du Christ dans le temps qui précède son Ascension. Enfin, l'entrée définitive du Corps dans l'éternité, au-delà du millénium, marquerait le triomphe de la logique du DIEU-Homme, comme pour la Tête après sa Résurrection et son Ascension.

Cependant, il est difficile, d'une certaine façon, d'identifier le temps de l'Église à la vie prépascale du Christ, car la vie de l'Église découle de Pâques, elle se situe chronologiquement dans le prolongement de la vie postpascale du Christ ; elle en est le fruit. Dans ces conditions, la « vie prépascale du Corps » serait plutôt le temps où le Corps est intentionnellement formé seulement, « en acte seulement initial et imparfait », avant l'Incarnation. Alors le temps de l'Église ferait lui aussi partie de l'intermédiaire, tout comme le millénium futuriste. De la sorte, on rendrait mieux compte de l'unité entre résurrections spirituelles et résurrections corporelles au sein d'un intermédiaire.

La proposition de cette thèse consiste à tenir ensemble le temps de l'Église, avant la parousie du Christ, et le millénium futuriste au moment de cette parousie, comme étant un seul intermédiaire analogiquement similaire à la descente du Christ aux enfers et à son temps de résurrection sur terre.

#### **d) Légitimité d'une conformation en deux temps**

Mais faut-il vraiment plaider pour un millénium comme royaume intermédiaire entre le temps de l'Église et l'éternité ? L'enchaînement « temps de l'Église – éternité », inauguré par l'Incarnation et unifié par la parousie du Christ, ne rend-il

pas déjà compte de cette ontologie christologique dynamique décrite ci-dessus ? Oui, d'une certaine façon. On touche ici à tout le positif d'une approche synchronique du mystère, telle qu'elle a été observée principalement chez les médiévaux. « En un clin d'œil », on passe du temps à l'éternité. Toute la création matérielle, à commencer par les hommes, est transfigurée d'un seul coup à l'apparition du Roi de gloire. C'est la position dominante de saint Thomas et, à sa suite, de Charles Journet. Dans cette perspective, ce n'est pas qu'un millénium orthodoxe soit nié – les auteurs synchronistes n'avaient devant les yeux qu'une version dénaturée, hétérodoxe du millénium – mais il est simplement implicite. Il n'est pas explicite. Il est fondu, caché sous la dénomination d'éternité. On ne détaille pas que cette éternité possède en réalité une phase préparatoire. Celle-ci est pourtant assez bien sous-entendue dans cette citation du cardinal Journet :

Il s'agit de l'Église elle-même, de sa floraison dernière, de son éternité. Il s'agit du jour où, délivrée de cette formidable distension causée en elle par la présence des bons et des méchants, elle sera purifiée par les anges et nettoyée de tous les scandales ; où, arrachée au séjour des larmes, radieuse, transfigurée par la clarté de la grâce, elle s'en ira comme l'épouse à la rencontre du Christ, dont elle n'a pu qu'entrevoir autrefois le visage, qui l'attend transfiguré dans la patrie ; où elle boira avec lui le fruit nouveau de la vigne d'amour ; où l'univers qui gémit dans les douleurs de l'enfantement, associé à ces noces divines entrera dans la palingénésie, dans la nouvelle naissance, dans un printemps perpétuel ; où les voiles impénétrables qui couvrent à nos yeux le mystère du mal seront levés : où elle possédera enfin dans la clarté cette Dêité infinie, fin suprême de sa contemplation et de son désir, mais qu'elle ne peut saisir ici-bas qu'en la cherchant encore dans les nuits de la foi et les progrès de l'amour. Comment l'Église tout entière n'appellerait-elle pas ardemment l'approche de ce jour ?<sup>239</sup>.

Il semble en effet y avoir deux « temps » dans le passage ci-dessus. Journet emploie ainsi d'abord toute une série de termes imagés pour décrire l'éternité : « épouse », « visage », « fruit nouveau de la vigne », « noces », « palingénésie », « nouvelle naissance », « printemps perpétuel ». Tout ce vocabulaire, les Pères millénaristes orthodoxes ne le récuseraient pas. Certes, ces mots prennent chez Journet une note plus métaphorique que littérale. Ils ne sont pas dénués d'un certain lyrisme. Mais ils ne sont pas moins l'expression de l'*entrée dans l'éternité*. Par la suite de sa description, le cardinal semble faire allusion à une deuxième phase de l'éternité, beaucoup moins imagée, où l'Église « possédera enfin dans la clarté cette Dêité infinie, fin suprême de sa contemplation et de son désir ». Les réalités créées ne sont plus considérées. Seule demeure la contemplation de l'essence divine, la « Dêité infinie », la « fin suprême ». Dans cette citation de

<sup>239</sup> Charles JOURNET, *L'Église du Verbe incarné. Essai de théologie de l'histoire du salut*, op. cit., p. 982-983.

Journet, il s'agit, d'une certaine façon, d'une forme ultra-spirituelle de millénarisme, la plus spirituelle qui se puisse trouver<sup>240</sup>. L'union de ce « millénium » avec le temps de l'Église qui précède rend compte adéquatement du schéma christologique décrit ci-dessus. Dans le deuxième « temps » christologique, la divinité est dominante, mais l'humanité n'est pas oubliée. Il y a en effet, en le début de l'éternité, une description des réalités créées transfigurées qui renvoient analogiquement à l'humanité du Christ. La présentation de la fin selon l'abbé Journet ne relève donc pas d'une christologie docète, comme si les aspects humains et terrestres étaient entièrement absorbés dans l'éternité. Le temps de l'Église est principalement humain tandis que la divinité est présente, mais cachée, voilée ; le « temps » de ce début d'éternité, ou millénium ultra-spirituel, quasi-implicite, est principalement divin, mais avec une permanence d'éléments humains et créés. La vérité christologique, avec sa *communicatio idiomatum*, est sauvegardée. La proposition du cardinal Journet est conforme au donné révélé. Il n'y a aucun procès d'intention à faire à cette belle expression de la voie synchronique.

#### e) Intérêt de la conformation en trois temps

Cependant, de même que l'économie de la Tête s'est déroulée en trois temps – vie prépascale, *descente aux enfers*, vie postpascale – dans le respect de l'ontologie existentielle du Christ, de même, dans la même logique christologique, il est d'une certaine façon plus convenable de considérer l'économie du Corps comme devant se dérouler en trois temps elle aussi : temps de l'Église, *millénium*, entrée définitive dans l'éternité. La descente aux enfers, le Samedi Saint est à l'économie de la Tête ce que le millénium est à l'économie du Corps. Tous les deux se situent dans une position intermédiaire. Il y a là une analogie. Ces deux temps intermédiaires ne seraient-ils pas dans les deux cas une mise en abyme de l'ensemble de leur économie respective ? Et remarquons que de même que la descente aux enfers du Christ est un article de foi pouvant n'être qu'implicite dans la confession orthodoxe du mystère pascal – le symbole des Apôtres la mentionne, mais pas le symbole de Nicée-Constantinople – de même le millénium, l'intermédiaire parallèle à la descente aux enfers, peut ne pas être mentionné dans la description des *eschata* sans pour autant que la confession de foi soit invalidée. Dans les deux cas, la mention de l'intermédiaire correspond à un « comment » du salut. La cause efficiente instrumentale est surtout prise en compte, plus que la cause finale, qui est la plus importante. Ainsi la position synchroniste irait plus à la cause finale directement, tandis que la logique

<sup>240</sup> Dans le commentaire de Victorin de Poetovio, en la première partie, nous avons noté cette même ambivalence. On ne savait pas si le royaume décrit par Victorin était réel ou allégorique. Cf. p. 90-91.

millénariste ou diachronique s'arrêterait d'abord à la cause efficiente instrumentale ou intermédiaire, sans pour autant oublier la cause finale.

Dans le cas de l'expression diachronique de la fin, les réalités créées et humaines sont observées comme en cours de transfiguration, selon un processus qui prend encore en compte le temps. Le millénium apparaît alors comme le support indispensable pour donner de la consistance, du relief à la dernière parousie. Sinon, il risquerait malgré tout d'y avoir une christologie atrophiée pour l'expression ontologique de la fin. Il faut que la parousie puisse exprimer encore quelque chose de l'humanité du Christ, pas seulement de sa divinité. La créature temps, sans doute déjà transfigurée, apparaît comme cet élément humain, qui, indissociablement uni à la gloire divine, exprime la vérité christologique non seulement du millénium, mais aussi de l'ensemble de l'articulation « temps de l'Église – millénium ». Autrement dit, il faut encore un temps humain, un temps créé pour rendre compte adéquatement – christologiquement et ontologiquement – de la parousie du Christ à la fin. Une appréhension de la parousie sans temps et sans matière relèverait à ce titre d'une christologie un peu docète. Le millénium, c'est en quelque sorte déjà la gloire divine, mais vue sous l'angle de l'humanité, des réalités créées, dans le respect de la vérité christologique de la fin.

#### **f) Redonner à la fin sa pleine expression christologique**

Le Christ embrasse tout le temps compris entre les deux avènements. Et de même que le premier avènement a eu lieu dans le temps, de même le dernier doit avoir lieu aussi dans le temps. Ceci n'est pas pour respecter un équilibre de nature esthétique, mais plutôt une symétrie d'ordre christologique. Au fond, une théologie des *eschata* qui inclut le millénium contribue à redonner à la fin sa pleine expression christologique.

D'une certaine façon, cette unique venue du Sauveur, se déployant dans le temps en deux avènements – voire en trois venues, pour prendre en compte la descente aux enfers – n'est pas terminée<sup>241</sup>. Elle tend vers son accomplissement christologique. Certes pour la Tête, elle est terminée. L'ontologie existentielle du Christ est accomplie au matin de l'Ascension. Le Christ a vécu HOMME-Dieu de l'Annonciation à la descente aux enfers et DIEU-Homme de la descente aux enfers à l'Ascension, un seul et le même. La deuxième parousie n'apportera, dans un sens, rien de nouveau à cette ontologie existentielle du Christ-Tête. Mais la pleine participation du Corps à l'ontologie de la Tête se ferait en deux temps, le Corps aurait quelque chose encore à recevoir au moment de la dernière parousie. Il recevrait une première participation au Christ-Tête dans le temps de l'Église par la grâce sanctifiante et un achèvement de cette participation dans le millénium

<sup>241</sup> Gregorio CELADA LUENGO, « El milenarismo antiguo, fragmento de la esperanza cristiana », *CTom* 126 (410-3), 1999, p. 520 : « La parousie n'est pas question de délai, mais de maintenir une haute tension eschatologique avant la manifestation pleine et définitive de *l'unique venue du Sauveur* ». (Traduit de l'espagnol ; c'est nous qui soulignons).

eschatologique par la résurrection. Ainsi le Corps serait, d'une certaine façon, successivement conformé à l'HOMME-Dieu dans le temps de l'Église, puis, de quelque manière, au DIEU-Homme dans le temps du millénium. Il connaîtrait ainsi une première résurrection spirituelle dans le temps de l'Église, puis une première résurrection corporelle dans le millénium.

**g) Analogies entre descente aux enfers et millénium**

La descente aux enfers (cf. 1 P 3, 19) est d'une part l'expression de cette première économie où l'humanité est dominante. On le voit bien dans le cadavre du Christ au tombeau. On ne voit que l'humanité. La divinité est présente, mais elle est entièrement cachée. Mais cette descente aux enfers est aussi déjà l'expression de la deuxième économie, où c'est au contraire la divinité du Christ qui est dominante. En effet l'âme unie à la divinité accomplit cet acte sotériologique propre à Dieu d'aller sauver les âmes des justes dans le sein d'Abraham. Ceci est en quelque sorte le premier acte du Ressuscité. C'est cette descente aux enfers qui permet la résurrection de certains justes à la résurrection du Christ (cf. Mt 27). Donc il y a dans la descente aux enfers une bonne synthèse de l'Homme-Dieu et du Dieu-Homme. On est au cœur de la christologie ontologique existentielle. Se pose le problème de la séparation de l'âme et du corps du Christ. Ainsi, par analogie, il y aurait quelque chose de séparé aussi dans le millénium, une vie à plusieurs niveaux, degrés. Il faudra revenir sur cette analogie ultérieurement.

La descente aux enfers est aussi l'expression d'une « sous-christologie » : le Christ n'est ni encore vivant comme en sa première économie, ni déjà vivant comme en sa deuxième économie. Il est dans une existence paradoxale, soutenue par la divinité. Serait-ce le moment le plus « monophysite » de l'économie christologique ? D'où peut-être, dans ce dogme de la descente aux enfers, quelque chose qui ressemble à une « christologie apocryphe », mythologique, assez peu scripturaire. Et l'on retrouve justement ces aspects dans le millénium. Dans les deux cas, il n'y a pas de preuve scripturaire très explicite, ni sur la descente aux enfers, ni sur le millénium. Il y aurait comme une interpolation. La descente aux enfers et le millénium sont deux « apocryphes ». Le Samedi Saint serait le « petit millénium », celui de l'économie de la Tête, tandis que le « grand millénium » correspondrait au grand Sabbat de l'humanité vécu par le Corps dans son économie. Ainsi le Samedi Saint du Christ serait lui-même une mise en abyme du millénium vécu par le Corps.

De même qu'en « descendant aux enfers, le Christ, par la vertu de sa passion, a délivré les saints de cette contrainte en raison de laquelle ils étaient exclus de la vie de gloire, de sorte qu'ils ne pouvaient voir Dieu par essence, ce qui constitue la parfaite béatitude de l'homme »<sup>242</sup>, de même le Christ en sa

<sup>242</sup> III<sup>a</sup> q. 52, a. 5, c. : *Et ideo Christus, descendens ad inferos, virtute suae passionis ab hoc reatu*

parousie ouvre aux justes de tous les temps la gloire de la résurrection. Mais une résurrection qui reste encore sur terre, tout comme la gloire des justes de l'Ancien Testament était encore sinon dans les enfers, du moins au « paradis spirituel » et non encore au paradis céleste. Dans les deux cas, c'est un commencement de gloire, un commencement de résurrection.

« La peine de ce péché originel, c'est la mort corporelle et l'exclusion de la vie de gloire »<sup>243</sup>. La parousie vient parfaire la descente aux enfers. Celle-ci a libéré seulement d'une des deux peines du péché originel, la perte de la vie de gloire. C'est la parousie qui libérera de la deuxième peine du péché originel, la mort corporelle, par la résurrection. Mais cette deuxième libération, tout comme la première, se fera avec un temps d'accoutumance encore sur terre. En effet, après la descente aux enfers, les âmes des justes sont restées un certain temps « sous terre » avant de gagner le ciel au moment de l'Ascension. C'est la même logique qui se vérifierait au moment de la résurrection de la chair : les justes ressuscités resteraient un temps sur la terre avant de régner aux cieux avec le Christ pour l'éternité. Cette phase d'accoutumance se retrouve aussi dans le temps de l'Église, où les justes dans l'Église militante restent en l'état de grâce sanctifiante sur terre pendant un temps, avant de connaître la vision bienheureuse au moment de leur mort.

### 5) La conformation de la personne individuelle au Christ

L'économie d'un chrétien individuel est-elle à l'image de l'économie de la Tête et de celle du Corps ? On sait qu'Augustin, et les médiévaux à sa suite, ont adopté plutôt la démarche inverse : ils ont calqué l'économie du Corps sur celle d'une personne individuelle. C'est la thématique du *senectus mundi* ou du *saeculum senescens*. La fin collective, dans la perspective augustinienne, a été ainsi anthropologisée, psychologisée, par imitation de l'évolution dans le temps d'une personne individuelle. L'anthropologie a imposé sa loi à l'eschatologie, en quelque sorte<sup>244</sup>. La démarche inverse semble préférable. L'économie de la Tête et du Corps du Christ doit rejaillir sur chaque chrétien individuel puisque chacun est membre du Corps, membre du Christ. Ainsi, plutôt que de psychologiser

---

*sanctos absolvit, quo erant a vita gloriae exclusi, ut non possent Deum per essentiam videre, in quo consistit perfecta hominis beatitudo.*

<sup>243</sup> III<sup>e</sup> q. 52, a. 5, c. : *Cuius quidem peccati poena est mors corporalis et exclusio a vita gloriae.*

<sup>244</sup> Logique anthropologique augustinienne, tendant à une dichotomie entre intérieur et extérieur, bien décrite par Henri-Irénée MARROU, *Théologie de l'histoire*, Seuil, Paris, 1968, p. 59 : « Le triomphe assuré du Bien ne sera peut-être jamais perceptible à l'observation empirique, tant la présence efficace du Mal fera toujours sentir sa pression et sa puissance : à la veille de l'instant suprême où l'histoire va s'arrêter, parvenue à son terme, le Corps du Christ ayant atteint sa croissance parfaite, peut-être qu'à ce moment, aux yeux charnels de l'historien des institutions et des techniques comme à ceux des témoins, la terre paraîtra un champ de ruines et l'époque un temps d'échecs ».



l'économie collective, il convient de « christologiser » l'économie individuelle<sup>245</sup>. Dès lors, une personne individuelle a-t-elle une vie en trois étapes, comme la Tête et le Corps ? C'était la théorie des anciens Pères comme saint Irénée. Puisque la vie du Christ s'était déroulée en trois étapes – de l'Incarnation à la Passion ; de la descente aux enfers à la Résurrection (voire à l'Ascension) ; après l'Ascension – de même il fallait que la vie d'un chrétien individuel s'aligne sur ce schéma christologique ternaire. Ainsi, après avoir vécu ici-bas, l'homme ou la femme devaient mourir, puis leur âme devait séjourner dans un « lieu invisible », à l'image du séjour de l'âme du Seigneur dans les régions inférieures de la terre, et enfin, ils devaient ressusciter pour « venir en la présence de Dieu »<sup>246</sup>. Cette économie de l'homme individuel, par imitation, par mimétisme avec celle du Christ, n'est pas sans intérêt. Comment l'homme conformé au Christ ne suivrait-il pas la même économie que lui ? Cependant la doctrine de l'eschatologie individuelle a fait des progrès depuis le temps de saint Irénée. L'intermédiaire que constitue le temps de l'âme séparée n'est pas tout à fait l'équivalent de l'intermédiaire de la descente du Christ aux enfers. L'âme individuelle ne séjourne pas à proprement parler aux enfers mais comparaît plutôt devant le Christ pour un jugement particulier. La descente aux enfers est un événement qui appartient en propre au Christ, à un moment précis de son économie. Dans ces conditions, existe-t-il une contemporanéité de la descente aux enfers du Christ pour chaque âme au moment du passage par la mort physique ?<sup>247</sup> En tout cas pour tous ceux qui sont morts avant la mort du Christ, la descente du Christ aux enfers a constitué une sorte de jugement particulier.

S'il y a un parallélisme entre la descente aux enfers et le passage par l'âme séparée, il se fait, non en conformité avec la Tête – il n'appartient qu'à elle de descendre aux enfers pour libérer les âmes des justes – mais avec le Corps du Christ : tout comme les âmes des justes de l'Ancien Testament, l'âme individuelle a la possibilité d'accéder à la vision bienheureuse. Le millénium de l'âme individuelle est donc constitué par son accès au ciel ou au moins au purgatoire, ce dernier étant considéré comme une étape préparatoire à la vision qui est dès lors assurée.

Le millénium de l'âme, ce sont aussi tout simplement les effets du baptême. En effet, c'est le baptême qui est désormais la « descente aux enfers » du Christ dans le temps de l'Église<sup>248</sup> ; il supprime l'impossibilité d'accéder à la gloire, tout

---

<sup>245</sup> CEC 793 : Les membres doivent s'efforcer de ressembler au Christ « jusqu'à ce que le Christ soit formé en eux » (Ga 4, 19).

<sup>246</sup> AH V, 31, 2 (SC 153, p. 395).

<sup>247</sup> Sur ce thème, voir Françoise BREYNAERT, *La venue glorieuse du Christ et le millénium. Véritable espérance pour le monde*, Jubilé, Montrouge, 2016, p. 243-252 : « Cohérence de la Révélation, (La Bonne Nouvelle aux défunts) », où l'auteur commente le CEC 634 et 1 P 4, 6.

<sup>248</sup> Charles JOURNET, *L'Église du Verbe incarné. Essai de théologie de l'histoire du salut*, op. cit., p. 868 : « "Ce qui correspond" à la fois à la descente aux enfers et à la délivrance de Noé à travers

comme la descente aux enfers<sup>249</sup>. Le baptême, pour les fidèles, produit le même effet que la descente aux enfers pour les justes de l'Ancien Testament. Cependant les âmes de ces justes sont allées directement au ciel (à partir de l'Ascension), tandis que les baptisés n'y vont pas tout de suite. Ils doivent continuer de cheminer ici-bas, avec le risque, de par leur péché actuel, de perdre cet accès à la gloire. Il est possible que la grâce de la deuxième venue, celle de la descente aux enfers, soit répartie pour les fidèles entre la grâce du baptême et une autre grâce au moment de la mort.

Le millénium de l'âme individuelle pourrait correspondre aussi à quelque haute sphère de la vie spirituelle dès ici-bas, dans le temps présent de l'Église. En effet la descente aux enfers est le « lieu-temps » où se fait l'unité entre mystique et action. On est à la fois mort avec le Christ (cf. le corps mort au tombeau), et pleinement agissant pour le salut des âmes (cf. l'âme sauvant les âmes aux enfers). La descente aux enfers est le « lieu-temps » de la mise en abyme christologique. Elle exprime pour ici-bas, dans le temps de l'Église, en l'état de résurrection spirituelle, la configuration maximale du chrétien, dans son être, au mystère du Christ. La descente aux enfers est l'archétype de la « première résurrection » comprise dans un sens ecclésial. De même que l'âme du Christ unie à sa divinité, agissait aux enfers en prémices de la résurrection du corps au jour de Pâques, de même l'âme du chrétien, ressuscitée par le saint Baptême, agit dans le temps de l'Église en prémices de la résurrection de son corps au dernier jour. Au Samedi Saint, ce n'est pas seulement l'âme du Christ qui agit comme déjà ressuscitée, mais c'est la résurrection spirituelle de l'âme du Christ qui se communique justement aux âmes des justes de l'Ancien Testament. La descente aux enfers est donc non seulement l'archétype de la première résurrection spirituelle mais aussi son inauguration. La première résurrection des âmes des patriarches juifs constitue comme une première intégration des juifs à l'Église, avant celle qui aura lieu à la fin. Ainsi donc, descente du Christ aux enfers et première résurrection spirituelle apparaissent comme deux expressions quasi synonymes en leur essence. La quintessence de la première résurrection, en tant que participation maximale au Vivant ici-bas, par la foi, ne consiste pas en la souffrance et en la communion aux stigmates du Christ, selon la logique de la participation à l'HOMME-Dieu ; elle ne consiste pas non plus d'abord en un agir transfiguré et éclatant, selon la logique d'une participation au DIEU-Homme ; elle consiste en une configuration au Christ à la fois Homme et Dieu, Dieu et Homme ; autrement dit, elle consiste en une humble mais non moins intense participation à la descente aux enfers, conçue à la fois comme une mort (au monde et au péché) et comme l'aurore de la résurrection. On est là à la fois au cœur de l'être du Christ

---

les eaux, "c'est le baptême, qui vous sauve à présent" (1 P 3, 21) ».

<sup>249</sup> III<sup>e</sup> q. 52, a. 5, ad 2 : *Sicut etiam nunc fideles Christi liberantur per baptismum a reatu actualium peccatorum, et a reatu originalis quantum ad exclusionem a gloria.*

et de son agir pascal<sup>250</sup>. Avant de songer à une première résurrection corporelle dans le millénium, il importe de bien comprendre quelle est la nature profonde de la résurrection spirituelle dans l'Église. Quand la source christo-sabbatique de la première résurrection spirituelle est identifiée, alors la conformation aux souffrances du Christ par les sacrés stigmates et la transfiguration du corps et de l'agir peuvent être envisagées. Elles sont des extensions, de part et d'autre du mystère pascal du Christ, et conformes à son Être, de l'« épiceutre » onto-existential que constitue la descente aux enfers du Christ.

Le millénium déjà advenu dans le temps de l'Église serait plus spécialement celui des saints qui brillent par l'éclat de leurs vertus et leurs miracles. Ils constituent une sorte d'élite qui n'a pas été affranchie pour autant de la loi commune, celle de la sanctification par le mérite sous la grâce sanctifiante, mais qui a parfaitement intégré dans son être, jusque dans sa subjectivité agissante, la première résurrection qu'est le baptême. Il ne s'agit pas d'une deuxième résurrection spirituelle, comme dans le cas du joachimisme. C'est, pour les saints, la même première résurrection que le baptême, mais à un degré qualitatif supérieur qui peut parfois s'extérioriser en des grâces extraordinaires<sup>251</sup>. Il y a un royaume des saints et des justes dès le temps de l'Église. Ce sont ceux qui ont accueilli la grâce christique de façon plus généreuse. Il existe un rayonnement de la sainteté dès cette vie. Cela remet peut-être en cause l'idée, héritée de saint Augustin, selon laquelle on ne peut se prononcer sur les personnes durant cette vie. En fait, la sainteté rayonne, se voit d'une manière ou d'une autre.

## 6) L'accomplissement final du Corps mystique du Christ

Nous essayons maintenant de décrire le *millénium intégral*, tel que nous le proposons, à savoir le temps de l'Église et celui du royaume des justes considérés dans leur unité.

<sup>250</sup> AUGUSTIN D'HIPPONE, *De Gen. ad litt.* IV, 13, 24 (BA 48, p. 313) : « En ce temps de grâce, en effet, le chrétien observe un sabbat perpétuel, si tout ce qu'il fait de bon, il le fait dans l'espoir du repos à venir et s'il ne se glorifie pas de ses œuvres bonnes comme d'un bien qu'il aurait sans l'avoir reçu. Ainsi, en comprenant et en recevant le sacrement du baptême comme un sabbat, c'est-à-dire comme le repos du Seigneur dans sa sépulture, il se repose de ses œuvres anciennes pour marcher désormais dans une vie nouvelle en reconnaissant que Dieu agit en lui : Dieu qui tout ensemble agit et se repose, d'une part accordant à sa créature le gouvernement qui lui convient, d'autre part jouissant en lui-même d'une éternelle tranquillité ».

<sup>251</sup> Sur la place visible de la sainteté dans l'Église, voir dom Prosper GUÉRANGER, *Le sens chrétien de l'histoire*, Plon, Paris, 1945, p. 44 : « Si le narrateur possède le don de la foi, qu'il recueille dans ses récits les faits surnaturels, quand ils ont une portée sensible sur les peuples ; car ils sont la continuation et l'application des trois grands faits miraculeux sur lesquels roule toute l'histoire de l'humanité [l'existence et le rôle du peuple juif dans le monde ; la conversion des gentils ; la conservation de l'Église à travers les temps]. S'il veut raconter et peindre les mœurs des peuples chrétiens, qu'il résume, à chaque siècle, la statistique de la sainteté ; qu'il montre que c'est par l'influence de la sainteté que la foi se soutient et que la morale se conserve ; en un mot, qu'il donne aux Saints une large place dans l'histoire, s'il veut que, sous sa plume, l'histoire soit telle que Dieu la voit et la juge ».

### a) Description de la position classique

La position la plus courante sur le « règne des mille ans » consiste à dire que ce millénium s'étend dans le temps compris entre les deux parousies du Christ, soit l'Incarnation et son retour glorieux. Dans ces conditions, pour être fidèle au récit de l'*Apocalypse*, il faut que la première parousie soit précédée d'un premier combat eschatologique avec les forces du mal. On lit en effet en *Ap* 19, dans le passage qui précède celui sur le millénium : « Et j'ai vu la Bête, les rois de la terre, et leurs armées, rassemblés pour faire la guerre au cavalier et à son armée » (*Ap* 19, 19). Et ce premier combat eschatologique, à l'issue favorable pour les forces du bien, fera suite à un second, à la fin du règne des mille ans (cf. *Ap* 20, 7-10). Saint Cyrille de Jérusalem a bien souligné ce parallèle dans une de ses *Catéchèses* :

Déjà la première fois, lorsque lui-même s'apprêtait à se faire homme et qu'on s'attendait à ce que Dieu naquît d'une Vierge, le diable se mit à l'avance en travers de la chose, en inventant à l'avance, dans l'idolâtrie, avec ses artifices malveillants, de faux dieux qui engendrent et sont enfantés par des femmes, afin que, le mensonge ayant pris les devants, la vérité, selon son calcul, ne trouvât plus de créance. De même, quand pour la seconde fois le Christ véritable devra venir, l'Adversaire, utilisant l'attente des simples et surtout celle des gens de la circoncision, fera agir un magicien très versé dans l'art sinistre et trompeur des empoisonneurs et des sorciers. Il usurpera le pouvoir de l'empire des Romains et s'arrogera le nom du Christ, trompant par cette appellation de Christ les juifs qui attendent l'Oint, et séduisant les gentils par les prestiges de sa magie<sup>252</sup>.

Dans l'esprit de saint Cyrille, l'Incarnation vient sauver le monde d'une emprise démoniaque. Le Christ en son premier avènement est déjà vainqueur d'un assaut des forces du mal. Charles Journet avance la même idée quand il affirme :

C'est au moment le plus désespéré du monde, après l'échec de l'économie de la Loi de nature (*Rm* 1, 18-32) et l'échec de l'économie de la Loi mosaïque (*Rm* 2, 1 – 3, 8), quand « Juifs et Grecs, tous sont soumis au péché » (3, 9) que se produira la miséricorde suprême de l'Incarnation. (...) Il pourra y avoir au cours des siècles de terribles

<sup>252</sup> CYRILLE DE JÉRUSALEM, « Catéchèse XV, 11 », in Cristian BADILITA (dir.), *L'Antichrist*, Bibliothèque 4, Migne, Paris, 2011, p. 215-216. *Catechesis* XV, 11 (PG 33, col. 884-885) : Ἀλλ' ὥσπερ, μέλλοντος αὐτοῦ πρότερον ἐνανθρωπεῖν καὶ ἐκ παρθένου γεννᾶσθαι προσδοκωμένου θεοῦ, προδιέβαλεν ὁ διάβολος τὸ πρᾶγμα, κακούργως ἐν εἰδωλολατρείᾳ θεοῦς ψευδεῖς γεννῶντας καὶ γεννωμένους ὑπὸ γυναικῶν προμυθολογήσας, ἵνα προλαβόντος τοῦ ψεύδους, ὡς ἐνόμιζεν, ἀπιστηθῇ καὶ τὸ ἀληθές, οὕτως μέλλοντος Χριστοῦ δεύτερον ἔρχεσθαι τοῦ ἀληθοῦς ἐφόδιον λαμβάνων τὴν τῶν ἀκάκων προσδοκίαν ὁ ἀντικείμενος καὶ μάλιστα τῶν ἐκ περιτομῆς ἄγει τινὰ ἄνθρωπον μάγον καὶ τῆς ἐν φαρμακείαις καὶ ἐπασιδαῖς ἀπατηλῆς κακοτεχνίας ἐμπειρότατον, ἀρπάζοντα μὲν ἑαυτῷ τῆς τῶν Ῥωμαίων βασιλείας τὴν ἐξουσίαν, ψευδῶς δὲ Χριστὸν ἑαυτὸν ἀποκαλοῦντα, καὶ διὰ τῆς τοῦ Χριστοῦ προσηγορίας Ἰουδαίους τοὺς τὸν ἡλειμμένον προσδοκῶντας ἀπατῶντα, τοὺς ἐξ ἐθνῶν δὲ ταῖς μαγικαῖς φαντασίαις ὑπαγόμενον.

désastres pour l'humanité ; il n'y aura pas de temps où elle se sente plus abandonnée qu'avant la venue du Christ<sup>253</sup>.

Le démon du désespoir est donc vaincu par l'Incarnation du Verbe. La naissance du Christ apporte la paix et l'entrée dans le règne des mille ans. On rejoint ici la fameuse expression du *Martyrologe romain* à la date du 25 décembre : *Toto Orbe in pace composito*<sup>254</sup>. La ligature du démon en *Ap* 20, 2 est donc une allusion à l'Incarnation, tout comme l'est la ligature de l'homme fort en *Mt* 12, 29<sup>255</sup>. Avec le cardinal Journet, on peut dès lors proposer l'explication suivante pour le règne des mille ans ecclésial :

Quant à la prophétie de l'*Apocalypse*, les « mille années » pendant lesquelles les saints règnent avec le Christ doivent être entendues comme un chiffre symbolique, désignant toute la durée du règne spirituel de l'Église depuis le premier avènement de Jésus jusqu'au jour de la seconde parousie. La « résurrection première » de ceux qui n'ont pas adoré la Bête, c'est la résurrection spirituelle des chrétiens véritables à la vie de la grâce. En ce sens, saint Paul avait écrit aux Éphésiens : « Éveille-toi, toi qui dors ; et ressuscite d'entre les morts, et le Christ t'illuminera » (5, 14) ; et le Seigneur avait dit : « En vérité, en vérité, je vous le dis, l'homme qui écoute ma parole et qui croit en Celui qui m'a envoyé a la vie éternelle, et il ne passe pas en jugement, car il a été transféré de la mort à la vie » (*Jn* 5, 24). « Heureux et saint, s'écrit l'auteur de l'*Apocalypse*, celui qui a part à la résurrection première ! Sur ceux-là, la seconde mort n'a pas de pouvoir ! » (20, 6) : la première mort est celle du corps ; la seconde mort est celle de l'âme, par le péché d'abord et la damnation éternelle ensuite. Enfin dans l'incarcération de Satan au fond de l'Abîme (20, 1-3) il faut voir sa défaite virtuelle depuis le jour de l'Incarnation ; et dans sa délivrance momentanée, l'assaut final qu'il livrera à l'Église<sup>256</sup>.

Dans la perspective classique ici exposée, la notion de « première résurrection » est à prendre au sens spirituel. L'intermédiaire que constitue ce millénium du Corps qu'est l'Église a pour archétype l'intermédiaire qu'a vécu la Tête : la descente aux enfers. De même que les premières âmes ont ressuscité spirituellement aux enfers par un contact avec l'âme béatifiée du Christ, de même les âmes continuent de ressusciter spirituellement par un contact sacramentel dans l'Église. La première résurrection spirituelle pourrait donc signifier la grâce du baptême et toute la vie sacramentelle qui en découle, l'entrée dans une phase de plus intense union à Dieu et l'accès à la vision bienheureuse pour les âmes qui

<sup>253</sup> Charles JOURNET, *L'Église du Verbe incarné. Essai de théologie de l'histoire du salut*, op. cit., p. 821-822. Et encore, *ibid.*, p. 826 : « C'est la suprême détresse du monde qui, pour l'auteur de l'*Épître à Diognète*, appelle la suprême miséricorde de l'Incarnation ».

<sup>254</sup> *Martyrologium romanum ex decreto sacrosancti oecumenici concilii Vaticani II instauratum auctoritate Ioannis Pauli PP. II promulgatum*, Typis vaticanis, Vatican, 2001, p. 648.

<sup>255</sup> Martine DULAËY, « L'Apocalypse. Augustin et Tyconius », in Anne-Marie LA BONNARDIÈRE (dir.), *Saint Augustin et la Bible*, BiToTe 3, Beauchesne, Paris, 1986, p. 369-386, p. 382.

<sup>256</sup> Charles JOURNET, *L'Église du Verbe incarné. Compléments et inédits*, op. cit., p. 390-391.

sont provisoirement séparées de leur corps. Dans le temps présent, le règne des mille ans n'est donc pas uniquement terrestre. Il inclut les membres en état de grâce de l'Église pérégrinante, les bienheureux au ciel et même les âmes du purgatoire, car elles sont dans la grâce. Tous ces membres du Corps mystique sont déjà ressuscités spirituellement. « La résurrection est déjà arrivée » (2 *Tim* 2, 18). Dans l'Église, nous sommes ressuscités avec le Christ (cf. *Col* 2, 12 ; 3, 1).

Comment expliquer cependant la permanence du mal dans le temps de l'Église, alors que le démon est censé être enchaîné ? Journet parle de « défaite virtuelle »<sup>257</sup>. C'est toute la thématique du « royaume crucifié », chère à Journet, qu'il convient de rappeler ici. À l'extérieur, le Corps du Christ est persécuté et en souffrance, mais à l'intérieur, il jouit de la paix. Le diable n'a pas de prise sur son cœur profond. « Le royaume de Dieu est au-dedans de nous » (*Lc* 17, 21). Les prophéties de l'Ancien Testament sur les temps eschatologiques sont dès lors à comprendre en un sens métaphorique. Elles font allusion à un royaume avant tout intérieur.

Cette perspective du millénium ecclésial nous rappelle que le désir de la parousie est d'abord théologal et non purement humain. Comme dit Journet, le Christ vient « immédiatement par la grâce » et « éminemment par la gloire »<sup>258</sup>. Si nous ne sommes pas assez réceptifs à la « parousie de grâce » qui a lieu *hic et nunc* dans l'Église, selon la logique de la descente aux enfers, nous n'attendrons pas comme il convient la « parousie de gloire » qui doit se produire à la fin. Pour Journet, en effet, le mystère du désir de l'Église de la parousie « est un désir théologal, à la fois fort et abandonné. Il exclut les troubles, les prostrations, les exaltations. L'Église attend dans l'espérance le jour de la moisson, où les anges viendront à elle et où les justes resplendiront comme le soleil »<sup>259</sup>.

#### **b) Limites et insuffisances de la conception classique**

Cette position classique possède des limites et des insuffisances. En effet le risque est grand dans cette perspective de privilégier la parousie de grâce ici et maintenant au détriment de l'attente de la parousie de gloire à la fin. C'est ce qui fait dire au père Daguet : « Point n'est besoin, alors, de se préoccuper de l'avènement du dernier jour, seul compte le jour présent comme réalisation *hic et*

<sup>257</sup> Et aussi Charles JOURNET, *L'Église du Verbe incarné. Essai de théologie de l'histoire du salut*, op. cit., p. 390 : « Il y a pour le diable, un plan de localisation où il ne peut nuire, et qui sera définitif : c'est l'abîme de l'enfer. Et il y a un plan de localisation temporaire, où il peut séduire les nations. Pour ce qui est de son action sur les nations, le diable est lié, c'est-à-dire virtuellement vaincu, pendant les mille années qui représentent le temps allant de la première parousie du Christ comme Sauveur, à la seconde parousie du Christ comme Juge. À ce moment, il sera délié et donnera son suprême effort ».

<sup>258</sup> Charles JOURNET, *L'Église du Verbe incarné. Essai de théologie de l'histoire du salut*, op. cit., p. 984, note 481.

<sup>259</sup> Charles JOURNET, *L'Église du Verbe incarné. Compléments et inédits*, op. cit., p. 417-418. *Ibid.*, p. 418, où Journet parle de « désir pur, désintéressé ».

*nunc* du salut dans le Christ »<sup>260</sup>. Dès lors, il devient plus difficile de prendre en compte le *novum* de la parousie et de la résurrection de la chair. La question de l'eschatologie se résume et se limite alors à celle de l'accueil ou non de la grâce par la liberté humaine. C'est ainsi que la thématique du jugement venant sanctionner le bon usage ou non de cette liberté l'emporte sur la question de la parousie du Christ et de la résurrection de la chair. Cette position est en définitive liée à une conception archétypale du temps qui voit à l'origine et non à la fin l'événement fondamental. Dans cette perspective, c'est non seulement la considération de la première venue qui l'emporte sur celle de la dernière, mais c'est aussi le commencement de l'économie du salut qui prend plus d'importance que sa fin. Journet dit ainsi : « Le traité des fins dernières, jointes ou manquées, commence avec la séparation des anges »<sup>261</sup>. Selon cette approche, la logique de la liberté est plus prise en compte que celle de la nature. L'accomplissement du dessein créateur originel est moins considéré que la réponse libre des anges et des hommes à la grâce. La parousie finale du Christ est alors vue uniquement sous l'angle d'un ultime jugement qui vient sanctionner, en bien ou en mal, dans les corps ressuscités les actes accomplis dans les corps pendant la vie sur terre.

Au jour du jugement tous les hommes comparaîtront avec leurs corps « devant le tribunal du Christ » pour rendre compte de leurs actes personnels, « afin que chacun reçoive le salaire de ce qu'il aura fait pendant qu'il était dans son corps, soit en bien, soit en mal »<sup>262</sup>.

La perspective de la résurrection de la chair comme achèvement du dessein de Dieu sur l'homme, en union avec la transformation ultime du cosmos, n'est pas vraiment prise en compte. C'est ainsi que Journet distingue les « voyageurs commencés » pour parler des membres de l'Église sous la loi de nature et la loi mosaïque et les « voyageurs achevés » pour désigner « les croyants rassemblés sous le pape »<sup>263</sup>. Mais cette dernière expression – voyageur achevé – ne prend pas vraiment en compte l'achèvement que constitue la résurrection. Dans la logique de Journet, l'achèvement est vu uniquement sous l'angle de la grâce apportée par le premier avènement du Christ. L'achèvement réel de la conformation du Corps à la Tête, qu'apportera le second avènement du Christ par la résurrection de la chair n'est pas vraiment considéré.

Dans ces conditions, l'eschatologie collective est comme aimantée par l'eschatologie individuelle. Elle n'arrive pas à s'en distinguer. On observe alors une sorte de privatisation de l'eschatologie collective. Une confusion s'opère entre la

<sup>260</sup> François DAGUET, « Thomas d'Aquin, Joachim de Flore et la théologie de l'histoire », *op. cit.*, p. 232.

<sup>261</sup> Charles JOURNET, *L'Église du Verbe incarné. Essai de théologie de l'histoire du salut*, *op. cit.*, p. 335.

<sup>262</sup> DH 1002 ; Constitution *Benedictus Deus* (29 janvier 1336).

<sup>263</sup> Charles JOURNET, *L'Église du Verbe incarné. Essai de théologie de l'histoire du salut*, *op. cit.*, p. 308.

fin du monde pour tous et la fin de la vie de chaque individu, entre le retour du Christ en gloire et majesté au dernier jour et la venue en la présence du Christ pour chaque personne qui passe de la vie à la mort. Charles Journet écrit ainsi :

Que personne ne dise plus que le désir de la parousie est absent de notre Église ! La conduite des saints peut sur ce point beaucoup éclairer (...). Quand on vient leur annoncer que l'heure de la mort a sonné, alors, comprenant qu'aucun devoir ne les retient plus ici-bas et que leur tâche est achevée, ils laissent voir un désir insoupçonné, extraordinaire, de quitter enfin l'exil pour la patrie et, tel un François de Sales, ils nous jettent dans la stupeur en nous révélant les pensées longtemps méditées qui leur montent alors spontanément du cœur aux lèvres : *Expectans expectavi Dominum, et intendit mihi ; et exaudivit preces meas, et eduxit me de lacu miseriae et de luto faecis*<sup>264</sup>.

Mais n'est-ce pas là confondre eschatologie individuelle et eschatologie collective ? L'attente collective du Christ à la fin ne se réduit-elle pas ici à l'attente d'une rencontre individuelle ? L'espérance en la résurrection à la fin est diluée dans l'attente de l'âme seule d'être avec le Christ. La fin du monde est rabaisée à la mort individuelle. C'est la même idée que l'on retrouve chez Pierre de Blois, dans un *Sermon sur l'Avent* :

Il y a trois Avènements du Seigneur, le premier dans la chair, le second dans l'âme, le troisième par le jugement. Le premier eut lieu au milieu de la nuit, suivant les paroles de l'Évangile : « Au milieu de la nuit un cri s'est fait entendre : Voici l'Époux ! ». Et ce premier Avènement est déjà passé : car le Christ a été vu sur la terre et a conversé avec les hommes. Nous sommes présentement dans le second Avènement (...). Quant au troisième Avènement, il est très certain qu'il aura lieu ; très incertain quand il aura lieu : puisqu'il n'est rien de plus certain que la mort, et rien de plus incertain que le jour de la mort. « Au moment où l'on parlera de paix et de sécurité, dit le Sage, c'est alors que la mort apparaîtra soudain, comme les douleurs de l'enfantement au sein de la femme, et nul ne pourra fuir »<sup>265</sup>.

Nous avons là la doctrine traditionnelle du triple avènement du Christ, mais elle est atrophiée. La réalité du troisième avènement, le retour en gloire du Christ pour tous à la fin, est réduite à une rencontre individuelle avec le Christ au moment de la mort. Ce retour du Christ glorieux, ou parousie, qui marquera l'accomplissement du dessein de Dieu sur le monde avec la résurrection et la

<sup>264</sup> Charles JOURNET, *L'Église du Verbe incarné. Compléments et inédits*, op. cit., p. 419. Des pierres d'attentes chez cet auteur pour une meilleure prise en compte de la spécificité de la parousie, *ibid.*, p. 439 : « La ruine définitive de l'Antéchrist, qui coïncidera avec la parousie glorieuse du Fils de l'homme, sera le sixième et dernier moment de la vie de l'Église ». L'approche semble diachronique ici, car la parousie est considérée comme un « moment de la vie de l'Église » et non comme un instant, selon la perspective synchronique.

<sup>265</sup> PIERRE DE BLOIS, *Opera omnia*, PL 207, *Sermo III, De eodem Adventu*, col. 569-570, rapporté par dom Prosper GUÉRANGER, *L'année liturgique. L'avent*, op. cit., p. 9-10.



transformation ultime du cosmos, n'est pas pris en compte. Il perd sa consistance propre.

### c) Description du millénium intégral

La considération d'un *millénium eschatologique* qui prendrait place au moment et au-delà de la parousie redonne au dogme de l'avènement glorieux du Christ toute sa consistance, sans pour autant affaiblir la thèse du *millénium ecclésial*. Notre proposition est de tenir ces deux milléniums de part et d'autre de la parousie comme une seule réalité unifiée dans l'ontologie existentielle du Christ. C'est ce que nous appelons le *millénium intégral*. Le temps de l'Église est le temps de l'HOMME-Dieu appliqué au Corps à l'imitation de la Tête. Le millénium futuriste est le temps du DIEU-Homme appliqué à ce même Corps. Et ces deux sous-temps sont hypostatiquement unis dans l'ontologie du Christ. De même que la vie prépascale et la vie postpascale du Christ-Tête sont une seule et même économie, par analogie aux deux natures dans une seule personne, de même le temps de l'Église de la résurrection spirituelle et le millénium de la résurrection corporelle sont une seule et la même économie pour le Corps mystique du Christ. Le millénium considéré dans son intégralité – temps de l'Église + royaume des justes – reproduit en quelque sorte l'intégralité de l'économie ontologique du Christ-Tête (vie prépascale et vie postpascale). La vie du Corps est calquée sur celle de la Tête. Cela implique que le temps de l'Église soit marqué par une enfance, une maturité et une passion, tout comme la vie du Christ avant la résurrection. Cela implique que le royaume des justes soit marqué par la résurrection, tout comme la vie postpascale du Christ-Tête, et dans l'unité substantielle avec le temps de l'Église.

Mais dans la logique de la mise en abyme, le millénium intégral (temps de l'Église et royaume des justes) correspond uniquement à la « charnière » ontologique que constitue la descente aux enfers du Christ. Comme on l'a vu, cette descente aux enfers est le condensé, le résumé, la mise en abyme, des deux sous-économies du Christ-Tête. De même le millénium intégral, qui est l'intermédiaire de l'économie du Corps par analogie avec celui de l'économie de la Tête, ne correspond, d'une certaine façon, pas à toute l'économie de la Tête, mais à cette charnière onto-existentielle que constitue la descente aux enfers. Le millénium intégral est donc la mise en abyme de l'économie du Corps. Dès lors, c'est plutôt l'Ancien Testament qui est identifié à la vie prépascale du Christ, jusqu'à la passion incluse. Puis viendrait le millénium intégral (temps de l'Église et règne des justes) identifié à la descente du Christ aux enfers et peut-être aussi au temps de résurrection du Christ sur la terre avant l'Ascension. Enfin la vie de la Tête au-delà de l'Ascension serait identifiée à la vie du Corps dans l'éternité définitive. Dans ces conditions, la descente de l'âme du Christ aux enfers et sa résurrection d'entre les morts seraient les deux événements archétypaux vécus

par la Tête, qui se reproduiraient en quelque sorte dans le millénium intégral pour le Corps. La descente du Christ aux enfers serait alors le premier analogué de la parousie de grâce qui a lieu dans l'Église autour des sacrements. C'est elle qui opère la première résurrection spirituelle. La résurrection du Christ serait, elle, le premier analogué de la parousie de gloire qui, dans le millénium, serait le déclencheur de la première résurrection corporelle. Il est d'ailleurs significatif que quelques résurrections corporelles se produisent déjà au moment de la résurrection du Christ (cf. *Mt 27*). Avec les résurrections spirituelles survenues lors de la descente du Christ aux enfers, ces quelques résurrections corporelles constituent une sorte de « petit millénium » en prémices du « grand millénium » du temps de l'Église et du royaume des justes<sup>266</sup>.

Ce millénium intégral du Corps ne serait pas seulement une reproduction existentielle de l'enchaînement descente aux enfers et résurrection terrestre. Il en aurait aussi les caractéristiques ontologiques. On retrouverait ainsi au sein de l'enchaînement temps de l'Église et royaume des justes l'équilibre entre l'HOMME-Dieu et le DIEU-Homme. Le temps de l'Église est en effet un royaume dominé principalement par l'humain, mais avec déjà du divin. Le royaume des justes, lui, est un temps principalement caractérisé par le divin, mais avec encore de l'humain.

Cette deuxième perspective, où le millénium est identifié à la seule descente aux enfers et au temps de résurrection du Christ sur terre, et non à la totalité de l'économie de la Tête, a quelque chose de plus humble et de moins apocalyptique que la première. En effet, la passion du Corps ne fait pas partie du millénium, elle le précède, puisque le millénium commence avec la descente aux enfers. Dès lors le temps de l'Église n'est pas d'abord un temps de souffrance et de persécution, mais de résurrection spirituelle. Le corps mort du Christ dans les bras de Marie indique néanmoins que le Corps mystique doit passer lui aussi par une mort pour revivre ensuite. Mais il n'y aurait pas à proprement parler de règne de l'Antéchrist dans cette première partie de millénium, par analogie avec le Vendredi Saint de l'économie de la Tête. Le millénium est vraiment le Samedi Saint joint à une résurrection encore terrestre.

#### **d) Une spiritualité du Samedi Saint dans l'Église**

Durant le Samedi Saint, le corps du Christ est mort. Par analogie cela renvoie à toutes les épreuves que doit subir le Corps ecclésial en union avec le Christ. Mais le corps du Christ n'est pas seul. Il est entre les bras de Marie, la Pietà. De même le Corps du Christ qu'est l'Église repose sur le sein de Marie, Mère de l'Église<sup>267</sup>. Marie assure la permanence de la vie en une Église sujette aux

<sup>266</sup> Brian E. DALEY, *The Hope of the Early Church*, op. cit., p. 123, sur l'Évangile de Nicodème.

<sup>267</sup> L'analogie entre le corps du Christ et le Corps de l'Église est très large. En effet, le premier est corps en ce qu'il est distinct de l'âme, tandis que le second signifie un être tout entier. L'analogie demeure cependant en ce sens que le corps biologique du Christ est bien une partie de l'être tout

épreuves, aux persécutions, aux morts. De même que Marie, unie à l'âme de son Fils aux enfers, enfante les premières âmes du Corps à la vie bienheureuse, de même Marie, dans le temps de l'Église, prépare le Corps mystique à la première résurrection corporelle, à cet enfantement à la vie nouvelle, et enfante des âmes à la vie dans la grâce, comme principe second aux côtés du Christ qui opère ces premières résurrections spirituelles par le toucher instrumental sacramentel de son humanité.

Cette identification du temps de l'Église avec le Samedi Saint trouve un certain écho dans une méditation du pape Benoît XVI lors d'une visite pastorale à Turin pour la vénération du Saint Suaire :

Notre époque est devenue dans une mesure toujours plus grande un Samedi Saint : l'obscurité de ce jour interpelle tous ceux qui s'interrogent sur la vie, et de façon particulière nous interpelle, nous, croyants. Nous aussi nous avons affaire avec cette obscurité<sup>268</sup>.

Ainsi, quand tout semble sombre dans l'Église, nous savons que conformément à la descente du Christ aux enfers, il se produit des résurrections spirituelles cachées et que le Corps ecclésial se prépare à ressusciter au moment de la parousie. Et tout cela se fait en Marie, qui, en tant que Mère de l'Église, enfante le Corps ecclésial à la vie nouvelle, d'abord spirituelle, ensuite corporelle. Cet enfantement douloureux par Marie du Christ total pourrait correspondre aussi au « Règne de Marie » décrit par saint Louis-Marie Grignion de Montfort : une sorte d'intensification de la présence mariale pour préparer le Corps, par des résurrections spirituelles, à la venue de la Tête dans la gloire et à la résurrection corporelle de ce même Corps mystique du Christ.

Ainsi les deux dogmes connexes à celui du millénium, la descente du Christ aux enfers et Marie Mère de l'Église, s'avèrent étonnamment proches et se confondent presque. On peut voir en effet toute la vie ecclésiale dans le prolongement des résurrections spirituelles qui se sont produites le Samedi Saint et se faisant enfanter douloureusement à la vie nouvelle par Marie, la Pietà. Comment se déroulerait la deuxième partie du millénium intégral, celle du royaume des justes ?

#### **e) Déroulement du millénium futuriste**

Avant tout, il importe de se garder de toute description trop imagée de ce millénium à venir, au moment de la parousie. Parra dit ainsi : « Comme terme qui achève l'histoire, la parousie dépasse toute représentation et résiste à toute

---

entier que constitue la Personne du Verbe incarné. Le Corps ecclésial est conformé au Verbe incarné, y compris dans son humanité qui passe par la mort.

<sup>268</sup> BENOÎT XVI, « Visite Pastorale à Turin : Vénération du Saint-Suaire dans la Cathédrale de Turin – Méditation du Saint-Père (2 mai 2010) », [https://w2.vatican.va/content/benedict-xvi/fr/speeches/2010/may/documents/hf\\_ben-xvi\\_spe\\_20100502\\_meditazione-torino.html](https://w2.vatican.va/content/benedict-xvi/fr/speeches/2010/may/documents/hf_ben-xvi_spe_20100502_meditazione-torino.html) (14 avril 2018).

concrétion imaginative »<sup>269</sup>. De même, on lit dans le concile Vatican II : « Nous ignorons le temps de l'achèvement de la terre et de l'humanité, nous ne connaissons pas le mode de transformation du cosmos »<sup>270</sup>. On est donc invité à une certaine sobriété quand il s'agit de décrire ces réalités ultimes.

Quand ce sera l'heure de la parousie, on verra donc « le Fils de l'homme venant dans des nuées avec grande puissance et gloire » (Mc 13, 26). Cet événement de salut entraînera le commencement de la résurrection corporelle des justes, après leur résurrection spirituelle durant le temps de l'Église. Selon la perspective diachronique décrite précédemment, cette résurrection des justes se fera encore dans le temps. Se pose la question de ceux qui seront vivants à la parousie. Certes, « l'homme ne peut voir Dieu et demeurer en vie » (Ex 32, 20), mais saint Paul affirme également : « Je vais vous dire un mystère : nous ne mourrons pas tous, mais tous nous serons transformés » (1 Co 15, 51). Dans la perspective diachronique, il semble préférable de prendre en considération cette affirmation paulinienne. En effet, il faut que l'on observe une certaine permanence de la vie entre avant et après la parousie, pour marquer la continuité. Si tous meurent à la parousie, alors le millénium intégral est séparé en deux sous-économies qui perdent leur unité. Il y a d'une part le temps de l'Église et d'autre part le royaume des justes. Mais quand on observe le mystère pascal du Christ, on voit bien qu'en dépit des apparences, la vie continue y compris le Samedi Saint. De même ces vies qui demeureraient au moment de la parousie manifesteraient la continuité de la vie par-delà ce grand changement entre le temps de l'Église et le royaume des justes. De la sorte, l'eschatologie collective n'apparaît plus calquée sur l'eschatologie individuelle, mais elle possède son identité propre. L'histoire de l'Église ne se réduit pas à celle d'un individu qui doit mourir à la fin. L'histoire de l'Église est avant tout celle du Corps du Christ. Elle est entée sur l'ontologie du Christ. Quand le Christ meurt, sa divinité ne se sépare pas de son humanité. La divinité unie à l'âme du Christ est la permanence de vie, qui, avec Marie, assure la continuité entre vie prépascale et vie postpascale. De même, en Marie, les vivants au moment de la parousie pourraient exprimer la permanence de vie entre les deux parties du millénium. Ces survivants seraient ressuscités spirituellement, mais non encore corporellement. Avec ceux qui sont ressuscités corporellement dès le temps de l'Église – la Vierge Marie, les ressuscités de Mt 27 et peut-être aussi Hénoc (Gn 5, 24) et Élie (2 R 2, 11) – les ressuscités spirituels du royaume des justes, qui vivraient encore dans leur corps mortel, manifesteraient la « communication des idiomes » au sein du millénium intégral. Le temps de l'Église serait ainsi principalement celui de la première résurrection spirituelle, avec quelques résurrections corporelles. Et le temps du royaume des justes serait principalement celui de la première résurrection

<sup>269</sup> Fredy Omar PARRA CARRASCO, *El Reino que ha de venir*, op. cit., p. 370.

<sup>270</sup> GS 39 ; cité par Fredy Omar PARRA CARRASCO, *El Reino que ha de venir*, op. cit., p. 371.

corporelle, avec cependant quelques résurrections seulement spirituelles. La « communication des idiomes », et donc l'unité du millénium intégral, se manifesterait en cela que le temps de l'Église n'est pas seulement le temps de la résurrection spirituelle, mais qu'il comporte une caractéristique de l'autre partie du millénium intégral, le royaume des justes, dont la caractéristique principale est la résurrection corporelle. Inversement, dans le *regnum iustorum*, la communication des idiomes se manifeste en cela qu'à sa caractéristique principale, la résurrection corporelle, s'ajoute celle du temps de l'Église : la permanence de certaines personnes vivant de résurrection spirituelle seulement.

Selon la tradition patristique la plus autorisée, il y aurait donc au moins deux catégories d'habitants dans le royaume des justes : les saints qui, morts avant la parousie et jouissant déjà de la vision béatifique, sont désormais ressuscités aussi corporellement et règnent avec le Christ dans ce royaume ; les vivants à la parousie, qui continuent d'être des *viatores* dans le royaume des justes. Pour la première catégorie, celle des *comprehensores*, des justes ressuscités, on pense bien sûr à tous les saints du calendrier dont l'accès à la vision béatifique dès maintenant est assuré. Mais il ne faut pas oublier tous les justes de l'Ancien Testament ressuscités spirituellement au moment de la descente du Christ aux enfers. D'une certaine façon, c'est pour eux en priorité qu'existe un royaume des justes eschatologique, pour qu'ils puissent voir l'accomplissement, dans le Christ, des promesses de l'Ancien Testament. Saint Irénée est assez explicite sur ce lien qui existe entre descente du Christ aux enfers et royaume du Christ sur terre. Il dit ainsi :

[C'est pour ses disciples endormis que le Christ] « descendit dans les régions inférieures de la terre », afin de voir de ses yeux la partie inachevée de la création, ces hommes au sujet desquels il disait à ses disciples : « Beaucoup de prophètes et de justes ont désiré voir et entendre ce que vous voyez et entendez ». Car le Christ n'est pas venu pour ceux-là seuls qui, à partir du temps de l'empereur Tibère, ont cru en lui, et le Père n'a pas exercé sa providence en faveur des seuls hommes de maintenant, mais en faveur de tous les hommes sans exception qui, depuis le commencement, selon leurs capacités et en leur temps, ont craint et aimé Dieu, ont pratiqué la justice et la bonté envers le prochain, ont désiré voir le Christ et entendre sa voix. Tous ces hommes-là, lors de sa seconde venue, il les réveillera et les mettra debout avant les autres, c'est-à-dire avant ceux qui seront jugés, et il les établira dans son royaume<sup>271</sup>.

<sup>271</sup> AH IV, 22, 1-2 (SC 100\*\*, p. 688-689) : *Propter quos et descendit in inferiora terrae, id quod erat inoperatum conditionis visurus oculis, de quibus et dicebat discipulis : Multi prophetae et iusti cupierunt videre et audire quae vos videtis et auditis. Non enim propter eos solos qui a temporibus Tiberii Caesaris crediderunt ei venit Christus, nec propter eos solos qui sunt nunc homines providentiam fecit Pater, sed propter omnes omnino homines qui ab initio secundum virtutem suam in sua generatione et timuerunt et dilexerunt Deum, et iuste et pie conversati sunt erga proximos, et concupierunt videre Christum et audire vocem ejus. Quapropter omnes huiusmodi in secundo*

Selon Irénée, il y a donc une identité entre ceux qui accèdent à la vision au moment de la descente du Christ aux enfers et ceux qui ressuscitent en premier dans le royaume des justes au moment de la parousie du Christ. Ce royaume intermédiaire est d'abord pour eux.

Quant à la deuxième catégorie d'habitants dans le millénium futuriste, ils vivraient encore « dans la foi et non dans la claire vision » (2 Co 5, 7), exactement comme les disciples au moment des apparitions du Ressuscité, pendant les quarante jours entre Pâques et l'Ascension. De quelle façon apparaîtrait le Christ glorieux, et peut-être aussi les saints ressuscités, aux *viatores* ? D'après Parra, « il ne s'agit pas d'une présence permanente visible pour les *viatores*, mais elle sera plutôt similaire à la présence du Christ après être ressuscité ». Et cet auteur de citer Lacunza, qui, sur ce point, semble avoir une intuition intéressante :

Il est crédible que le roi bon et très humain (et à son exemple tous les saints) se laissera voir quelquefois aux *viatores*, parfois à une partie de la terre, parfois à une autre partie, parfois à une personne, parfois à de nombreuses personnes ; et ceci, soit par vision corporelle, soit dans sa propre personne, soit au moins par cette vision, non moins claire et certaine, que les mystiques appellent imaginaire, comme cela se passe encore aujourd'hui de si nombreuses fois, selon ce que nous disent les histoires dignes de foi de très nombreux saints. Ces apparitions, d'un mode ou de l'autre, seront, semble-t-il, beaucoup plus fréquentes en ces temps. L'expérience de ce qui s'est passé dans tout le temps que le Seigneur fut sur notre terre après sa résurrection, nous enseigne bien et nous donne à connaître son caractère propre et naturel, qui ne peut jamais changer<sup>272</sup>.

Ces habitants non encore ressuscités du royaume des justes vivraient vraiment de la foi et non d'un intermédiaire entre la foi et la vision, comme dans le cas du joachimisme<sup>273</sup>. Leur foi serait cependant soutenue par des visions sensibles du Christ glorieux et des autres ressuscités, comme pour les disciples quand le Ressuscité était encore sur terre et à la façon dont certains saints ont des visions durant le temps de l'Église. Saint Thomas est d'ailleurs formel pour défendre la possibilité pour un œil non glorifié de voir la clarté du corps glorieux<sup>274</sup>. Ces *viatores* continueraient cependant de vivre des sacrements, notamment de l'Eucharistie. Le royaume des justes serait donc par excellence le temps de la

---

*adventu primo de somno excitabit et eriget quam reliquos qui iudicabuntur, et constituet in regnum suum.*

<sup>272</sup> Fredy Omar PARRA CARRASCO, *El Reino que ha de venir*, op. cit., p. 193 et note 56, citant Manuel LACUNZA, *La venida del Mesias en Gloria y Majestad*, T. 4, Wood, Londres, 1816, p. 279.

<sup>273</sup> Cécile CUER, *La Science de vision du Christ chez saint Thomas d'Aquin : innovation médiévale ou donné traditionnel ?*, op. cit., note 380 : « Pour saint Thomas, si on a la foi, on ne peut avoir la vision ; de même, celui qui voit ne peut avoir la foi. Il n'y a pas de moyen terme ».

<sup>274</sup> *Sent.* IV, d. 44, q. 2, a. 4, ad 2 : *Et ideo dicendum est, quod claritas corporis gloriosi naturaliter ab oculo non glorioso videri potest.*

triple présence du Christ : le corps issu de Marie, le corps Eucharistique et le corps mystique seraient pleinement manifestés ensemble.

Le recours au parallèle du Samedi Saint permettrait aussi de comprendre pourquoi le millénium futuriste, ou *regnum iustorum*, est à la fois le temps du repos des saints – comme le corps du Christ au tombeau – selon la tradition syrienne, et aussi le temps de l'activité débordante, de la profusion de vie – comme l'âme du Christ descendant aux enfers – selon la tradition asiate. La permanence de deux catégories d'habitants du royaume des justes, les *comprehensores* et les *viatores*, rendrait compte elle aussi de cette double présence du Christ le Samedi Saint : dans son corps mortel et dans son âme immortelle béatifiée. En parallèle, il y aurait donc dans le millénium futuriste les *viatores* vivant encore dans leur corps mortel et les *comprehensores* jouissant de la vision bienheureuse et vivant dans leur corps de gloire immortel. Ainsi tout comme le Christ est « biloué » le Samedi Saint, le Corps du Christ serait lui aussi biloué durant le royaume des justes. Les *viatores* vivraient encore plutôt dans la logique de l'HOMME-Dieu, celle du Christ prépaschal, tandis que les *comprehensores* vivraient, eux, dans la logique du DIEU-Homme, celle du Christ après sa résurrection. Cette cohabitation des deux logiques christologiques est justement ce qui a été observé lors de l'étude de la descente aux enfers.

Pourrait-on envisager d'autres catégories d'habitants dans le royaume des justes ? Les âmes du purgatoire pourraient-elles, elles aussi, ressusciter, quoiqu'imparfaitement, au moment de la parousie du Christ ? Mais cela risquerait de poser de nouveau le problème d'un état intermédiaire entre le régime de foi et celui de la vision béatifique, comme dans le joachimisme. Le royaume des justes ne décrit donc sans doute pas sur terre et dans son corps une sorte de purification avant d'accéder à la vision, comme c'est le cas pour le purgatoire avec les âmes séparées. Par conséquent, il est préférable de penser que, dans le royaume des justes, les âmes du purgatoire ressusciteraient au fur et à mesure qu'elles ont terminé leur purgation. Elles seraient alors comptées au nombre des saints ressuscités jouissant désormais de la vision bienheureuse. Et le purgatoire trouverait de toute façon son terme à la fin du royaume des justes, au jugement général, au moment de l'entrée définitive dans l'éternité.

Il existe dans le royaume des justes décrit par saint Irénée une théologie de l'accoutumance qui pourrait faire penser à la progressivité de l'accès à Dieu tel qu'il est vécu au purgatoire. Mais si l'hypothèse d'un « purgatoire incarné », sur terre, au moment du royaume des justes est écartée, comment comprendre les passages irénéens sur l'accoutumance dans le royaume des justes ? Rappelons le principal :

Toutes les prophéties de ce genre se rapportent sans conteste à la résurrection des justes, qui aura lieu après l'avènement de l'Antéchrist et l'anéantissement des nations soumises à son autorité : alors les

justes régneront sur la terre, croissant à la suite de l'apparition du Seigneur ; ils s'accoutumeront, grâce à lui, à saisir la gloire du Père et, dans ce royaume, ils accéderont au commerce des saints anges ainsi qu'à la communion et à l'union avec les réalités spirituelles<sup>275</sup>.

Ce passage fait état de la résurrection et en même temps d'une croissance en lien avec l'apparition du Seigneur. Surtout ce royaume des justes est compris comme un temps d'accoutumance à saisir la gloire du Père. Peut-être alors cette accoutumance pourrait être comprise comme le temps d'augmentation de la béatitude « en extension » dont parle saint Thomas à propos de la résurrection. Il dit ainsi :

Le désir de l'âme séparée est totalement en repos du côté de l'objet désiré. Car elle a ce qui suffit à son appétit. Mais elle n'est pas pleinement en repos en ce qui la concerne elle-même, qui désire ; car elle ne possède pas son bien de toutes les manières dont elle voudrait le posséder. C'est pourquoi, à la reprise de son corps, sa béatitude augmente, non pas en intensité, mais en extension<sup>276</sup>.

Le *regnum iustorum* tel qu'il est décrit par saint Irénée exprimerait donc le temps qu'il faut aux ressuscités, jouissant déjà de la vision béatifique, pour posséder le bien – la gloire du Père – que leur âme séparée ne possédait pas encore « de toutes les manières dont elle voulait le posséder ». Le royaume des justes exprimerait ainsi le temps qu'il faut pour que la béatitude, déjà présente dans l'âme des saints, passe dans le corps. Saint Thomas dit ainsi : « Il y aura une certaine béatitude de notre corps en tant qu'il verra Dieu dans les créatures sensibles, et surtout dans le corps du Christ »<sup>277</sup>.

Il faut reconnaître, avec toute la théologie contemporaine, que les âmes séparées en état de béatitude, sont encore en attente de récupérer leur corps. On peut voir ainsi une analogie avec ce que dit saint Thomas sur les âmes des justes dans les enfers : « Le Christ leur a procuré l'acquisition de la gloire et, par conséquent, les a délivrés de la douleur qu'ils ressentaient de la voir retardée. (...) Avant l'arrivée du Christ, en effet, ils étaient bienheureux en espérance, quoique

<sup>275</sup> AH V, 35, 1 (SC 153, p. 438-439) : *Haec enim talia universa in resurrectionem iustorum sine controversia dicta sunt, quae fit post adventum Antichristi et perditionem omnium gentium sub eo existentium, in qua regnabunt iusti in terra, crescentes ex visione Domini, et per ipsum assuescent capere gloriam Dei Patris, et cum sanctis angelis conversationem et communionem et unitatem spiritualium in regno capient.* Et aussi V, 32, 1 (SC 153, p. 397) : « Le mystère de la résurrection des justes et du royaume qui sera le prélude de l'incorruptibilité, royaume par lequel ceux qui en auront été jugés dignes s'accoutumeront peu à peu à saisir Dieu ».

<sup>276</sup> I<sup>a</sup> II<sup>ae</sup> q. 4, a. 5, ad 5 : *Desiderium animae separatae totaliter quiescit ex parte appetibilis, quia scilicet habet id quod suo appetitui sufficit. Sed non totaliter requiescit ex parte appetentis, quia illud bonum non possidet secundum omnem modum quo possidere vellet. Et ideo, corpore resumpto, beatitudo crescit non intensive, sed extensive.*

<sup>277</sup> Sent. IV, d. 49, q. 2, a. 2, ad 6 : *Quaedam beatitudo corporis nostri erit, inquantum Deum videbit in sensibilibus creaturis, et praecipue in corpore Christi.*



sans l'être parfaitement en réalité »<sup>278</sup>. Il suffit de remplacer « gloire » par « résurrection » et *nondum perfecte beati in re* par *nondum extensive perfecte beati* pour avoir la situation des bienheureux à la veille de la parousie.

Au fond, le temps de l'Église et le royaume des justes – soit le millénium intégral – sont habités par une même logique, preuve de leur identité substantielle. Dans les deux sous-ensembles du millénium intégral, il y a une même accoutumance à saisir et à porter Dieu par l'Esprit. Ce débordement de l'Esprit sur tout le corps, qui se fait imparfaitement dans le temps de l'Église, se fera parfaitement dans le royaume des justes au moment de la résurrection. Ce qui se fait dans l'effort moral sous la grâce recevra son plein épanouissement dans l'état de gloire au moment du *regnum iustorum*. Saint Irénée le dit lui-même :

Présentement, c'est une partie seulement de son Esprit que nous recevons, afin de nous disposer à l'avance et de nous préparer à l'incorruptibilité, en nous accoutumant peu à peu à saisir et à porter Dieu. C'est ce que l'Apôtre nomme « arrhes » – c'est-à-dire une partie seulement de l'honneur qui nous a été promis par Dieu (...). Si donc, dès à présent, pour avoir reçu ces arrhes, nous crions : « *Abba*, Père », que sera-ce lorsque, ressuscités, nous le verrons face-à-face ? Lorsque tous les membres, à flots débordants, feront jaillir un hymne d'exultation, glorifiant Celui qui les aura ressuscités d'entre les morts et gratifiés de l'éternelle vie ? Car, si déjà de simples arrhes, en enveloppant l'homme de toute part en elles-mêmes, le font s'écrier : « *Abba*, Père », que ne fera pas la grâce entière de l'Esprit, une fois donnée aux hommes par Dieu ? Elle nous rendra semblables à lui et accomplira la volonté du Père, car elle parfera l'homme à l'image et à la ressemblance de Dieu<sup>279</sup>.

Le royaume des justes est donc le temps qu'il faut pour que l'homme ressuscité devienne pleinement à l'image et à la ressemblance de Dieu. Cette béatitude extensive, déjà commencée dans le temps de l'Église, rendue impossible pendant le temps de l'âme séparée, à cause de l'absence de corps, trouve ainsi son achèvement pendant le temps du royaume des justes.

<sup>278</sup> III<sup>a</sup> q. 52, a. 5, ad 1 : *Contulit tamen eis quantum ad adeptionem gloriae, et per consequens solvit eorum dolorem quem patiebantur ex dilatione gloriae. (...) Ante adventum Christi, erant beati in spe, licet nondum essent perfecte beati in re.*

<sup>279</sup> AH V, 8, 1 (SC 153, p. 92-97) : *Nunc autem partem aliquam a Spiritu ejus sumimus ad perfectionem et praeparationem incorruptelae, paulatim assuescentes capere et portare Deum : quod et pignus dixit Apostolus, hoc est pars ejus honoris qui a Deo nobis promissus est (...). Si igitur nunc pignus habentes clamamus : Abba, Pater, quid fiet quando resurgentes facie ad faciem videbimus eum, quando omnia membra affluenter exultationis hymnum protulerint, glorificantia eum qui suscitaverit ea ex mortuis et aeternam vitam donaverit ? Si enim pignus complectens hominem in semetipsum jam facit dicere : Abba, Pater, quid faciet universa Spiritus gratia quae hominibus dabitur a Deo ? Similes nos ei efficiet et perficiet voluntatem Patris : efficiet enim hominem secundum imaginem et similitudinem Dei.*

**f) Le royaume des justes protège le temps de l'Église de l'illuminisme**

Cette ouverture d'une ère visionnaire avec des résurrections corporelles à partir de la parousie du Christ protège d'une certaine façon le temps de l'Église de tout débordement d'illuminisme. Conformément à la logique de la communication des idiomes, le temps de l'Église ne sera jamais que très modérément le temps du DIEU-Homme. Il restera principalement celui de l'HOMME-Dieu. De là l'impossibilité de voir, dans le temps de l'Église, comme un déferlement de phénomènes extraordinaires, visions, apparitions, etc. Certes, il peut y en avoir, mais toujours de manière limitée, comme le sont les miracles dans la vie prépascale du Christ. Le temps de l'Église est avant tout celui de la résurrection spirituelle, vécue dans la foi, de manière bien souvent invisible, cachée, et pas le temps de la résurrection corporelle. La communication des idiomes n'est pas la confusion des natures. Chaque nature garde ses propriétés. Ce qui expliquerait une « contamination » limitée du *regnum iustorum* sur le temps de l'Église. Le temps de l'Église, ce n'est pas le millénium futuriste déjà advenu, mais seulement sa préparation.

Il y a ainsi moins de risque d'une contamination d'un messianisme désordonné dans le temps de l'Église. Ce qui déclenche à proprement parler le millénium eschatologique, futur, c'est la venue *réelle* du Messie de gloire. Dès lors les avancées messianiques dès le temps de l'Église ne seront toujours que limitées, contenues, répondant uniquement à la logique christologique de la communication des idiomes. Le temps de l'Église est la partie du millénium qui correspond à la manifestation de l'humanité du Christ avec cependant quelques manifestations de sa divinité (l'Eucharistie, les miracles, les apparitions, quelques résurrections anticipées, etc.). On court ainsi moins le danger que dans le postmillénarisme d'une identification d'un personnage charismatique avec le Messie. Car dans la perspective ici adoptée, on considère vraiment la dernière parousie comme un événement à venir *réel*, unique, en conformité avec ce que dit l'Écriture : « Hommes de Galilée, pourquoi restez-vous ainsi à regarder le ciel ? Celui qui vous a été enlevé, ce même Jésus, viendra comme cela, de la même manière dont vous l'avez vu s'en aller vers le ciel » (Ac 1, 11). Le millénium à venir, faisant suite à la parousie, ne sera toujours que très imparfaitement anticipé dans l'Église aujourd'hui. Ainsi saint François d'Assise n'a jamais été une nouvelle incarnation du Messie comme l'ont prétendu les joachimites dans une perspective postmillénariste hétérodoxe. Il n'avait qu'une participation, certes insigne, à la grâce de l'unique Messie, qu'il attendait pour un temps à venir. Dans le temps de l'Église, il n'y a pas de place pour une grâce messianique supérieure à la grâce sanctifiante. La grâce supérieure sera atteinte uniquement avec la résurrection de la chair au moment de la parousie. Le royaume du temps de l'Église reste principalement crucifié, comme dit le cardinal Journet. Mais il ne se résigne pas à être crucifié. Il aspire à la résurrection du royaume des justes eschatologique et la manifeste par des signes anticipateurs. Mais encore une fois, ces signes seront

toujours limités en nombre et en intensité. Ils pourraient cependant augmenter en qualité et en quantité au fur et à mesure que l'on s'approche de l'heure de la parousie. Cette intensification des anticipations du Royaume transfiguré irait sans doute de pair avec des épreuves et des persécutions, selon la conformité du Corps au mystère pascal de la Tête. « Il y aura, pour l'Église aussi, comme un Vendredi saint »<sup>280</sup>. C'est toute la doctrine de l'Antéchrist qui prend place ici, dans le temps qui précède l'entrée dans le millénium à venir, le royaume des justes. Mais il ne faut pas trop insister sur ce temps de persécution qui précède la parousie. On risquerait alors de privilégier uniquement la logique pascalle au détriment de l'ontologie d'Incarnation dans l'étude de la conformation du Corps à la Tête. En privilégiant exagérément la logique pascalle, on ne manquerait pas de retrouver l'extrinsécisme dualiste du prémillénarisme hétérodoxe : une sorte de rupture entre un présent trop peu habité par la grâce du royaume et un futur postparousiaque où tout serait donné par la résurrection corporelle.

Ainsi un prémillénarisme, non pas mitigé, mais avant tout enté sur l'ontologie du Christ, protège le temps de l'Église de tout débordement d'illuminisme. La véritable illumination de l'âme et du corps, ce ne sera jamais pour le temps de l'Église, mais pour après, pour le temps du royaume des justes, quand le Christ sera *réellement* revenu<sup>281</sup>. Cette proposition ne nie pas les effusions de grâces charismatiques dès le temps de l'Église, mais les canalise dans les limites de la vérité du dogme christologique. Ainsi il faut absolument tenir l'unité sans confusion des deux sous-périodes qui constituent le « millénium total », la totale expression de l'ontologie christologique existentielle appliquée au Corps du Christ. Il s'agit simplement du dogme christologique de Chalcédoine appliqué au temps, à la fin, au temps de la fin, au Christ-Tête et Corps dans une perspective dynamique. Le temps de l'Église et le *regnum Christi* eschatologique sont un seul et même temps, un seul et même millénium comme le Christ est une seule et même personne.

Il faut cependant distinguer en ce millénium deux « natures ». Le terme de « nature » est impropre car, comme dit le cardinal Journet, il y a seulement « différence de degré, non de nature » entre l'état actuel du règne de Dieu et son état futur<sup>282</sup>. De même, dit le père de La Soujeole : « Si le monophysisme est une hérésie christologique, il n'est pas une hérésie ecclésiologique, bien au contraire »<sup>283</sup>. L'Église n'a donc qu'une seule nature, avant comme après la parousie, et qui ne varie que selon une différence de degré. Ainsi le terme de

<sup>280</sup> Charles JOURNET, *L'Église du Verbe incarné. Essai de théologie de l'histoire du salut*, op. cit., p. 1059.

<sup>281</sup> Le Baptême est à juste titre appelé « illumination » (CEC 1216), mais c'est pour l'âme uniquement.

<sup>282</sup> Charles JOURNET, *L'Église du Verbe incarné. Essai de théologie de l'histoire du salut*, op. cit., p. 1004.

<sup>283</sup> Benoît-Dominique DE LA SOUJEOLE, *Introduction au mystère de l'Église*, op. cit., p. 123.

« nature » est employé analogiquement, en référence au dogme christologique. C'est dans l'unique personne du Christ que se produit un équilibre observable dans le temps entre une « forme de serviteur » ou « nature » humaine et crucifiée du Roi humble lors de sa première venue et une « forme de Dieu » ou « nature » divine, glorieuse et transfigurée du Roi de gloire lors de sa dernière parousie. Peut-être que le terme de « forme » conviendrait mieux, au lieu de celui de « nature ». Le cardinal Journet dit en effet que le royaume « est déjà réalisé au sein même du temps [de l'Église] quant à sa *substance*, bien que sous une *forme* provisoire, pérégrinale et crucifiée ». La « forme définitive et glorieuse du royaume de Dieu » n'est pas encore arrivée<sup>284</sup>. Le royaume millénaire connaîtrait ainsi tour à tour une forme principalement crucifiée dans le temps de l'Église puis une forme principalement glorifiée dans le règne du Christ à venir. Mais par ce terme de « forme », on s'éloigne un peu du dogme christologique. Ce qui a été décrit ci-dessus au niveau de la vie du Christ, ce sont bien les deux natures avec les opérations respectives qui en découlent. Il faut donc admettre humblement que l'on reste dans l'analogie quand il s'agit d'appliquer au Corps du Christ ce qu'a vécu sa Tête.

#### g) La fin du royaume des justes

Pendant tout le temps du royaume des justes, le diable serait non plus « virtuellement vaincu », comme dans le temps de l'Église, mais actuellement vaincu. Les passages scripturaires sur l'enchaînement du démon (*Ap* 20, 2 ; *Mt* 12, 29) seraient donc à prendre au sens littéral.

Comment les vivants à la parousie accéderaient-ils, de leur état de foi et de mortalité, à la résurrection et à la vision ? Par mode de transfiguration, sans passer par la mort ? Par la mort, puis la résurrection ? Il est difficile de conjecturer. Si la transformation se fait par la première solution, il faudrait cependant éviter que le mode de transfiguration implique un état intermédiaire entre la foi et la vision. La transformation, pour chaque individu, devrait plutôt se faire « en un clin d'œil ». On rejoindrait ici la position synchroniste, mais la simultanéité à la résurrection serait à comprendre au niveau de chaque individu et non au plan collectif. Chacun ressusciterait « en un clin d'œil », mais pas tous ensemble « en un clin d'œil ». Cette hypothèse a été avancée par saint Thomas<sup>285</sup>. Il y aurait donc pendant le temps du royaume des justes de nouveaux accès à la résurrection et à la vision bienheureuse. S'il y a des morts corporelles pendant le royaume des justes, cela implique que le mal n'est pas totalement évacué. Mais il est sur le point de l'être. Il ne le sera vraiment qu'à l'entrée définitive dans l'éternité, au-delà du jugement dernier. Dans la perspective de saint Irénée, il serait préférable de ne pas sur-

<sup>284</sup> Charles JOURNET (dir.), *Œuvres 1938-1943, op. cit.*, p. 642. (C'est l'auteur qui souligne).

<sup>285</sup> *Super I Thess.*, cap. 4, lect. 2 (Ma 102) : *Si dicatur, quod erit in instanti, tunc non est hoc referendum ad totam resurrectionem omnium, sed ad resurrectionem singularium, quia singulus resurget in instanti.*

interpréter l'ultime combat eschatologique. C'est le travers dans lequel sont tombés Lactance et Commodien, donnant dès lors au royaume des justes une tonalité fortement dramatique et judiciaire. Au plan christologique en effet ce deuxième combat eschatologique ne correspond à rien. Si le Christ-Tête a connu principalement un seul combat contre les forces du mal, au moment de sa Passion, il doit en être de même pour le Corps. Celui-ci devant vivre son Vendredi Saint à la fin du temps de l'Église, juste avant le retour du Christ en gloire, il semble peu opportun de placer un second Vendredi Saint à la fin du royaume des justes. Ce serait considérer le temps de manière exagérément cyclique, à la manière de Lactance. Le royaume des justes se terminera donc par le jugement dernier, la résurrection des réprouvés, et l'évacuation définitive du mal dans « l'étang de feu » (Ap 20, 15). Cette entrée dans l'ultime étape de l'économie du Corps a son analogué dans le mystère de l'Ascension, pour l'économie de la Tête. Dans les deux cas, c'est une logique de séparation qui l'emporte : séparation entre le ciel et une terre encore vouée au péché, au moment de l'Ascension, et séparation entre le bien et le mal pour le jugement dernier et l'entrée dans l'éternité définitive.

La Vierge Marie continuerait d'avoir un rôle dans le royaume des justes. Après avoir enfanté le Corps à la vie nouvelle pendant le temps de l'Église, elle poursuivrait cet enfantement mystique auprès de ceux qui sont encore en chemin, les vivants à la parousie. Elle serait aussi la reine du royaume eschatologique aux côtés du Christ Roi, son Fils. Le *regnum Christi* à venir, au moment de la parousie, n'en demeurerait pas moins un *regnum Mariae*. La Mère de Dieu apparaîtrait donc elle aussi de nombreuses fois aux *viatores*, avec les autres saints ressuscités qui constitueraient en quelque sorte la cour du Christ Roi.

### 7) Intérêt d'une telle proposition

Une telle proposition eschatologique, novatrice sous bien des aspects, incluant temps de l'Église et royaume des justes en une unique réalité, de part et d'autre de la parousie, supprime une tension qui s'est établie, surtout à partir de Joachim de Flore, entre temps de l'Église et millénium. En effet la présente proposition souligne l'unité, d'essence christologique, qui existe entre deux modalités d'un seul et même « règne des mille ans ». Ainsi, il n'y a pas lieu d'exacerber une tension entre présentisme ecclésial et millénarisme adventiste. Cette tension s'évanouit dans l'unité du Christ. Cette proposition a essayé de montrer que l'ontologie du millénium était profondément christologique. Pour cela on a eu recours à l'analogie paulinienne de la Tête et du Corps du Christ. L'économie du Corps est calquée sur celle de la Tête. Le millénium intégral – autrement dit le temps de l'Église et le royaume des justes – est à la fois toute l'économie de la Tête reproduite pour celle du Corps ou seulement ce qui en

constitue la « mise en abyme » : la descente aux enfers, voire la descente aux enfers et le temps de résurrection terrestre du Christ. Cette identification entre l'économie de la Tête et celle du Corps n'est pas purement existentielle, mais elle passe par une considération de l'être du Christ, une seule personne en deux natures, humaine et divine. Le temps de l'Église est analogiquement plus proche de la nature humaine du Christ et le royaume des justes analogiquement plus proche de sa nature divine. Mais la communication des idiomes préserve de toute approche dualiste. Temps de l'Église et royaume des justes sont un seul et même Corps du Christ qui chemine, dans le respect de l'ontologie de la Tête, vers une pleine conformation à la Tête. Le Christ total est réalisé à la fin du royaume des justes, quand le Corps est pleinement conformé à la Tête. « Et lorsque toutes choses lui auront été soumises, alors le Fils lui-même se soumettra à Celui qui lui a tout soumis, afin que Dieu soit tout en tous » (1 Co 15, 28).

Une approche synchronique des *eschata* n'est pas impossible. À ce moment, l'éternité définitive commence dès la parousie. La résurrection est hors du temps. Dans cette perspective cependant, la symétrie onto-existentielle de la christologie n'est pas gardée. Le royaume est absorbé dès la parousie dans l'éternité divine. Des vestiges de l'éon précédent dans le royaume des justes, qui feraient la symétrie avec des anticipations de l'éon suivant dans le temps de l'Église, ne sont pas observables. Ils l'étaient pourtant dans l'économie de la Tête. Pourquoi ne le seraient-ils pas dans celle du Corps ? En effet les stigmates, la capacité de se nourrir sont autant de souvenirs de la première économie de la Tête dans la seconde. Pourquoi, dès lors, n'y aurait-il pas aussi des vestiges du temps d'avant la parousie dans le monde intermédiaire des ressuscités, le royaume des justes ?

Une approche diachronique permet, elle, le maintien de cette symétrie christologique. La parousie du Christ n'est pas immédiatement reléguée dans les sphères de l'apophatisme. Par cette approche diachronique, la parousie comme événement de salut retrouve de l'importance. La théorie du millénium futuriste semble avoir sa place dans le *corpus* doctrinal eschatologique « en tant qu'expression de la Parousie »<sup>286</sup>. Ce prémillénarisme enté sur l'ontologie du Christ, et non seulement simple expression de son mystère pascal, aide à redonner au dogme du second avènement du Christ une consistance propre et non une évanescence emprunte de docétisme. Il importe en effet de retrouver cet élan vers l'attente de la deuxième parousie qui habitait les premiers chrétiens<sup>287</sup>.

<sup>286</sup> Jean DANIÉLOU ; Henri-Irénée MARROU, *Nouvelle histoire de l'Église*. T. 1 : *Des origines à saint Grégoire le Grand*, Seuil, Paris, 1963, p. 111.

<sup>287</sup> Henri-Charles PUECH, *La gnose et le temps*, *op. cit.*, p. 231 : Le christianisme « a été dominé – exclusivement même, à l'origine, selon certains critiques – par une attente de la Fin du monde, par une expectative qui a tendu l'esprit du croyant vers le futur, vers l'apparition d'un événement concret destiné à achever l'œuvre de cet autre événement grandiose qu'avait été la première Parousie. Le présent apparaissait solidaire d'un proche avenir, auquel il semblait toucher, dans lequel il était peut-être déjà engagé. Sans doute l'échéance de la Fin des temps a-t-elle paru de

Du Moyen Âge au concile Vatican II, la mention de la parousie n'apparaît que deux fois dans les documents magistériels : au concile de Latran IV en 1215 (DH 801) et dans la profession de foi de Michel Paléologue en 1274 (DH 852)<sup>288</sup>. Et c'est toujours en rapport avec le jugement dernier. Mais ne faut-il pas rendre droit à certains passages de l'Écriture, comme celui-ci : Le Christ « apparaîtra une seconde fois, non plus à cause du péché, mais pour le salut de ceux qui l'attendent » (He 9, 28). Cette approche, loin de dévaluer la foi en un jugement dernier général, est propre cependant à raviver l'espérance en le second avènement du Christ à la fin.

En vivant dans la vérité de l'amour, nous grandirons pour nous élever en tout jusqu'à celui qui est la Tête, le Christ. Et par lui, dans l'harmonie et la cohésion, tout le Corps poursuit sa croissance, grâce aux articulations qui le maintiennent, selon l'énergie qui est à la mesure de chaque membre. Ainsi le Corps se construit dans l'amour<sup>289</sup>.

---

plus en plus différée et ce sentiment plus ou moins impatient d'attente s'est-il peu à peu affaibli. Mais, lors même que l'imminence de l'événement final apparaîtra de moins en moins menaçante, qu'un recul des perspectives apocalyptiques se sera produit, il restera dans l'attitude du chrétien des premiers siècles un élan qui continuera à solliciter son attention et à la tendre vers l'avenir et vers l'achèvement d'une durée qui s'écoule dans un sens défini et dont les instants sont comptés. Proche ou lointain, le terme eschatologique oriente décidément le passé vers le futur et les relie l'un à l'autre, par une connexion qui assure définitivement au cours du temps une direction unilatérale ».

<sup>288</sup> Fredy Omar PARRA CARRASCO, *El Reino que ha de venir*, op. cit., p. 324, note 135.

<sup>289</sup> Ep 4, 15-16.

## CONCLUSION

### Rappel des grandes étapes du développement

Ainsi s'achèvent ces « approches du millénium ». Elles sont parties d'un « état de la question » sur le millénarisme patristique. En comparant les Pères de l'Église anti-millénaristes et ceux qui professaient ouvertement le chiliasme, nous avons pu nous faire une idée des enjeux de cette question théologique et dessiner à grands traits la physionomie d'une telle doctrine. La ligne de démarcation entre les deux catégories d'auteurs ecclésiastiques se situe principalement au niveau de l'interprétation du « règne des mille ans ». Est-il le temps présent de l'Église depuis l'Incarnation, dans la ligne de saint Augustin et de la plupart des auteurs anti-millénaristes ? Est-il un temps à venir, à partir de la parousie du Christ et de la résurrection corporelle des justes, dans l'esprit de saint Irénée et des théologiens chiliastes ? Et dans ce dernier cas, comment le royaume millénaire est-il décrit ? Il faut reconnaître que la concordance entre le chiliasme dénoncé par les auteurs anti-millénaristes et celui qui était effectivement professé par les Pères millénaristes n'est que très partielle. À côté d'un millénarisme sensuel, matériel et cyclique, décrié par les anti-millénaristes, il existait un chiliasme construit théologiquement, ne répondant pas aux chefs d'accusation de ses adversaires, et qui apparaissait comme l'expression légitime d'une « eschatologie intermédiaire » entre le temps présent et l'éternité définitive. De plus, on a constaté que la dichotomie entre chiliastes et non chiliastes, en partie élaborée *a posteriori* par les historiens du christianisme primitif, n'était en réalité pas si tranchée. Ainsi les chiliastes étaient souvent ouverts à une expression ecclésiale du millénium fondée sur une lecture allégorique des promesses de l'Ancien Testament. Inversement, les non chiliastes gardaient un certain respect pour la position de tant de saints martyrs millénaristes. En définitive, si le millénium est défini comme un royaume intermédiaire entre le temps présent et l'éternité, alors, d'une certaine façon, tous les Pères étudiés dans la première partie croyaient au « règne des milles ans ». Ils avaient tous une réponse à donner sur un millénium compris comme un intermédiaire. Nous avons pu alors définir un « espace d'orthodoxie » en faisant la synthèse de tous les Pères qui professaient une eschatologie intermédiaire, une théologie du passage de l'état présent, encore terrestre et temporel, à l'état futur, éternel et céleste. Ainsi la tension observée *a priori* entre deux clans, les millénaristes et les anti-millénaristes, a commencé à être désamorcée.

De cet « espace » défini dans la première partie nous avons extrait, dans un second mouvement, un auteur particulier, saint Augustin d'Hippone, que l'histoire de la doctrine tient pour un opposant à la thèse d'un millénium à venir et pour le défenseur d'une interprétation ecclésiale du règne des mille ans. Sa proposition



eschatologique, d'une grande richesse, possède sans doute comme caractéristique principale de plus insister sur la dualité que sur l'unité. Dans une perspective dialectique, le millénium augustinien est tantôt la période hyper-historique et quasi-apocalyptique dans laquelle on est entré, la fin étant alors imminente, tantôt « tout le temps de ce siècle », autrement dit toute l'économie du salut depuis la faute d'Adam. Alors le millénium apparaît comme l'image de l'histoire des hommes dans son entier, l'expression d'un jugement éternel de Dieu, caché pour le moment, et qui deviendra visible seulement au dernier jour. Par une comparaison avec la doctrine de saint Irénée, on a réalisé que le point faible de la proposition augustinienne ne réside pas tant dans le fait de placer le « règne des mille ans » avant la parousie – cette thèse, même Irénée y donnait un certain crédit – mais de minimiser sa dimension proprement christologique. Dans la grande synthèse de théologie de l'histoire que constitue *La cité de Dieu*, la faible place laissée à l'histoire même du Christ en son premier avènement, est symptomatique d'une certaine absence de parallèle entre l'histoire du Christ-Tête et celle de son Corps mystique. Ou s'il y a correspondance entre la Tête et son Corps, dans la théologie de l'histoire augustinienne, elle est plus en lien avec le sacrifice de la Croix qu'avec l'ontologie du Verbe incarné. Cette analogie entre l'histoire de la Tête et celle de son Corps semble plus forte chez saint Irénée.

Fort du constat qu'un apport nouveau par Irénée, « théologien de l'unité »<sup>1</sup>, vient compléter de manière heureuse la proposition du docteur africain, nous avons fait, dans la troisième partie, un sondage dans la tradition théologique de l'Église – principalement dans sa composante occidentale – au sujet de la postérité d'Irénée de Lyon en matière de millénarisme. La principale découverte est que la tradition est passée à côté d'Irénée du V<sup>e</sup> au XV<sup>e</sup> siècle. Ce Père de l'Église n'est pas l'inspirateur du millénarisme joachimite, ni même des chiliasmes modernes et contemporains. En ses dix-huit siècles d'histoire, la doctrine eschatologique irénéenne apparaît vierge de toute collusion avec l'hétérodoxie. Cependant, depuis le XVI<sup>e</sup> siècle, Irénée ne cesse de susciter un intérêt toujours plus vif, y compris son eschatologie originale, dans les dernières décennies.

Conforté par cette constatation d'un regain d'intérêt pour le millénarisme d'Irénée, nous avons voulu, dans la quatrième et dernière partie, faire une proposition théologique qui remette en valeur, d'une certaine façon, le chiliasme

<sup>1</sup> Ysabel DE ANDIA, « Irénée théologien de l'unité », *NRTh* 109, 1987, p. 31. Comparer IRÉNÉE DE LYON, *AH* IV, 20, 7 (SC 100\*\*, p. 649) : « La gloire de Dieu c'est l'homme vivant, et la vie de l'homme c'est la vision de Dieu », avec AUGUSTIN D'HIPPONE, *De civ. Dei* XV, 1 (BA 36, p. 35) : « Nous divisons [le genre humain] en deux groupes : ceux qui vivent selon l'homme, ceux qui vivent selon Dieu ». Dans le premier cas, l'unité entre Dieu et l'homme est soulignée. Dans le deuxième cas, c'est la distinction entre Dieu et l'homme qui ressort. Ces deux citations, très connues, sont emblématiques de la pensée des deux auteurs, l'un porté à l'unité, et l'autre plus à la dualité.

des premiers Pères et qui surtout assume la thèse qui s'est dessinée peu à peu au cours de ces pages, celle de l'absence de tension entre deux modes d'existence d'un unique millénium, le temps présent de l'Église et le « royaume des justes » eschatologique à partir de la parousie du Christ. Pour essayer de cerner théologiquement ce « millénium intégral », nous avons commencé par faire appel à l'apport incomparable des théologiens médiévaux et baroques, spécialement de saint Thomas d'Aquin et du cardinal Cajetan. Avec ces deux auteurs, il est apparu que la proposition augustinienne du millénium ecclésial était revisitée, dans un sens plus « réaliste » pour le premier, prenant ainsi en compte toutes les implications de l'Incarnation, du Verbe venu dans la chair, et dans une acception qui fait droit à la dimension temporelle des *eschata* pour le second.

Aidés par les découvertes et les instruments conceptuels de ces théologiens anciens, nous avons pu élaborer notre propre proposition. Le cœur de l'argumentation s'appuie sur l'analogie entre l'économie du Christ-Tête et celle de son Corps mystique. Cette analogie au plan de l'histoire n'est possible que par une participation du Corps à l'ontologie de la Tête. Ce préalable affirmé, nous avons cherché à donner de l'intelligence théologique au millénium en le comparant au Samedi Saint – soit la descente du Christ aux enfers – et au temps où Jésus ressuscité vécut encore sur terre. En effet, de même que cette période de la vie du Christ-Tête est un intermédiaire entre sa vie prépascale et sa vie céleste postpascale à partir de l'Ascension, de même le millénium est, dans la vie du Corps du Christ, un intermédiaire entre la période qui précède l'Incarnation et celle qui commencera à l'entrée définitive dans l'éternité. Nous avons montré que cet intermédiaire pour le Corps, autrement dit le millénium, était « une seule réalité complexe » (LG 8), composée de deux modes d'existence distincts, le temps de l'Église et le royaume des justes. Ces deux modalités d'une unique réalité trouvent leur unité en la parousie du Christ qui survient à la fin du temps de l'Église et au commencement du royaume des justes. Cet événement de salut qu'est la parousie apparaît comme l'accomplissement, l'achèvement de ce qui peut être considéré, sous un certain angle, comme « l'unique venue du Seigneur », commencée à l'Incarnation. Comme tous les actes que le Verbe incarné a posés durant son économie terrestre, la dernière parousie doit être l'expression de son être. C'est à cet être théandrique que participent les ressuscités spirituels du temps de l'Église en cette « parousie sacramentelle » qui a lieu à chaque instant, et auquel participeront les ressuscités corporels du royaume des justes en la parousie de gloire. De plus, la thèse d'un royaume des justes au moment de la parousie, dans le prolongement du temps de l'Église, pose la délicate question de la cohabitation du régime de foi avec celui de la vision. Nous en avons conclu à la non impossibilité de cette cohabitation à partir du moment où le passage de l'un à

l'autre se fait « en un instant » et non dans la déclinaison de différents états intermédiaires entre la foi et la vision.

La dimension temporelle de ce millénium intégral peut être comprise comme une participation à l'humanité du Christ qui épousa la condition temporelle et historique en son Incarnation. Ainsi la relation entre le temps et l'éternité est à comprendre dans son essence profondément christologique et pas seulement métaphysique. C'est *dans* le Christ que l'on peut véritablement appréhender cette « réalité-passage » que constitue le millénium intégral. En lui, le temps et l'éternité sont d'abord une unique réalité. Dès lors la notion christologique de « communication des idiomes » a paru apte à exprimer la raison d'unité entre les deux modalités d'existence du millénium intégral, avant la parousie et après la parousie. En second lieu, la maternité de la Vierge Marie sur le Corps mystique, tout comme elle s'est exercée sur le Christ-Tête, nous a semblé être également cause de l'unité du millénium intégral en ses deux modalités de résurrection spirituelle puis corporelle.

### **Les limites de cette étude**

Cette étude, aussi longue et documentée qu'elle soit, n'en possède pas moins des lacunes. Au titre de ces points faibles, il faudrait mentionner en premier lieu l'absence d'une véritable recherche exégétique sur les passages de l'Écriture Sainte ayant donné lieu à une interprétation millénariste au cours des siècles. Nous avons lu ces textes scripturaires par le biais de la tradition patristique, médiévale et baroque, mais une mise en lumière des plus récentes recherches exégétiques aurait sûrement aidé à mieux appréhender à sa source la question du millénium. Dans le même ordre d'idée, nous avons laissé pour de nouvelles recherches une étude des écrits juifs extracanoniques tardifs, souvent évoqués comme étant la source du chiliasme chrétien. Au plan philosophique, prendre le temps d'une meilleure conceptualisation du rapport entre le temps et l'éternité aurait également été bénéfique<sup>2</sup>. On aurait mieux saisi ensuite le mystère du millénium, qui considère ces deux notions sous le rapport de l'unité. Il aurait été plus facile alors de réfléchir sur les questions du lien entre foi et vision.

De plus, la thématique de la réintégration d'Israël et celle du rapport entre théologie de l'histoire et théologie trinitaire ont été très partiellement traitées. Dans le prolongement de ce dernier point, on aurait pu s'attendre aussi à de plus amples développements pneumatologiques. Si la place du Saint Esprit dans le millénium a été peu étudiée, nous avons pourtant largement montré son action toujours en lien avec la personne du Christ. C'est ainsi la dimension christologique du « règne des mille ans » qui a été principalement mise en valeur. Nous avons voulu montrer que le Saint Esprit agit par le Christ, par son humanité, par sa chair.

---

<sup>2</sup> Philippe HOFFMANN, « Temps et éternité dans le livre XI des *Confessions* : Augustin, Plotin, Porphyre et saint Paul », *REAug* 63, 2017, p. 31-79.

## Les leçons tirées de cette étude

### *Au plan de l'histoire de la doctrine*

Au plan de l'histoire de la doctrine du millénium, nous avons discerné, à travers le cas d'Irénée, un mouvement favorable de la tradition, assez récent cependant, en faveur d'une redécouverte d'une forme de chiliasme professée par les Pères anténicéens. Il ne s'agit pas d'un engouement pour autant, mais plutôt d'une non opposition. Le magistère reste très prudent et continue de dénoncer les formes outrées de chiliasme. Mais à côté de ces expressions exacerbées de millénarisme, rejetons du matérialisme cérintien, de l'apocalyptique lactancienne et du prophétisme joachimite, le magistère laisse la porte ouverte à une possible prise en compte de certains aspects du chiliasme patristique, notamment irénéen.

La redécouverte récente de ce type de doctrine par le discernement de la tradition vivante de l'Église contribue à un rééquilibrage du mouvement de balancier en faveur de l'eschatologie collective. À travers l'étude de la postérité de saint Irénée, nous avons constaté en effet que, dès le VI<sup>e</sup> siècle, à l'eschatologie collective imagée d'Irénée sur le *regnum iustorum* s'était substituée une autre eschatologie, non moins imagée, décrivant les destinées de l'individu au moment de la mort. Dans le premier cas, le langage eschatologique décrit une *réalité* encore en partie matérielle. Dans la seconde orientation, un même langage emploie des images qui ne sont que le *signe* de réalités entièrement spirituelles. Au cours de l'histoire de la doctrine eschatologique, on n'a pas réussi à tenir ces deux approches, à faire en sorte que le langage imagé de l'eschatologie exprime à la fois le *signe* de réalités transcendantes et la *réalité* des choses encore créées. L'approche la plus ancienne, collective, s'est ainsi estompée au profit de la seconde, plus tardive. Les images bibliques décrivant le bonheur eschatologique en sont venues à être interprétées de manière purement allégorique, comme décrivant une félicité entièrement spirituelle à partir de la mort individuelle. De ce développement de l'eschatologie individuelle sont nées les précisions doctrinales sur la possibilité d'accès à la vision bienheureuse en l'état de l'âme séparée du corps. Depuis quelques décennies, l'histoire du dogme eschatologique effectue un mouvement de balancier inverse, de l'eschatologie individuelle vers l'eschatologie collective, et renoue ainsi avec les principaux ressorts de cette approche : parousie du Christ, résurrection de la chair, transformation du cosmos.

Mais l'origine de ce changement d'orientation eschatologique remonte sans doute à plus loin dans l'histoire. À cet égard, nous verrions volontiers le XV<sup>e</sup> siècle comme un tournant. C'est en effet le siècle de la redécouverte d'Irénée millénariste (1494). Et c'est aussi au XV<sup>e</sup> qu'un artiste peintre, Rogier van der Weyden, représente une « germination des ressuscités », dans un polyptyque consacré au jugement dernier (1443-1452). *A priori* un tableau n'est pas apte à exprimer une eschatologie encore temporelle, telle qu'elle a été décrite par les

premiers Pères de l'Église. Une œuvre picturale n'est-elle pas uniquement la description d'un espace et non d'un temps ? Et pourtant cet artiste du XV<sup>e</sup> siècle introduit la notion de temps à la résurrection pour les bienheureux au moins par deux aspects. Tout d'abord les saints ne sortent pas tous de terre en même temps. Il n'y a pas simultanéité parfaite de la résurrection. Certains sont déjà entièrement sortis de terre, tandis que d'autres passent juste une main ou un bras au-dessus du sol. L'autre indice de la prise en compte du temps à la résurrection est le mouvement qu'a réussi à exprimer van der Weyden chez les ressuscités. Ainsi le corps d'un personnage nouvellement sorti de terre est représenté sur un panneau tandis que son pied a déjà franchi le cadre délimitant le panneau et se trouve peint dans le panneau suivant du polyptyque. On a donc l'impression que les ressuscités passent d'un panneau à l'autre, qu'ils sont en mouvement<sup>3</sup>. Par conséquent, le temps étant la mesure du mouvement, ces élus connaissent encore une existence temporelle. En comparaison, les réprouvés, à droite du tableau, sont figés, ils se cognent aux cadres des panneaux sans les franchir. Le temps dans l'enfer est perturbé, morcelé, voire arrêté. Il n'est pas signe de communion. Le temps du paradis, lui, exprime la continuité, l'harmonie du mouvement. Ainsi dans cette représentation du jugement dernier, la rétribution se fait *pro loco et tempore*<sup>4</sup>. Le temps est du côté de la vie, tout comme la lumière, la beauté. Cette œuvre artistique pourrait être l'expression en images de ce que Cajetan aura voulu dire de manière plus spéculative quelques années plus tard. L'artiste et le théologien font droit, chacun à leur façon, à une eschatologie collective un peu naïve et populaire, en tout cas temporelle, qui remet en valeur ce que certains Pères anténicéens avaient voulu exprimer<sup>5</sup>.

Cette sorte d'« incarnation » de la parousie et de toutes les réalités de la fin collective de l'histoire aide à comprendre que l'eschatologie collective a sa consistance propre, qu'elle n'est pas un calque de l'eschatologie individuelle. Mais cette remise en lumière des aspects collectifs des *eschata* ne doit pas se faire au détriment des acquis du dogme en matière d'eschatologie individuelle. Notre étude ne veut pas nier ces derniers au profit d'un unique accent porté sur les destinées collectives de l'humanité. Il faut ainsi que le mouvement de balancier de l'histoire du dogme se stabilise dans un commun accueil des aspects individuels et collectifs de l'eschatologie. À cet égard nous espérons avoir contribué à retrouver une articulation dynamique entre la vision béatifique dès le stade de

<sup>3</sup> Fabrice HADJADJ, *Jugement dernier. Le retable de Beaune*, L'œuvre, Paris, 2010, p. 72.

<sup>4</sup> Voir la quatrième partie, p. 493. 505. 506. 511.

<sup>5</sup> Toujours au XV<sup>e</sup> siècle, Colette BEAUNE, *Jeanne d'Arc*, Perrin, Paris, 2008, p. 12, fait état d'un enthousiasme de type prophétique auquel a participé sainte Jeanne d'Arc en 1429 : « Jeanne la première crut à ces espoirs fous : bouter l'Anglais hors de France, faire du roi l'empereur de toute la chrétienté, aller reconquérir la Terre sainte et créer un monde nouveau qui durerait mille ans où nul ne blasphémerait ni ne maltraiterait les pauvres. D'ailleurs, y en aurait-il encore ! ». Cependant, dans ce cas, hormis l'allusion aux « mille ans », le lien avec le chiliasme patristique est très ténu.

l'âme séparée et la résurrection de la chair au moment de la parousie. C'est dans le Christ que ces deux étapes de l'eschatologie intermédiaire trouvent leur unité. Dans cette optique, la théorie du *redoublement*, par les approches synchronique et diachronique, pour exprimer le moins mal possible la richesse d'un mystère qui dépasse infiniment toute intelligence humaine, a pleinement sa place. *Dives enim in omnibus Deus*<sup>6</sup>.

### ***Le millénium comme « christologie de l'histoire »***

La christologie anime donc, comme en filigrane, toute cette étude sur l'eschatologie millénariste. Plus qu'une simple réflexion sur la philosophie de l'histoire, ou même sur la théologie de l'histoire, ces pages ont consisté en la proposition d'une « christologie de l'histoire ». Celle-ci resplendit dans le millénium, sorte de « mise en abyme » de toute l'histoire à la fin. À côté de la philosophie de l'histoire qui souvent enferme le temps dans les schémas de la nécessité ou de la liberté, notre étude a voulu faire la promotion d'un temps avant tout enté sur l'ontologie du Christ, vrai Dieu et vrai homme. Ainsi la logique philosophique de la nécessité, que l'on retrouve dans une conception cyclique du temps, et les schémas de la liberté – liberté de Dieu qui intervient dans l'histoire et liberté de l'homme qui construit l'histoire – sont, dans le Christ, à la fois assumés et transcendés. Le temps et l'histoire deviennent configurés au Christ. Et cette configuration, arrivée à son degré maximal, resplendit au moment du millénium. Ce dernier est donc un temps qui manifeste spécialement, en une unique entité, l'unité des deux natures du Christ. D'où peut-être la sympathie de certains monismes christologiques – monophysisme et ébionisme – pour le millénarisme. Alors que les récits de la fin en deux étapes bien distinctes – le temps puis l'éternité – correspondent souvent à une christologie dualiste, le millénium, lui, intermédiaire entre un avant et un après, manifeste la raison d'unité dans le Christ. Mais l'accent porté sur l'unité ne veut pas dire l'oubli de la distinction. Ainsi toute proposition sur l'interprétation du règne des mille ans peut être jugée en fonction de son respect de l'ontologie du Christ. La théologie du millénium se recueille en une christologie. Elle doit rendre compte de l'unité tout comme de la distinction des natures du Christ. Dans cette perspective, il serait très intéressant d'étudier l'eschatologie d'un théologien comme saint Cyrille d'Alexandrie. Sa christologie mettant l'accent sur l'unité de la personne tout en respectant la distinction des natures se « répercute »-t-elle dans sa doctrine eschatologique ? Les évêques orientaux avaient-ils raison de comparer Cyrille à un apollinariste millénariste à la fin du concile d'Éphèse ?<sup>7</sup> Donc ce lien entre christologie et eschatologie, voire entre christologie et théologie de l'histoire, mériterait de plus amples recherches.

<sup>6</sup> IRÉNÉE DE LYON, *AH* V, 33, 4 (SC 153, p. 420) : « Dieu est riche en toutes choses » ; *passim* ; cf. *Rm* 10, 12. Pour le redoublement, voir p. 170, note 78.

<sup>7</sup> Cf. la fin de la première partie, p. 136-137.

Cependant certaines questions dans ce domaine semblent avoir été élucidées. Ainsi l'Incarnation ou première parousie, a été vue comme le moment historique de l'entrée dans ce temps christologique « millénaire ». Le Christ est déjà le millénium en sa personne, dès le premier instant de son existence terrestre. Puis le millénium se prolonge dans les membres de son Corps jusqu'à la dernière parousie et la résurrection de la chair.

De manière assez surprenante, au cours de cette étude, parousie et résurrection de la chair ont été moins mises en relation avec la résurrection et le mystère pascal du Christ qu'avec son Incarnation. Celle-ci est vraiment le mystère qui permet d'entrer le plus loin possible dans l'intelligence du millénium. En cela, on comprend que dom Guéranger explique dans ses mémoires :

J'entrevis le dogme de l'Incarnation comme centre auquel je devais tout rapporter, et le dogme de l'Église renfermé dans celui de l'Incarnation. Les sacrements, les sacramentaux, la poésie des prières et des actes de la liturgie, tout cela m'apparaissait de plus en plus rayonnant. Je sentais que l'avenir de mon intelligence était dans ces régions<sup>8</sup>.

Ce que dit l'abbé de Solesmes de l'Église, on peut le défendre aussi du « millénium intégral », ou royaume du Christ à la fois ecclésial et eschatologique, que nous avons essayé de définir dans ces pages. Son mystère est « renfermé dans celui de l'Incarnation ». Ce rapprochement entre Incarnation (constitution ontologique du Christ) et millénium permet de libérer ce dernier des scories apocalyptiques qui l'encombrent. Ce lien fort avec l'Incarnation dédramatise le millénium. Dans cette optique, l'analogie du millénium du Corps avec la descente aux enfers de la Tête nous a semblé très pertinente. Cette analogie modère ce qu'il pourrait y avoir de trop extérieur dans une certaine crainte des persécutions de l'Antéchrist et un engouement pour un royaume des justes rempli de félicités terrestres. Tout comme la descente du Christ aux enfers, le millénium traduit avant tout une réalité cachée, discrète.

Mais cette analogie a aussi ses limites. La descente du Christ aux enfers ne dit pas tout du millénium de son Corps. Il faut compléter cette analogie avec celle du millénium comparé à toute l'économie de la Tête, de l'Annonciation à l'Ascension. Alors le temps de l'Église est plus spécialement identifié à l'économie du Christ jusqu'à sa Passion. Ce temps de l'Église se termine par un « Vendredi Saint » dans un paroxysme de souffrances et de persécutions. Et le royaume des justes, lui, est à mettre en relation avec le temps de l'économie postpascale terrestre du Christ avant l'Ascension. Ainsi ces deux analogies – le millénium en lien avec toute l'histoire terrestre du Christ et le millénium en relation avec

<sup>8</sup> Prosper GUÉRANGER, *Mémoires autobiographiques (1805-1833)*, Éditions de Solesmes, Solesmes, 2005, p. 106-107. Cité par Marie-Hélène DELOFFRE, *Confesser l'Église. Introduction à l'ecclésiologie de dom Guéranger*, préface Benoît-Dominique DE LA SOUJEOLE, Éditions de Solesmes, Solesmes, 2006, p. 49.

seulement le Samedi Saint – se complètent et empêchent d'établir une relation trop univoque entre l'histoire du Christ-Tête et celle de son Corps mystique.

Dans cette étude, on a commencé, en définitive, à discerner que le millénium est une mise en évidence d'une *ratio historiae*, d'une *ratio temporis*, d'essence christologique, le Christ étant ici à la fois considéré dans son être et dans son agir. Cette *christologie de l'histoire* invite à la confiance. Alors que les chrétiens sont parfois en proie à la crainte face aux mouvements de l'histoire, la présente réflexion rappelle que cette histoire est habitée en profondeur par le Christ et qu'elle se dirige vers un accomplissement plutôt positif et heureux, à l'image de la résurrection du Christ. On rejoint ainsi l'optimisme foncier de la foi et son réalisme, cette foi n'étant jamais une fuite des réalités terrestres, mais plutôt un nouveau regard porté sur elles. Plus on est transformé dès maintenant par la grâce baptismale, plus on attend l'accomplissement de cette transformation dans toute l'humanité et dans le cosmos au moment de la parousie du Christ.

#### ***Pas de tension entre le temps de l'Église et celui du royaume des justes***

C'est donc la thèse de la non opposition, de la non tension entre le temps de l'Église, ouvert à l'Incarnation, et le royaume des justes commencé à la parousie, que nous avons défendue. Cette tension, introduite par les siècles ultérieurs à l'ère patristique, entre un temps marqué par le mouvement de nécessité des rouages ecclésiaux et un temps à venir qui serait celui de la liberté, par opposition au précédent, n'est pas présente chez les Pères de l'Église, même chez saint Augustin. Ce dernier, en effet, n'a pas abandonné la thèse du millénium à venir parce que cela risquait de fragiliser, de remettre en cause l'Église du temps présent. Cet abandon du chiliasme par Augustin était plutôt inhérent à sa théologie des deux cités, la cité céleste ne pouvant pas prendre une consistance terrestre à la fin. Au risque de schématiser à l'excès le grand docteur d'Hippone, on pourrait dire qu'il n'a pas davantage cru à un temps présent de l'Église comme expression des « mille ans » qu'à un millénium à venir au moment de la parousie. Notre propos a été de faire la promotion de ces deux entités distinctes d'un unique « millénium intégral ». Pour reprendre une expression de saint Irénée, c'est un unique « ordre », c'est un même « rythme » (*τάξις καὶ ρυθμός*)<sup>9</sup>, de nature christologique, qui traverse le temps de ces deux modalités du millénium intégral.

Alors qu'une logique tout humaine incite à préférer soit un millénium déjà entièrement advenu dans l'Église par les moyens visibles de salut, spécialement sacramentels, soit un millénium entièrement à venir au moment de la parousie, nous proposons, nous, la logique évangélique du « Je choisis tout » de sainte Thérèse de l'Enfant-Jésus<sup>10</sup>. Selon nous, plus l'Église s'appuie *hic et nunc* sur les

<sup>9</sup> IRÉNÉE DE LYON, *AH* IV, 38, 3 (SC 100\*\*, p. 955) : « Tel est donc l'ordre, tel est le rythme, tel est le mouvement par lequel l'homme créé et modelé devient à l'image et à la ressemblance du Dieu increé » ; et aussi V, 31, 1 (SC 153, p. 389) ; V, 36, 2 (p. 459).

<sup>10</sup> *Manuscrit A*, fol. 10r°, in THÉRÈSE DE L'ENFANT-JÉSUS DE LA SAINTE-FACE, *Manuscrits*



moyens visibles de salut découlant de l'Incarnation, plus elle est dynamisée dans un élan eschatologique vers la Parousie de son Seigneur. Et inversement, croire en un millénium à venir, loin de fragiliser l'Église présente, peut au contraire la renforcer. Car, dans ce cas, elle accepterait de ne pas s'appuyer sur une forme ecclésiale qui n'est pas définitive, qui sera dépassée dans le royaume des justes à venir, tout en gardant l'identité de son essence. L'Église accepterait de s'appuyer d'abord sur le Christ, qui vient, qui est déjà venu et qui est présent dans l'Eucharistie<sup>11</sup>, plutôt que sur des manifestations extérieures du Corps mystique qui sont appelées à se transformer en passant d'avant à après la parousie. Ainsi l'espérance théologique de l'Église, en étant plus « incarnée », serait grandement redynamisée. Et les fidèles seraient de la sorte entraînés du royaume du Christ vers le royaume du Père – « Qui m'a vu a vu le Père » (Jn 14, 9) – vers « ce que l'œil n'a pas vu, ce que l'oreille n'a pas entendu, ce qui n'est pas monté au cœur de l'homme, tout ce que Dieu a préparé pour ceux qui l'aiment »<sup>12</sup>.

En définitive, dans le Christ, l'aspiration du cœur humain à un « éternel retour », à cet « instant auroral des commencements » si bien décrit par M. Eliade, n'est pas opposée à un regard porté résolument vers la fin, le *telos*.

Je suis l'Alpha et l'Oméga, le Principe et la Fin. À qui a soif je donnerai, moi, de la source de l'eau de la vie gratuitement. Le vainqueur héritera de cela, et je serai pour lui un Dieu et lui sera pour moi un fils<sup>13</sup>.

---

*autobiographiques*, Cerf, Paris, 1992, p. 53.

<sup>11</sup> Ap 1, 4 : « Il est, Il était et Il vient » ; 1, 8 ; 4, 8 ; 16, 5.

<sup>12</sup> 1 Co 2, 9, cité dans IRÉNÉE DE LYON, *AH* V, 36, 3 (SC 153, p. 465).

<sup>13</sup> Ap 21, 6-7, in *La Bible*, Émile OSTY, Joseph TRINQUET, Seuil, Paris, 1973.

## TABLES

## Index des noms de personnes

- A  
A Lapide.....397-401, 400, 403  
Abel 206, 224, 226, 227, 293, 294, 297, 561  
Abélard.....344  
Abraham.....48, 89, 151, 152, 172, 176, 177, 184, 296, 305, 366, 368, 374, 431, 550, 562, 572  
Achard de Saint-Victor.....352  
Achille.....341  
Adam. 84, 95, 101, 151, 152, 155, 176, 184, 193, 200, 222, 225, 291, 366, 531, 544, 545  
Adeva.....420  
Adson.....61  
Aegerter.....12  
Agaësse.....156, 199, 207  
Agobard.....337, 338, 341, 349  
Aguzzi.....532  
Ahriman.....149  
Airiau.....93, 367, 538  
Alaric.....186  
Albéric de Londres.....350  
Alcañiz.....117, 415  
Alcuin.....348  
Alexandre.....341, 372, 375, 379, 389  
Alexandre de Halès.....380  
Alexandre le Minorite.....373  
Alexandre VI.....551  
Allen.....341  
Allo.....135, 368-370  
Alquié.....13  
Alsted.....387  
Altaner.....323, 345  
Alvarez.....140  
Ambroise...95-103, 119-121, 124, 125, 127, 150, 217, 326, 329, 344, 374  
Ambrosiaster.....117  
Anastase.....77, 389, 413  
Angeno.....135  
Antéchrist....12, 15, 31, 54, 55, 57, 58, 61, 62, 74, 79, 84, 85, 107, 110, 112-116, 141, 154, 190, 195, 206, 210, 229, 234, 246-256, 270, 284, 360, 363-367, 369-371, 396-398, 416, 442, 473, 485, 487, 488, 491, 492, 501-503, 524, 543, 551, 567, 581, 583, 588, 592  
Antonin de Florence 355-358, 359, 382, 391  
Aphraate.....87, 117  
Apingrius.....368  
Apollinaire.....59, 63, 67, 69, 105, 135, 137, 138, 352, 354, 355, 397  
Appolis.....416  
Archambault.....151, 153  
Arduini.....348, 349  
Ariès.....102  
Aristide.....420  
Aristote.....172, 173, 199, 478  
Armogathe.....61, 372  
Arnaud Gheyloven de Rotterdam...353-355, 357, 358, 359, 388  
Arnobe.....117, 324  
Athanase.....291, 374  
Aubert.....352  
Audin.....446  
Augustin...17, 27-29, 31-36, 57, 68, 69, 71, 72, 74, 81, 87, 88, 103, 108, 110, 114, 121, 127, 133, 134, 136, 138, 143, 145-148, 150-161, 163-213, 215-234, 236-307, 310, 311, 313, 316, 319-323, 326, 329, 332, 335, 337, 343, 344, 350, 360-372, 374, 375, 379-381, 397-400, 403, 407, 408, 421, 425, 426, 428, 430, 441, 454, 456, 464, 468-470, 472-476, 481, 484, 487, 490, 492, 495-498, 501, 502, 512-516, 520, 522, 524, 526, 529-531, 535, 536, 543, 554, 561, 562, 573, 576, 597, 598, 605  
Augustus.....57  
Aurélien.....331

B		Bjork.....	344, 347
Backus....	315, 317, 318, 323, 383-386, 391, 484	Blanc.....	321
Bacq.....	459	Blanchard.....	345
Badilita.....	112, 251, 577	Blankenhorn.....	477
Baggarly.....	77, 389	Blocher.....	209, 303
Baillie.....	38, 40, 148, 149, 153	Blois.....	416
Balch.....	42	Bobichon.....	81, 83
Balthasar.....	427, 428, 430	Bochet....	186, 202, 253, 254, 289, 290, 367, 368, 370
Barbarin.....	507	Boèce.....	486
Bardesane.....	117	Bogaert.....	77, 328, 339, 343, 344, 625
Bardy.....	69, 216, 264	Bonaventure....	177, 360, 373-376, 379- 381, 389, 497-501, 503-510, 513, 515, 522, 524-527, 529, 530
Barnabé.....	78-81, 120, 121, 140, 158, 220, 402	Boniface VIII.....	344
Barnes.....	386	Bonino.....	89
Baronius.....	134	Bonnard.....	61
Barrie-Curien.....	382	Bonner....	103, 143, 145, 146, 152, 158, 242, 294
Basile.....	63, 66, 67, 316, 374	Bonsirven.....	39
Bastit.....	43, 307, 431, 432, 491, 511	Borella.....	493
Baudouin de Ford.....	348-351, 383	Bossuet.....	560
Baudry.....	106, 220, 362, 486	Botte.....	90, 176, 213, 245, 323, 328
Bavaud.....	204	Boucaud.....	319, 328, 337-339
Beatus de Liebana. .	231, 329, 330, 368	Bougerol.....	377, 381
Beaujard.....	331, 336, 446	Boulgakov.....	539
Beaune.....	602	Bourboulon.....	428
Bède.....	334, 349, 351, 366, 368, 370, 372, 535	Bouyer.....	134
Bell.....	349	Braun.....	87, 262
Bellarmin.....	240, 392-397, 404, 407	Bréhier.....	172
Benoît.....	361, 412, 429, 430, 448, 584	Brewer.....	352
Benoît de Nursie.....	412	Breynaert.....	443, 444, 574
Benoît XII.....	392, 443	Brito.....	468
Benoît XIV.....	448	Brouillet.....	135
Benoît XVI.....	19, 584	Brown.....	39, 135, 227, 319, 321, 324, 328, 330, 333, 348, 349, 413, 420
Bérengaud.....	246, 368	Brox.....	321, 402
Bériou.....	317, 338, 342, 349, 352, 383	Bruce.....	80
Bernanos.....	416	Brütsch.....	13, 538
Bernard.....	240, 350, 561	Bullinger.....	385
Berndt.....	317, 338, 342, 349, 352, 383	Buonaiuti.....	433
Bernier.....	286	Bureau.....	382-384, 412
Bernoulli.....	71, 406	Bussièrès.....	117
Berrouard. .	288, 292, 295-301, 304, 305	Butler .....	392
Berton.....	385, 521		
Bertrand....	52, 326, 406, 434, 441, 442, 445	C	
Beylot.....	319	Cabrol	60, 115, 139, 326, 330, 415, 534
Bietenhard.....	58, 62, 77, 433, 434	Cai.....	494
Bigou.....	14	Caïn.....	206, 224, 294
Bingham.....	435	Caïus.....	52, 400, 449
Birollet.....	134		

Cajetan.....	512-521, 526, 529, 530, 599, 602
Calixte.....	449
Callahan.....	157, 173, 198, 199
Calvin.....	204, 386, 407
Carle.....	434, 435
Caro.....	549
Carpocrate .....	128
Caspari.....	345, 346
Cassiodore.....	368
Cattaneo.....	317, 327, 379, 432, 433
Cavalcanti.....	89, 225
Cazelles.....	38, 449
Celada Luengo.....	40, 56, 136, 571
Ceresa-Gastaldo.....	62, 353
Cérinthe.....	43, 49, 51, 52, 68-72, 94, 124, 126, 132, 138, 311, 338, 346, 347, 355, 356, 395-401, 404, 405, 477-479, 497, 522, 526, 552, 559
Chabauty.....	139
Chambry.....	39
Charlemagne.....	342
Charles VIII.....	383
Charlier.....	328, 339
Chasles.....	139, 415, 423, 534
Chatillon.....	352
Chernoviz.....	420, 421
Chrysostome.....	374
Cilleruelo.....	150
Clarke.....	268, 269, 271, 272
Claude de Turin.....	337
Claudé.....	416
Clémendot.....	135
Clément.....	77, 138, 175, 429, 430
Clément XIV.....	551
Clifford Frend.....	146
Cohn.....	135
Colomban.....	336
Combès.....	147, 181, 186, 367
Commodien.....	72, 112-121, 127, 138, 139, 200, 324, 558, 594
Comte.....	538
Congar.....	206, 241, 292, 294, 295, 298, 469, 470, 472, 475, 476, 488
Constantin.....	53-55, 104, 105, 126, 342, 373
Coppieters't Wallant.....	175, 339
Cornelius.....	400, 401
Corteville.....	416
Corvez.....	286
Cotelier.....	325, 402, 403
Courtonne.....	66
Coyle.....	35, 145, 366
Cranz.....	135, 187, 319, 321, 324, 328, 330, 333, 348, 349, 413, 420
Cras.....	102
Cremers.....	421, 422, 424, 426, 445, 453
Crouzel.....	46, 51, 53, 86, 107, 245, 246, 313, 314, 318
Crutchfield.....	117
Cuer.....	504, 587
Cumont.....	38, 149
Curbelié.....	188, 216, 241
Cyprien.....	84, 326, 330, 351, 352, 356, 388, 448
Cyrille d'Alexandrie.....	136, 137, 475, 556, 577, 291, 603
Cyrille de Jérusalem.....	577
D	
d'Alès.....	320
d'Eusèbe.....	349
da Parma.....	374, 376, 379, 505
Daguet.....	27, 536, 554, 579, 580
Dahan.....	493
Daley.....	39, 51, 56, 60, 63, 79, 83, 84, 87-92, 94-97, 99, 100, 103, 108, 112, 117, 118, 134, 143, 151, 153, 188, 190, 217, 220, 245-247, 291, 294, 313, 319, 354, 363, 484, 485, 554, 562, 583
Daniélou.....	27, 28, 38-43, 51, 66, 82, 86, 87, 89, 94, 103, 107, 117, 147, 150, 155, 156, 174, 182, 245, 303, 307, 318, 325, 363, 402, 403, 425-427, 429, 450, 430, 485, 531, 541, 555, 562, 595
Dante.....	551
Daoust.....	446
Darby.....	434
Dassmann.....	321
David.....	33, 151, 152, 176, 184, 325, 366, 388, 513, 554
De Andia.....	272, 598
De Backer.....	334
de Bujanda.....	139
de Cointet.....	539
de Ghellinck.....	272, 335, 336, 343, 348
de La Chétardie.....	55
de La Roche.....	410

de La Soujeole.....	368, 548, 559, 566, 567, 592, 604
de Lubac.....	153, 177, 306, 313, 355, 359, 362-365, 368, 370, 371, 376, 377, 444, 470, 535-537
de Richécour.....	414
de Roquetaillade.....	371, 485
de Rossi.....	334
de Saint-André.....	384
de Sales.....	459
De Smeth.....	334
de Veer.....	147, 151
de Vintimille.....	410
de Voragine.....	377-379
de Vregille.....	217, 240, 243
Deitz.....	316, 317, 323, 384, 385, 391
dell'Osso.....	317, 379
Deloffre.....	604
Delorme.....	374
Delumeau.....	39, 78, 84, 88, 94, 103, 141, 147, 225, 360-362, 365, 367, 370-372, 376, 387, 423, 488, 493
Demeulenaere.....	339
Denys.....	49-52, 59, 74, 317-319, 343, 400, 469
Denys d'Athènes.....	343
Derambure.....	39, 84, 95-97
Derville.....	326, 337, 344
Des Gallars.....	384-386
Deshusses.....	334, 335, 378
Desroche.....	93, 104, 117, 366, 367, 538
Di Bernardino.....	146, 381
Dideron.....	414
Dillon.....	339
Dioclétien.....	89
Domingo.....	420
Donat.....	336
Donavan.....	425
Dostoïevski.....	539
Doutreleau.....	315, 319, 322, 325, 326, 328, 330, 337, 344, 349, 384
Drilhon.....	319, 325
Du Roy.....	202
Dubois.....	341
Duchesne.....	334
Dufourcq.....	417, 418
Duhem.....	172
Dulaey.....	35, 37, 40, 43, 60, 78, 87-89, 92, 117, 145, 146, 148, 150, 151, 155, 158, 164, 170, 171, 175, 188, 219, 225, 245, 246, 262, 294, 313, 320, 322, 327, 353, 354, 370, 450, 578
Dumas.....	335
Dumont.....	141, 220, 363, 366, 368, 433, 472, 541
Dupont.....	547
Dupont-Sommer.....	100
Duval.....	60, 353, 354
E	
Eliade.....	533, 606
Élie.....	190, 191, 365, 585
Emery.....	170, 369, 379, 380, 504, 526, 556
Emmerson.....	61, 360, 365, 366, 372, 373, 485
Éphrem.....	87, 117
Épiphane.....	63, 67, 68, 374
Epopidius.....	341
Érasme.....	381-383, 394, 447, 450, 459
Erdmann.....	434
Ermony.....	39, 83, 90, 103, 245, 318, 414, 450
Ésaü.....	294
Escoula.....	306-308, 422
Etherius.....	327, 328
Eucher de Lyon.....	320
Eusèbe.....	49, 51-57, 73, 74, 83, 86, 104, 107, 124, 126, 132, 138, 285, 313-316, 326, 327, 329, 338, 341-344, 351-353, 359, 373, 375, 388, 389, 391, 402, 405, 407, 408, 417, 421, 435, 449, 453, 459
Eutychès.....	555
Ève.....	544
Evodius de Uzala.....	117
F	
Farges.....	147
Fauvarque.....	245
Fearn.....	378
Fédou.....	317, 338, 342, 349, 352, 383
Felix.....	341
Ferguson.....	42, 43
Ferrari.....	433
Fessard.....	439

Feuardent	317-320, 325, 370, 380, 384, 386-392, 394, 396, 397, 403, 404, 407, 412, 413, 415, 421, 427, 451, 455, 459
Firmicus Maternus	117
Fitzgerald	294, 298, 365
Flanders	38
Flavien	556
Flichte	538
Florovsky	173
Florus	329, 337-340, 349
Folghera	479
Folliet	35, 145
Fontaine	117
Fortunat	341
Fortunatien d'Aquilée	337
François d'Assise	370, 371, 384, 387, 391, 412, 427, 471, 581, 591
François de Sales	581
Frank	342, 434
Fransen	339
Franzelin	414
Fréculf de Lisieux	341, 342
Fredriksen	190, 212, 220, 294, 295, 433
Froom	294, 303, 433, 434
Fuchs	135
Fulgence	329
Funk	77
<b>G</b>	
Gagé	112
Gaius	449
Gallay	63, 533
Galtier	315
Gamble	314, 315, 320
Gaudence de Brescia	117
Gélase	138
Gelin	39, 40, 103, 449
Gennade	70-72, 335, 346-348, 352, 483
George	538
Gérard de Borgo san Donnino	311, 363, 469
Gerlaud	286
Geyer	320
Ghellinck	335, 336, 343
Gilleman	424
Giraud	255, 440, 441, 445
Giraud le Cambrien	352
Giroud	170
Gisel	170
Givord	428
Gleize	414
Godescard	392
Godin	382, 384
Goelzer	148
Gog	30, 246, 247, 363, 394, 440
Gousmett	303
Gouyaud	442
Grabe	404, 406, 407, 411
Graesse	378, 379
Grant	53, 318
Gratien	344
Grazia Mara	145, 188
Grébaut	319
Grégheur	129
Grégoire d'Elvire	117
Grégoire de Nazianze	62-66, 69, 74, 120, 132, 137, 374, 533
Grégoire de Nysse	66, 67, 99, 374
Grégoire de Tours	314, 332-334, 341, 409, 446, 453
Grégoire le Grand	316, 327-329, 344, 374, 449
Grégoire XIII	451
Grégoire XVI	420
Gregory	38
Grelier	65
Grignion	538, 539, 541, 542, 544, 546, 547, 584
Gry	76, 77, 98, 135, 138, 321, 324, 384, 414, 422, 426, 453
Grynée	384-386
Gryson	238, 329, 330, 349
Guéranger	414, 447, 561, 576, 581, 604
Guerrier	319
Guiart	93, 538
Guillaume de Saint-Amour	360
Guitton	57, 118, 224, 225, 233
Gumerlock	134, 135
Gunther	344
Guy	187, 221, 225, 314
Guyot	134
<b>H</b>	
Haacke	351
Hadjadj	602
Hahn	346

Hallensleben.....	539	226, 227, 240, 241, 243, 254, 258,	
Halloix.....	317, 318, 352, 400-403, 406	260, 261, 267, 270-274, 276, 280,	
Hanson.....	321	283, 301, 302, 305-363, 365, 367-	
Harnack..	138, 316, 317, 327, 346, 420,	464, 466, 468-473, 476, 477, 484,	
	485	485, 488, 495, 499, 500, 502-504,	
Harvey.....	294, 407	511, 515, 516, 519, 521, 524-526,	
Hearn.....	383	550, 553-555, 562, 574, 586-590,	
Hegel.....	423, 538	593, 597, 598, 601, 603, 605	
Hélinand..	350, 352-355, 357, 358, 372,	Irénée de Rome.....	334
	379, 380, 383, 388, 401, 526	Iserloh.....	152, 469, 470, 475, 476, 488
Hemmerdinger	315, 328, 339, 340, 352,	Isidore.....	72, 329
	384, 391, 450		
Hendrickx.....	352	J	
Hénoch.....	39, 585	Jackson.....	298, 300
Herber.....	538	Jacob.....	172, 294
Hermans.....	80	Jaeger.....	344, 347
Hermias.....	347	Jaubert.....	45
Herrade de Landsberg	348	Jean Damascène.....	316
Hésiode.....	148	Jean de Fécamp.....	348
Hésychius.....	177, 208	Jean XXII.....	139, 240, 392
Hilaire.....	327, 374	Jean-Baptiste.....	161, 367
Hildegarde.....	348, 349	Jean-Paul II.....	19, 142, 451
Hill	39, 85, 87, 89, 90, 93, 220, 246,	Jeanne d'Arc.....	602
	394, 395, 407, 541	Jérôme.....	57-63, 66, 71, 74, 88-90, 92,
Hillerbrand.....	386		94, 132, 141, 150, 186, 246, 254,
Hippolyte.....	27, 84-87, 120, 121, 140,		317-319, 326, 327, 329, 330, 336,
	158, 220, 246, 426, 449, 450		337, 340-342, 344, 351-356, 359,
Hitchcock.....	320, 321		366, 371, 372, 374, 375, 380, 385,
Hitler.....	141, 423, 538		386, 388, 391, 400, 405-408, 420,
Hoffmann.....	600		421, 452, 453, 459, 483, 512, 513
Hölderlin.....	538	Joachim.....	11-15, 139, 311, 313, 314,
Hombert.....	295		359-372, 386, 423, 433, 468, 469,
Homère.....	55		471-473, 485-487, 498, 523, 524,
Hotson.....	387		536-538, 594
Houssiau.....	427	Job.....	166, 293, 296
Hugues de Saint-Cher	366	Jonas.....	388
Hugues Ripelin de Strasbourg	367	Jordan.....	320
Hurst.....	351	Jossa.....	430, 431
Huysmans.....	416	Jourjon.....	63, 533
I		Journet..	134, 196, 222, 271, 302, 364,
Ibsen.....	538		529, 530, 533, 539, 542-544, 551,
Ignace.....	330, 343, 448		552, 559-564, 567, 569, 570, 574,
Ignace d'Antioche.....	246, 348		577-581, 591-593
Ingremeau.....	484	Jue.....	386, 387
Irénée..	16, 17, 22, 27-29, 31-33, 35-37,	Jules Hilarien.....	117
	43, 48, 52, 55, 59, 71, 75, 77, 80,	Julius Africanus.....	86, 117
	82-84, 87, 89, 90, 95, 98, 112, 118-	Justin..	27, 77, 81-84, 90, 118, 119, 138,
	121, 123, 128-130, 133, 138, 142,		330, 397, 401, 406, 414, 420, 426
	158, 173, 205, 214, 218, 220, 221,	Juvencus.....	336

- K  
 Kamlah.....241  
 Kant.....13-15, 538  
 Kasper.....423  
 Kelly.....336, 337  
 Kerouanton.....286  
 Kleist.....77  
 Klijn.....381  
 Korakion.....317  
 Kristeller. 135, 319, 321, 324, 328, 330,  
 333, 348, 349, 413, 420  
 Krusch.....333  
 Kuehn.....77, 389
- L  
 La Bonnardière. 88, 145, 268, 269, 313,  
 323, 578  
 Lacoste.....468  
 Lactance. 38, 59, 71, 103-114, 116-118,  
 120, 121, 127, 138, 139, 169, 194,  
 200, 311, 346, 347, 352, 353, 355-  
 357, 372, 384, 395, 397, 414, 479-  
 486, 488, 493, 495, 497, 521, 522,  
 524, 558, 594  
 Lacunza.....55, 139, 140, 549-552, 587  
 Ladaria.....43, 90, 187, 246, 307, 376,  
 431, 432, 491, 511  
 Ladner.....40, 149, 174, 205, 366  
 Lafaye.....148  
 Lafont.....170  
 Lagrange.....51, 317  
 Laguier.....414  
 Lambert.....336  
 Lambertini.....448  
 Lamirande.....216, 237, 240, 242, 243,  
 260, 307  
 Lamotte.....187  
 Lancel.....298, 365  
 Landes.....127, 190, 220, 365, 366, 537  
 Lanzetti.....420  
 Latouche.....314  
 Laurentin.....416  
 Laus.....170  
 Lawson.....428, 429, 445  
 Lazare.....177, 495, 512, 513, 520  
 Lazzeri.....43  
 Le Goff.....489  
 Leal.....323, 327  
 Leclercq.....60, 115, 138, 326, 330, 355  
 Lécivain.....43, 81, 370  
 Leland.....383  
 Léon le Grand.....556  
 Léon IX.....380, 381  
 Léon XII.....139  
 Léon XIII.....420-422, 566  
 Lerner 61, 360, 363, 365-367, 370, 371,  
 373, 469, 485  
 Lescœur.....407, 415, 538, 539  
 Lessing.....538  
 Letendre.....93, 367, 538  
 Lettieri.....253  
 Levison.....333  
 Lipsius.....320  
 Livingstone.....94, 272  
 Lombard.....343, 344, 468, 484  
 Longobardo.....317, 327, 379  
 López de Castro.....43, 307, 431, 432,  
 491, 511  
 Lossky.....429, 430  
 Louf.....412  
 Louis XII.....383  
 Lowe .....334  
 Lubac 13, 150, 313, 353, 359, 362-364,  
 371, 376, 468, 537  
 Luneau. .39, 42, 43, 66, 80, 86, 87, 89,  
 98, 105, 107, 117, 147, 148, 150-  
 153, 155, 156, 158, 179, 180, 220,  
 231, 290, 291, 486
- M  
 Madec.....186, 188, 202, 289, 290, 367  
 Magog.....30, 246, 247, 394, 440  
 Mahé.....89, 90, 129, 130  
 Malachie.....193, 262, 264-266  
 Mandonnet.....382  
 Mangenot. 96, 146, 257, 260, 317, 318,  
 320, 321, 326, 327, 336, 342, 345,  
 382  
 Mani.....311, 470, 522  
 Manns.....152, 469, 470, 475, 476, 488  
 Mansi.....137, 138, 419  
 Maraval.....55, 67, 161  
 Marcel d'Ancyre.....135  
 Marcion.....71, 87, 305, 346, 347  
 Margelidon.....434, 504  
 Marie.....331, 415, 505, 506, 511, 517,  
 529, 538-549, 553, 562-565, 583-  
 585, 588, 594, 600  
 Maritain.....416



Markus.....	57, 190, 221, 222, 255, 303, 304	Montfort. .	538, 539, 542, 544, 546, 547, 584
Marmorstein.....	434	Moreau.....	286
Marrou. .	39, 42, 51, 82, 86, 87, 89, 117, 163, 187, 205, 221, 222, 229, 236, 240, 268, 269, 274, 318, 328, 363, 450, 573, 595	Moreschini.....	486
Martianus.....	336	Mottu.....	359, 362, 364, 365, 371
Martin.....	117	Mougel.....	196, 364, 530, 539, 542
Marx.....	423, 538	Multon.....	141
Massignon.....	416	Munitiz.....	77, 389
Massuet.....	404-408, 412, 417, 427	Müntzer.....	385
Mathon.....	106, 220, 362, 486	N	
Maxfield.....	57, 187, 222	Naldini.....	433
Maxime.....	316	Nardi.....	62, 433
Maximilla.....	363	Narvaja. .	317, 338, 342, 348, 349, 352, 383
Mayer.....	202, 290	Nataf.....	93, 367, 538
Mayeur.....	382	Neiman.....	80
Mayeux.....	93, 367, 538	Népos.....	51, 52, 60, 69, 71, 138, 317, 318, 346, 347
Mazzucco.....	433	Nero.....	112
McGinn51, 61, 190, 360, 364-366, 372, 373, 485		Nestorius.....	566
Mede.....	386, 387, 403	Nicéphore.....	389
Meeks.....	42	Nicolas de Lyre.....	521
Méginhard de Fulda.....	345	Nietzsche.....	539
Meijering.....	386	Noé.....	151, 152, 176, 184, 366, 368
Meinhard.....	344-348, 352, 355, 378	Noët.....	449
Mejzner.....	95	Norelli.....	323, 327, 345, 406, 433, 440, 625
Meletios Syrigos.....	316	Novalis.....	538
Méliton de Sardes.....	117	Ntedika.....	246
Mercier.....	315, 319, 413	O	
Merino.....	420	O'Donnell.....	323
Mersch.....	300	O'Hagan.....	430, 431
Méthode 82, 91-95, 105, 118, 120, 121, 132, 158		O'Keefe.....	260, 271
Michel.....	96, 327	O'Rourke Boyle.....	104, 220, 430
Michel Cérulaire.....	380	Oehler.....	70, 72, 335, 346
Michel de Constantinople.....	380	Oliva.....	317, 338, 342, 349, 352, 383
Michel Paléologue.....	596	Olivi.....	371
Migne.....	326, 404	Orbe. .	43, 117, 227, 307, 431-433, 445, 491, 511, 578
Minns.....	205, 307, 445	Origène. .	44-51, 53, 57, 60, 66, 74, 91, 92, 95, 96, 99, 101, 124, 125, 127, 129, 132, 190, 211, 245, 246, 313, 317, 425, 426, 429, 430
Minorite.....	372, 373	Orose.....	57, 58, 60-63, 336, 374
Moeller.....	175	Osty.....	606, 625
Moïse.....	78, 298, 299, 388, 417	Ovide.....	148
Mommsen.....	53, 186, 251, 353	Ozilou.....	379
Monat.....	148		
Monique.....	242		
Montague Rhodes.....	383		
Montan.....	138, 311, 364, 372, 470, 522		

## P

Pani.....	433
Pantène.....	77
Papias....	51-53, 60, 71, 73, 75-78, 118-121, 125, 132, 158, 283, 313, 316, 333, 335, 346, 347, 350-358, 388, 391, 397, 398, 400-402, 404-406, 408, 422-424, 426, 431, 434, 435, 453
Parra.....	40, 118, 139, 536, 549-552, 562, 584, 585, 587, 596
Paschase.....	301, 336, 337, 341, 342, 348, 349
Pasquier.....	17, 77, 98, 118, 119, 123, 126, 139, 173, 220, 244, 310, 361, 363, 366, 368, 371, 372, 406, 432-434, 436, 439, 440, 468, 472, 487, 496, 497, 541
Pateau.....	507
Patrick.....	320, 321, 336, 376
Patterson.....	94
Paul.....	33, 86, 142, 151, 180, 255, 269, 343, 369, 388, 408, 434, 451, 456, 458, 473, 479, 489, 490, 492, 493, 495, 516-519, 554, 555, 578, 585
Péguy.....	416
Peltier.....	376
Penasa.....	532
Pereira de Queiroz.....	93, 367, 538
Péronne.....	161
Perrat.....	446
Perrin.....	109
Pfaff.....	404
Philastre.....	67, 68, 478
Philips.....	203, 291
Philon.....	77
Philonenko.....	100, 366
Photin.....	566
Pie VII.....	420
Pie IX.....	420, 540, 542
Pie X.....	420
Pie XI.....	551
Pie XII.....	424, 541, 542
Pie, Édouard.....	139, 414
Pieper.....	14
Pierantoni.....	28, 43, 82, 95, 181, 225, 258-260, 438
Pierre de Blois.....	581
Pierre le Vénérable.....	378
Pietrella.....	433
Pietri.....	336
Piñol.....	54
Pirot.....	38, 370, 449
Pitra.....	329, 339
Platon.....	38, 39, 48, 157, 173, 260
Plet.....	538, 539
Plotin.....	172, 173
Poinsotte.....	113
Poirier.....	129, 130
Polanco.....	43, 272, 438, 440, 445
Pollmann.....	294, 365
Polycarpe.....	75, 316, 330-332, 339-341, 344, 422, 452, 453
Poque.....	160
Porphyre.....	288
Portalié.....	146, 257, 260, 261
Pothin.....	331, 332, 335, 341, 354, 452, 454
Pouderon.....	323, 327, 345
Poulat.....	93, 367, 538
Pousset.....	439, 440, 445
Prat.....	415-417, 443
Prigent.....	366
Primasius.....	368
Priscien.....	336
Priscille.....	470
Proclianus.....	347
Prudentius.....	57
Pseudo-Bonaventure.....	376
Pseudo-Justin.....	330
Ptolémée.....	148
Puech.....	27, 532-535, 595
Q	
Quadratus.....	420
Quantin.....	343, 382, 383
Quentin.....	340, 341
Quodvultdeus .....	68
R	
Raoul de Flaix.....	348
Ratramne.....	342
Ratzinger....	14, 15, 241, 355, 374, 376, 443, 532
Rayez.....	326, 337, 344
Reding.....	206
Reeves.....	364
Regnault.....	326
Reimherr.....	135, 319, 321, 324, 328, 330, 333, 348, 349, 413, 420

Rémy.....	200, 289	Sénèque.....	486
Renaud.....	341	Sesboüé.....	90, 187, 376, 438
Reynders.....	418, 419, 427	Sévère....	117, 340, 341, 397, 401, 452, 454
Richter.....	139	Sheridan.....	295
Ries.....	27	Simoens.....	370, 439, 440
Rigaux.....	251	Simon.....	128, 348, 349, 366
Rivière.....	217	Simonetti.....	46, 295, 433
Robert.....	38, 449	Sirinelli.....	55
Robin.....	48	Smith.....	437, 445
Rochais.....	15, 412, 443	Solerio.....	334
Rodríguez .....	420	Solignac... 156, 199, 207, 326, 337, 344	
Roessli.....	43, 307, 431, 432, 491, 511	Spanneut.....	106, 486
Roger .....	420, 421	Spineto.....	27
Romero Pose... 89, 225, 229, 231, 245, 271, 275, 294		Spronck.....	123, 272, 442-444, 489
Roquetaillade.....	371	Stébé.....	102
Rosadini.....	139, 424	Steenberg.....	444, 445
Rose.....	329, 334, 335	Stieren.....	407
Rosenberg.....	135	Stroobant de Saint-Éloy.....	493
Rougé.....	446	Suarez.....	251, 385, 395-397, 403, 405, 424, 521
Rousseau. 37, 150, 152, 272-274, 302, 315, 319, 324, 325, 402, 435-437, 443		Sulpice.....	117
Rubellin.....	338	Sulpice Sévère.....	117
Rufin 326, 327, 329, 338, 341-344, 349, 351, 353, 359, 373, 375		Sutton.....	13, 313, 536
Rupert.....	535	Svigel.....	134, 135, 386
Rupert de Deutz.....	348, 351, 368	Synave.....	514
Ryden .....	15		
S		T	
Sage.....	253	Tatien.....	343
Sagnard.....	320, 427	Tertullien.... 59, 71, 86-91, 98, 118-120, 124, 138, 150, 262, 320, 324, 326, 343, 346, 347, 352, 355, 395, 397, 426, 490, 500, 503	
Sales.....	439	Theobald.....	370, 439, 440
Salomon.....	388	Théodore.....	69, 70, 316
Saturne.....	148, 149	Théodose.....	160
Savonarole.....	551	Théodulpe d'Orléans.....	344
Sbalchiero.....	416	Théophile.....	117
Schaff.....	385	Thérèse de l'Enfant-Jésus.....	605
Scharl..... 422, 424, 426, 438, 445, 453		Thomas..... 16, 281, 282, 285, 286, 311, 343, 344, 357, 363, 364, 376, 379-381, 384, 385, 395, 439, 465, 468-479, 481, 483-498, 501, 503, 504, 506-508, 510, 512-514, 517, 518, 520-522, 524-531, 543, 559-562, 567, 569, 587, 589, 593, 599	
Schelling.....	423, 538	Thonnard.....	259
Schillebeeckx.....	209	Tibère.....	84, 85, 437, 586
Schmidhauser.....	538	Tiessen.....	437, 445
Schmidt.....	138, 327, 485	Toinet.....	207
Schwarte.....	155		
Schweitzer.....	124		
Seckler.....	362, 372, 487		
Séguy.....	104, 220, 362, 541		
Seleucus.....	347		
Senellart.....	43		

Tombeur.....454  
 Torrell.....480, 484, 512  
 Trinquet.....606  
 Turcan.....446  
 Tyconius.....71, 92, 146, 219, 220, 225,  
 229, 231, 238, 242, 245, 246, 262,  
 276, 294, 295, 329, 330, 368-370,  
 372

## U

Unger.....339  
 Usuard.....334, 340

## V

Vacant.....96, 146, 257, 260, 318, 320,  
 321, 326, 327, 336, 342, 345, 382  
 van Acker.....338  
 van der Lof.....300, 301  
 van der Straeten.....330, 331, 446, 453  
 van der Weyden.....601, 602  
 Van Oort...72, 151, 186, 188, 221, 222,  
 238, 293, 295, 329, 484  
 Vannier.....298  
 Vaucher.....55, 433, 434  
 Vauchez...317, 331, 338, 342, 349, 352,  
 383, 446  
 Venard.....382  
 Vercruysse.....219  
 Vercruysse-Bruneel.....139, 414, 415  
 Verhelst.....186, 488  
 Verlaine.....416  
 Vernet.....317, 318, 320, 321, 326, 336,  
 342, 345, 379  
 Verwilghen.....204, 288, 289  
 Vessey.....294, 365  
 Vial.....146, 381  
 Victor.....322

Victorin.....58-60, 89-92, 94, 119, 121,  
 124, 138, 150, 324, 327, 336, 337,  
 350, 352-356, 370, 397, 401, 570  
 Vilanova.....55, 56, 298, 539  
 Villegas.....550  
 Vincent de Beauvais.....350, 353, 354,  
 356, 358, 359, 401  
 Vincent de Lérins.....321  
 Vincent Ferrier.....379  
 Vinel.....117, 326, 406, 442  
 Virgile.....38, 103, 148  
 von Dobschütz.....138, 327, 485

## W

Wachtel.....373  
 Waszink.....87  
 Weber.....104, 136  
 Wébert.....478, 479  
 Weiler.....355  
 Wenkler.....377  
 Whalen.....14, 127, 220, 365, 366, 537  
 Wikenhauser.....89  
 Williams.....68, 103, 145  
 Wilmart .....334  
 Wilson.....334  
 Wood.....434

## Y

Yves de Chartres.....344

## Z

Zacharie.....331, 340, 341  
 Zénon de Vérone.....117  
 Zéphyrin.....449  
 Zorzi.....95  
 Zumkeller.....288

## BIBLIOGRAPHIE

## Instruments de travail

- BLAISE, Albert, *Lexicon latinitatis medii aevi praesertim ad res ecclesiasticas investigandas pertinens*, CCCM, Brepols, Turnhout, 1975.
- « Cross Database Searchtool », <http://clt.brepolis.net/cds/pages/Search.aspx> (17 avril 2018).
- IATG<sup>3</sup>. *Internationales Abkürzungsverzeichnis für Theologie und Grenzgebiete. Zeitschriften, Serien, Lexika, Quellenwerke mit bibliographischen Angaben*, Siegfried M. SCHWERTNER, De Gruyter, Berlin, 2014.
- « Thesaurus Linguae Graecae », <http://stephanus.tlg.uci.edu/index.php> (28 mai 2018).

## Sources bibliques et intertestamentaires

- « Association Épiscopale Liturgique pour les pays Francophones (AELF) », <http://www.aelf.org/bible-liturgie/Ap/Livre+de+l%27Apocalypse/chapitre/19> (24 février 2015).
- Apocalypse de Baruch*, T. 1, Pierre-Maurice BOGAERT, SC 144, Cerf, Paris, 1969.
- Ascension d'Isaïe*, Enrico NORELLI, Apocryphes, Brepols, Turnhout, 1993.
- Écrits gnostiques. La bibliothèque de Nag Hammadi*, Jean-Pierre MAHÉ ; Paul-Hubert POIRIER (dir.), Éric GRÉGHEUR, Bibliothèque de la Pléiade 538, Gallimard, Paris, 2007.
- La Bible*, Émile OSTY, Joseph TRINQUET, Seuil, Paris, 1973.
- La Bible de Jérusalem*, Cerf, Paris, 1972.
- La Bible : écrits intertestamentaires*, André DUPONT-SOMMER ; Marc PHILONENKO, Bibliothèque de la Pléiade 337, Gallimard, Paris, 1987.

## Sources magistérielles

- BENOÎT XVI, *Lettre encyclique "Spe salvi"*, Cerf, Paris, 2008.
- BENOÎT XVI, *Exhortation apostolique post-synodale "Verbum Domini". La Parole du Seigneur, Salvator*, Paris, 2010, n° 47, p. 87.
- BENOÎT XVI, « Visite Pastorale à Turin : Vénération du Saint-Suaire dans la Cathédrale de Turin – Méditation du Saint-Père (2 mai 2010) », [https://w2.vatican.va/content/benedict-xvi/fr/speeches/2010/may/documents/hf\\_ben-xvi\\_spe\\_20100502\\_meditazione-torino.html](https://w2.vatican.va/content/benedict-xvi/fr/speeches/2010/may/documents/hf_ben-xvi_spe_20100502_meditazione-torino.html) (14 avril 2018).
- BONIFACE VIII, *Liber sextus decretalium*, Venise, 1605.
- Catéchisme de l'Église catholique*, Centurion, Paris, 1998.
- Catechismus Romanus. Seu catechismus ex decreto Concilii Tridentini ad parochos Pii Quinti Pont. Max. iussu editus*, Pedro RODRÍGUEZ, Ildefonso ADEVA, Francisco DOMINGO, Raúl LANZETTI, Marcelo MERINO, Libreria Editrice Vaticana, Vatican, 1989.
- COMMISSION THÉOLOGIQUE INTERNATIONALE, « Quelques questions actuelles concernant l'eschatologie », *DC 90* (2069), 1993, p. 309-326.

- « Concile d'Éphèse », in Jean-Dominique MANSI (dir.), *Sacrorum conciliorum nova et amplissima collectio*, 5, Florence, 1761, col. 29-34.
- Concile œcuménique Vatican II. Constitutions – Décrets – Déclarations*, Centurion, Paris, 1967.
- « Concilium romanum sub Damaso (372) », in Jean-Dominique MANSI (dir.), *Sacrorum conciliorum nova et amplissima collectio*, 3, Florence, 1759, col. 455-468.
- « Conclusions du conseil de vigilance du 12 novembre 1947 », *La semaine religieuse de Paris* 186, 1947 (2), p. 1508-1509.
- CONGRÉGATION POUR LA DOCTRINE DE LA FOI, « Notification à propos des écrits et des activités de Mme Vassula Ryden », Joseph RATZINGER, *DC* 92 (2127), 1995, p. 1033.
- DE BUJANDA, Jesus ; RICHTER, Marcella, *Index librorum prohibitorum. 1600-1966*, Index des livres interdits 11, Médiaspaul, Montréal, 2002.
- « Décret gélasien », in Jean-Dominique MANSI (dir.), *Sacrorum conciliorum nova et amplissima collectio*, 8, Florence, 1762, col. 151-152.
- DENZINGER, Heinrich (dir.), Peter HÜNERMANN, Joseph HOFFMANN, *Symboles et définitions de la foi catholique*, Cerf, Paris, 2001<sup>38</sup>.
- JEAN-PAUL II, *Exhortation apostolique "Pastores dabo vobis". La formation des prêtres dans les circonstances actuelles*, Téqui, Paris, 1992.
- JEAN-PAUL II, « Lettre apostolique "Tertio millennio adveniente" », *DC* 91 (2105), 1994, p. 1017-1032.
- LAMBERTINI, Prosper (BENOÎT XIV), *De servorum Dei beatificatione et beatorum canonizatione*, 4, Typographia aldina, Prati, 1841.
- LÉON XIII, « Lettre encyclique "Satis cognitum". De l'unité de l'Église (29 juin 1896) », *ASS* 28, 1895-1896, p. 708-739.
- LÉON XIII, *Lettres apostoliques de S. S. Léon XIII, encycliques, brefs, etc. : texte latin avec la traduction française en regard, précédées d'une notice biographique, suivies d'une table alphabétique*, T. 1, A. ROGER, F. CHERNOVIZ, Paris, 1893.
- LÉON XIII, *Lettres apostoliques de S. S. Léon XIII, encycliques, brefs, etc. : texte latin avec la traduction française en regard, précédées d'une notice biographique, suivies d'une table alphabétique*, T. 4, A. ROGER, F. CHERNOVIZ, Paris, 1900.
- PAUL VI, « Discours lors de la clôture de la troisième session du Concile », *DC* 61 (1437), 1964, col. 1537-1546.
- PIE XI, *Lettre encyclique "Quas primas". Instituant la fête de la Royauté du Christ (11 décembre 1925)*, Tiré à part 94, La cité catholique, Paris.
- PIE XII, *Lettre encyclique "Ad caeli Reginam". Sur la royauté de Marie (11 octobre 1954)*, Bonne Presse, Paris.
- PIE XII, *Lettre encyclique "Mystici Corporis Christi". Le Corps mystique de Jésus Christ et notre union en lui avec le Christ (29 juin 1943)*, Saint-Paul, Fribourg, 1943.

SACRÉE CONGRÉGATION DES RITES, « Décret du 26 octobre 1921 », AAS 13, 1921, p. 543-544.

SAINT-OFFICE, « Décret sur le millénarisme », AAS 36, 1944, p. 212.

### Sources liturgiques

DESHUSSES, Jean (dir.), *Le sacramentaire grégorien : ses principales formes d'après les plus anciens manuscrits*. T. 1 : *Le sacramentaire, le supplément d'Aniane*, SpicFri 16, Ed. universitaires, Fribourg, 1992<sup>3</sup>.

DESHUSSES, Jean (dir.), *Le sacramentaire grégorien : ses principales formes d'après les plus anciens manuscrits*. T. 3 : *Textes complémentaires divers*, SpicFri 28, Ed. universitaires, Fribourg, 1992<sup>2</sup>.

DE SMEDT, Charles ; DE BACKER, Joseph (dir.), *Acta Sanctorum novembris*, 2/1, Société des Bollandistes, Bruxelles, 1894.

DUBOIS, Jacques ; RENAUD, Geneviève (dir.), *Édition pratique des martyrologes de Bède, de l'anonyme Lyonnais et de Florus*, CNRS Éditions, Paris, 1976.

DUMAS, Antoine (dir.), *Liber sacramentorum gellonensis. Textus*, CCSL 159, Brepols, Turnhout, 1981.

DUMAS, Antoine ; DESHUSSES, Jean (dir.), *Liber sacramentorum gellonensis. Introductio, tabulae et indices*, CCSL 159 A, Brepols, Turnhout, 1981.

GUÉRANGER, Prosper, *L'année liturgique. Le temps après la Pentecôte*, T. 3, Oudin, Paris, 1903<sup>9</sup>.

GUÉRANGER, Prosper, *L'année liturgique. L'Avent*, Mame, Tours, 1929<sup>22</sup>.

HENSCHEN, Godefroy ; VAN PAPENBROECK, Daniel, *Acta sanctorum quotquot toto orbe coluntur, vel a catholicis scriptoribus celebrantur ex latinis et graecis, aliarumque gentium antiquis monumentis*, Juin – T. 7, Victor Palme, Paris, 1867.

*Hymnaire latin-français. Avec les invitatoires et un choix de répons*, Antiphonaire romain 2, Abbaye Saint-Pierre, Solesmes, 1988.

LOWE, Elias Avery ; WILMART, André ; WILSON, Henry Austin (dir.), *The Bobbio Missal. A Gallican Mass-Book (Ms. Paris. Lat. 13246)*, Boydell Press, Woodbridge, 1991<sup>3</sup>.

*Martyrologium romanum Gregorii XIII, iussu editum Urbani VIII et Clementis X auctoritate recognitum ac deinde anno 1749 Benedicti XIV labore et studio auctum et castigatum*, Dessain, Mechlinia, 1859.

*Martyrologium romanum ex decreto sacrosancti oecumenici concilii Vaticani II instauratum auctoritate Ioannis Pauli PP. II promulgatum*, Typis vaticanis, Vatican, 2001.

*Messes en l'honneur de la Vierge Marie*, Desclée, Paris, 1988.

*Missale ad usum cisterciensis ordinis*, Paris, 1516.

« Missale ad usum Fratrum Praedicatorum », 1301-1400, <http://gallica.bnf.fr/ark:/12148/btv1b9067072m> (22 mai 2014).

*Missale gothicum e codice Vaticano Reginensi latino 317 editum*, Els ROSE, CCSL 159 D, Brepols, Turnhout, 2005.

- Missale monasticum ad usum sacri ordinis cluniacensis*, Sevestre, Paris, 1717.
- Missale monasticum ad usum sacri ordinis cluniacensis*, Pierre Simon, Paris, 1733.
- Missale parisiense*, Charles Gaspard Guillaume DE VINTIMILLE, Lyon, 1738.
- Missale sanctae lugdunensis ecclesiae, primae Galliarum sedis*, Aimé DE LA ROCHE, Lyon, 1771.
- Missale parisiense*, Hyacinthe-Louis DE QUELEN, Denis-Auguste AFFRE, Paris, 1841.
- Missale romanum ex decreto sacrosancti Concilii tridentini restitutum*, Pustet, Ratisbonne, 1862.
- Missale romanum ex decreto sacrosancti concilii tridentini restitutum, summorum pontificum cura recognitum. Editio iuxta typicam*, Desclée, Rome, 1962.
- Missale romanum. Ex decreto sanctissimi concilii tridentini restitutum summorum pontificum cura recognitum, editio typica 1962*, Manlio SODI, Alessandro TONIOLO, Monumenta liturgica plana 1, Libreria Editrice Vaticana, Vatican, 2007.
- Missale romanum ex decreto sacrosancti oecumenici concilii Vaticani II instauratum auctoritate Pauli PP. VI promulgatum Ioannis Pauli PP. II cura recognitum. Editio typica tertia*, Libreria Editrice Vaticana, Vatican, 2008<sup>2</sup>.
- MOELLER, Eugène ; CLÉMENT, Jean-Marie ; COPPIETERS' T WALLANT, Bertrand (dir.), *Corpus orationum. D, pars altera*, CCSL 160 B, Brepols, Turnhout, 1993.
- SODI, Manlio ; TONIOLO, Alessandro ; BRUYLANTS, Placide (dir.), *Liturgia tridentina. Fontes-indices-concordantia. 1568-1962*, Libreria Editrice Vaticana, Vatican, 2010.
- USUARD, *Martyrologium. Pars II*, Jean-Baptiste SOLERIO, PL 124, Migne, Paris, 1877.
- Vetus Missale cluniacense*, Michael WENKLER, Bâle, 1493.
- WILMART, André, « Notice du missel de Bobbio », in Elias Avery LOWE, André WILMART, Henry Austin WILSON (dir.), *The Bobbio Missal. A Gallican Mass-Book (Ms. Paris. Lat. 13246)*, Boydell Press, Woodbridge, 1991<sup>3</sup>, p. 1-58.

#### Auteurs païens anciens

- OVIDE, *Les métamorphoses (I-V)*, Georges LAFAYE, CUFr, Belles lettres, Paris, 1928.
- PLATON, *Phédon*, Léon ROBIN, Œuvres complètes 4/1, CUFr, Belles lettres, Paris, 1926.
- PLATON, *La République. Livres VIII-X*, Émile CHAMBRY, Œuvres complètes 7/2, CUFr, Belles lettres, Paris, 1934.
- PLOTIN, *Ennéades*, T. 3, Émile BRÉHIER, CUFr, Belles lettres, Paris, 1925.
- VIRGILE, *Bucoliques*, Henri GOELZER, CUFr, Belles lettres, Paris, 1925.

#### Sources patristiques

- AMBROISE DE MILAN, *Opera omnia*. T. 1/2. *In Psalmum 118 expositio*, PL 15, Migne, Paris, 1887.



- AMBROISE DE MILAN, *Opera omnia*. T. 2/2. *Commentaria in Epistolas B. Pauli*, PL 17, Migne, Paris, 1845.
- AMBROISE DE MILAN, *Opera*. Pars I : *De bono mortis*, Carl SCHENKL, CSEL 32/2, Tempsky, Vienne, 1897.
- AMBROISE DE MILAN, *Explanatio psalmorum XII*, Michael PETSCHENIG, CSEL 64, Freytag, Leipzig, 1899.
- AMBROISE DE MILAN, *De excessu fratris*, Otto FALLER, CSEL 73, Tempsky, Vienne, 1955.
- AMBROISE DE MILAN, *Traité sur l'Évangile de saint Luc. Livres VII-X*, Gabriel TISSOT, SC 52, Cerf, Paris, 1958.
- AMBROISE DE MILAN, *De bono mortis*, Philippe ARIÈS, Marie-Hélène STÉBÉ, Pierre CRAS, CPF, Desclée de Brouwer, Paris, 1980.
- ANASTASE LE SINAÏTE, *In Hexaemeron*, PG 89, Migne, Paris, 1860.
- ANASTASE LE SINAÏTE, *Hexaemeron*, Clement A. KUEHN, John D. BAGGARLY, Joseph A. MUNITIZ, OCA 278, Pontificio istituto orientale, Rome, 2007.
- « Archive of Celtic-Latin Literature (ACLL) », <http://clt.brepolis.net/acll/pages/Search.aspx> (17 février 2018).
- AUGUSTIN D'HIPPONE, *Opera omnia*. T. 4, PL 36, Migne, Paris, 1841.
- AUGUSTIN D'HIPPONE, *Opera omnia*. T. 10 : *Contra Iulianum*, PL 44, Migne, Paris, 1841.
- AUGUSTIN D'HIPPONE, *Lettre 199*, Jean-Joseph-François POUJOULAT, Jean-Baptiste RAULX, Œuvres complètes 2, Guérin, Bar-le-duc, 1864, p. 563-579.
- AUGUSTIN D'HIPPONE, *Opera omnia*. T. 5 : *Sermones*, PL 38, Migne, Paris, 1865.
- AUGUSTIN D'HIPPONE, *Sermons au peuple*, Joseph-Maxence PÉRONNE, Œuvres complètes 18, Vivès, Paris, 1872.
- AUGUSTIN D'HIPPONE, *Contra Faustum*, Joseph ZYCHA, CSEL 25/1, Tempsky, Vienne, 1891.
- AUGUSTIN D'HIPPONE, *Epistulae*. Pars II : *Epist. 31-123*, Aloisius GOLDBACHER, CSEL 34/2, Tempsky, Vienne, 1898.
- AUGUSTIN D'HIPPONE, *Epistulae*. Pars III : *Epist. 124-184 A*, Aloisius GOLDBACHER, CSEL 44, Tempsky, Vienne, 1904.
- AUGUSTIN D'HIPPONE, *Epistulae*. Pars IV : *Epist. 185-270*, Aloisius GOLDBACHER, CSEL 57, Tempsky, Vienne, 1911.
- AUGUSTIN D'HIPPONE, *Scripta contra Donatistas*. Pars I, Michael PETSCHENIG, CSEL 51, Tempsky, Vienne, 1908.
- AUGUSTIN D'HIPPONE, *The First catechetical instruction. De catechizandis rudibus*, Joseph P. CHRISTOPHER, ACW 2, Newman Press, New York, 1946.
- AUGUSTIN D'HIPPONE, *Exposés généraux de la foi*, Jean RIVIÈRE, BA 9, Desclée de Brouwer, Paris, 1947.
- AUGUSTIN D'HIPPONE, *La cité de Dieu*, André FOUGERAT, Gustave BARDY, Les grands maîtres, Bordas, Paris, 1949.

- AUGUSTIN D'HIPPONE, *Le magistère chrétien*, Gustave COMBÈS, Jacques FARGES, BA 11, Desclée de Brouwer, Paris, 1949.
- AUGUSTIN D'HIPPONE, *Les Révisions*, Gustave BARDY, BA 12, Desclée de Brouwer, Paris, 1950.
- AUGUSTIN D'HIPPONE, *La foi chrétienne*, Joseph PEGON, BA 8, Desclée de Brouwer, Paris, 1951.
- AUGUSTIN D'HIPPONE, *Mélanges doctrinaux. Quaestiones 83*, Gustave BARDY, Jérôme-André BECKAERT, Joseph BOUTET, BA 10, Desclée de Brouwer, Paris, 1952.
- AUGUSTIN D'HIPPONE, *In Iohannis Evangelium. Tractatus CXXIV*, Radbodus WILLEMS, CCSL 36, Brepols, Turnhout, 1954.
- AUGUSTIN D'HIPPONE, *De civitate Dei. Libri XI-XXII*, Bernard DOMBART, Alphonse KALB, CCSL 48, Brepols, Turnhout, 1955.
- AUGUSTIN D'HIPPONE, *Enarrationes in Psalmos CI – CL*, Eligius DEKKERS, Jean FRAIPONT, CCSL 40, Brepols, Turnhout, 1956.
- AUGUSTIN D'HIPPONE, *La cité de Dieu (I-V)*, Gustave BARDY, Gustave COMBÈS, BA 33, Desclée de Brouwer, Paris, 1959.
- AUGUSTIN D'HIPPONE, *La cité de Dieu (XI-XIV)*, Gustave BARDY, Gustave COMBÈS, BA 35, Desclée de Brouwer, Paris, 1959.
- AUGUSTIN D'HIPPONE, *La cité de Dieu (XV-XVIII)*, Bernard DOMBART, Alphonse KALB, Gustave BARDY, Gustave COMBÈS, BA 36, Desclée de Brouwer, Paris, 1960.
- AUGUSTIN D'HIPPONE, *La cité de Dieu (XIX-XXII)*, Gustave BARDY, Gustave COMBÈS, François-Joseph THONNARD, BA 37, Desclée de Brouwer, Paris, 1960.
- AUGUSTIN D'HIPPONE, *Sermo Mai 94*, Adalbert HAMMAN, PLS 2, Garnier, Paris, 1960.
- AUGUSTIN D'HIPPONE, *Six traités anti-manichéens*, Régis JOLIVET, Maurice JOURJON, BA 17, Desclée de Brouwer, Paris, 1961.
- AUGUSTIN D'HIPPONE, *Aux moines d'Adrumète et de Provence*, Jean CHÉNÉ, Jacques PINTARD, BA 24, Desclée de Brouwer, Paris, 1962.
- AUGUSTIN D'HIPPONE, *Les confessions. Livres VIII-XIII*, Martin SKUTELLA, Aimé SOLIGNAC, Eugène TRÉHOREL, Guilhem BOUISSOU, BA 14, Desclée de Brouwer, Paris, 1962.
- AUGUSTIN D'HIPPONE, *Sermons pour la Pâque*, Suzanne POQUE, SC 116, Cerf, Paris, 1966.
- AUGUSTIN D'HIPPONE, *De haeresibus*, Roland VANDER PLAETSE, Clemens BEUKERS, CCSL 46, Brepols, Turnhout, 1969.
- AUGUSTIN D'HIPPONE, *La Genèse au sens littéral en douze livres (I-VII)*, Paul AGAËSSE, Aimé SOLIGNAC, BA 48, Desclée de Brouwer, Paris, 1972.
- AUGUSTIN D'HIPPONE, *La Genèse au sens littéral en douze livres (VIII-XII)*, Paul AGAËSSE, Aimé SOLIGNAC, BA 49, Desclée de Brouwer, Paris, 1972.
- AUGUSTIN D'HIPPONE, *Premières polémiques contre Julien. De nuptiis et concupiscentia*, François-Joseph THONNARD, Émile BLEUZEN, Albert C. DE VEER, BA 23, Desclée de Brouwer, Paris, 1974.

- AUGUSTIN D'HIPPONE, *Homélies sur l'Évangile de saint Jean. XVII-XXXIII*, Marie-François BERROUARD, BA 72, Études augustinienes, Paris, 1988<sup>2</sup>.
- AUGUSTIN D'HIPPONE, *Homélies sur l'Évangile de saint Jean. XLIV-LIV*, Marie-François BERROUARD, BA 73 B, Études augustinienes, Paris, 1989.
- AUGUSTIN D'HIPPONE, *La première catéchèse. De catechizandis rudibus*, Goulven MADEC, BA 11/1, Études augustinienes, Paris, 1991.
- AUGUSTIN D'HIPPONE, *La Trinité. Livres VIII-XV*, Paul AGAËSSE, Joseph MOINGT, BA 16, Desclée de Brouwer, Paris, 1991 (1955).
- AUGUSTIN D'HIPPONE, *La cité de Dieu. Livres I-X*, Isabelle BOCHET, Goulven MADEC, Gustave COMBÈS, NBA 3, Institut d'Études Augustiniennes, Paris, 1993.
- AUGUSTIN D'HIPPONE, *Sancti Augustini opera. De Genesi contra Manichaeos*, Dorothea WEBER, CSEL 91, Verlag der Österreichischen Akademie der Wissenschaften, Vienne, 1998.
- AUGUSTIN D'HIPPONE, *Contra Iulianum (opus imperfectum). Tomus posterior. Libri IV-VI*, Michaela ZELZER, CSEL 85/2, Verlag der Österreichischen Akademie der Wissenschaften, Vienne, 2004.
- AUGUSTIN D'HIPPONE, *Sur la Genèse contre les manichéens. Sur la Genèse au sens littéral, livre inachevé*, Pierre MONAT, Martine DULAËY, BA 50, Desclée de Brouwer, Paris, 2004.
- AUGUSTIN D'HIPPONE, *Discours sur les psaumes. Du psaume 1 au psaume 80*, Jean-Louis CHRÉTIEN, Sagesses chrétiennes, Cerf, Paris, 2007.
- AUGUSTIN D'HIPPONE, *Sermones in Matthaeum I*, Pierre-Patrick VERBRAKEN, LUC DE CONINCK, Bertrand COPPIETERS'T WALLANT, Roland DEMEULENAERE, CCSL 41 Aa, Brepols, Turnhout, 2008.
- AUGUSTIN D'HIPPONE, *Les commentaires des psaumes. Psaumes 1-16*, Martine DULAËY, Isabelle BOCHET, Anne-Isabelle BOUTON-TOUBOULIC, Pierre-Marie HOMBERT, Éric REBILLARD, BA 57 A, Institut d'Études Augustiniennes, Paris, 2009.
- AUGUSTIN D'HIPPONE, *Les commentaires des Psaumes. Psaumes 32-36*, Martine DULAËY, Isabelle BOCHET, Anne-Isabelle BOUTON-TOUBOULIC, Pierre-Marie HOMBERT, Michel-Yves PERRIN, BA 58 B, Institut d'Études Augustiniennes, Paris, 2014.
- BASILE DE CÉSARÉE, *Lettres*, T. 3, Yves COURTONNE, CUFr, Belles lettres, Paris, 1966.
- BÈDE LE VÉNÉRABLE, *Expositio in Parabolas Salomonis*, PL 91, Migne, Paris, 1850.
- BÈDE LE VÉNÉRABLE, Pars II: *Opera exegetica. T. 3: In Lucae evangelium expositio. In Marci evangelium expositio*, David HURST, CCSL 120, Brepols, Turnhout, 1960.
- BÈDE LE VÉNÉRABLE, *Expositio apocalypseos*, Roger GRAYSON, CCSL 121 A, Brepols, Turnhout, 2001.
- BENOÎT DE NURSIE, *La règle de saint Benoît*, Henri-Marie ROCHAS, André LOUF, Desclée de Brouwer, Paris, 1980.
- BOËCE, *De consolatione philosophiae. Opuscula theologica*, Claudio MORESCHINI, BSGRT, Saur, Munich, 2000.

- Commentaria minora in apocalypsin Johannis*, Roger GRAYSON, CCSL 107, Brepols, Turnhout, 2003.
- COMMUDIEN, *Carmina*, Joseph MARTIN, CCSL 128, Brepols, Turnhout, 1960.
- COMMUDIEN, *Instructions*, Jean-Michel POINSOTTE, CUFr-Série latine 392, Belles lettres, Paris, 2009.
- CYRILLE DE JÉRUSALEM, *Opera quae extant omnia*, Antoine-Augustin TOUTTÉE, PG 33, Migne, Paris, 1857.
- CYRILLE DE JÉRUSALEM, « Catéchèse XV », in Cristian BADILITA (dir.), *L'Antichrist*, Bibliothèque 4, Migne, Paris, 2011, p. 209-230.
- DE ROSSI, Jean-Baptiste ; DUCHESNE, Louis, « Martyrologium hieronymianum », in Charles DE SMEDT, Joseph DE BACKER (dir.), *Acta Sanctorum novembris*, 2/1, Société des Bollandistes, Bruxelles, 1894, [1]-[195].
- ÉPIPHANE DE SALAMINE, *Opera quae reperiri potuerunt omnia*, PG 42, Migne, Paris, 1863.
- ÉPIPHANE DE SALAMINE, *Panarion 65-80. De fide*, Karl HOLL, GCS 37, Hinrichs, Leipzig, 1933.
- ÉPIPHANE DE SALAMINE, *The Panarion*, Frank WILLIAMS, NHMS 36, Brill, Leyde, 1994.
- EUSÈBE DE CÉSARÉE, *Histoire ecclésiastique. Livres I-IV*, Gustave BARDY, SC 31, Cerf, Paris, 1952.
- EUSÈBE DE CÉSARÉE, *Histoire ecclésiastique. Livres V-VII*, Gustave BARDY, SC 41, Cerf, Paris, 1955.
- EUSÈBE DE CÉSARÉE, *Life of Constantine*, Averil CAMERON, Stuart G. HALL, Clarendon ancient history series, Clarendon Press, Oxford, 1999.
- EUSÈBE DE CÉSARÉE, *La théologie politique de l'Empire chrétien. Louanges de Constantin (Triakontaétérikos)*, Pierre MARAVAL, Sagesses chrétiennes, Cerf, Paris, 2001.
- EUSÈBE DE CÉSARÉE, *Vita Constantini*, Bruno BLECKMANN, Horst SCHNEIDER, FC 83, Brepols, Turnhout, 2007.
- EUSÈBE DE CÉSARÉE, *Vie de Constantin*, Luce PIETRI, Marie-Josèphe RONDEAU, SC 559, Cerf, Paris, 2013.
- FUNK, François-Xavier (dir.), *Patres apostolici*, 1, Laupp, Tübingen, 1901<sup>2</sup>.
- GENNADE DE MARSEILLE, « De ecclesiasticis dogmatibus », in Franz OEHLER (dir.), *Corpus Haereseologicum*, T. 1, Asher, Berlin, 1856, p. 333-400.
- GENNADE DE MARSEILLE, *Liber de viris illustribus*, Ernest Cushing RICHARDSON, Hinrichs, Leipzig, 1896.
- GENNADE DE MARSEILLE, *De viris illustribus*, Carl Albrecht BERNOULLI, Minerva, Francfort, 1968.
- GRÉGOIRE DE NAZIANZE, *Opera quae exstant omnia*, PG 37, Migne, Paris, 1862.
- GRÉGOIRE DE NAZIANZE, *Lettres théologiques*, Paul GALLAY, Maurice JOURJON, SC 208, Cerf, Paris, 1998<sup>2</sup>.
- GRÉGOIRE DE NYSSE, *Lettres*, Pierre MARAVAL, SC 363, Cerf, Paris, 1990.

- GRÉGOIRE DE TOURS, *Opera omnia*, PL 71, Migne, Paris, 1879.
- GRÉGOIRE DE TOURS, *Historiarum libri X*, Bruno KRUSCH, Wilhelm LEVISON, MGH.SRM 1/1, Hahn, Hanovre, 1937.
- GRÉGOIRE DE TOURS, *Liber in gloria martyrum*, Bruno KRUSCH, MGH.SRM 1/2, Hahn, Hanovre, 1885.
- GRÉGOIRE DE TOURS, *Histoire des Francs*, Robert LATOUCHE, Belles lettres, Paris, 1995.
- GRÉGOIRE LE GRAND, *Registrum epistularum. Libri VIII-XIV, Appendix*, Dag NORBERG, CCSL 140 A, Brepols, Turnhout, 1982.
- HIPPOLYTE DE ROME, *Commentaire sur Daniel*, Gustave BARDY, Maurice LEFÈVRE, SC 14, Cerf, Paris, 1947.
- IRÉNÉE DE LYON, *Opus eruditissimum Divi Irenaei episcopi lugdunensis in quinque libros digestum*, ÉRASME DE ROTTERDAM, Froben, Bâle, 1534<sup>3</sup>.
- IRÉNÉE DE LYON, *Adversus Valentini, et similibus Gnosticorum Haereses Libri quinque*, François FEUARDENT, Sébastien Nivelles, Paris, 1575.
- IRÉNÉE DE LYON, *Adversus Valentini, et similibus Gnosticorum Haereses Libri quinque*, François FEUARDENT, Mylius, Cologne, 1596<sup>2</sup>.
- IRÉNÉE DE LYON, *Sancti Irenaei episcopi Lugdunensis Contra omnes haereses libri quinque*, Johann Ernst GRABE, Oxford, 1702.
- IRÉNÉE DE LYON, *Sancti Irenaei episcopi Lugdunensis et martyris, detectionis et eversionis falso cognominatae agnitionis, seu Contra haereses libri quinque*, René MASSUET, Coignard, Paris, 1710.
- IRÉNÉE DE LYON, *Sancti Irenaei episcopi lugdunensi quae supersunt omnia*, T. 1 et T. 2, Adolph STIEREN, Weigel, Leipzig, 1853.
- IRÉNÉE DE LYON, *Sancti Irenaei episcopi lugdunensi libros quinque adversus haereses*. T. 1 et T. 2, W. Wigan HARVEY, Cambridge, 1857.
- IRÉNÉE DE LYON, *Contra haereses*, René MASSUET, PG 7, Migne, Paris, 1882.
- IRÉNÉE DE LYON, *Contre les hérésies. Livre III. Mise en lumière et réfutation de la prétendue « connaissance »*, François M.-M. SAGNARD, SC 34, Cerf, Paris, 1952.
- IRÉNÉE DE LYON, *Démonstration de la prédication apostolique*, Léon-Marie FROIDEVEAUX, SC 62, Cerf, Paris, 1959.
- IRÉNÉE DE LYON, *Contre les hérésies. Livre IV. T. 1 : Introduction, notes justificatives, tables*, Adelin ROUSSEAU, Bertrand HEMMERDINGER, Louis DOUTRELEAU, Charles MERCIER, SC 100\*, Cerf, Paris, 1965.
- IRÉNÉE DE LYON, *Contre les hérésies. Livre IV. T. 2 : Texte et traduction*, Adelin ROUSSEAU, Bertrand HEMMERDINGER, Louis DOUTRELEAU, Charles MERCIER, SC 100\*\*, Cerf, Paris, 1965.
- IRÉNÉE DE LYON, *Contre les hérésies. Livre V. T. 1 : Introduction, notes justificatives, tables*, Adelin ROUSSEAU, Louis DOUTRELEAU, Charles MERCIER, SC 152, Cerf, Paris, 1969.

- IRÉNÉE DE LYON, *Contre les hérésies. Livre V. T. 2 : Texte et traduction*, Adelin ROUSSEAU, SC 153, Cerf, Paris, 1969.
- IRÉNÉE DE LYON, *Contre les hérésies. Livre I. T. 1 : Introduction, notes justificatives, tables*, Adelin ROUSSEAU, Louis DOUTRELEAU, SC 263, Cerf, Paris, 1979.
- IRÉNÉE DE LYON, *Contre les hérésies. Livre I. T. 2 : Texte et traduction*, Adelin ROUSSEAU, Louis DOUTRELEAU, SC 264, Cerf, Paris, 1979.
- IRÉNÉE DE LYON, *Contre les hérésies. Livre II. T. 1 : Introduction, notes justificatives, tables*, Adelin ROUSSEAU, Louis DOUTRELEAU, SC 293, Cerf, Paris, 1982.
- IRÉNÉE DE LYON, *Contre les hérésies. Livre II. T. 2 : Texte et traduction*, Adelin ROUSSEAU, Louis DOUTRELEAU, SC 294, Cerf, Paris, 1982.
- IRÉNÉE DE LYON, *Against the heresies. Livre I*, Dominic J. UNGER, John J. DILLON, ACW 55, Paulist Press, New York, 1992.
- IRÉNÉE DE LYON, *Démonstration de la prédication apostolique*, Adelin ROUSSEAU, SC 406, Cerf, Paris, 1995.
- IRÉNÉE DE LYON, *Adversus haereses. Gegen die Häresien. Livre V*, Norbert BROX, FC 8/5, Herder, Fribourg-en-Brisgau, 2001.
- IRÉNÉE DE LYON, *Contre les hérésies. Dénonciation et réfutation de la gnose au nom menteur*, Sagesses chrétiennes, Cerf, Paris, 2001<sup>2</sup>.
- IRÉNÉE DE LYON, *Contre les hérésies. Livre III. T. 1 : Introduction, notes justificatives, tables*, Adelin ROUSSEAU, Louis DOUTRELEAU, SC 210, Cerf, Paris, 2002<sup>2</sup>.
- IRÉNÉE DE LYON, *Contre les hérésies. Livre III. T. 2 : Édition critique, texte et traduction*, Adelin ROUSSEAU, Louis DOUTRELEAU, SC 211, Cerf, Paris, 2002<sup>2</sup>.
- IRÉNÉE DE LYON, *Thesaurus Irenaei Lugdunensis. Adversus haereses*, Paul TOMBEUR, TPL, Brepols, Turnhout, 2005.
- ISIDORE DE SÉVILLE, « De haeresibus », in Franz OEHLER (dir.), *Corpus Haereseologicum*, T. 1, Asher, Berlin, 1856, p. 301-310.
- ISIDORE DE SÉVILLE, *Chronica*, José Carlos MARTÍN, CCSL 112, Brepols, Turnhout, 2003.
- JÉRÔME, *In Hieremiam libri VI*, Siegfried REITER, CCSL 74, Brepols, Turnhout, 1960.
- JÉRÔME, *Commentariorum in Isaiam (Libri XII-XVIII)*, Marc ADRIAEN, Germain MORIN, CCSL 73 A, Brepols, Turnhout, 1963.
- JÉRÔME, *Commentariorum in Daniele libri III*, François GLORIE, CCSL 75 A, Brepols, Turnhout, 1964.
- JÉRÔME, *Commentariorum in Hiezechielem*, François GLORIE, CCSL 75, Brepols, Turnhout, 1964.
- JÉRÔME, *Commentariorum in Matheum*, David HURST, Marc ADRIAEN, CCSL 77, Brepols, Turnhout, 1969.
- JÉRÔME, *Commentaire sur saint Matthieu*, Émile BONNARD, SC 259, Cerf, Paris, 1979.

- JÉRÔME, *De viris illustribus*, Aldo CERESA-GASTALDO, BPat 12, Nardini, Florence, 1988.
- JÉRÔME, *Les hommes illustres*, Delphine VIELLARD, CPF 100, Migne, Paris, 2010.
- JUSTIN, *Dialogue avec Tryphon*. T. 1 : *Introduction, texte grec, traduction*, Philippe BOBICHON, Par. 47/1, Ed. universitaires, Fribourg, 2003.
- JUSTIN, *Dialogue avec Tryphon*. T. 2 : *Notes de la traduction, appendices, indices*, Philippe BOBICHON, Par. 47/2, Ed. universitaires, Fribourg, 2003.
- LACTANCE, *Divinae institutiones*, Samuel BRANDT, CSEL 19, Tempsky, Vienne, 1890.
- LACTANCE, *The divine institutes. Book I-VII*, Mary Francis McDONALD, FaCh, Catholic University of America Press, Washington, 1964.
- LACTANCE, *Épitomé des Institutions divines*, Michel PERRIN, SC 335, Cerf, Paris, 1987.
- LACTANCE, *Divine Institutes*, Anthony BOWEN, Peter GARNSEY, Translated texts for historians 40, University Press, Liverpool, 2003.
- LACTANCE, *Institutions divines. Livre VI*, Christiane INGREMEAU, SC 509, Cerf, Paris, 2007.
- MÉTHODE D'OLYMPE, *Le banquet*, Herbert MUSURILLO, Victor-Henry DEBIDOUR, SC 95, Cerf, Paris, 1963.
- MÉTHODE D'OLYMPE, *La risurrezione*, Miroslaw MEJZNER, M. Benedetta ZORZI, CtePa 216, Città nuova, Rome, 2010.
- OEHLER, Franz (dir.), *Corpus Haereseologicum*, T. 1, Asher, Berlin, 1856.
- ORIGÈNE, *Opera omnia*, Charles DELARUE, Charles-Vincent DELARUE, PG 13, Migne, Paris, 1857.
- ORIGÈNE, *Homélie sur Josué*, Annie JAUBERT, SC 71, Cerf, Paris, 1960.
- ORIGÈNE, *Matthäuserklärung*, GCS 11, Akademie-Verlag, Berlin, 1976.
- ORIGÈNE, *Traité des principes*. T. 1 : *Livres I et II*, Henri CROUZEL, Manlio SIMONETTI, SC 252, Cerf, Paris, 1978.
- ORIGÈNE, *Traité des principes*. T. 2 : *Commentaire des livres I et II*, Henri CROUZEL, Manlio SIMONETTI, SC 253, Cerf, Paris, 1978.
- PAPIAS D'HIÉRAPOLIS, « The fragments », in James A. KLEIST (dir.), *The Didache [and other texts]*, ACW 6, Newman Press, New York, 1948, p. 103-124.
- PAPIAS D'HIÉRAPOLIS, « Fragments », in Dominique BERTRAND (dir.), *Les écrits des Pères apostoliques*, Gustave BARDY, Cerf, Paris, 2001.
- SAINT PATRICK, *Confession et Lettre à Coroticus*, Richard P. C. HANSON, Cécile BLANC, SC 249, Cerf, Paris, 1978.
- PHILASTRE DE BRESCIA, *Diversarum hereseon liber*, F. HEYLEN, CCSL 9, Brepols, Turnhout, 1957.
- PITRA, Jean-Baptiste, *Spicilegium solesmense complectens sanctorum patrum scriptorumque ecclesiasticorum anecdota hactenus opera. Selecta e graecis orientalibusque et latinis codicibus*, 1, Didot, Paris, 1852.

- PSEUDO-BARNABÉ, *Épître*, Pierre PRIGENT, Robert A. KRAFT, SC 172, Cerf, Paris, 1971.
- PSEUDO-BARNABÉ, « Lettre », in Dominique BERTRAND (dir.), *Les écrits des Pères apostoliques*, SŒUR SUZANNE-DOMINIQUE, François LOUVEL, Cerf, Paris, 2001, p. 261-313.
- PSEUDO-JUSTIN, *Quaestiones et responsiones ad orthodoxos*, PG 6, Migne, Paris, 1857.
- QUODVULTDEUS, *Livre des promesses et des prédictions de Dieu*, T. 1, René BRAUN, SC 101, Cerf, Paris, 1964.
- QUODVULTDEUS, *Livre des promesses et des prédictions de Dieu*, T. 2, René BRAUN, SC 102, Cerf, Paris, 1964.
- REYNDERS, Bruno, *Lexique comparé du texte grec et des versions latine, arménienne et syriaque de l'Adversus haereses de saint Irénée*. T. 1 : *Introduction, index des mots grecs, arméniens et syriaques*, CSCO 141, Durbecq, Louvain, 1954.
- REYNDERS, Bruno, *Lexique comparé du texte grec et des versions latine, arménienne et syriaque de l'Adversus haereses de saint Irénée*. T. 2 : *Index des mots latins*, CSCO 142, Durbecq, Louvain, 1954.
- RUFIN D'AQUILÉE, *Histoire ecclésiastique. Traduction latine d'Eusèbe de Césarée*, Froben, Bâle, 1539.
- RUFIN D'AQUILÉE, *Eusebius Werke zweiter band die Kirchengeschichte. Die lateinische übersetzung des Rufinus*, Eduard SCHWARTZ, Theodor E. MOMMSEN, GCS 9/1, Hinrichs, Leipzig, 1903.
- SULPICE SÉVÈRE, *Vie de saint Martin*, T. 3, Jacques FONTAINE, SC 135, Cerf, Paris, 1969.
- TERTULLIEN, *De anima*, Jan Hendrik WASZINK, North-Holland, Amsterdam, 1947.
- TERTULLIEN, *Tertulliani opera*. Pars II : *Opera montanistica*, Eligius DEKKERS, Jean Guillaume Philippe BORLEFFS, Jan Hendrik WASZINK, Emil KROYMANN, CCSL 2, Brepols, Turnhout, 1954.
- TERTULLIEN, *La chair du Christ*. T. 1 : *Introduction, texte critique et traduction*, Jean-Pierre MAHÉ, SC 216, Cerf, Paris, 1975.
- TERTULLIEN, *La chair du Christ*. T. 2 : *Commentaire et index*, Jean-Pierre MAHÉ, SC 217, Cerf, Paris, 1975.
- TERTULLIEN, *Les spectacles*, Marie TURCAN, SC 332, Cerf, Paris, 1986.
- TERTULLIEN, *Contre Marcion*, T. 3, René BRAUN, SC 399, Cerf, Paris, 1994.
- TERTULLIEN, *Contre Marcion*, T. 4, Claudio MORESCHINI, SC 456, Cerf, Paris, 2001.
- THÉODORET DE CYR, *Haereticarum fabularum compendium*, Jean-Louis SCHULZE, PG 83, Migne, Paris, 1864, col. 335–556.
- THÉOPHILE D'ANTIOCHE, *Trois livres à Autolycus*, Gustave BARDY, Jean SENDER, SC 20, Cerf, Paris, 1948.
- VICTORIN DE POETOVIO, *Victorini episcopi petavionensis opera*, Iohannes HAUSSLEITER, CSEL 49, Freytag, Leipzig, 1916.



VICTORIN DE POETOVIO, *Sur l'Apocalypse et autres écrits [suivi du] Fragment chronologique [et de] La construction du monde*, Martine DULAËY, SC 423, Cerf, Paris, 1997.

VINCENT DE LÉRINS, *Commonitorium primum*, PL 50, Migne, Paris, 1846.

### **Théologie médiévale**

ACHARD DE SAINT-VICTOR, *Sermons inédits*, Jean CHATILLON, TPMÂ 17, Vrin, Paris, 1970.

AGOBARD DE LYON, *Opera omnia. De Iudaicis superstitionibus*, Lieven VAN ACKER, CCCM 52, Brepols, Turnhout, 1981.

AGOBARD DE LYON, *Œuvres*, T. 1, Lieven VAN ACKER, Michel RUBELLIN, Nicole BÉRIOU, SC 583, Cerf, Paris, 2016.

ALEXANDRE DE HALÈS, *Somme théologique. "Summa fratris Alexandri"*. T. 4, Livre 3, Pacifico PERANTONI, Quaracchi, Florence, 1948.

ALEXANDRE LE MINORITE, *Expositio in Apocalypsim*, Alois WACHTEL, MGH.QG 1, Nachfolger, Weimar, 1955.

ANTONIN DE FLORENCE, *Opus chronicorum. Prima pars*, Lyon, 1586.

ARNOLDUS GHEYLOVEN ROTERODAMUS, *Gnotosolitos parvus*, Anton G. WEILER, CCCM 212, Brepols, Turnhout, 2008.

BAUDOUIN DE FORD, *Sermones de commendatione fidei*, David N. BELL, CCCM 99, Brepols, Turnhout, 1991.

BEATUS DE LIEBANA, *Tractatus in Apocalipsin*, Roger GRYSON, CCSL 107 B, Brepols, Turnhout, 2012.

« Biblia cum glossa ordinaria. Pars IV », [http://archive.thulb.uni-jena.de/ufb/receive/ufb\\_cbu\\_00000227?jumpback=true&maximized=true&page=/Mon-typ-2-00011\\_312.tif](http://archive.thulb.uni-jena.de/ufb/receive/ufb_cbu_00000227?jumpback=true&maximized=true&page=/Mon-typ-2-00011_312.tif) (6 octobre 2014).

BONAVENTURE, *Commentaria in quatuor libros sententiarum magistri Petri Lombardi. In tertium librum Sententiarum*, Bernardin DE PORTOGRUARO, Opera omnia 3, Quaracchi, Florence, 1887.

BONAVENTURE, *Commentaria in quatuor libros sententiarum magistri Petri Lombardi. In quartum librum Sententiarum*, Bernardin DE PORTOGRUARO, Opera omnia 4, Quaracchi, Florence, 1889.

BONAVENTURE, *Breviloquium. Collationes in Hexaëmeron*, Luigi DA PARMA, Opera omnia 5, Quaracchi, Florence, 1891.

BONAVENTURE, *Collationes in Hexaëmeron et Bonaventuriana quaedam selecta*, Marie-Ferdinand DELORME, BFSMA 8, Quaracchi, Florence, 1934.

BONAVENTURE, *Les six jours de la Création*, Marc OZILLOU, Cerf, Paris, 1991.

DE TOCCO, Guillaume, *L'histoire de saint Thomas d'Aquin*, Claire LE BRUN-GOUANVIC, Sagesses chrétiennes, Cerf, Paris, 2005.

DE VORAGINE, Jacques, *Legenda aurea. Vulgo historia lombardica dicta*, Théodore GRAESSE, Arnold, Dresde, 1846.

- FLORUS DE LYON, *Flori Lugdunensis Collectio ex dictis XII Patrum*, T. 3, Paul-Irénée FRANSEN, Bertrand COPPIETERS'T WALLANT, Roland DEMEULENAERE, CCCM 193 B, Brepols, Turnhout, 2007.
- FRECUPLHUS LEXOVIENSIS, *Opera omnia*, Michael J. ALLEN, CCCM 169 et 169 A, Brepols, Turnhout, 2002.
- GIRAUD LE CAMBRIEN, *Opera*. T. 4 : *Speculum ecclesiae*, John S. BREWER, RBMAS 21, Kraus, Nendeln-Liechtenstein, 1964.
- « Glosa ordinaria ac magistralis super epistolas beati pauli apostoli », [http://archive.thulb.uni-jena.de/ufb/receive/ufb\\_cbu\\_00000242?jumpback=true&maximized=true&page=/Inc\\_82\\_00001.tif&derivate=ufb\\_derivate\\_00000085](http://archive.thulb.uni-jena.de/ufb/receive/ufb_cbu_00000242?jumpback=true&maximized=true&page=/Inc_82_00001.tif&derivate=ufb_derivate_00000085) (6 octobre 2014).
- HÉLINAND DE FROIDMONT, *Chronicon*, PL 212, Migne, Paris, 1855, col. 771-1082.
- JOACHIM DE FLORE, *L'Évangile éternel*, T. 2, Emmanuel AEGERTER, TextChr 2, Rieder, Paris, 1928.
- JOACHIM DE FLORE, *Expositio in Apocalypsim*, Minerva, Francfort, 1964 (1527).
- MEINHARD DE BAMBERG, « De fide, varietate symboli, ipso symbolo et pestibus haeresium », in Carl Paul CASPARI (dir.), *Kirchenhistorische anecdota nebst neuen Ausgaben patristischer und kirchlich-mittelalterlicher Schriften*. T. 1 : *Lateinische Schriften. Die Texte und die Anmerkungen*, Christiana, Mallingsche Buchdruckerei, 1883, p. 249-274.
- MEINHARD DE BAMBERG, « De fide, varietate symboli, ipso symbolo et pestibus haeresium », in August HAHN, G. Ludwig HAHN, Adolph VON HARNACK (dir.), *Bibliothek der symbole und glaubensregeln der alten kirche*, Georg, Hildesheim, 1962 (1897), p. 359-363.
- MONTAGUE RHODES, James, *The ancient libraries of Canterbury and Dover. The catalogues of the libraries of Christ church priory and St. Augustine's abbey at Canterbury and of St. Martin's priory at Dover*, University Press, Cambridge, 1903.
- ODILON DE CLUNY, *Sermones*, PL 142, Migne, Paris, 1853.
- PASCHASE RADBERT, *Expositio in Matheo libri XII. (I-IV)*, Beda PAULUS, CCCM 56, Brepols, Turnhout, 1984.
- PASCHASE RADBERT, *Expositio in Matheo libri XII. (V-VIII)*, Beda PAULUS, CCCM 56 A, Brepols, Turnhout, 1984.
- PASCHASE RADBERT, *Expositio in Matheo libri XII. (IX-XII)*, Beda PAULUS, CCCM 56 B, Brepols, Turnhout, 1984.
- PASCHASE RADBERT, *De partu virginis. De assumptione sanctae Mariae virginis*, E. Ann MATTER, Albert RIPBERGER, CCCM 56 C, Brepols, Turnhout, 1985.
- PIERRE DE BLOIS, *Opera omnia*, PL 207, Migne, Paris, 1855.
- PIERRE LE VÉNÉRABLE, *Contra Petrobrusianos haereticos*, James FEARN, CCCM 10, Brepols, Turnhout, 1968.
- PIERRE LOMBARD, *Opera omnia. Sententiarum libri quatuor*, T. 1, PL 191, Migne, Paris, 1854.

- PSEUDO-BONAVENTURE, *Centiloquium*, Adolphe Charles PELTIER, Opera omnia 7, Vivès, Paris, 1866.
- RUPERT DE DEUTZ, *Commentaria in Apocalypsin*, PL 169, Migne, Paris, 1854.
- RUPERT DE DEUTZ, *De Sancta Trinitate et operibus eius*, Rhaban HAACKE, CCCM 24, Brepols, Turnhout, 1972.
- STRABON, Walafrid, *Glossa ordinaria*, T. 2, PL 114, Migne, Paris, 1879.
- THOMAS D'AQUIN, *Sancti Thomae Aquinatis doctoris angelici ordinis praedicatorum opera omnia. Expositio in omnes S. Pauli epistolas*, 13, Fiaccodori, Parme, 1862.
- THOMAS D'AQUIN, *Sancti Thomae Aquinatis doctoris angelici ordinis praedicatorum opuscula alia dubia adjectis brevibus adnotationibus*, 23/2, Fiaccodori, Parme, 1868.
- THOMAS D'AQUIN, *Commentum in Lib. IV. Sententiarum*, Stanislas Édouard FRETTE, Opera omnia 11, Vivès, Paris, 1882.
- THOMAS D'AQUIN, *In Psalmos Davidis*, Stanislas Édouard FRETTE, Opera omnia 18, Vivès, Paris, 1889.
- THOMAS D'AQUIN, *Somme de théologie. Dieu*, T. 1 : I<sup>a</sup> q. 1-11, Antonin-Dalmace SERTILLANGES, ERJeu, Desclée, Paris, 1925.
- THOMAS D'AQUIN, *Quaestiones quodlibetales*, Pierre MANDONNET, Lethielleux, Paris, 1926.
- THOMAS D'AQUIN, *Somme théologique. Vie de Jésus. III<sup>a</sup> q. 50-59*, Paul SYNAVE, ERJeu, Desclée, Paris, 1931.
- THOMAS D'AQUIN, *Somme théologique. La résurrection. Supplément, q. 75-86*, Jean-Dominique FOLGHERA, Jourdain WÉBERT, ERJeu, Desclée, Paris, 1938.
- THOMAS D'AQUIN, *Super Evangelium S. Matthaei lectura*, Raphaël CAI, Marietti, Rome, 1951<sup>5</sup>.
- THOMAS D'AQUIN, *Super Evangelium S. Ioannis lectura*, Raphaël CAI, Marietti, Rome, 1952<sup>5</sup>.
- THOMAS D'AQUIN, *Catena aurea in quatuor Evangelia. T. 1 : Expositio in Matthaeum et Marcum*, Angelico GUARIENTI, Marietti, Rome, 1953.
- THOMAS D'AQUIN, *Catena aurea in quatuor Evangelia. T. 2 : Expositio in Lucam et Ioannem*, Angelico GUARIENTI, Marietti, Rome, 1953.
- THOMAS D'AQUIN, *Super Epistolas S. Pauli lectura*, T. 1, Raphaël CAI, Marietti, Rome, 1953<sup>8</sup>.
- THOMAS D'AQUIN, *Super Epistolas S. Pauli lectura*, T. 2, Raphaël CAI, Marietti, Rome, 1953<sup>8</sup>.
- THOMAS D'AQUIN, *Somme contres les Gentils. Liber de Veritate Catholicae Fidei contra errores Infidelium*, T. 3, Ceslai PERA, Pierre MARC, Pierre CARMELLO, Marietti, Rome, 1961.
- THOMAS D'AQUIN, *De articulis fidei et Ecclesiae sacramentis*, Opera omnia 42, San Tommaso, Rome, 1979.

- THOMAS D'AQUIN, *Somme de théologie. La loi nouvelle. I<sup>a</sup> II<sup>ae</sup> q. 106-108*, Jean TONNEAU, Cerf, Paris, 1981.
- THOMAS D'AQUIN, *Somme de théologie. T. 4 : Troisième partie, Le mystère de l'Incarnation, les sacrements*, Cerf, Paris, 1986.
- THOMAS D'AQUIN, *Somme contre les Gentils. Contra gentiles*, Réginald BERNIER, Maurice CORVEZ, Marie-Joseph GERLAUD, Fulgence KEROUANTON, Léon-Joseph MOREAU, Cerf, Paris, 1993.
- THOMAS D'AQUIN, *Commentaire sur les Psaumes*, Jean-Éric STROOBANT DE SAINT-ÉLOY, Cerf, Paris, 1996.
- THOMAS D'AQUIN, *Commentaire de l'Épître aux Romains. [suivi de] Lettre à Bernard Ayglier, abbé du Mont-Cassin*, Gilles BERCEVILLE, Jean-Éric STROOBANT DE SAINT-ÉLOY, Jean BORELLA, Cerf, Paris, 1999.
- THOMAS D'AQUIN, *Commentaire de la Première Épître aux Corinthiens*, Gilbert DAHAN, Jean-Éric STROOBANT DE SAINT-ÉLOY, Jean BORELLA, Cerf, Paris, 2002.
- THOMAS D'AQUIN, *Somme Théologique. Le Verbe incarné en ses mystères. T. 4 : Le Christ en sa résurrection et son exaltation. III<sup>a</sup> q. 53-59*, JEAN-PIERRE TORRELL, RJe, Cerf, Paris, 2005.
- THOMAS D'AQUIN, *Commentaire sur l'Évangile de saint Jean. T. 2 : La passion, la mort et la résurrection du Christ*, Marie-Dominique PHILIPPE, Cerf, Paris, 2006.
- THOMAS D'AQUIN, *Abrégé de théologie ou Bref résumé de théologie pour le frère Raynald*, Jean-Pierre TORRELL, Cerf, Paris, 2007.
- THOMAS D'AQUIN, *Commentaire de l'épître aux Éphésiens*, Georges COTTIER, Gilbert DAHAN, Jean-Éric STROOBANT DE SAINT-ÉLOY, Jean BORELLA, Cerf, Paris, 2012.
- THOMAS D'AQUIN, *Commentaires des deux épîtres aux Thessaloniciens*, Jean-Miguel GARRIGUES, Gilbert DAHAN, Jean-Éric STROOBANT DE SAINT-ÉLOY, Jean BORELLA, Cerf, Paris, 2016.
- VINCENT DE BEAUVAIS, *Speculum maius. T. 4 : Speculum historiale*, Druck, Graz (Douai), 1965 (1624).
- VON DOBSCHÜTZ, Ernst, « Das Decretum gelasianum de libris recipiendis et non recipiendis », in Adolph VON HARNACK, Carl SCHMIDT (dir.), *Texte und Untersuchungen zur Geschichte der altchristlichen Literatur*, Hinrichs, Leipzig, 1912, p. 3-13.

### Théologie baroque

- A LAPIDE, Cornelius, *Commentarius in Apocalypsin S. Iohannis*, Verdussen, Anvers, 1698.
- BAILLET, Adrien, *Les vies des Saints. Composées sur ce qui nous est resté de plus authentique et de plus assuré dans leur histoire, disposées selon l'ordre des calendriers et des martyrologes, avec l'histoire de leur culte, selon qu'il est établi dans l'Église catholique ; et l'histoire des autres fêtes de l'année*, 4 (mai-juin), Genneau, Paris, 1739<sup>2</sup>.
- BARONIUS, César, *Annales ecclesiastici*, 5, Venturini, Luque, 1739.

- BELLARMIN, Robert, *De controversiis christianae fidei adversus huius temporis haereticos*, T. 1, Sartor, Ingolstadt, 1588<sup>2</sup>.
- BELLARMIN, Robert, *De controversiis christianae fidei adversus huius temporis haereticos*, T. 2, Sartor, Ingolstadt, 1588<sup>2</sup>.
- BÉNÉDICTINS DE LA CONGRÉGATION DE SAINT-MAUR (dir.), *Histoire littéraire de la France*, 1/1, Osmont, Paris, 1733.
- BOSSUET, Jacques-Bénigne, *Œuvres complètes*. T. 2 : *Sermons*, Outhenin-Chalandre, Paris, 1836.
- BUTLER, Alban ; GODESCARD, Jean-François, *Vies des Pères, des martyrs et des autres principaux saints. Tirées des Actes originaux, et des Monuments les plus authentiques ; avec des Notes historiques et critiques (traduit de l'anglais)*, 6, Gauthier, Paris, 1835.
- CAJETAN, Thomas de Vio, *In quatuor Evangelia, et acta apostolorum, commentarii. Tomus quartus*, Prost, Lyon, 1639.
- CAJETAN, Thomas de Vio, *In omnes D. Pauli et aliorum Apostolorum epistolas, commentarii. Tomus quintus*, Prost, Lyon, 1639.
- CAJETAN, Thomas de Vio, in THOMAS D'AQUIN, *Tertia pars Summae theologiae. Cum commentariis Thomae de Vio Caietani ordinis praedicatorum*, Leonina, Rome, 1903.
- CAJETAN, Thomas de Vio, *Indices omnium auctoritatum et rerum notabilium occurrentium in commentariis in summam theologiae Thomae de Vio cardinalis Caietani et in commentariis in summam contra gentiles Francisci de Sylvestris Ferrariensis. Extractum ex Tomo XVI editionis leoninae Operum S. Thomae*, Editio leonina manualis, Rome, 1948.
- COTELIER, Jean-Baptiste, SS. *Patrum qui temporibus apostolicis floruerunt, Barnabæ, Clementis, Hermæ, Ignatii, Polycarpi opera, vera et suppositicia*, 1, Wetsen, Amsterdam, 1724<sup>2</sup>.
- DE SALES, François, *Œuvres*. T. 1 : *Les controverses*, Niérat, Annecy, 1892.
- GRIGNION DE MONTFORT, Louis-Marie, *Traité de la vraie dévotion à la Sainte Vierge. Préparation au règne de Jésus Christ*, Seuil, Paris, 1966.
- HALLOIX, Pierre, *Illustrium Ecclesiae orientalis scriptorum qui sanctitate iuxta et eruditione primo Christi saeculo floruerunt et apostolis convixerunt, vitae et documenta*, 1, Bogard, Douai, 1633.
- LACUNZA, Manuel, *La venida del Mesias en Gloria y Majestad*, 4 T., Wood, Londres, 1816.
- LACUNZA, Manuel, *La Venida del Mesias en Gloria y Majestad*, Mario GONGORA, Escritores coloniales de Chile, Editorial universitaria, Santiago, 1969.
- LELAND, John, *Antiquarii de rebus britannicis collectanea*, Thomas HEARN, 4, Richardson, Londres, 1770<sup>2</sup>.
- NICOLAS DE LYRE (dir.), *Biblia sacra cum glossa ordinaria. Novis additionibus*, 6, Venise, 1603.
- SUAREZ, François, *De christo (commentarii et disputationes in tertiam partem Divi Thomae a q. 27 ad q. 59)*, Charles BERTON, Opera omnia 19, Vivès, Paris, 1860.

### Monographies contemporaines

- AGUZZI, Steven D., *Israel, the Church, and Millenarianism. A Way beyond Replacement Theology*, Routledge new critical thinking in religion – Theology and Biblical Studies, Routledge, Londres, 2016.
- AIRIAU, Paul, « Les millénarismes », in Jean-Pierre CHANTIN (dir.), Jean-Marie MAYEUR, Yves-Marie HILAIRE, *Les marges du christianisme. "Sectes", dissidences, ésotérisme*, DMRFC 10, Beauchesne, Paris, 2001, p. XXVIII-XXXV.
- ALCAÑIZ, Florentino, *Ecclesia patristica et millenarismus. Expositio historica*, Grenade, 1933.
- ALFECHE, Mamerto, « The Coming of the New Cosmos », *Aug(L)* 46, 1996, p. 5-44.
- ALLO, E. Bernard, « Apocalypse », in Louis PIROT (dir.), *Dictionnaire de la Bible – Supplément*, 1, Letouzey et Ané, Paris, 1928, col. 306-325.
- ALLO, E. Bernard, *Saint Jean. L'Apocalypse*, EtB, Gabalda, Paris, 1933<sup>3</sup>.
- ALTANER, Berthold, « Augustinus und Irenäus. Eine quellenkritische Untersuchung », *ThQ* 129, 1949, p. 162-172.
- ALTANER, Berthold, *Précis de Patrologie*, Salvator, Mulhouse, 1961.
- ANDERSON, David R., « The soteriological impact of Augustine's change from premillennialism to amillennialism. Part one », *JGES* 15 (28), 2002, p. 25-36.
- ANDERSON, David R., « The soteriological impact of Augustine's change from premillennialism to amillennialism. Part two », *JGES* 15 (29), 2002, p. 23-39.
- APPOLIS, Émile, « En marge du catholicisme contemporain : Millénaristes cordiphores et naundorffistes autour du "secret" de La Salette », *ASSR* 14, 1962, p. 103-121.
- ARCHAMBAULT, Paul, « The ages of man and the ages of the world », *REAug* 12, 1966, p. 193-228.
- ARDUINI, Maria Ludovica, « Alla ricerca di un Ireneo medievale », *StMed* 21 (1), 1980, p. 269-299.
- ARIÈS, Philippe, « Une conception ancienne de l'au-delà », in Herman BRAET, Werner VERBEKE (dir.), *Death in the Middle Ages*, ML 1/9, Leuven University Press, Louvain, 1983, p. 78-87.
- ARMOGATHE, Jean-Robert, *L'Antéchrist à l'âge classique. Exégèse et politique*, Les quarante piliers, Mille et une nuits, Paris, 2005.
- ARQUILLIÈRE, Henri-Xavier, « Réflexions sur l'essence de l'augustinisme politique », *Augustinus magister. Congrès international augustinien – Paris, 21-24 septembre 1954. Communications*, T. 2, SATHA, Études augustinienes, Paris, 1954, p. 991-1001.
- ARQUILLIÈRE, Henri-Xavier, *L'augustinisme politique. Essai sur la formation des théories politiques du Moyen Âge*, EPhM 2, Vrin, Paris, 2006<sup>3</sup>.
- AUBERT, Roger, « Hélinand de Froidmont ou de Perseigne », in Roger AUBERT (dir.), Jean-Pierre HENDRICKX, *Dictionnaire d'histoire et de géographie ecclésiastiques*, 23, Letouzey et Ané, Paris, 1990, col. 905-906.

- AUDIN, Amable ; PERRAT, Charles, « Saint Irénée. L'histoire et la légende », *CH* 1, 1956, p. 227-251.
- BACKUS, Irena (dir.), *The reception of the church fathers in the West. From the Carolingians to the Maurists*, Brill, Leyde, 1997.
- BACKUS, Irena, « The Church Fathers and the Canonicity of the Apocalypse in the Sixteenth Century : Erasmus, Frans Titelmans, and Theodore Beza », *SCJ* 29 (3), 1998, p. 651-665.
- BACKUS, Irena, « Apocalypse 20, 2-4 et le millénium protestant », *RHPhR* 79, 1999, p. 101-117.
- BACKUS, Irena, « Irenaeus, Calvin and the calvinist orthodoxy », *RRR* 1, 1999, p. 41-53.
- BACKUS, Irena, « François Feu-ardent éditeur d'Irénée : Le triomphe de la grande Église et le rejet du millénarisme », in Luc DEITZ (dir.), *Tempus edax rerum. Le bicentenaire de la Bibliothèque nationale de Luxembourg (1798-1998)*, Bibliothèque nationale, Luxembourg, 2001, p. 11-25.
- BACQ, Philippe, *De l'ancienne à la nouvelle Alliance selon saint Irénée. Unité du Livre IV de l'Adversus Haereses*, Le Sycomore, Lethielleux, Paris, 1978.
- BADILITA, Cristian (dir.), *L'Antichrist*, Bibliothèque 4, Migne, Paris, 2011.
- BAGATTI, Bellarmino, *The church from the circumcision. History and archeology of the Judaeo-Christians*, Eugene HOADE, SBF.CMi 2, Franciscan printing press, Jérusalem, 1971.
- BAILLIE, John, *The belief in progress*, Cumberlege, Londres, 1950.
- BALABAN, Victor, « Roman catholicism », in Richard Allen LANDES (dir.), *Encyclopedia of millennialism and millenial movements*, RS, Routledge, New York, 2000, p. 358-361.
- BARDY, Gustave, « Cérinthe », *RB* 30, 1921, p. 344-373.
- BARDY, Gustave, « Millénarisme », in Alfred VACANT, Eugène MANGENOT, Émile AMANN (dir.), *Dictionnaire de théologie catholique*, 10/2, Letouzey et Ané, Paris, 1929, col. 1760-1763.
- BARNES, Robin B., « Millenarianism », in Hans J. HILLERBRAND (dir.), *The Oxford encyclopedia of the Reformation*, 3, Oxford University Press, Oxford, 1996, p. 61-63.
- BARRÉ, Henri, « La croyance à l'Assomption corporelle en Occident de 750 à 1150 environ », *EtMar* 7, 1949, p. 63-123.
- BASTIT KALINOWSKA, Agnès, « L'Introduction à la théologie des II<sup>e</sup> et III<sup>e</sup> siècles et l'apologue du "Fort ligoté" (Mt 12, 29 et parallèles) », *Gr.* 94 (2), 2013, p. 286-300.
- BASTIT KALINOWSKA, Agnès, *Irénée entre Smyrne et Lyon. Quelques pistes historiques autour d'un auteur grec (vers 130-vers 200)*, Fondation Saint-Irénée, 2014.
- BAUCKHAM, Richard J., « The delay of the parousia », *TynB* 31, 1980, p. 3-36.

- BAUER, Walter, « Chiliasmus », in Theodor KLAUSER (dir.), *Reallexikon für Antike und Christentum. Sachwörterbuch zur Auseinandersetzung des Christentums mit der antiken Welt*, 2, Hiersemann, Stuttgart, 1954, col. 1073-1078.
- BAVAUD, Georges, « La doctrine de la prédestination et de la réprobation d'après saint Augustin et Calvin », *REAug* 5, 1959, p. 431-438.
- BEAUJARD, Brigitte ; VAUCHEZ, André, *Le culte des saints en Gaule. Les premiers temps, d'Hilaire de Poitiers à la fin du VI<sup>e</sup> siècle*, HRF 15, Cerf, Paris, 2000.
- BEAUNE, Colette, *Jeanne d'Arc*, Perrin, Paris, 2008.
- BENOÎT, Pierre, « La plénitude de sens des livres saints », *RB* 67, 1960, p. 161-196.
- BENOÎT, André, *Saint Irénée. Introduction à l'étude de sa théologie*, EHPH 52, PUF, Paris, 1960.
- BENOÎT, André, « Remarque sur l'eschatologie de saint Augustin », in *Gottesreich und menschenreich. Ernst Staehelin zum 80. Geburtstag*, Helbing & Lichtenhahn, Bâle, 1969, p. 1-9.
- BENOÎT, Claude, « Justin : l'objectivation du millénarisme », *Religiologiques* 20, 1999, p. 69-86.
- BENTIVEGNA, Joseph, « The matter as "milieu divin" in St. Irenaeus », *Aug.* 12, 1972, p. 543-548.
- BERDIAEFF, Nicolas, *Le sens de l'histoire*, PhEsp, Aubier, Paris, 1948.
- BERLINGER, Rudolph, « Le temps et l'homme chez saint Augustin », *ATHA* 54, 1953, p. 260-279.
- BERROUARD, Marie-François, « L'être sacramentel de l'Eucharistie selon saint Augustin. Commentaire de Jean 6, 60-63 dans le *Tractatus* XXVII, 1-6 et 11-12 in *Iohannis Evangelium* », *NRTh* 99, 1977, p. 702-721.
- BERROUARD, Marie-François, « La permanence à travers le temps de la foi dans le Christ selon saint Augustin », in Adolar ZUMKELLER (dir.), *Signum pietatis. Festgabe für Cornelius Petrus Mayer*, Augustinus, Wurtzburg, 1989, p. 303-324.
- BERTRAND, Dominique, « L'eschatologie de saint Irénée », in Christian GOUYAUD (dir.), *La Nef (hors série)* 27, Paris, 2011, p. 35-63.
- BERTRAND, Dominique (dir.), *Les écrits des Pères apostoliques*, Cerf, Paris, 2001.
- BERTRAND, Dominique, « L'Apocalypse déployée d'Irénée de Lyon », in Françoise VINEL (dir.), *Les visions de l'Apocalypse. Héritage d'un genre littéraire et interprétations dans la littérature chrétienne des premiers siècles*, CBP 14, Brepols, Turnhout, 2014, p. 35-52.
- BEYLOT, Robert, « Le millénarisme, article de foi dans l'Église éthiopienne, au XV<sup>e</sup> siècle », *RSEt* 25, 1971, p. 31-43.
- BIETENHARD, Hans, « The millenial hope in the early church », *SJTh* 6, 1953, p. 12-30.
- BIGOU, Jean-Baptiste, « Future universalité du règne de Jésus Christ et de l'Église », *ScCath* 4, 1889-1890, p. 609-632.



- BINGHAM, Jeffrey, « Hope in Irenaeus of Lyons », *ETHL* 76 (4), 2000, p. 265-282.
- BIRNBAUM, Norman, « Luther et le millénarisme », *ASRel* 3 (5), 1958, p. 101-102.
- BJORK, Robert E. (dir.), *The Oxford dictionary of the Middle Ages*, 3, Oxford University Press, Oxford, 2010.
- BLANCHARD, Yves-Marie, *Aux sources du canon, le témoignage d'Irénée*, CFI 175, Cerf, Paris, 1993.
- BLANCHARD, Yves-Marie, « Irénée de Lyon, ou l'invention de la théologie. Le théologien et son œuvre », in Bernard POUDERON, Enrico NORELLI (dir.), *Histoire de la littérature grecque chrétienne. T. 2 : De Paul apôtre à Irénée de Lyon*, IPE, Cerf, Paris, 2013, p. 849-887.
- BLANKENHORN, Bernhard, « The Instrumental Causality of the Sacraments : Thomas Aquinas and Louis-Marie Chauvet », *NVE* 4 (2), 2006, p. 255-293.
- BLOCHER, Henri, « Millénarisme », in Pierre GISEL (dir.), *Encyclopédie du protestantisme*, Labor et Fides, Genève, 1995, p. 974.
- BLOCHER, Henri, « L'eschatologie du catholicisme », *ThÉv* 5 (1), 2006, p. 3-18.
- BLONDEL, Maurice ; TEILHARD DE CHARDIN, Pierre, *Correspondance*, Henri DE LUBAC, BArPh, Beauchesne, Paris, 1965.
- BOBICHON, Philippe, « Millénarisme et Orthodoxie dans les écrits de Justin Martyr », in Martin DUMONT (dir.), *Mélanges sur la question millénariste de l'Antiquité à nos jours*, BEMC 11, Honoré Champion, Paris, 2018, p. 61-82.
- BOCHET, Isabelle, « *Le firmament de l'Écriture* ». *L'herméneutique augustinienne*, EAA 172, Institut d'Études Augustiniennes, Paris, 2004.
- BOGAERT, Pierre-Maurice, « Les œuvres d'Irénée étaient-elles introuvables à Lyon vers 600 ? À propos d'une note manuscrite de dom Célestin Charlier », *Rben* 120 (2), 2010, p. 201-207.
- BOGAERT, Pierre-Maurice, « Le texte de l'Apocalypse chez les Pères latins », in Françoise VINEL (dir.), *Les visions de l'Apocalypse. Héritage d'un genre littéraire et interprétations dans la littérature chrétienne des premiers siècles*, CBP 14, Brepols, Turnhout, 2014, p. 13-34.
- BONINO, Serge-Thomas, *Les anges et les démons. Quatorze leçons de théologie catholique*, BRThom, Parole et Silence, Paris, 2007.
- BONNER, Gerald, « Augustine and millenarianism », in Rowan WILLIAMS (dir.), *The making of orthodoxy. Essays in honour of Henry Chadwick*, University Press, Cambridge, 1989, p. 235-254.
- BONSIRVEN, Joseph, *Le judaïsme palestinien au temps de Jésus Christ. Sa théologie. T. 1 : La théologie dogmatique*, BTH, Beauchesne, Paris, 1934.
- BOROS, Ladislav, « Les catégories de la temporalité chez saint Augustin », *ArPh* 21, 1958, p. 323-385.
- BOT, Jean-Marc, *L'esprit des derniers temps*, Vie spirituelle, Emmanuel, Paris, 2004.
- BOTTE, Bernard, « *Prima resurrectio*. Un vestige de millénarisme dans les liturgies occidentales », *RThAM* 15, 1948, p. 5-17.

- BOUCAUD, Pierre, « Fragments de l'*Adversus haereses* d'Irénée de Lyon dans l'œuvre exégétique de Claude de Turin », *RHT* 3, 2008, p. 105-133.
- BOUGEROL, Jacques Guy, *La théologie de l'espérance aux XII<sup>e</sup> et XIII<sup>e</sup> siècles*. T. 2 : *Textes*, Études augustinienes, Paris, 1985.
- BOURGEOIS, Henri ; GIBERT, Pierre ; JOURJON, Maurice, *L'expérience chrétienne du temps*, CFI 142, Cerf, Paris, 1986.
- BOUYER, Louis, *Le mystère pascal*, LO 4, Cerf, Paris, 1947.
- BOUYER, Louis, « Millénarisme et Millénium », in Louis BOUYER (dir.), Michel BIROLLET, *Dictionnaire théologique*, Desclée, Paris, 1990<sup>2</sup>, p. 226.
- BREMMER, Jan N., *The rise and fall of the afterlife. The 1995 Read-Tuckwell lectures at the University of Bristol*, Routledge, Londres, 2002.
- BREYNAERT, Françoise, *La venue glorieuse du Christ et le millenium. Véritable espérance pour le monde*, Jubilé, Montrouge, 2016.
- BRITO, Emilio, « Dogmatique (Théologie) », in Jean-Yves LACOSTE (dir.), *Dictionnaire critique de théologie*, Quadrige/PUF, Paris, 2013<sup>3</sup>, p. 412-416.
- BROCKHAUS, Rudolf, « Y a-t-il une résurrection du corps ? », [http://www.bibliquest.org/RB/RB-Resurrection\\_du\\_corps.htm](http://www.bibliquest.org/RB/RB-Resurrection_du_corps.htm) (22 mars 2011).
- BROUILLET, Diane, « Mille ans. Interprétation allégorique et littérale du millénium de l'Apocalypse », *Protée* 27 (3), 1999, p. 19-28.
- BROWN, Robert F., « On the necessary imperfection of creation. Irenaeus' *Adversus haereses* IV, 38 », *SJTh* 28, 1975, p. 17-25.
- BROWN, Peter, « Vers la naissance du purgatoire. Amnistie et pénitence dans le christianisme occidental de l'Antiquité tardive au haut Moyen Âge », *Annales. Histoire, Sciences Sociales* 52 (6), 1997, p. 1247-1261.
- BROWN, Raymond E., *Que sait-on du Nouveau Testament ?*, Bayard, Paris, 2000.
- BROX, Norbert, « Irenaeus von Lyon », in Ernst DASSMANN (dir.), *RAC*, 18, Hiersemann, Stuttgart, 1998, col. 820-854.
- BRUCE, Frederick Fyvie, « Eschatology in the Apostolic Fathers », in Schatkin NEIMAN (dir.), *The heritage of the early church*, OCA 195, Pont. Institutum Studiorum Orientalium, Rome, 1973, p. 77-89.
- BRUCE, Frederick Fyvie, « Eschatology », *LQHR* 183, 1958, p. 99-103.
- BRÜTSCH, Charles, *La clarté de l'Apocalypse*, Labor et Fides, Genève, 1966<sup>5</sup>.
- BRUYÈRE, Cécile, *In spiritu et veritate*, Sainte-Cécile de Solesmes, Solesmes, 1966.
- BUONAIUTI, Ernesto, « Il millenarismo di Ireneo », in Francesco A. FERRARI, Ernesto BUONAIUTI (dir.), *Saggi sul Cristianesimo primitivo*, Il Solco, Città di Castello, 1923, p. 79-96.

- BURRUS, Virginia, « An immoderate feast : Augustine reads John's Apocalypse », in Mark VESSEY, Karla POLLMANN, Allan D. FITZGERALD (dir.), *History, apocalypse, and the secular imagination. New essays on Augustine's City of God ; proceedings of a colloquium held at Green College, The University of British Columbia, 18-20 September 1997*, Colloquium, Bowling Green, 1999, p. 183-194.
- BUSSIÈRES, Marie-Pierre, « La doctrine indigeste des hérétiques : le message de l'Apocalypse chez l'Ambrosiaster », in Françoise VINEL (dir.), *Les visions de l'Apocalypse. Héritage d'un genre littéraire et interprétations dans la littérature chrétienne des premiers siècles*, CBP 14, Brepols, Turnhout, 2014, p. 110-126.
- CABROL, Fernand, « La doctrine de saint Irénée et la critique de M. Courdaveaux. L'immatérialité de l'âme, le millénarisme et l'âge du christ », *ScCath* 5, 1890-1891, p. 304-315.
- CABROL, Fernand, *L'Angleterre chrétienne avant les Normands*, BEHEc, Gabalda, Paris, 1909.
- CALLAHAN, John F., *Four views of time in ancient philosophy*, Harvard University Press, Cambridge, 1948.
- CANLIS, Julie, « Being made human : the significance of creation for Irenaeus' doctrine of participation », *SJTh* 58, 2005, p. 434-454.
- CARLE, Paul-Laurent, « Saint Irénée de Lyon et les fins dernières », *Div.* 34 (1-2), 1990, p. 53-72 ; 151-171.
- CASPARI, Carl Paul (dir.), *Kirchenhistorische anecdota nebst neuen Ausgaben patristischer und kirchlich-mittelalterlicher Schriften. T. 1 : Lateinische Schriften. Die Texte und die Anmerkungen*, Christiana, Mallingsche Buchdruckerei, 1883.
- CATTANEO, Enrico, « Recension d'A. Orbe, Introduction à la théologie des II<sup>e</sup> et III<sup>e</sup> siècles », *OCP* 79 (1), 2013, p. 257-263.
- CELADA LUENGO, Gregorio, « El milenarismo antiguo, fragmento de la esperanza cristiana », *CTom* 126 (410-3), 1999, p. 513-542.
- CERBELAUD, Dominique ; POTESTA, Gian-Luca, « Millénarisme », in Jean-Yves LACOSTE (dir.), *Dictionnaire critique de théologie*, Quadrige/PUF, Paris, 2013<sup>3</sup>, p. 878-881.
- CHAIX-RUY, Jules, *Saint Augustin. Temps et histoire*, Études augustinienes, Paris, 1956.
- CHAIX-RUY, Jules, « Anti-historisme et théologie de l'histoire », *RechAug* 1, 1958, p. 287-302.
- CHASLES, Madeleine, *Celui qui revient. Étude biblique sur la seconde venue du Christ*, préface dom Fernand CABROL, Aubanel, Avignon, 1935<sup>2</sup>.
- CHASLES, Madeleine, *Une catholique devant la Bible*, Plon, Paris, 1936.
- CHASLES, Madeleine, *Le règne de la peur. Étude biblique et psychologique*, Aubanel, Avignon, 1937.
- CHASLES, Madeleine, *Pour lire la Bible*, Apostolat des éditions, Paris, 1965.
- CILLERUELO, Lope, « Origen del simbolismo del numero siete en S. Agustin », *CDios* 165, 1953, p. 501-511.

- CLARKE, Thomas E., *The eschatological transformation of the material world according to Saint Augustine*, Woodstock College Press, Woodstock, 1956.
- CLARKE, Thomas E., « Saint Augustine and cosmic redemption », *TS* 19, 1958, p. 133-164.
- COHN, Norman, « Réflexions sur le millénarisme », *ASRel* 3 (5), 1958, p. 103-107.
- COHN, Norman, *Les fanatiques de l'Apocalypse : millénaristes révolutionnaires et anarchistes mystiques au Moyen Âge*, Simone CLÉMENDOT, Michel FUCHS, Paul ROSENBERG, Maurice ANGENO, BH, Payot, Paris, 1983<sup>2</sup>.
- COLLINS, Adela Yarbro, *Cosmology and eschatology in Jewish and Christian apocalypticism*, JSJ.S 50, Brill, New York, 1996.
- « Comptes rendus bibliographiques. Celui qui revient. Étude biblique sur la seconde venue du Christ, par Madeleine Chasles », *AmiCl* 54, 1937, p. 95-96.
- CONGAR, Yves, « Le purgatoire », in *Le mystère de la mort et sa célébration*, LO 12, Cerf, Paris, 1951, p. 279-336.
- CONGAR, Yves, « Ecclesia ab Abel », in Marcel REDING (dir.), *Abhandlungen über theologie und kirche. Festschrift für Karl Adam*, Patmos, Düsseldorf, 1952, p. 79-108.
- CONGAR, Yves, « "Civitas Dei" et "Ecclesia" chez saint Augustin », *REAug* 3, 1957, p. 3-14.
- CONGAR, Yves, « Le sens de l'«économie» salutaire dans la «théologie» de S. Thomas d'Aquin (Somme Théologique) », in Erwin ISELOH, Peter MANNS (dir.), *Festgabe Joseph Lortz. T. 2 : Glaube und Geschichte*, Grimm, Baden-Baden, 1958, p. 73-122.
- CORLAY, Loïc, « Ecclésiastique, Apocalypse : des livres à réception difficile », *CPE* 66, juin 1997, p. 31-40.
- CORNMAN, Thomas, « The development of third-century hermeneutical views in relation to eschatological systems », *JETS* 30 (3), 1987, p. 279-287.
- CORSINI, Eugenio, *L'apocalypse maintenant*, ParDi, Seuil, Paris, 1984.
- COURCELLE, Pierre, « La vision cosmique de saint Benoît », *REAug* 13, 1967, p. 97-117.
- COYLE, J. Kevin, « Augustine and apocalyptic : thoughts on the fall of Rome, the book of Revelation, and the end of the world », *Florilegium* 9, 1987, p. 1-34.
- COYLE, J. Kevin, « Augustine's "millennialism" reconsidered », *Aug(M)* 38, 1993, p. 155-164.
- COYLE, J. Kevin, « Mille », in Cornelius MAYER (dir.), *Augustinus-Lexikon*, 4, Robert DORADO, Christof MÜLLER, Schwabe, Bâle, 2012, col. 15-18.
- CRANZ, F. Edward, « "De civitate Dei", XV, 2, et l'idée augustinienne de la société chrétienne », *REAug* 3, 1957, p. 15-27.
- CREMERS, Victor, « Het millenarisme van Irenaeus », *BPTF* 1, 1938, p. 28-80.
- CROUZEL, Henri, « La "première" et la "seconde" résurrection des hommes d'après Origène », *Did(L)* 3, 1973, p. 3-19.

- CROUZEL, Henri, « Les prophéties de la résurrection selon Origène », in *Forma futuri. Studi in onore del cardinale Michele Pellegrino*, Bottega d'Erasmus, Turin, 1975, p. 980-992.
- CROUZEL, Henri, « La théologie de l'histoire selon Eusèbe de Césarée », *AHlg* 5, 1996, p. 75-97.
- CRUTCHFIELD, Larry V., « The apostle John and Asia minor as a source of premillennialism in the early Church Fathers », *JETS* 31 (4), 1988, p. 411-427.
- CUER, Cécile, *La Science de vision du Christ chez saint Thomas d'Aquin : innovation médiévale ou donné traditionnel ?*, Mémoire en vue de l'obtention de la licence canonique en théologie, Philippe-Marie MARGELIDON, Institut catholique de Toulouse, 2015. (à paraître).
- CULLMANN, Oscar, *Christ et le temps. Le temps et l'histoire dans le christianisme primitif*, Delachaux & Niestlé, Neuchâtel, 1947.
- CULLMANN, Oscar, *La foi et le culte de l'Église primitive*, Delachaux & Niestlé, Neuchâtel, 1963.
- CULLMANN, Oscar, *Le salut dans l'histoire*, Delachaux & Niestlé, Neuchâtel, 1966.
- CUMONT, Franz, « La fin du monde selon les mages occidentaux », *RHR* 103, 1931, p. 29-96.
- CURBELIÉ, Philippe, *La justice dans "La cité de Dieu"*, EAA 171, Institut d'Études Augustiniennes, Paris, 2004.
- CURBELIÉ, Philippe, « Les études sur "La cité de Dieu" », *REAug* 50, 2004, p. 311-323.
- DAGUET, François, « Thomas d'Aquin, Joachim de Flore et la théologie de l'histoire », *RThom* 116, 2016, p. 211-233.
- D'ALÈS, Adhémar, « La date de la version latine de saint Irénée », *RSR* 6, 1916, p. 133-137.
- D'ALÈS, Adhémar, « La doctrine de la récapitulation en saint Irénée », *RSR* 6, 1916, p. 185-211.
- DALEY, Brian E., « Apocalypticism in early christian theology », in Bernard MCGINN (dir.), *The encyclopedia of apocalypticism. T. 2 : Apocalypticism in Western history and culture*, Continuum, New York, 1998, p. 3-47.
- DALEY, Brian E., *The millennium. Judgment day or jubilee ?*, Pauline Books, Boston, 1998.
- DALEY, Brian E., « Christologie », in Allan D. FITZGERALD, Marie-Anne VANNIER, Serge LANCEL (dir.), *Encyclopédie Saint Augustin. La méditerranée et l'Europe. IV<sup>e</sup>-XXI<sup>e</sup> siècle*, Cerf, Paris, 2005, p. 224-232.
- DALEY, Brian E., « "Faithful and True". Early Christian Apocalyptic and the Person of Christ », in Robert J. DALY (dir.), *Apocalyptic thought in early Christianity*, Holy Cross Studies in Patristic Theology and History, Baker Academic, Grand Rapids, 2009, p. 106-126.
- DALEY, Brian E., *The Hope of the Early Church. A Handbook of Patristic Eschatology*, Baker, Grand Rapids, 2010<sup>2</sup>.

- DANIÉLOU, Jean, « Saint Irénée et les origines de la théologie de l'histoire », *RSR* 34, 1947, p. 227-231.
- DANIÉLOU, Jean, « La typologie de la semaine au IV<sup>e</sup> siècle », *RSR* 35, 1948, p. 382-411.
- DANIÉLOU, Jean, « La typologie millénariste de la semaine dans le christianisme primitif », *VigChr* 2, 1948, p. 1-16.
- DANIÉLOU, Jean, *Sacramentum futuri. Études sur les origines de la typologie biblique*, ETH, Beauchesne, Paris, 1950.
- DANIÉLOU, Jean, *Bible et liturgie. La théologie biblique des sacrements et des fêtes d'après les Pères de l'Église*, LO 11, Cerf, Paris, 1958<sup>2</sup>.
- DANIÉLOU, Jean, *Approches du Christ*, Grasset, Paris, 1960.
- DANIÉLOU, Jean, *Message évangélique et culture hellénistique aux II<sup>e</sup> et III<sup>e</sup> siècles*, Desclée, Tournai, 1961.
- DANIÉLOU, Jean, *Théologie du judéo-christianisme. Histoire des doctrines chrétiennes avant Nicée*, T. 1, BTH, Desclée, Paris, 1991 (1958).
- DANIÉLOU, Jean, *Essai sur le mystère de l'histoire*, Cerf, Paris, 2011 (1953).
- DANIÉLOU, Jean ; MARROU, Henri-Irénée, *Nouvelle histoire de l'Église*. T. 1 : *Des origines à saint Grégoire le Grand*, Seuil, Paris, 1963.
- DAOUST, Joseph, « Irénée, évêque de Lyon », *EeV* 97, 1987, p. 121-123.
- DAUPHINAIS, Michael ; DAVID, Barry ; LEVERING, Matthew (dir.), *Aquinas the Augustinian*, Catholic University of America Press, Washington, 2007.
- DE ANDIA, Ysabel, *Homo Vivens. Incorruptibilité et divinisation de l'homme selon Irénée de Lyon*, Études augustinienne, Paris, 1986.
- DE ANDIA, Ysabel, « Irénée théologien de l'unité », *NRTh* 109, 1987, p. 31-48.
- DE ANDIA, Ysabel, « L'interprétation irénéenne de la béatitude des doux : "Bienheureux les doux, ils recevront la terre en héritage" (Mt 5, 5) », in Elizabeth A. LIVINGSTONE (dir.), *Papers of the 1983 Oxford Patristics Conference. The second century, Tertullian to Nicaea in the West, Clement and Origen, Cappadocian Fathers*, StPatr 18/3, Peeters, Leuven, 1989, p. 85-102.
- DE BOARNERGUES, Louis, *Actualité de la fin des temps*. T. 2 : *Bientôt le règne millénaire. Historique apologétique du millénarisme*, Diff. de la fin des temps, Argentré-du-Plessis, 1993.
- DE CHEVIGNY, Jacqueline (SŒUR JEANNE D'ARC), *Mort, immortalité, résurrection. Étude biblique*, Collection DDB, Desclée de Brouwer, Paris, 1993<sup>2</sup>.
- DE GHELLINCK, Joseph, *Patristique et Moyen Âge. Étude d'histoire littéraire et doctrinale*. T. 2 : *Introduction et compléments à l'étude de la patristique*, ML.H 7, Gembloux, Bruxelles, 1947.
- DE GHELLINCK, Joseph, *Le mouvement théologique du XII<sup>e</sup> siècle. Sa préparation lointaine avant et autour de Pierre Lombard, ses rapports avec les initiatives des canonistes*, ML.H 10, Tempel, Bruxelles, 1948<sup>2</sup>.
- DE LA SOUJEOLE, Benoît-Dominique, *Introduction au mystère de l'Église*, BRThom, Parole et Silence, Paris, 2006.

- DE LABRIOLLE, Pierre, « Augustin d'Hippone », in Albert DE MEYER, Étienne VAN CAUWENBERGH (dir.), *Dictionnaire d'histoire et de géographie ecclésiastiques*, 5, Letouzey et Ané, Paris, 1931, col. 440-473.
- DE LUBAC, Henri, « "Typologie" et "allégorisme" », *RSR* 34, 1947, p. 180-226.
- DE LUBAC, Henri, *Exégèse médiévale. Les quatre sens de l'Écriture*, 1/2, Théologie 41, Aubier, Paris, 1959.
- DE LUBAC, Henri, *Exégèse médiévale. Les quatre sens de l'Écriture*, 2/1, Théologie 42, Aubier, Paris, 1961.
- DE LUBAC, Henri, *La postérité spirituelle de Joachim de Flore. T. 1 : De Joachim à Schelling*, Le Sycomore, Lethielleux, Paris, 1979.
- DE LUBAC, Henri, *La postérité spirituelle de Joachim de Flore. T. 2 : De Saint-Simon à nos jours*, Le Sycomore, Lethielleux, Paris, 1981.
- DE LUBAC, Henri, « Augustinisme politique ? », in Henri DE LUBAC (dir.), *Théologies d'occasion*, Desclée de Brouwer, Paris, 1984, p. 255-308.
- DE LUBAC, Henri, *Catholicisme. Les aspects sociaux du dogme*, Œuvres complètes 7, Cerf, Paris, 2003.
- DE LUBAC, Henri, *La postérité spirituelle de Joachim de Flore. De Joachim à nos jours*, Michael SUTTON, Œuvres complètes 27-28, Cerf, Paris, 2014<sup>2</sup>.
- DE RICHECOUR, A., « Un mot sur le millénarisme », *RQH* 4, 1868, p. 628-632.
- DE ROUGEMONT, Frédéric, *Les deux cités. La philosophie de l'histoire aux différents âges de l'humanité*, T. 1, Sandoz et Fischbacher, Paris, 1874.
- DE SENARCLENS, Jacques, *Le mystère de l'histoire. Introduction à une conception christologique du devenir*, Roulet, Genève, 1949.
- DE SOLMS, Élisabeth ; JEAN-NESMY, Claude (dir.), *Bible chrétienne. T. 2\* : Exégèse et commentaires des Pères de l'Église*, Anne Sigier, Sainte-Foy, 1986.
- DE VREGILLE, Bernard, « L'attente des saints d'après saint Bernard », *NRTh* 70, 1948, p. 225-244.
- DE VUIPPENS, Ildefonse, *Le paradis terrestre au troisième ciel. Exposé historique d'une conception chrétienne des premiers siècles*, Saint-François d'Assise, Paris, 1925.
- DELAHAYE, Karl, *Ecclesia Mater chez les Pères des trois premiers siècles. Pour un renouvellement de la pastorale d'aujourd'hui*, UnSa 46, Cerf, Paris, 1964.
- DELL'OSSO, Carlo, « Ireneo nei florilegi del V-VIII sec. », in Enrico CATTANEO, Luigi LONGOBARDO (dir.), *Consonantia salutis : studi su Ireneo di Lione*, Il pozzo di Giacobbe, Trapani, 2005, p. 211-220.
- DELOFFRE, Marie-Hélène, *Confesser l'Église. Introduction à l'ecclésiologie de dom Guéranger*, préface Benoît-Dominique DE LA SOUJEOLE, Éditions de Solesmes, Solesmes, 2006.
- DELUMEAU, Jean, *Une histoire du paradis. Le Jardin des délices*, Fayard, Paris, 1992.
- DELUMEAU, Jean, *Mille ans de bonheur*, Fayard, Paris, 1995.

- DELUMEAU, Jean, « Une traversée du millénarisme occidental », *Religiologiques* 20, 1999, p. 165-179.
- DELUMEAU, Jean, *Que reste-t-il du paradis ?*, Pluriel – Histoire, Hachette Littératures, Paris, 2003.
- DELUMEAU, Jean, *À la recherche du paradis*, Fayard, Paris, 2010.
- DERAMBURE, Jean, « Le millénarisme de saint Ambroise », *RAug* 17 (2), 1910, p. 545-555.
- DESROCHE, Henri, *Dieu d'hommes. Dictionnaire des messianismes et millénarismes de l'Ère chrétienne*, Mouton, Paris, 1969.
- DESROCHE, Henri (dir.), Émile POULAT, Marie-Louise LETENDRE, Marie-Rose MAYEUX, Jean GUIART, Maria-Isaura PEREIRA DE QUEIROZ, Paul AIRIAU, Georges NATAF, *Dieux d'hommes. Dictionnaire des messianismes et millénarismes du I<sup>er</sup> siècle à nos jours*, Berg international, Paris, 2010<sup>2</sup>.
- DEWICK, Edward Chisholm, *Primitive christian eschatology*, University Press, Cambridge, 1912.
- DIDERON, Abbé, *Le millénarisme, d'après la pure doctrine de Saint Justin et de Saint Irénée*, Viallet, Grenoble, 1830.
- DONAVAN, Mary Ann, « Irenaeus in recent scholarship », *SecCen* 4 (4), 1984, p. 219-241.
- DOUTRELEAU, Louis, « Irénée de Lyon », in André RAYEZ, André DERVILLE, Aimé SOLIGNAC (dir.), *Dictionnaire de spiritualité ascétique et mystique, doctrine et histoire*, 7/2, Beauchesne, Paris, 1971, col. 1923-1938.
- DUBAR, Claude, « La fin des temps : millénarisme chrétien et temporalités », *Temporalités* 12, 2010, <http://temporalites.revues.org/index1422.html>, 1–22 (6 avril 2018).
- DUBARLE, Dominique, « Temps païen et temps chrétien », *MD* (30), 1952, p. 56-62.
- DUFOURCQ, Albert, *Saint Irénée (II<sup>e</sup> siècle)*, Les saints, Lecoffre, Paris, 1904<sup>2</sup>.
- DUHEM, Pierre, *Le système du monde. T. 1 : Histoire des doctrines cosmologiques de Platon à Copernic*, 10, Hermann, Paris, 1954<sup>2</sup>.
- DULAEY, Martine, « L'Apocalypse. Augustin et Tyconius », in Anne-Marie LA BONNARDIÈRE (dir.), *Saint Augustin et la Bible*, BiToTe 3, Beauchesne, Paris, 1986, p. 369-386.
- DULAEY, Martine, « Jérôme, Victorin de Poetovio et le millénarisme », in Yves-Marie DUVAL (dir.), *Jérôme entre l'Occident et l'Orient. XVI<sup>e</sup> centenaire du départ de saint Jérôme de Rome et de son installation à Bethléem : actes du colloque de Chantilly, septembre 1986*, Études augustiniennes, Paris, 1988, p. 83-98.
- DULAEY, Martine, « La sixième règle de Tyconius et son résumé dans le *De doctrina christiana* », *REAug* 35, 1989, p. 83-103.
- DULAEY, Martine, *Victorin de Poetovio, Premier exégète latin. T. 1 : Texte*, Eaug 139, Institut d'Études Augustiniennes, Paris, 1993.
- DULAEY, Martine, *Victorin de Poetovio, Premier exégète latin. T. 2 : Notes et tables*, EAug 140, Institut d'Études Augustiniennes, Paris, 1993.



- DULAEY, Martine, « À quelle date Augustin a-t-il pris ses distances vis-à-vis du millénarisme ? », *REAug* 46, 2000, p. 31-60.
- DULAEY, Martine, « La bibliothèque du monastère de Lérins dans les premières décennies du V<sup>e</sup> siècle », *Aug.* 46, 2006, p. 186-230.
- DURAND, Emmanuel, « Révélation trinitaire et histoire du salut selon *Dei Verbum*, n° 2-6. L'intégration de l'histoire dans l'énoncé dogmatique », *RThom* 110, 2010, p. 275-291.
- DUPONT, Philippe, « Dom Jean Prou au second Concile du Vatican », *Lettre aux amis de Solesmes* 37 (151), 2012, p. 11-46.
- ELIADE, Mircea, *Le mythe de l'éternel retour. Archétypes et répétition*, Gallimard, Paris, 1969.
- EMERY, Gilles, « Le photinisme et ses précurseurs chez saint Thomas. Cérinthe, les ébionites, Paul de Samosate et Photin », *RThom* 95, 1995, p. 371-398.
- EMERY, Gilles, « Saint Thomas d'Aquin et l'Orient chrétien », *NV* 74 (4), 1999, p. 19-36.
- EMERY, Gilles, « Bilan et propositions pour un "Monothéisme trinitaire". Réflexions dogmatiques », in Gilles EMERY, Pierre GISEL (dir.), Nicole GIROUD, Thierry LAUS, *Le christianisme est-il un monothéisme ? Actes du 3<sup>e</sup> cycle de théologie systématique des Facultés de théologie de Suisse romande*, Lieux théologiques 36, Labor et Fides, Genève, 2001, p. 345-353.
- EMERY, Gilles, *La Trinité. Introduction à la doctrine catholique sur Dieu Trinité*, Initiations, Cerf, Paris, 2009.
- EMERY, Gilles, « Le mystère de l'Incarnation dans le *Tome à Flavien* de saint Léon le Grand », *NV* 87, 2012, p. 397-418.
- EMERY, Gilles, « Les manifestations pascales du Christ Ressuscité dans les récits évangéliques », *NV* 88, 2013, p. 255-275.
- EMERY, Gilles, « La vision bienheureuse de Dieu et sa définition par Benoît XII », *NV* 90 (1), 2015, p. 17-54.
- ERDMANN, Martin, *The millennial controversy in the early church*, Wipf & Stock, Eugene, 2005.
- ERMONY, Vincent, « Les phases successives de l'erreur millénariste », *RQH* 70, 1901, p. 353-388.
- ERMONY, Vincent, « Antéchrist », in Alfred VACANT, Eugène MANGENOT (dir.), *Dictionnaire de théologie catholique*, 1, Letouzey et Ané, Paris, 1903, col. 1361-1365.
- ESCOULA, Louis, « Le Verbe sauveur et illuminateur chez saint Irénée », *NRTh* 66, 1939, p. 385-400 ; 551-567.
- ÉVIEUX, Pierre, « Théologie de l'accoutumance chez saint Irénée », *RSR* 55 (1), 1967, p. 5-54.
- FANTINO, Jacques, « Ordre social et politique, temps et eschatologie : la lecture de l'*Apocalypse* par Irénée », *SR* 37, 2008, p. 481-496.

- FAUVARQUE, Bertrand, « La représentation du millénium dans quelques manuscrits médiévaux de l'Apocalypse », *MSR* 58 (1), 2001, p. 5-21.
- FÉRET, Henri-Marie, « Le mystère de la mort dans l'économie providentielle », in *Le mystère de la mort et sa célébration*, LO 12, Cerf, Paris, 1951, p. 250-252.
- FERGUSON, Everett, « Was Barnabas a chiliast ? An example of hellenistic number symbolism in Barnabas and Clement of Alexandria », in David L. BALCH, Everett FERGUSON, Wayne A. MEEKS (dir.), *Greeks, Romans, and Christians. Essays in honor of Abraham J. Malherbe*, Fortress, Minneapolis, 1990, p. 157-167.
- FERNANDEZ-LARGO, Antonio Osuna, « El purgatorio. "Purgar el purgatorio" », *Ctom* 141, 2014, p. 5-29.
- FESSARD, Gaston, « Les trois niveaux d'historicité de l'histoire et l'historicité du péché d'Adam et Ève », Michel SALES, *Annales de Vendée* 3, 2008, p. 136-180.
- FEUILLET, André, « Parousie », in Henri CAZELLES (dir.), *Dictionnaire de la Bible – Supplément*, 6, Letouzey et Ané, Paris, 1960, col. 1331-1419.
- FEUILLET, André, *L'Apocalypse. État de la question*, SN.S 3, Desclée de Brouwer, Paris, 1963.
- FEUILLET, André, « Le "ravisement" final des justes et la double perspective eschatologique (résurrection glorieuse et vie avec le Christ après la mort) dans la Première Épître aux Thessaloniens », *RThom* 72, 1972, p. 533-559.
- FLOROVSKY, Georges, « Eschatology in the patristic age : an introduction », *StPatr* 2, 1957, p. 235-250.
- FOLLIET, Georges, « La typologie du sabbat chez saint Augustin. Son interprétation millénariste entre 389 et 400 », *REAug* 2, 1956, p. 371-390.
- FRAHIER, Jean-Louis, « L'interprétation du récit du jugement dernier (Mt 25, 31-46) dans l'œuvre de saint Augustin », *REAug* 33, 1987, p. 70-84.
- FRANK, Eric, « A survey of early premillennialism », *WRSJ* 2, 1995, p. 8. 15-19.
- FRANKFURTER, David, « Early christian apocalypticism : literature and social world », in John Joseph COLLINS (dir.), *The encyclopedia of apocalypticism*. T. 1 : *The origins of apocalypticism in judaism and christianity*, Continuum, New York, 1999, p. 415-453.
- FRANZELIN, Johannes Baptist, *Tractatus de Divina traditione et scriptura*, Typographia polyglotta, Rome, 1882<sup>3</sup>.
- FRANZELIN, Johannes Baptist, *La tradition*, Jean-Michel GLEIZE, Courrier de Rome, Versailles, 2008.
- FREDRIKSEN, Paula, « Tyconius and the end of the world », *REAug* 28, 1982, p. 59-75.
- FREDRIKSEN, Paula, « Apocalypse and redemption in early christianity. From John of Patmos to Augustine of Hippo », *VigChr* 45 (2), 1991, p. 151-183.
- FREDRIKSEN, Paula, « Masse », in Allan D. FITZGERALD, Marie-Anne VANNIER, Serge LANCEL (dir.), *Encyclopédie Saint Augustin. La méditerranée et l'Europe. IV<sup>e</sup>-XXI<sup>e</sup> siècle*, Cerf, Paris, 2005, p. 946-948.

- FREND, William Hugh Clifford, « Donatisme », in Angelo DI BERNARDINO, François VIAL (dir.), *Dictionnaire encyclopédique du christianisme ancien*, 1, Cerf, Paris, 1990, p. 716-724.
- FREND, William Hugh Clifford, « Circoncellions », in Angelo DI BERNARDINO, François VIAL (dir.), *Dictionnaire encyclopédique du christianisme ancien*, 1, Cerf, Paris, 1990, p. 493-494.
- FROOM, Le Roy Edwin, *The prophetic faith of our fathers : the historical development of prophetic interpretation*, T. 1, Review and Herald, Washington, 1950.
- GAGÉ, Jean, « Commodien et le moment millénariste du III<sup>e</sup> siècle (258-262) », *RHPhR* 41, 1961, p. 355-378.
- GALLEZ, Édouard-Marie, « Descente du Christ aux enfers et mystère universel de la mort : un rapport sotériologique ? », *Mémoire de maîtrise en théologie*, Rudolf SCHMITZ-PERRIN, Mariette CANÉVET, Université Marc Bloch, Strasbourg, 2000.
- GALLEZ, Édouard-Marie, « Redécouvrir le sens révélé de l'histoire », <http://www.eecho.fr/redecouvrir-le-sens-revele-de-lhistoire/> (21 février 2018).
- GALTIER, Paul, « L'évêque Docteur : saint Irénée de Lyon », *Études* 136, 1913, p. 5-28 ; 211-223.
- GAMBLE, Harry Y., *Livres et lecteurs aux premiers temps du christianisme. Usage et production des textes chrétiens antiques*, CAnt, Labor et Fides, Genève, 2012.
- GARRIGUES, Jean-Miguel, *Par des sentiers resserrés, autobiographie. Itinéraire d'un religieux en des temps incertains*, Presse de la renaissance, Paris, 2007.
- GAUTHIER, Nancy, « Les images de l'au-delà durant l'antiquité chrétienne », *REAug* 33, 1987, p. 3-22.
- GELIN, Albert, « Millénarisme », in Louis PIROT, André ROBERT, Henri CAZELLES (dir.), *Dictionnaire de la Bible – Supplément*, 5, Letouzey et Ané, Paris, col. 1289-1294.
- GEYER, Bernard (dir.), *Des chercheurs lyonnais à la découverte de l'Orient*, Maison de l'Orient et de la Méditerranée – Jean Pouilloux, Lyon, 2004.
- GIET, Stanislas, « L'Apocalypse Johannique », *ASRel* 2 (4), 1957, p. 149-157.
- GILLEMANN, Gérard, « Condamnation du millénarisme mitigé », *NRTh* 67/2, 1945, p. 239(847)-241(849).
- GILSON, Étienne, *Introduction à l'étude de saint Augustin*, EPhM 11, Vrin, Paris, 1949<sup>3</sup>.
- GILSON, Étienne, « Église et cité de Dieu chez saint Augustin », *AHDL* 28, 1953, p. 5-23.
- GIORDANO, Oronzio, « La concezione millenaristica di Ireneo », *Helikon* 2, 1962, p. 512-530.
- GIRAUD, Gaël, « Pour une théologie "apocalyptique" de l'histoire. Une lecture de l'*Adversus haereses* V, III », *RSR* 99 (3), 2011, p. 415-435.

- GNUSE, Robert, « Ancient near eastern millennialism », in Catherine WESSINGER (dir.), *The Oxford handbook of millennialism*, Oxford handbooks, Oxford University Press, Oxford, 2011, p. 235-251.
- GODIN, André, « Humanisme et christianisme », in Jean-Marie MAYEUR, Marc VENARD, Viviane BARRIE-CURIEN (dir.), *De la Réforme à la Réformation (1450-1530)*, Hch 7, Desclée, Paris, 1994, p. 617-673.
- GOUSMETT, Christopher J., « Chapitre 7 : Heaven and the eternal state », 2008, <http://www.earlychurch.org.uk/pdf/gousmett/chapter7.pdf> (26 octobre 2012).
- GRANT, Robert M., « Papias in Eusebius' church history », *Mélanges d'histoire des religions offerts à Henri-Charles Puech. Sous le patronage et avec le concours du Collège de France et de la Section des sciences religieuses de l'École pratique des hautes Études*, PUF, Paris, 1974, p. 209-213.
- GRELIER, Hélène, « La pensée d'Apollinaire à travers le prisme de Grégoire de Nysse : enjeux de l'expression *voûς ἐνσαρκος* », in Marie-Anne VANNIER (dir.), *La christologie et la Trinité chez les Pères*, PC, Cerf, Paris, 2013, p. 89-106.
- GRELOT, Pierre, « La rétribution individuelle. Dossier biblique », *RThom* 107, 2007, p. 179-220.
- GREGORY, Joel Cliff, « The chiliastic hermeneutic of Papias of Hierapolis and Justin martyr compared with later patristic chiliasts », *Thèse de philosophie*, Henry Jackson FLANDERS, Baylor University, Waco, 1983.
- GROSSI, Vittorino, « Traducianisme », in Angelo DI BERNARDINO, François VIAL (dir.), *Dictionnaire encyclopédique du christianisme ancien*, 2, Cerf, Paris, 1990, p. 2475-2476.
- GRY, Léon, *Le millénarisme dans ses origines et son développement*, Picard, Paris, 1904.
- GRY, Léon, « Le Papias des belles promesses messianiques », *Vivre et penser*, 3<sup>e</sup> série (RB 52), 1944, p. 112-124.
- GRYSON, Roger, « Recension de William C. Weinrich, "Latin Commentaries on Revelation" », *RTL* 43 (2), 2012, p. 262-266.
- GUÉRANGER, Prosper, *Le sens chrétien de l'histoire*, Plon, Paris, 1945.
- GUÉRANGER, Prosper, *Mémoires autobiographiques (1805-1833)*, Éditions de Solesmes, Solesmes, 2005.
- GUÉRIN, Paul, *Les petits bollandistes. Vies des saints de l'Ancien et du Nouveau Testament, des Martyrs, des Pères, des Auteurs sacrés et ecclésiastiques, des vénérables et autres personnes mortes en odeur de sainteté*, 7, Bloud et Barral, Paris, 1888.
- GUERRIER, Louis ; GRÉBAUT, Sylvain, « Le fragment anti-chalcédonien du Mashafa Mesir », *Aethiops bulletin Geez* 3 (1), 1930, p. 1-4.
- GUINOT, Jean-Noël, « Théodoret et le millénarisme d'Apollinaire », *ASEs* 15 (1), 1998, p. 153-180.
- GUITTON, Jean, *Le temps et l'éternité chez Plotin et saint Augustin*, Boivin, Paris, 1933.

- GUMERLOCK, Francis X., « Millennialism and the Early Church Councils », *FiHi* 36, 2004, p. 83-95.
- GUY, Jean-Claude, *Unité et structure logique de "La cité de Dieu" de saint Augustin*, Études augustinienes, Paris, 1961.
- GUYOT, Marie-Théodore, « Millénaires », in Marie-Théodore GUYOT (dir.), *Dictionnaire des hérésies, des erreurs et des schismes d'après Bergier, Pluquet, saint Alphonse de Liguori, Grégoire et les historiens de l'Église*, Putois-Cretté, Paris, 1860<sup>2</sup>, p. 312-313.
- HADJADJ, Fabrice, *Jugement dernier. Le retable de Beaune*, François GUÉNET, L'œuvre, Paris, 2010.
- HALLENSLEBEN, Barbara, « "La Sagesse a bâti sa maison" (Pr 9, 1). L'Église dans la théologie de Hans Urs von Bathasar et Serge Boulgakov », in Pierre DE COINTET (dir.), *Visage de Dieu, visages de l'homme. La vie spirituelle dans le monde contemporain*, Parole et Silence, Paris, 2003, p. 345-366.
- HAMMAN, Adalbert, « Refrigerium », in Angelo DI BERNARDINO, François VIAL (dir.), *Dictionnaire encyclopédique du christianisme ancien*, 2, Cerf, Paris, 1990, p. 2160-2161.
- HARVEY, Paul B., « Approaching the Apocalypse : Augustine, Tyconius, and John's Revelation », in Mark VESSEY, Karla POLLMANN, Allan D. FITZGERALD (dir.), *History, apocalypse, and the secular imagination. New essays on Augustine's City of God ; proceedings of a colloquium held at Green College, The University of British Columbia, 18-20 September 1997*, Colloquium, Bowling Green, 1999, p. 133-151.
- HEFELE, Charles Joseph (dir.), UN RELIGIEUX BÉNÉDICTIN, *Histoire des conciles d'après les documents originaux*, 2/1, Letouzey et Ané, Paris, 1908<sup>2</sup>.
- HEID, Stefan, « Quiliasmo y mito del Anticristo. Una controversia del cristianismo primitivo sobre Tierra Santa », *AHlg* 4, 1995, p. 169-182.
- HEMMERDINGER, Bertrand, « Stemma des manuscrits de saint Irénée », *Scr.* 10, 1956, p. 267-268.
- HERING, Jean, « Saint Paul a-t-il enseigné deux résurrections ? », *RHPhR* 12, 1932, p. 300-320.
- HERMANS, Albert, « Le Pseudo-Barnabé est-il millénariste ? », *ETHL* 35, 1959, p. 849-876.
- HILD, Jean, « La mort, mystère chrétien », in *Le mystère de la mort et sa célébration*, LO 12, Cerf, Paris, 1951, p. 210-249.
- HILL, Charles Evan, *Regnum Caelorum. Patterns of future hope in Early Christianity*, Clarendon Press, Oxford, 1992.
- HITCHCOCK, Francis Ryan Montgomery, « The creeds of SS. Irenaeus and Patrick », *Her.* 14 (32), 1906, p. 168-182.
- HITCHCOCK, Francis Ryan Montgomery, « The latinity of St. Patrick compared with the latin translation of Irenaeus's treatise », *Her.* 29 (54), 1939, p. 93-109.
- HITCHCOCK, Francis Ryan Montgomery, *Irenaeus of Lugdunum. A study of his teaching*, University Press, Cambridge, 1914.

- HOFFMANN, Philippe, « Temps et éternité dans le livre XI des *Confessions* : Augustin, Plotin, Porphyre et saint Paul », *REAug* 63, 2017, p. 31-79.
- HOMBERT, Pierre-Marie, « L'exégèse augustinienne de *Io.* 3, 13 entre Orient et Occident », in Manlio SIMONETTI, Mark SHERIDAN (dir.), *L'esegesi dei Padri latini. Dalle origini a Gregorio Magno*, T. 1 : *Parte generale – Oriente, Africa*, SEA 68, Institutum Patristicum Augustinianum, Rome, 2000, p. 335-361.
- HORT, Bernard, « Millénarisme ou amillénarisme ? Regard contemporain sur un conflit traditionnel », *RTL* 31, 2000, p. 33-42.
- HOTSON, Howard, *Paradise postponed. Johann Heinrich Alsted and the birth of Calvinist millenarianism*, AIHI 172, Kluwer, Dordrecht, 2000.
- HOUSSIAU, Albert, *La christologie de saint Irénée*, Gembloux, Louvain, 1955.
- HUBAUX, Jean, « Saint Augustin et la crise eschatologique de la fin du IV<sup>e</sup> siècle », *BCLAB* 40 (11), 1954, p. 658-673.
- INTROVIGNE, Massimo, « Modern catholic millennialism », in Catherine WESSINGER (dir.), *The Oxford handbook of millennialism*, Oxford handbooks, Oxford University Press, Oxford, 2011, p. 549-566.
- JACKSON, Pamela, « Eucharistie », in Allan D. FITZGERALD, Marie-Anne VANNIER, Serge LANCEL (dir.), *Encyclopédie Saint Augustin. La méditerranée et l'Europe. IV<sup>e</sup>-XXI<sup>e</sup> siècle*, Cerf, Paris, 2005, p. 579-584.
- JACOBSEN, Anders-Christian, « The philosophical argument in the teaching of Irenaeus on the resurrection of the flesh », *StPatr* 36, 2001, p. 256-261.
- JACOBSEN, Anders-Christian, « The importance of Genesis 1-3 in the theology of Irenaeus », *ZAC* 8, 2004, p. 299-316.
- JAEGER, C. Stephen, « Meinhard of Bamberg », in Robert E. BJORK (dir.), *The Oxford dictionary of the Middle Ages*, 3, Oxford University Press, Oxford, 2010, p. 1119-1120.
- JOIN-LAMBERT, Michel ; GRELOT, Pierre, « Temps », in Xavier LÉON-DUFOUR (dir.), *Vocabulaire de théologie biblique*, Cerf, Paris, 1971<sup>2</sup>, col. 1273-1284.
- JOSSA, Giorgio, *Regno di Dio e chiesa. Ricerche sulla concezione escatologica ed ecclesiologica dell' Adversus haereses di Ireneo di Lione*, Serie storica 2, M. D'Auria Editore Pontificio, Naples, 1970.
- JOSSA, Giorgio, « Storia della salvezza ed escatologia nell' *Adversus haereses* di Ireneo di Lione », *Aug.* 18, 1978, p. 107-125.
- JOUNEL, Pierre, *Le renouveau du culte des Saints dans la liturgie romaine*, BEL.S, CLV, Rome, 1986.
- JOURNET, Charles, « Saint Augustin et l'exégèse traditionnelle du "corpus spirituale" », *Augustinus magister. Congrès international augustinien – Paris, 21-24 septembre 1954. Communications*, T. 2, SATHA, Études augustinienes, Paris, 1954, p. 879-890.
- JOURNET, Charles, « Les trois cités : celle de Dieu, celle de l'homme, celle du diable », *NV* 33, 1958, p. 25-48.
- JOURNET, Charles, *L'Église du Verbe incarné. T. 3 : Essai de théologie de l'histoire du salut*, Desclée de Brouwer, Paris, 1969.

- JOURNET, Charles, *L'Église du Verbe incarné, Essai de théologie spéculative. Sa structure interne et son unité catholique (Première partie)*, René MOUGEL, Dominique MOUGEL, Œuvres complètes 2, Saint-Augustin, Saint-Maurice, 1999.
- JOURNET, Charles, *L'Église du Verbe incarné. Essai de théologie de l'histoire du salut*, René MOUGEL, Dominique MOUGEL, Œuvres complètes 4, Saint-Augustin, Saint-Maurice, 2004.
- JOURNET, Charles, *L'Église du Verbe incarné. Compléments et inédits*, René MOUGEL, Dominique MOUGEL, Œuvres complètes 5, Saint-Augustin, Saint-Maurice, 2005.
- JOURNET, Charles, « La signification des prophéties messianiques touchant le Royaume de Dieu : Accord partiel d'un jésuite et d'un adventiste », in Charles JOURNET (dir.), René MOUGEL, Dominique MOUGEL, *Œuvres 1938-1943*, Œuvres complètes 10, Lethielleux-DDB, Paris, 2010, p. 639-651.
- JUE, Jeffrey K., *Heaven Upon Earth : Joseph Mede (1586-1638) and the Legacy of Millenarianism*, AIHI 194, Springer, Dordrecht, 2006.
- KANT, Emmanuel, *Œuvres philosophiques. T. 2 : Des prolégomènes aux écrits de 1791, Idée d'une histoire universelle au point de vue cosmopolitique*, Ferdinand ALQUIÉ, Bibliothèque de la Pléiade, Gallimard, Paris, 1985.
- KÄSEMANN, Ernst, *Essais exégétiques*, Delachaux & Niestlé, Neuchâtel, 1972.
- KASPER, Walter, « L'espérance de la venue définitive de Jésus Christ dans la gloire », *Com(F)* 10 (1), 1985, p. 17-33.
- KASPER, Walter, *Dogme et Évangile*, Cerf, Paris, 2010 (1967).
- KEHL, Medard, « Chiliasmus. II.- Historisch-theologisch, III.- Systematisch-theologisch », in Walter KASPER (dir.), *Lexikon für Theologie und Kirche*, 2, Herder, Fribourg-en-Brisgau, 1994<sup>3</sup>, col. 1046-1048.
- KEHL, Medard, *Et Dieu vit que cela était bon. Une théologie de la création*, Hans-Dieter MUTSCHLER, Michael SIEVERNICH, Joseph HOFFMANN, CFI 264, Cerf, Paris, 2008.
- KELLY, Joseph F. T., « Early medieval evidence for twelve homilies by Origen on the Apocalypse », *VigChr* 39, 1985, p. 273-279.
- KERESZTY, Roch, « The unity of the church in the theology of Irenaeus », *SecCen* 4 (4), 1984, p. 202-218.
- KLEIST, James A. (dir.), *The Didache [and other texts]*, ACW 6, Newman Press, New York, 1948.
- KLIJN, Albertus, « Ébionites », in Angelo DI BERNARDINO, François VIAL (dir.), *Dictionnaire encyclopédique du christianisme ancien*, 1, Cerf, Paris, 1990, p. 737-738.
- KLÖCKENER, Martin, « Der Gedenktag des heiligen Augustinus (28. August) in den Messtexten der römischen Liturgie », in Guntram FÖRSTER (dir.), Cornelius Petrus MAYER, *Spiritus et littera. Beiträge zur Augustinus Forschung ; Festschrift zum 80. Geburtstag von Cornelius Petrus Mayer OSA*, ResSig 6, Echter, Wurtzbourg, 2009, p. 615-640.

- KÖNIG, Adrio, *The eclipse of Christ in eschatology. Toward a Christ-centered approach*, Eerdmans, Grand Rapids, 1989.
- KOVALEVSKY, Pierre, « Deux distinctions : millénarisme et parousie, messianisme et missions chrétiennes », *ASRel* 3 (5), 1958, p. 108-110.
- KROMHOLTZ, Bryan, « La résurrection au dernier jour selon saint Thomas d'Aquin », *RThom* 109, 2009, p. 55-77.
- KROMHOLTZ, Bryan, « La perfection de la nature : la doctrine de saint Thomas d'Aquin sur la résurrection du corps, sa réception et son développement », *RThom* 116, 2016, p. 57-69.
- LA BONNARDIÈRE, Anne-Marie (dir.), *Saint Augustin et la Bible*, BiToTe 3, Beauchesne, Paris, 1986.
- LA BONNARDIÈRE, Anne-Marie, « Irénée de Lyon et Augustin d'Hippone », in Association Guillaume Budé (dir.), *Actes du congrès de Lyon. 8-13 septembre 1958*, Belles lettres, Paris, 1960, p. 344-346.
- LABOURDETTE, Michel, *Cours de théologie morale. Petit cours. T. 2 : Morale spéciale*, BRThom, Parole et Silence, Paris, 2010.
- LACROIX, Michel, « Les promesses du New Age. Entre millénarisme et messianisme », *Christus* 45 (177), 1998, p. 33-41.
- LADARIA, Luís F., « Les grandes lignes actuelles de la théologie des "eschata" », *RICP* 45, 1993, p. 21-41.
- LADARIA, Luís F., « Fin de l'homme et fin des temps », in Bernard SESBOÜÉ (dir.), *Histoire des dogmes. T. 2 : L'homme et son salut*, Desclée, Paris, 1995, p. 415-481.
- LADNER, Gerhart B., *The idea of reform. Its impact on Christian Thought and Action in the Ages of the Fathers*, Harvard University Press, Cambridge, 1959.
- LAFONT, Ghislain, *Peut-on connaître Dieu en Jésus Christ ? Problématique*, CFi 44, Cerf, Paris, 1969.
- LAGOUANÈRE, Jérôme, « Au commencement était la fin : approche de la notion de fin dans le livre XXII de "La Cité de Dieu" d'Augustin », *BLE* 110, 2009, p. 275-308.
- LAGRANGE, Marie-Joseph, *Histoire ancienne du canon du Nouveau Testament*, EtB, Gabalda, Paris, 1933.
- LAGUIER, Louis, « La résurrection de la chair dans saint Irénée », *RCF* 43, 1905, p. 225-236.
- LAMBERIGTS, Mathijs, « Prédestination », in Allan D. FITZGERALD, Marie-Anne VANNIER, Serge LANCEL (dir.), *Encyclopédie Saint Augustin. La méditerranée et l'Europe. IV<sup>e</sup>-XXI<sup>e</sup> siècle*, Cerf, Paris, 2005, p. 1171-1174.
- LAMBERT, Pierre-Yves, « Les débuts de l'Église irlandaise », in Luce PIETRI, Brigitte BEAUJARD (dir.), *Les Églises d'Orient et d'Occident (432-610)*, HCh 3, Desclée, Paris, 1998, p. 820-829.
- LAMIRANDE, Émilien, *L'Église céleste selon saint Augustin*, Études augustinienes, Paris, 1963.



- LAMIRANDE, Émilien, « Civitas Dei », in Cornelius MAYER (dir.), *Augustinus-Lexikon*, 1, Schwabe, Bâle, 1986-1994, col. 958-969.
- LAMORTE, André, « La résurrection d'entre les morts », 1968, <http://www.promesses.org/arts/5p82-83f.html> (22 mars 2011).
- LAMOTTE, Jean, « Saint Augustin et la fin du monde », *Aug(L)* 12 (1), 1962, p. 5-26.
- LANCEL, Serge, *Saint Augustin*, Fayard, Paris, 1999.
- LANDES, Richard Allen (dir.), *Encyclopedia of millennialism and millennial movements*, RS, Routledge, New York, 2000.
- LANDES, Richard Allen, « *Millenarismus absconditus*. L'historiographie augustinienne et le millénarisme du haut Moyen Âge jusqu'à l'an mil », *MÂ* 98, 1992, p. 355-377.
- LANDES, Richard Allen, « Sur les traces du Millennium : la "via negativa" (2<sup>e</sup> partie) », *MÂ* 99 (1), 1993, p. 5-26.
- LANDES, Richard Allen, *Heaven on Earth. The varieties of the millennial experience*, Oxford University Press, Oxford, 2011.
- LANDSBERG, Paul-Louis, « Réflexions pour une philosophie de la guerre et de la paix », *Esprit* (85-87), octobre 1939, p. 10-22 ; 37-54.
- LAURENTIN, René ; CORTEVILLE, Michel, « La Salette », in René LAURENTIN, Patrick SBALCHIERO (dir.), *Dictionnaire des "apparitions" de la Vierge Marie. Inventaire des origines à nos jours : méthodologie, bilan interdisciplinaire, prospective*, Fayard, Paris, 2007, p. 505-511.
- LAWSON, John, *The biblical theology of saint Irenaeus*, Epworth, Londres, 1948.
- LE GOFF, Jacques, *La naissance du purgatoire*, Bibliothèque des Histoires, Gallimard, nrf, Paris, 1981.
- LE GOFF, Jacques, « Millénarisme », *Encyclopædia universalis*, Corpus 16, Encyclopædia universalis, Paris, 2008, p. 63-65.
- LEAL, Jeronimo, « Le texte d'Irénée, ses sources, son vocabulaire », in Bernard POUDERON, Enrico NORELLI (dir.), *Histoire de la littérature grecque chrétienne. T. 2 : De Paul apôtre à Irénée de Lyon*, IPE, Cerf, Paris, 2013, p. 889-912.
- LEBEAU, Paul, « Koinonia. La signification du salut selon saint Irénée », in Jacques FONTAINE, Charles KANNENGISSER (dir.), *Epektasis. Mélanges patristiques offerts au cardinal Jean Daniélou*, Beauchesne, Paris, 1972, p. 121-127.
- LEBEAU, Paul, *Le vin nouveau du Royaume. Étude exégétique et patristique sur la Parole eschatologique de Jésus à la Cène*, ML.B 5, Desclée de Brouwer, Paris, 1966.
- LEBRETON, Jules, « La connaissance de Dieu chez saint Irénée », *RSR* 16, 1926, p. 385-406.
- LEBRETON, Jules ; ZEILLER, Jacques, « De la fin du II<sup>e</sup> siècle à la paix constantinienne », in Augustin FLICHE, Victor MARTIN (dir.), *Histoire de l'Église depuis les origines jusqu'à nos jours*, 2, Bloud et Gay, Paris, 1935.

- LECLERCQ, Henri, « Lyon », in Fernand CABROL, Henri LECLERCQ (dir.), *Dictionnaire d'archéologie chrétienne et de liturgie*, 10/1, Letouzey et Ané, Paris, 1933, col. 1-402.
- LECLERCQ, Henri, « Millénarisme », in Fernand CABROL, Henri LECLERCQ (dir.), *Dictionnaire d'archéologie chrétienne et de liturgie*, 11/1, Letouzey et Ané, Paris, 1933, col. 1181-1195.
- LÉCRIVAIN, Philippe, « Les millénarismes du christianisme antique et médiéval », in Alain CAILLÉ, Christian LAZZERI, Michel SENELLART (dir.), *Histoire raisonnée de la philosophie morale et politique. Le bonheur et l'utile*, La Découverte, Paris, 2001, p. 151-160.
- LÉCRIVAIN, Philippe, « Penser l'histoire selon l'Esprit, Joachim de Flore et ses héritiers des XIII<sup>e</sup> et XIV<sup>e</sup> siècles », in Yves SIMOENS, Christoph THEOBALD (dir.), *Sous le signe de l'imminence. L'Apocalypse de Jean pour penser l'histoire*, Cahiers Médiævres 120, Paris, 2001, p. 122-151.
- LEFEBVRE, Philippe, « Les mots de la septante ont-ils trois dimensions ? *Phôstères eis archas* (Gn 1, 16) », in Gilles DORIVAL, Olivier MUNNICH (dir.), *Kata Tois o' "Selon les Septante". Trente études sur la Bible grecque des Septante. En hommage à Marguerite Harl*, Cerf, Paris, 1995, p. 299-320.
- LEPELLEY, Claude, « Les chrétiens et l'empire romain », in Jean-Marie MAYEUR, Luce PIETRI, André VAUCHEZ, Marc VENARD (dir.), *Le nouveau peuple (des origines à 250)*, HCh 1, Desclée-Fayard, Paris, 2000, p. 227-266.
- LERNER, Robert E., « Refreshment of the saints : the time after antichrist as a station for earthly progress in medieval thought », *Tr.* 32, 1976, p. 97-144.
- LERNER, Robert E., « The medieval return to the thousand-year sabbath », in Richard Kenneth EMMERSON, Bernard MCGINN (dir.), *The Apocalypse in the Middle Ages*, Cornell University Press, Ithaca, 1992, p. 51-71.
- LERNER, Robert E., « Millennialism », in Bernard MCGINN (dir.), *The encyclopedia of apocalypticism. T. 2 : Apocalypticism in Western history and culture*, Continuum, New York, 1998, p. 326-360.
- LESCŒUR, Louis, *Le règne temporel de Jésus Christ. Étude sur le millénarisme*, Charles Douniol, Paris, 1868.
- LESÊTRE, Henri, « Millénarisme », in Fulcran VIGOUROUX (dir.), *Dictionnaire de la Bible*, 4, Letouzey et Ané, Paris, 1908, col. 1090-1097.
- LÉTHEL, François-Marie, *Connaître l'amour du Christ qui surpasse toute connaissance. La théologie des saints*, Carmel, Venasque, 1989.
- LEVERING, Matthew, *Jesus and the Demise of Death. Resurrection, Afterlife, and the Fate of the Christian*, Baylor University Press, Waco, 2012.
- LEVIE, Jean, « L'Apocalypse de saint Jean devant la critique moderne », *NRTh* 51, 1924, p. 596-618.
- LIENHARD, Marc, « Antéchrist », in Pierre GISEL (dir.), *Encyclopédie du protestantisme*, Labor et Fides, Genève, 1995, p. 35.
- LIGOTA, Christophe, « La foi historienne : histoire et connaissance de l'histoire chez s. Augustin », *REAug* 43, 1997, p. 111-171.

- LONGOBARDO, Luigi, « La traduzione latina dell' *Adversus haereses* : punti di contatto tra Ireneo di Lione e Ilario di Poitiers », in Enrico CATTANEO, Luigi LONGOBARDO (dir.), *Consonantia salutis : studi su Ireneo di Lione*, Il pozzo di Giacobbe, Trapani, 2005, p. 207-210.
- LOSSKY, Vladimir, *Vision de Dieu*, Delachaux & Niestlé, Neuchâtel, 1962.
- LÖWITH, Karl, *Histoire et salut. Les présupposés théologiques de la philosophie de l'histoire*, BP, Gallimard, Paris, 2002.
- LUNEAU, Auguste, *L'histoire du salut chez les Pères de l'Église. La doctrine des âges du monde*, ThH 2, Beauchesne, Paris, 1964.
- MADEC, Goulven, « Christus », in Cornelius MAYER (dir.), *Augustinus-Lexikon* 1, Schwabe, Bâle, 1986-1994, col. 845-908.
- MADEC, Goulven, *La bibliothèque augustinienne. Présentation d'ensemble, table analytique des introductions et des notes complémentaires*, Études augustinienes, Paris, 1988.
- MADEC, Goulven, *La patrie et la voie. Le Christ dans la vie et la pensée de Saint Augustin*, CJC 36, Desclée, Paris, 1989.
- MADEC, Goulven, *Introduction aux "Révisions" et à la lecture des œuvres de saint Augustin*, EAA 150, Institut d'Études Augustiniennes, Paris, 1996.
- MADEC, Goulven, *Saint Augustin et la philosophie. Notes critiques*, EAA 149, Institut d'Études Augustiniennes, Paris, 1996.
- MAIER, Harry O., « The end of the City of God and the City without end : The City of God as Revelation », in Mark VESSEY, Karla POLLMANN, Allan D. FITZGERALD (dir.), *History, apocalypse, and the secular imagination. New essays on Augustine's City of God ; proceedings of a colloquium held at Green College, The University of British Columbia, 18-20 September 1997*, Colloquium, Bowling Green, 1999, p. 153-164.
- MANDONNET, Pierre, « Antonin (saint) », in Alfred VACANT, Eugène MANGENOT (dir.), *Dictionnaire de théologie catholique*, 1/2, Letouzey et Ané, Paris, 1903, col. 1450-1454.
- MARA, Maria Grazia, « Agostino e il millenarismo », *ASEs* 15 (1), 1998, p. 217-230.
- MARAVAL, Pierre, *Théodose le Grand. Le pouvoir et la foi*, Fayard, Paris, 2009.
- MARAVAL, Pierre, « Le millénarisme chez les auteurs latins chrétiens », in Martin DUMONT (dir.), *Mélanges sur la question millénariste de l'Antiquité à nos jours*, BEMC 11, Honoré Champion, Paris, 2018, p. 105-117.
- MARGELIDON, Philippe-Marie, *Les fins dernières de la résurrection du Christ à la résurrection des morts*, Sed contra, Lethielleux-DDB, Paris, 2016<sup>2</sup>.
- MARIE-EUGÈNE DE L'ENFANT-JÉSUS, *Je veux voir Dieu*, Éditions du Carmel, Venasque, 1988.
- MARKUS, Robert A., « Pleroma and fulfilment. The significance of history in St. Irenaeus' opposition to gnosticism », *VigChr* 8, 1954, p. 193-224.
- MARKUS, Robert A., « *Alienatio*. Philosophy and eschatology in the development of an augustinian idea », *StPatr* 9, 1966, p. 431-450.

- MARKUS, Robert A., *Saeculum : history and society in the theology of St. Augustine*, University Press, Cambridge, 1970.
- MARMORSTEIN, Art, « Eschatological inconsistency in the ante-nicene fathers ? », *AUSS* 39 (1), 2001, p. 125-132.
- MARROU, Henri-Irénée, *L'ambivalence du temps de l'histoire chez saint Augustin*, Conférence Albert le Grand, Montréal, 1950.
- MARROU, Henri-Irénée, *Saint Augustin et l'augustinisme*, Anne-Marie LA BONNARDIÈRE, MaîtSp 2, Seuil, Paris, 1955.
- MARROU, Henri-Irénée, « Civitas Dei, civitas terrena : num tertium quid ? », *StPatr* 2, 1957, p. 342-350.
- MARROU, Henri-Irénée, « Le dogme de la résurrection des corps et la théologie des valeurs humaines selon l'enseignement de saint Augustin », Anne-Marie LA BONNARDIÈRE, *REAug* 12, 1966, p. 111-136.
- MARROU, Henri-Irénée, « La théologie de l'histoire dans la gnose valentinienne », in Ugo BIANCHI (dir.), *Le origini dello gnosticismo. Colloquio di Messina – 13-18 aprile 1966*, Brill, Leyde, 1967, p. 213-226.
- MARROU, Henri-Irénée, *Théologie de l'histoire*, Seuil, Paris, 1968.
- MARROU, Henri-Irénée, « Saint Augustin, Orose et l'augustinisme historique », *La storiografia altomedievale*, T. 1. 10-16 aprile 1969, SSAM 17, Presso la sede del centro, Spolète, 1970, p. 59-87.
- MARTELET, Gustave, *L'au-delà retrouvé. Christologie des fins dernières*, Desclée, Paris, 1975.
- MARTELET, Gustave, « Les grandes intuitions chrétiennes de Teilhard », *RTL* 13 (2), 1982, p. 186-204.
- MASSET, Pierre, « Immortalité de l'âme, résurrection des corps », *NRTh* 105, 1983, p. 321-344.
- MATHISEN, Ralph W., « Jugement dernier (parousie) », in Allan D. FITZGERALD, Marie-Anne VANNIER, Serge LANCEL (dir.), *Encyclopédie Saint Augustin. La méditerranée et l'Europe. IV<sup>e</sup>-XXI<sup>e</sup> siècle*, Cerf, Paris, 2005, p. 823-825.
- MAXFIELD, John A., « Divine providence, history, and progress in Saint Augustine's "City of God" », *CTQ* 66, 2002, p. 339-360.
- MAZZUCCO, Clementina, « Agostino et l'Apocalisse : il regno millenario et la Gerusalemme celeste (Ap 20-22) », in Françoise VINEL (dir.), *Les visions de l'Apocalypse. Héritage d'un genre littéraire et interprétations dans la littérature chrétienne des premiers siècles*, CBP 14, Brepols, Turnhout, 2014, p. 181-239.
- MAZZUCCO, Clementina ; PIETRELLA, Egidio, « Il rapporto tra la concezione del millennio dei primi autori critiani e l'Apocalisse di Giovanni », *Aug.* 18, 1978, p. 29-45.
- MCGINN, Bernard, *Visions of the end. Apocalyptic traditions in the Middle Ages*, Columbia University Press, New York, 1979.
- MCGINN, Bernard, *The meanings of the millennium. Lecture*, Encuentros 13, IDB Cultural Center, Washington, 1996.

- MÉHAT, André, « Le "lieu supracéleste" de saint Justin à Origène », in *Forma futuri. Studi in onore del cardinale Michele Pellegrino*, Bottega d'Erasmus, Turin, 1975, p. 282-294.
- MEIJERING, Eginhard P., « The fathers and calvinist orthodoxy : systematic theology », in Irena BACKUS (dir.), *The reception of the church fathers in the West. From the Carolingians to the Maurists*, 2, Brill, Leyde, 1997, p. 867-887.
- MERSCH, Émile, *Le corps mystique du Christ : études de théologie historique*, T. 2, Museum Lessianum, Louvain, 1933.
- MESLIN, Michel ; HADOT, Pierre, « À propos du donatisme... », *ASRel* 2 (4), 1957, p. 143-148.
- MICHEL, Albert, « Purgatoire », in Alfred VACANT, Eugène MANGENOT (dir.), *Dictionnaire de théologie catholique*, 13/1, Letouzey et Ané, Paris, 1936, col. 1163-1326.
- MINNS, Denis, *Irenaeus. An introduction*, Clark, Londres, 2010.
- MIQUEL, Pierre, « Purgatoire », in André RAYEZ, André DERVILLE, Aimé SOLIGNAC (dir.), *Dictionnaire de spiritualité ascétique et mystique, doctrine et histoire*, 12/2, Beauchesne, Paris, 1986, p. 2652-2666.
- MOMMSEN, Theodor E., « St Augustine and the christian idea of progress. The background of the City of God », *JHI* 12, 1951, p. 346-374.
- MOTTU, Henry, *La manifestation de l'Esprit selon Joachim de Fiore. Herméneutique et théologie de l'histoire, d'après le "Traité sur les Quatre Évangiles"*, BT(N), Delachaux & Niestlé, Neuchâtel, 1977.
- MOULINE, Pierre, *Essai sur le chiliasme. Thèse historique et critique*, Forestié, Montauban, 1856.
- MULTON, Hilaire, « De la Cité de Dieu aux religions politiques : une réflexion sur le millénarisme dans les cultures politiques européennes (XIX<sup>e</sup>-XX<sup>e</sup> siècle) », in Martin DUMONT (dir.), *Mélanges sur la question millénariste de l'Antiquité à nos jours*, BEMC 11, Honoré Champion, Paris, 2018, p. 215-222.
- NARDI, Carlo (dir.), *Il millenarismo. Testi dei secoli I - II*, BPat 27, Nardini, Fiesole, 1995.
- NARDI, Carlo, « Il regno millenario nelle attese dei primi cristiani », in Mario NALDINI (dir.), *La fine dei tempi. Storia e escatologia*, Letture patristiche 1, Nardini, Fiesole, 1994, p. 50-75.
- NARVAJA, José Luís, « Recepción de Ireneo de Lyon en el siglo XII : el *Liber de sectis hereticorum et orthodoxe fidei dogmata* », in Nicole BÉRIOU, Rainer BERNDT, Michel FÉDOU, Adriano OLIVA, André VAUCHEZ (dir.), *Les réceptions des Pères de l'Église au Moyen Âge. Le devenir de la tradition ecclésiale : congrès du Centre Sèvres – Facultés jésuites de Paris (11-14 juin 2008)*, ArVe.S 10/1, Aschendorff Verlag, Münster, 2013, p. 529-541.
- NARVAJA, José Luís, « Recepción de Ireneo en la Edad Media : el *Adversus haereses* en las bibliotecas de Inglaterra », *TyV* 55 (4), 2014, p. 595-606.
- NEWMAN, John Henry, *Sermons paroissiaux*, T. 6, Pierre GAUTHIER, Cerf, Paris, 2006.

- NICOLAS, Jean-Hervé, *Synthèse dogmatique. De la Trinité à la Trinité*, Beauchesne, Paris, 1991<sup>3</sup>.
- NORELLI, Enrico, « Il duplice rinnovamento del mondo nell'escatologia di S. Ireneo », *Aug.* 18, 1978, p. 89-106.
- NORELLI, Enrico, « Paix, justice, intégrité de la création : Irénée de Lyon et ses adversaires », *Irén.* 64 (1), 1991, p. 5-43.
- NTEDIKA, Joseph, *L'évolution de la doctrine du purgatoire chez saint Augustin*, Publication de l'université Lovanium de Léopoldville 20, Études augustinienes, Paris, 1966.
- O'CALLAGHAN, Paul, *Christ Our Hope. An Introduction to Eschatology*, Catholic University of America Press, Washington, 2011.
- O'DONNELL, James J., « Chronological Table of Augustine's Works », <http://faculty.georgetown.edu/jod/augustine/chrontable.html> (17 février 2018).
- OEGEMA, Gerbern S., « The Reception of the Book of Daniel (and Danielic Literature) in the Early Church. Wisdom and Apocalypticism Section », SBL Annual Meeting in Washington, November 18-22, 2006, [https://www.sbl-site.org/assets/pdfs/Oegema\\_Daniel.pdf](https://www.sbl-site.org/assets/pdfs/Oegema_Daniel.pdf) (22 janvier 2012).
- OEGEMA, Gerbern S., « Back to the future in the early church. The use of the book of Daniel in early patristic eschatology », in Patricia G. KIRKPATRICK, Timothy D. GOLTZ (dir.), *The fonction of ancient historiography in biblical and cognate studies*, LHB 489, T & T Clark, New York, 2008, p. 152-161.
- O'HAGAN, Angelo P., *Material re-creation in the Apostolic Fathers*, Akademie-Verlag, Berlin, 1968.
- O'KEEFE, John J., « The new Irenaeus », *JTI* 5 (1), 2011, p. 113-120.
- O'ROURKE BOYLE, Marjorie, « Irenaeus Millenial Hope : a polemical weapon », *RThAM* 36, 1969, p. 5-16.
- ORBE, Antonio, « San Ireneo y el regimen del milenio », *StMiss* 32, 1983, p. 345-373.
- ORBE, Antonio, *Introduccion a la teologia de los siglos II y III*. T. 2, AnGr 248, Editrice pontificia universita gregoriana, Rome, 1987.
- ORBE, Antonio, *Introduccion a la teologia de los siglos II y III*. T. 1, AnGr 248, Editrice pontificia universita gregoriana, Rome, 1987.
- ORBE, Antonio, *Introduction à la théologie des II<sup>e</sup> et III<sup>e</sup> siècles*. T. 1, Joseph María LÓPEZ DE CASTRO, Agnès BASTIT KALINOWSKA, Jean-Michel ROESSLI, Luís F. LADARIA, PC, Cerf, Paris, 2012.
- ORBE, Antonio, *Introduction à la théologie des II<sup>e</sup> et III<sup>e</sup> siècles*. T. 2, Joseph María LÓPEZ DE CASTRO, Agnès BASTIT KALINOWSKA, Jean-Michel ROESSLI, Luís F. LADARIA, PC, Cerf, Paris, 2012.
- ORBE, Antonio, *Teología de San Ireneo. Comentario al Libro V del "Adversus haereses"*, T. 3, BAC – Serie maior 33, Madrid, 1988.
- OSBORN, Eric Francis, *Irenaeus of Lyons*, Cambridge University Press, Cambridge, 2001.

- PANI, Giancarlo, « Il millenarismo : Papias, Giustino e Ireneo », *ASEs* 15 (1), 1998, p. 53-84.
- PARENT, Alfred, *La fin du purgatoire a lieu au paradis terrestre. Thèse publiée pour la consolation des familles chrétiennes*, Alfortville, 1909.
- PARENT, Alfred, *L'avenir de l'humanité. Thèse dédiée à S.S. Pie X*, Alfortville, 1910.
- PARRA CARRASCO, Fredy Omar, *El Reino que ha de venir. Historia y esperanza en la obra de Manuel Lacunza*, Biblioteca Jesuita de Chile, Estudios, Universidad Alberto Hurtado, Santiago, 2011.
- PASQUIER, Cyril, *Aux portes de la gloire. Analyse théologique du millénarisme de saint Irénée de Lyon*, StOeFr 50, Academic Press, Fribourg, 2008.
- PASQUIER, Cyril, « Saint Thomas et l'eschatologie millénariste (I) », *RThom* 117 (1), 2017, p. 5-54.
- PASQUIER, Cyril, « Saint Thomas et l'eschatologie millénariste (II) », *RThom* 117 (2), 2017, p. 179-212.
- PASQUIER, Cyril, « Saint Irénée de Lyon : un millénarisme atypique », in Martin DUMONT (dir.), *Mélanges sur la question millénariste de l'Antiquité à nos jours*, BEMC 11, Honoré Champion, Paris, 2018, p. 83-103.
- PATEAU, Jean, *Le salut des enfants morts sans baptême. D'après saint Thomas d'Aquin : "Où est Abel, mon frère ?"*, préface Philippe BARBARIN, Sed contra, Artège Lethielleux, Paris, 2017.
- PATTERSON, Lloyd George, « Methodius' Millenarianism », in Elizabeth A. LIVINGSTONE (dir.), *Papers presented at the Eleventh International Conference on Patristic Studies held in Oxford 1991. Historica, Theologica et Philosophica, Gnostica*, StPatr 24, Peeters, Leuven, 1993, p. 306-315.
- PEGUEROLES, Juan, « Sentido de la historia, segun san Agustin », *Aug(M)* 16, 1971, p. 241-261.
- PELIKAN, Jaroslav, *The shape of death : life, death, and immortality in the early fathers*, Greenwood Press, Westport, 1978.
- PELIKAN, Jaroslav, *The mystery of continuity. Time and history, memory and eternity in the thought of Saint Augustine*, The Richard lectures for 1984-85, University Press of Virginia, Charlottesville, 1986.
- PÉPIN, Jean, « Saint Augustin et la fonction protreptique de l'allégorie », *RechAug* 1, 1958, p. 243-286.
- PERETTO, Elio, « Décret de Gélase », in Angelo DI BERNARDINO, François VIAL (dir.), *Dictionnaire encyclopédique du christianisme ancien*, 1, Cerf, Paris, 1990, p. 638-639.
- PERROT, Charles, *Le Retour du Christ*, PFUSL 31, Facultés universitaires Saint-Louis, Bruxelles, 1983.
- PETERS, Gabriel, « Les Pères apostoliques (IV) : Papias de Hiérapolis », <http://www.patristique.org/Les-Peres-apostoliques-IV-Papias-de-Hierapolis.html> (27 mai 2011).
- PHILIPPEAU, Henri-René, « Origines et évolution des rites funéraires », in *Le mystère de la mort et sa célébration*, LO 12, Cerf, Paris, 1951, p. 186-206.

- PHILIPS, Gérard, « L'influence du Christ-Chef sur son Corps mystique suivant saint Augustin », *Augustinus magister. Congrès international augustinien – Paris, 21-24 septembre 1954. Communications*, T. 2, SAThA, Études augustinienes, Paris, 1954, p. 805-815.
- PIEPER, Josef, *La fin des temps. Méditation sur la philosophie de l'histoire*, Prémices 2, Ed. universitaires, Fribourg, 1982.
- PIERANTONI, Claudio, « El fin del mundo en San Agustín », *TyV* 41, 2000, p. 42-51.
- PIERANTONI, Claudio, « El milenio en la patrística : ¿ alternativa entre interpretación literal e interpretación alegórica ? », *TyV* 44, 2003, p. 184-195.
- PIÑOL, Jorge, « Cristo, fundador y rey de la ciudad de Dios, en la obra homónima de san Agustín », *Aug(M)* 49, 2004, p. 273-376.
- PINTARD, Jacques, « La fin des temps et Marie chez saint Augustin », *EtMar* 42, 1985, p. 57-65.
- PIOLIN, Paul, *Supplément aux Vies des Saints et spécialement aux Petits Bollandistes d'après les documents hagiographiques les plus authentiques et les plus récents*, 2, Bloud et Barral, Paris, 1886.
- PIRET, Pierre, *La destinée de l'homme : la Cité de Dieu. Un commentaire du "De Civitate Dei" d'Augustin*, IET 12, Éditions Institut d'Études Théologiques, Bruxelles, 1991.
- PLET, Philippe, *Les grandes énigmes de l'Apocalypse. La clé des symboles*, Salvator, Paris, 2011.
- PLUQUET, François-André-Adrien, « Millénaires », in François-André-Adrien PLUQUET (dir.), *Dictionnaire des hérésies, des erreurs et des schismes*, 1, Migne, Paris, 1847, col. 1004-1007.
- POLANCO FERNANDOIS, Rodrigo, *El concepto de profecía en la teología de San Ireneo*, BAC, Madrid, 1999.
- POLANCO FERNANDOIS, Rodrigo, « El milenarismo de Ireneo o teología antignostica de la *caro capax Dei* », *TyV* 41, 2000, p. 16-29.
- POLANCO FERNANDOIS, Rodrigo, « Reseña de "¿ Por qué sobrevivió el cristianismo en el mundo antiguo ? Contribución al diálogo entre la historia eclesiástica y la teología sistemática" de Christoph Marksches », *TyV* 51, 2010, p. 263-266.
- POLLMANN, Karla, « Moulding the present : Apocalyptic as hermeneutics in "City of God" 21-22 », in Mark VESSEY, Karla POLLMANN, Allan D. FITZGERALD (dir.), *History, apocalypse, and the secular imagination. New essays on Augustine's City of God ; proceedings of a colloquium held at Green College, The University of British Columbia, 18-20 September 1997*, Colloquium, Bowling Green, 1999, p. 165-181.
- PORTALIÉ, Eugène, « Augustin (saint) », in Alfred VACANT, Eugène MANGENOT (dir.), *Dictionnaire de théologie catholique*, 1, Letouzey et Ané, Paris, 1903, col. 2268-2474.
- POTVIN, Thomas Raymond, « Le Christ (re)viendra-t-il sur terre ? », *Religiologiques* 20, 1999, p. 51-68.



- POUSSET, Édouard, « De l'*Adversus haereses* (Irénée de Lyon) sur la troisième partie du livre V. L'identité du Dieu créateur et du Dieu Père prouvée par l'enseignement des Écritures relatif à la fin des temps (n° 25 à la fin) », in Yves SIMOENS, Christoph THEOBALD (dir.), *Sous le signe de l'imminence. L'Apocalypse de Jean pour penser l'histoire*, Cahiers Médiasèvres 120, Paris, 2001, p. 93-122.
- PRAT, Jean-Marie, *Histoire de saint Irénée, second évêque de Lyon, docteur de l'Église et martyr*, Perissé, Lyon, 1843.
- PRIGENT, Pierre, « Le millénium dans l'Apocalypse johannique », in Marc PHILONENKO, Marcel SIMON (dir.), *L'apocalyptique*, EtHR 3, Geuthner, Paris, 1977, p. 139-156.
- PUECH, Henri-Charles, *En quête de la Gnose. T. 1 : La gnose et le temps. Et autres essais*, Gallimard, Paris, 1978.
- QUANTIN, Jean-Louis, « Irénée de Lyon entre humanisme et Réforme », *RechAug* 27, 1994, p. 131-185.
- QUENTIN, Henri, *Les martyrologes historiques du Moyen Âge. Étude sur la formation du martyrologe romain*, EHD, Gabalda, Paris, 1908.
- RAHNER, Hugo, « La théologie catholique de l'histoire », Ignace LEPP, *DViv* 10, 1948, p. 93-115.
- RAHNER, Karl, « La résurrection de la chair », in Karl RAHNER (dir.), *Écrits Théologiques*, 4, Desclée de Brouwer, Paris, 1966, p. 73-88.
- RAHNER, Karl, « Principes théologiques relatifs à l'herméneutique des affirmations eschatologiques », in Karl RAHNER (dir.), *Écrits théologiques*, 9, Desclée de Brouwer, Paris, 1968, p. 141-170.
- RATZINGER, Joseph, *La théologie de l'histoire de saint Bonaventure*, PUF, Paris, 1988.
- RATZINGER, Joseph, *La mort et l'au-delà. Court traité d'espérance chrétienne*, Henri ROCHAS, Fayard, Paris, 2005<sup>3</sup>.
- RAVICZ, Marilyn E., « St Augustine : time and eternity », *Thom.* 22, 1955, p. 542-554.
- REEVES, Marjorie, « Preface », in Bernard MCGINN (dir.), *Apocalyptic spirituality. Treatises and letters of Lactantius, Adso of Montier-en-der, Joachim of Fiore, the Franciscan spirituals, Savonarola*, SPCK, Londres, 1980, p. xiii-xviii.
- REGNAULT, Lucien, « Irénée de Lyon », in André RAYEZ, André DERVILLE, Aimé SOLIGNAC (dir.), *Dictionnaire de spiritualité ascétique et mystique, doctrine et histoire*, 7/2, Beauchesne, Paris, 1971, col. 1938-1969.
- REILLY, Wendell Stephen, « Les "presbytres" asiates de saint Irénée », *RB* 16, 1919, p. 217-219.
- REIMHERR, Otto ; CRANZ, F. Edward, « Irenaeus Lugdunensis », in Virginia BROWN, Paul Oskar KRISTELLER, F. Edward CRANZ (dir.), *Catalogus translationum et commentariorum. Mediaeval and renaissance latin translations and commentaries. Annotated lists and guides*, 7, Catholic University of America Press, Washington, 1992, p. 13-54.

- RÉMY, Gérard, « La christologie d'Augustin : cas d'ambiguïté », *RSR* 96 (3), 2008, p. 401-425.
- REYNDERS, Bruno, « Optimisme et théocentrisme chez saint Irénée », *RThAM* 8, 1936, p. 225-252.
- RICHARD, Marcel, « Comput et chronographie chez saint Hippolyte », *MSR* 7, 1950, p. 237-268.
- RIES, Julien, « Épilogue », in Julien RIES, Natale SPINETO (dir.), *Le temps et la destinée humaine*, HoRe.2.sér. 6, Brepols, Turnhout, 2007, p. 279-288.
- RIGAUX, Béda, *Saint Paul : les épîtres aux Thessaloniens*, EtB, Gabalda, Paris, 1956.
- RIVIÈRE, Jean, *Le dogme de la rédemption chez saint Augustin*, Gabalda, Paris, 1933.
- ROCHAIS, Gérard, « Le règne des mille ans », *NRTh* 103, 1981, p. 831-856.
- ROCHAIS, Gérard, « Millénarismes. Au seuil de l'an 2000. Présentation », *Religiologiques* 20, 1999, p. 15-21.
- ROGERS, Katherin A., « St. Augustine on Time and Eternity », *ACPQ* 70, 1996, p. 207-223.
- ROMERO POSE, Eugenio, « El milenio en Ticonio : Exegesis al Apoc. 20, 1-6 », *ASEs* 12 (2), 1995, p. 327-346.
- ROMERO POSE, Eugenio, « La utilización del Apocalipsis en el "De civitate Dei" », in Elena CAVALCANTI (dir.), *Il De civitate Dei. L'opera, le interpretazioni, l'influsso*, Herder, Rome, 1996, p. 325-353.
- ROMERO POSE, Eugenio, « Ratio et Gratia en Ticonio », *ASEs* 15 (1), 1998, p. 205-215.
- ROSADINI, Silvio, « Suprema Sacra Congregatio S. Officii – Responsum de millenarismo. Annotationes », *PRMCL* 31, 1942, p. 166-175.
- ROUILLARD, Philippe, « Refrigerium », in Gérard MATHON, Gérard-Henri BAUDRY (dir.), *Catholicisme*, 12, Letouzey et Ané, Paris, 1990, col. 641-642.
- ROUSSEAU, Adelin, « L'éternité des peines de l'enfer et l'immortalité naturelle de l'âme selon saint Irénée », *NRTh* 99, 1977, p. 834-864.
- ROUSSEAU, Adelin, « Le traité d'Irénée "Contre les hérésies" : la cohérence d'une œuvre », in Centre national des Lettres (dir.), *La foi et la gnose hier et aujourd'hui : Irénée de Lyon. Actes des journées irénéennes des 9-10-11 mai 1984*, CICL 15, Institut catholique, Lyon, 1985, p. 13-31.
- ROUSSEAU, Adelin, *Lettre à Mère Cécile Cuer, osb*, 13 septembre 2007, Orval.
- ROUSSEAU, Olivier, « Les Pères de l'Église et la théologie du temps », *MD* 30, 1952, p. 36-55.
- ROUSSEAU, Olivier, « La typologie augustinienne de l'*Hexaemeron* et la théologie du temps », in Erwin ISELOH, Peter MANNS (dir.), *Festgabe Joseph Lortz. T. 2 : Glaube und Geschichte*, Grimm, Baden-Baden, 1958, p. 47-58.
- ROUX, Édouard, *Marie Mère et Reine. Homélies et allocutions*, Petrus a Stella, Fontgombault, 1997.

- RUSCONI, Roberto, « La historia del fin : cristianismo y milenarismo », *TyV* 44, 2003, p. 209-220.
- SAGE, Athanase, « La prédestination chez saint Augustin d'après une thèse récente », *REAug* 6, 1960, p. 31-40.
- SAGE, Athanase, « Faut-il anathématiser la doctrine augustinienne de la prédestination ? », *REAug* 8, 1962, p. 233-242.
- SAGNARD, François M.-M., *La gnose valentinienne et le témoignage de saint Irénée*, EphM 36, Vrin, Paris, 1947.
- SCANLON, Michael J., « Eschatologie », in Allan D. FITZGERALD, Marie-Anne VANNIER, Serge LANCEL (dir.), *Encyclopédie Saint Augustin. La méditerranée et l'Europe. IV<sup>e</sup>-XXI<sup>e</sup> siècle*, Cerf, Paris, 2005, p. 535-537.
- SCHAFF, Philip (dir.), *The Creeds of Christendom with a history and critical notes. T. 3 : The evangelical protestant Creeds, with translations*, BSEU, Harper, New York, 1877.
- SCHARL, Emmeran, *Recapitulatio mundi. Der Rekapitulationsbegriff des Heiligen Irenäus und seine Anwendung auf die Körperwelt*, Verlagsbuchhandlung, Fribourg-en-Brisgau, 1941.
- SCHERRER, Thierry, *La gloire de Dieu dans l'œuvre de saint Irénée*, Gregoriana, Rome, 1997.
- SCHÖNBORN, Christoph, *La vie éternelle*, Mame, Paris, 1992.
- SCHWARTE, Karl-Heinz, *Die Vorgeschichte der Augustinischen Weltalterlehre*, Habelt, Bonn, 1966.
- SECKLER, Max, *Le salut et l'histoire. La pensée de saint Thomas d'Aquin sur la théologie de l'histoire*, CFI 21, Cerf, Paris, 1967.
- SÉGUY, Jean, « Millénarisme », in Gérard MATHON, Gérard-Henri BAUDRY (dir.), *Catholicisme*, 9, Letouzey et Ané, Paris, 1982, col. 158-162.
- SÉGUY, Jean, « Millénarisme et "ordres adventistes" : Grignon de Montfort et les "Apôtres des Derniers Temps" », *ASSR* 53 (1), 1982, p. 23-48.
- SESBOÜÉ, Bernard (dir.), *Histoire des dogmes. T. 2 : L'homme et son salut*, Desclée, Paris, 1995.
- SESBOÜÉ, Bernard, *Tout récapituler dans le Christ. Christologie et sotériologie d'Irénée de Lyon*, CJJC 80, Desclée, Paris, 2000.
- SESBOÜÉ, Bernard, *La Résurrection et la vie. Petite catéchèse sur les choses de la fin*, Desclée de Brouwer, Paris, 2004.
- SHEA, William H., « The Sabbath in the epistle of Barnabas », *AUSS* 4, 1966, p. 149-175.
- SHIMAHARA, Sumi, « Peut-on parler de millénarisme à l'époque carolingienne ? L'apport de quelques sources exégétiques », *Temas Medievales* 14, 2006, p. 99-138.
- SHUCK, Glenn W., « Christian dispensationalism », in Catherine WESSINGER (dir.), *The Oxford handbook of millennialism*, Oxford handbooks, Oxford University Press, Oxford, 2011, p. 515-528.

- SIAT, Jeannine, « Les prophètes, visionnaires de Dieu chez Irénée de Lyon », *CPE* 133, mars 2014, p. 7-13.
- SIMONETTI, Manlio, « Il millenarismo in Oriente da Origene a Metodio », in *Corona gratiarum. Miscellanea patristica, historica et liturgica Eligio Dekkers, osb. XII lustra complenti oblata* 1, M. Nijhoff, Bruges, 1975, p. 37-58.
- SIMONETTI, Manlio, « L'Apocalissi e l'origine del millennio », *VetChr* 26 (2), 1989, p. 337-350.
- SIMONETTI, Manlio, « Il millenarismo cristiano dal I al V secolo », *ASEs* 15 (1), 1998, p. 7-20.
- SIMONETTI, Manlio, « Il millenarismo in Occidente : Commodiano et Lattanzio », *ASEs* 15 (1), 1998, p. 181-189.
- SIRINELLI, Jean, *Les vues historiques d'Eusèbe de Césarée durant la période prénicéenne*, Université de Dakar, Faculté des lettres et sciences humaines, Dakar, 1961.
- SMITH, Elwyn A., « The impact of St. Augustine's millenialism on the function of church tradition », *JES* 3 (1), 1966, p. 130-145.
- SMITH, Christopher R., « Chiliasm and recapitulation in the theology of Irenaeus », *VigChr* 48, 1994, p. 313-331.
- SPANNEUT, Michel, « Stoïcisme », in Gérard MATHON, Gérard-Henri BAUDRY (dir.), *Catholicisme*, 14, Letouzey et Ané, Paris, 1996, col. 465-490.
- SPANNEUT, Michel, *Le stoïcisme des Pères de l'Église de Clément de Rome à Clément d'Alexandrie*, PatSor 1, Seuil, Paris, 1957.
- SPINETO, Natale, « Introduction : religions et temps », in Julien RIES, Natale SPINETO (dir.), *Le temps et la destinée humaine*, HoRe.2.sér. 6, Brepols, Turnhout, 2007, p. 7-23.
- SPRONCK, Joël, « Chair et salut chez saint Irénée de Lyon », *Mémoire en vue de l'obtention de la licence en théologie dogmatique*, Pontificia universitas gregoriana, Rome, 2001.
- SPRONCK, Joël, *La patience de Dieu. Justifications théologiques du délai de la Parousie*, TG.T 160, Editrice Pontificia Università gregoriana, Rome, 2008.
- SPRONCK, Joël, « Le salut de la chair dans l'œuvre de saint Irénée », *RTL* 45, 2014, p. 78-101.
- STEENBERG, Matthew Craig, *Irenaeus on creation. The cosmic Christ and the saga of redemption*, SVigChr 91, Brill, Leyde, 2008.
- STEINHAUSER, Kenneth B., « *Recapitulatio* in Tyconius and Augustine », *AugSt* 15, 1984, p. 1-5.
- SVIGEL, Michael J., « The phantom heresy : Did the Council of Ephesus (431) condemn chiliasm ? », *TJ* 24, 2003, p. 105-112.
- TABOR, James D., « Ancient jewish and early christian millennialism », in Catherine WESSINGER (dir.), *The Oxford handbook of millennialism*, Oxford handbooks, Oxford University Press, Oxford, 2011, p. 252-266.

- TAVARD, Georges, « Le thème de la Cité de Dieu dans le protestantisme américain », *REAug* 5, 1959, p. 207-221.
- TEJA CASUSO, Ramón, « El nacimiento del anticristo : apocalíptica y milenarismo en el judaísmo tardío y en el cristianismo primitivo », in José-Ignacio de la Iglesia DUARTE (dir.), *Milenarismos y milenaristas en la Europa medieval. IX semana de estudios medievales Najera, del 3 al 7 de agosto de 1998*, Instituto de Estudios Riojanos, Logroño, 1999, p. 65-86.
- TESKE, Roland J., « “Vocans temporales, faciens aeternos” : St Augustine on liberation from time », *Tr.* 41, 1985, p. 29-47.
- TESTA, Emmanuele, « Il millenarismo come promessa escatologica et come preludio dell'incorrubilità », *LASBF* 37, 1987, p. 113-175.
- THÉRÈSE DE L'ENFANT-JÉSUS DE LA SAINTE-FACE, *Manuscrits autobiographiques*, Cerf, Paris, 1992, p. 53.
- TIESSEN, Terrance, « Irenaeus on Salvation and the Millennium », *Did(P)* 3, 1991, p. 2-5.
- TOINET, Paul, « Le *De civitate Dei* comme introduction à la théologie de l'histoire », *DoC* 39, 1986, p. 423-437.
- TORREIRA, Federico-Mario Beltran, « Historia y profecía en el donatismo tardío : el “liber genealogus” », *AnCr* 7, 1990, p. 343-351.
- TORRELL, Jean-Pierre, *Initiation à saint Thomas d'Aquin. Sa personne et son œuvre*, Vestigia 13, Cerf, Paris, 2002<sup>2</sup>.
- TREMBLAY, Réal, *La manifestation et la vision de Dieu selon saint Irénée de Lyon*, MBTh 41, Aschendorff, Münster, 1978.
- TROTTMANN, Christian, « Béatitude », in Claude GAUVARD, Alain DE LIBERA, Michel ZINK (dir.), *Dictionnaire du Moyen Âge*, Quadrige/PUF, Paris, 2002, p. 140-141.
- TSIRPANLIS, Constantine N., « The Antichrist and the end of the world in Irenaeus, Justin, Hippolytus and Tertullian », *PBR* 9, 1990, p. 5-17.
- UGLIONE, Renato, *Millennium, l'attesa della fine nei primi secoli cristiani. Atti delle III Giornate patristiche torinesi, Torino, 23-24 ottobre 2000*, Atti dei convegni della Delegazione torinese dell'Associazione italiana di cultura classica, CELID, Turin, 2002.
- ULFGARD, Håkan, « Biblical and Para-Biblical Origins of Millenarianism », *Religiologiques* 20, 1999, p. 25-49.
- VAN BAVEL, Tarsicius J., *Recherches sur la christologie de saint Augustin*, Par. 10, Ed. universitaires, Fribourg, 1954.
- VAN DER LOF, Laurens J., « Eucharistie et présence réelle selon saint Augustin. À propos d'un commentaire sur “De civitate Dei” X, 6 », *REAug* 10, 1964, p. 295-304.
- VAN DER LOF, Laurens J., « Irenaeus' and Augustine's use of typology », *Aug(L)* 48 (1-2), 1998, p. 107-129.
- VAN DER STRAETEN, Joseph, « Les actes des martyrs d'Aurélien en Bourgogne. Le texte de Farfa », *AnBoll* 79, 1961, p. 447-468.

- VAN DER STRAETEN, Joseph, « Saint Irénée fut-il martyr ? », in Jean ROUGÉ, Robert TURCAN (dir.), *Les martyrs de Lyon (177). Lyon, 20-23 septembre 1977*, CICNRS 575, CNRS Éditions, Paris, 1978, p. 145-153.
- VAN EIJK, Ton H. C., *La résurrection des morts chez les pères apostoliques*, ThH 25, Beauchesne, Paris, 1974.
- VAN GERVEN, Joseph, « Liberté humaine et prescience divine d'après saint Augustin », *RPL* 55 (47), 1957, p. 317-330.
- VAN OORT, Johannes, *Jerusalem and Babylon. A study into Augustine's City of God and the sources of his doctrine of the two cities*, SVigChr 14, Brill, Leyde, 1991.
- VAN OORT, Johannes, « The end is now : Augustine on History and Eschatology », *HTS Theologiese Studies / Theological Studies* 68 (1), 2012, <https://hts.org.za/index.php/hts/article/view/1188/2335>.
- VAUCHER, Alfred-Félix, *Une célébrité oubliée. Le P. Manuel de Lacunza y Diaz (1731-1801) de la société de Jésus auteur de "La venue du Messie en gloire et majesté"*, Fides, Collonges-sous-Salève, 1941.
- VAUCHER, Alfred-Félix, *Lacunziana. Essais sur les prophéties bibliques*, Fides, Collonges-sous-Salève, 1949.
- VAUCHEZ, André, *L'attente des temps nouveaux. Eschatologie, millénarismes et visions du futur, du Moyen Âge au XX<sup>e</sup> siècle*, Brepols, Turnhout, 2002.
- VERCRUYSSSE-BRUNEEL, Dominique-Joseph, *La régénération du monde : opuscule dédié aux douze tribus d'Israël*, préface Louis-Édouard PIE, Beyaert, Courtrai, 1860.
- VERHELST, Daniël, « La préhistoire des conceptions d'Adson concernant l'Antichrist », *RThAM* 40, 1973, p. 52-103.
- VERNET, François, « Irénée de Lyon », in Alfred VACANT, Eugène MANGENOT (dir.), *Dictionnaire de théologie catholique*, 7/2, Letouzey et Ané, Paris, 1923, col. 2394-2533.
- VERWILGHEN, Albert, *Christologie et spiritualité selon saint Augustin. L'hymne aux Philippiens*, ThH 72, Beauchesne, Paris, 1985.
- VETÖ, Étienne, « Trinité, humanité du Christ et vision de gloire chez Hans Urs von Balthasar », *NRTh* 135 (1), 2013, p. 98-116.
- VIANÈS, Laurence, « Œcuménien, commentateur de l'Apocalypse au VI<sup>e</sup> siècle », in Françoise VINEL (dir.), *Les visions de l'Apocalypse. Héritage d'un genre littéraire et interprétations dans la littérature chrétienne des premiers siècles*, CBP 14, Brepols, Turnhout, 2014, p. 155-179.
- VILANOVA, Evangelista, *Histoire des théologies chrétiennes. T. 1 : Des origines au XV<sup>e</sup> siècle*, Initiations, Cerf, Paris, 1997.
- VILLEGAS, Beltran, *El milenarismo y el Antiguo Testamento a traves de Lacunza*, Angelicum, Valparaiso, 1951.
- VIVIANO, Benedict T., *Le royaume de Dieu dans l'histoire*, Lire la Bible, Cerf, Paris, 1992.
- VOISIN, Guillaume, *L'apollinarisme. Étude historique, littéraire et dogmatique sur le début des controverses christologiques au IV<sup>e</sup> siècle*, Fontemoing, Paris, 1901.

- VON BALTHASAR, Hans Urs, *Herrlichkeit. Eine Theologische Ästhetik*. Band II : *Fächer der stile*. Teil 1 : *Klerikale stile*, Johannes Verlag, Einsiedeln, 1962.
- VON BALTHASAR, Hans Urs, *La gloire et la croix. Les aspects esthétiques de la révélation*. II : *Styles*, 1 : *D'Irénée à Dante*, Robert GIVORD, Hélène BOURBOULON, Théologie 74, Aubier, Paris, 1968.
- VON BALTHASAR, Hans Urs, *De l'intégration. Aspects d'une théologie de l'Histoire*, Desclée de Brouwer, Paris, 1970.
- VON HARNACK, Adolph, *Die Überlieferung und der Bestand der Alterchristlichen litteratur bis Eusebius*, 1, Hinrichs, Leipzig, 1893.
- VON HARNACK, Adolph, *Geschichte der Altchristlichen litteratur bis Eusebius*, 1/1, Hinrichs, Leipzig, 1958<sup>2</sup>.
- VON HARNACK, Adolph, « Millennium », *Encyclopædia britannica* 15, Benton, Londres, 1963, p. 494-496.
- VON HARNACK, Adolph ; SCHMIDT, Carl (dir.), *Texte und Untersuchungen zur geschiste der Altchristlichen litteratur*, Hinrichs, Leipzig, 1912.
- WEBER, Eugen, *Apocalypses et millénarismes. Prophéties, cultes et croyances millénaristes à travers les âges*, Fayard, Paris, 1999.
- WEINRICH, William C., « Antichrist in the early church », *CTQ* 49, 1985, p. 135-147.
- WHALEN, Robert K., « Postmillennialism », in Richard Allen LANDES (dir.), *Encyclopedia of millennialism and millenial movements*, RS, Routledge, New York, 2000, p. 326-329.
- WHALEN, Robert K., « Premillennialism », in Richard Allen LANDES (dir.), *Encyclopedia of millennialism and millenial movements*, RS, Routledge, New York, 2000, p. 329-332.
- WIKENHAUSER, Alfred, « Die Herkunft der Idee des tausendjährigen Reiches in des Johannes-Apokalypse », *RQ* 45, 1937, p. 1-24.
- WILKEN, Robert L., « Early christian chiliasm, jewish messianism, and the idea of the holy land », *HThR* 79, 1986, p. 298-307.
- WILMART, André, « La tradition des grands ouvrages de saint Augustin », in Antonio CASAMASSA (dir.), *Miscellanea agostiniana. Testi e studi publicati a cura dell'ordine eremitano di s. Agostino nel XV centenario dalla morte del santo dottore*, 2, Tipografia poliglotta vaticana, Rome, 1931, p. 257-315.
- WINGREN, Gustaf, *Man and the incarnation. A study in the biblical theology of Irenaeus*, Wipf & Stock, Eugene, 2004 (1954).
- WOOD, Arthur Skevington, « The eschatology of Irenaeus », *EvQ* 41, 1969, p. 30-41.
- ZUMKELLER, Adolar (dir.), *Signum pietatis. Festgabe für Cornelius Petrus Mayer*, Augustinus, Wurtzbourg, 1989.

## TABLE DES MATIÈRES

REMERCIEMENTS.....	1
LISTE DES SIGLES ET ABRÉVIATIONS.....	3

### INTRODUCTION

a) Le schéma de la tension ecclésiologique avec Joachim de Flore.....	11
b) Le schéma du progrès avec Emmanuel Kant.....	13
c) Le schéma du message prophétique.....	14
d) Synthèse sur ces trois propositions.....	15
e) La problématique de cette étude.....	16
f) Le plan de cette étude.....	17

### PREMIÈRE PARTIE : INTRODUCTION À UNE ESCHATOLOGIE INTERMÉDIAIRE

<b>PRÉAMBULE : LES LIEUX SCRIPTURAIRES DU MILLÉNARISME.....</b>	<b>19</b>
1) Le texte source.....	19
2) La résurrection des justes différenciée de celle des pécheurs.....	20
a) Chez saint Paul.....	20
i. 1 Co 15, 22-25.....	20
ii. 1 Th 4, 16-17.....	21
b) Chez saint Luc.....	21
c) Chez saint Jean.....	22
d) Conclusion : la parousie, un événement sotériologique.....	22
3) La venue et le jugement du Christ avec les saints.....	22
a) La venue du Seigneur avec ses saints.....	23
b) Le jugement du Christ avec les Apôtres et les saints.....	23
4) Le festin eschatologique avec le Christ.....	23
5) La dimension terrestre de ce royaume.....	24
a) L'héritage de la terre.....	24
b) La transformation du cosmos.....	25
6) Le millénium comme rétribution temporelle.....	25
7) La thématique du repos en lien avec le septième jour de la création.....	25
8) Conclusion.....	26
<b>A. POSITION DU PROBLÈME : L'EXEMPLE D'IRÉNÉE ET D'AUGUSTIN.....</b>	<b>27</b>
1) Entrée en matière par l'Apocalypse de saint Jean.....	28
2) Entrée en matière par des propos explicites des auteurs.....	32
3) Un problème qui reste ouvert.....	35



<b>B. STATUS QUAESTIONIS.....</b>	<b>36</b>
1) Présentation des origines et des différents types de millénarismes.....	37
a) Les origines du chiliasme.....	37
i. La piste iranienne.....	38
ii. La piste grecque.....	38
iii. La piste juive.....	39
b) Les types de millénarisme.....	42
i. Le millénarisme asiate.....	42
ii. Le millénarisme syrien.....	43
2) Le millénarisme présenté par les Pères anti-millénaristes.....	43
a) Origène (182-254).....	44
i. Une critique acerbe.....	44
ii. Une proposition théologique.....	45
b) Saint Denys d'Alexandrie (~200-264).....	49
c) Eusèbe de Césarée (265-340).....	51
i. Une critique essentiellement au plan historique.....	51
ii. Une proposition théologique.....	53
d) Saint Jérôme (347-420).....	57
i. Une critique acerbe du millénarisme.....	57
ii. Une proposition théologique.....	60
e) Saint Grégoire de Nazianze (329-390).....	62
f) Les catalogues patristiques d'hérésies.....	66
i. Le <i>Contra haereses</i> ou <i>Panarion</i> de saint Épiphane de Salamine (315-403).....	67
ii. Le <i>Diversarum hereseon liber</i> de Philastre de Brescia (fin IV <sup>e</sup> siècle).....	67
iii. Le <i>De haeresibus</i> de saint Augustin (354-430).....	68
iv. Le <i>Haereticarum fabularum compendium</i> de Théodoret de Cyr (393-460).....	69
v. Le <i>De ecclesiasticis dogmatibus</i> de Gennade de Marseille (fin V <sup>e</sup> siècle).....	70
vi. Le <i>De haeresibus</i> d'Isidore de Séville (560-636).....	72
vii. Conclusion sur les catalogues d'hérésies.....	72
g) Conclusion sur l'anti-millénarisme des Pères.....	73
3) Présentation des principaux Pères dits « millénaristes ».....	75
a) Saint Papias d'Hiéropolis (début II <sup>e</sup> siècle).....	75
i. Un millénarisme de type asiate.....	75
ii. Un millénarisme ouvert à l'allégorie.....	77
b) Le Pseudo-Barnabé (début II <sup>e</sup> siècle).....	78
i. Un millénarisme de type syrien.....	78
ii. Une remise en cause du caractère millénariste ?.....	79
c) Saint Justin martyr (100-165).....	81
i. Un millénariste asiate modéré.....	81
ii. Ouverture à l'allégorie.....	82
d) Saint Hippolyte de Rome (170-235).....	84
i. Un millénarisme marqué par le réalisme de la chronologie.....	84
ii. Un millénium se confondant avec l'éternité.....	85
e) Tertullien de Carthage (150-220).....	87
i. Un millénarisme modéré.....	87
ii. Première élaboration d'un état intermédiaire individuel.....	88
f) Saint Victorin de Poetovio (+ 304).....	89
g) Saint Méthode d'Olympe (+ 312).....	91

h) Saint Ambroise de Milan (340-397).....	95
i) Lactance (250-325).....	103
j) Commodien (milieu du III <sup>e</sup> siècle).....	112
k) Les autres Pères millénaristes.....	117
l) Conclusion sur les Pères millénaristes.....	117
i. Un millénarisme différent de la présentation des Pères anti-chiliastes.....	117
ii. Une grande diversité de millénarismes.....	120
iii. Un millénarisme mitigé, ouvert à d'autres propositions.....	121
<b>C. PROPOSITION THÉOLOGIQUE POUR L'ESCHATOLOGIE INTERMÉDIAIRE.....</b>	<b>121</b>
1) Les trois phases de l'eschatologie.....	122
2) Particularité de l'eschatologie intermédiaire.....	122
3) Approche horizontale : dialectique temps – éternité.....	122
4) Approche verticale : dialectique terrestre – céleste.....	124
5) Essai de définition de la « réalité – passage » de l'eschatologie intermédiaire.....	125
6) Quatre positions exclues de cet espace d'orthodoxie.....	126
a) Le modèle théocratique eusébien.....	126
b) Le modèle matérialiste cérinthien.....	126
c) Le modèle apocalyptique outré.....	127
d) Le modèle gnostique.....	127
i. Dans la tradition indirecte : saint Irénée de Lyon.....	128
ii. Dans la tradition directe : <i>Traité de la résurrection</i> (Nag Hammadi).....	129
7) Limites et fiabilité de cette délimitation.....	131
8) Position des auteurs étudiés.....	132
9) Éléments de discernement pour une eschatologie catholique.....	132
<b>D. POSITION DU MAGISTÈRE.....</b>	<b>134</b>
1) Les premiers conciles.....	134
2) Le décret gélasien.....	138
3) Le magistère récent.....	139

## DEUXIÈME PARTIE : LE « MILLÉNARISME » DE SAINT AUGUSTIN

<b>PRÉAMBULE : LES DEUX AUGUSTIN.....</b>	<b>145</b>
<b>A. LE « SABBATISME » DU PREMIER AUGUSTIN.....</b>	<b>146</b>
1) Au fondement : la doctrine des âges du monde.....	147
a) Les origines de cette doctrine.....	147
i. Dans les cultures de l'humanité.....	147

i.a. Dans la culture juive.....	147
i.b. Dans la culture grecque et latine.....	147
i.c. Dans d'autres cultures anciennes.....	149
ii. Chez les Pères de l'Église.....	150
iii. Chez saint Augustin.....	150
iii.a. Parallèle avec les âges de l'individu : approche anthropologique.....	151
iii.b. Parallèle avec les jours de la création de <i>Gn</i> 1-2 : approche biblique.....	153
iii.c. Âges symboliques plus que millénaires effectifs : approche arithmologique...155	
2) Interprétation millénariste de cette doctrine.....	158
a) Millénarisme du repos : exemple du <i>Sermo</i> 259.....	158
i. Repos du septième jour.....	158
ii. Rapprochement avec la vie liturgique.....	160
b) Septième jour terrestre et ecclésial : exemple du <i>Sermo</i> 259.....	161
c) Septième jour encore dans le temps.....	164
i. <i>Sermo Mai</i> 94, 3-5.....	164
ii. <i>De diversis quaestionibus octoginta tribus</i> 57, 2.....	168
iii. <i>Ennaratio in Psalmum</i> 6, 2.....	169
iv. <i>Contra Adimantum</i> 2, 2.....	171
3) L'abandon du millénarisme dans deux directions.....	173
a) Le sabbat de l'âme séparée.....	174
i. <i>Epistola</i> 55.....	174
ii. <i>Epistola</i> 36.....	176
iii. <i>Contra Faustum</i> 12, 8.....	176
b) Le sabbat éternel.....	179
i. <i>Confessions</i> XIII, 36.....	179
ii. <i>De civitate Dei</i> XXII, 30.....	180
4) Conclusion sur le sabbatisme du premier Augustin.....	183
a) Récapitulatif sur les sept âges.....	183
b) Le septième jour : un jour en relation.....	185
c) Le septième jour : un jour – signe.....	185
<b>B. LA PROPOSITION AUGUSTINIENNE AMILLÉNARISTE DU DE CIVITATE DEI XX.....</b>	<b>186</b>
Préambule : présentation du <i>De civitate Dei</i> .....	186
a) Circonstances et idée directrice.....	186
b) Plan de l'œuvre.....	187
c) Le livre XX.....	188
1) L'angle du jugement.....	189
a) Un jugement dans le temps.....	189
i. « Jour » signifie « temps ».....	189
ii. Le jugement dernier comme une suite d'événements.....	190
b) Un jugement rendu visible.....	192
c) Un jugement sur terre.....	193
d) « L'éternel jugement de Dieu ».....	194
i. Les multiples jugements de Dieu.....	194
ii. Un jugement incompréhensible.....	195
iii. Un jugement lié à la prescience divine.....	196
iv. Amorce d'une théologie du jugement.....	198

e) La place du Christ dans ce jugement.....	200
i. Une place qui n'est pas majorée.....	200
ii. Jugement en tant que prédestination dans le Christ ?.....	200
iii. Jugement et Incarnation.....	201
iv. Le jugement comme récapitulation de la Passion.....	203
2) La venue du Seigneur.....	207
a) L'avènement du Seigneur dans l'âme individuelle.....	208
b) L'avènement du Seigneur à la ruine de Jérusalem en 70.....	208
c) L'avènement ecclésial du Seigneur.....	209
d) L'avènement du Seigneur au temps de l'Antéchrist.....	210
e) L'avènement du Christ-Tête à la fin.....	210
3) Quelle réfutation du millénarisme ?.....	211
4) Une véritable proposition théologique : le « millénium » augustinien.....	212
a) La première résurrection (XX, 6).....	212
i. L'interprétation de Jean 5, 25-29.....	212
ii. Le problème soulevé par cette interprétation.....	214
iii. La critique d'une interprétation corporelle de la première résurrection.....	217
b) Les mille ans d'Apocalypse 20 (XX, 7, 2).....	219
i. Une interprétation minimaliste et apocalyptique.....	219
ii. Une interprétation maximaliste et agnostique.....	221
iii. Bilan sur les mille ans selon Augustin.....	225
c) La question de l'enchaînement et du déchaînement du démon (XX, 7, 3 – 8, 3).....	228
i. À quoi correspond l'enchaînement du démon ? (7, 3-4).....	228
i.a. Une interprétation allégorique.....	228
i.b. Une interprétation littérale.....	229
i.c. Une interprétation littérale relativisée par la prédestination.....	230
i.d. Conclusion sur l'enchaînement du démon.....	230
ii. À quoi correspond le déchaînement du démon ? (8, 1-3).....	231
ii.a. Une réponse relativiste.....	231
ii.b. Une réponse historique.....	232
ii.c. Reprise du relativisme historique.....	233
iii. Conclusion sur l'enchaînement – déchaînement du démon.....	234
d) Le règne des saints (XX, 9-10).....	235
i. Les mille ans vus sous l'angle christologique.....	235
ii. L'analogie du Royaume, aux cieux et dans l'Église.....	236
ii.a. Le premier analogué du royaume des cieux.....	237
ii.b. Le royaume analogique de l'Église.....	237
ii.c. Démarche « par le bas ».....	237
ii.d. Essai de synthèse sur le règne des mille ans augustinien.....	239
iii. Composition de ce royaume céleste intermédiaire de mille ans.....	241
iv. Précisions sur la première résurrection ecclésiale.....	244
e) La dernière persécution à la fin de ce règne (XX, 11-13. 19. 23).....	246
i. La dernière persécution de Gog et Magog en Ap 20, 7-10 (XX, 11-13).....	246
i.a. Une persécution ouverte.....	246
i.b. Une persécution universelle.....	247
i.c. Le feu eschatologique.....	248
i.d. Discussion sur la durée de la persécution.....	248
i.e. Au fondement de la doctrine augustinienne.....	249

i.f. La persécution de l'Antéchrist : un règne céleste des saints.....	249
ii. « L'homme de péché » de 2 Th 2, 1-11 (XX, 19).....	250
ii.a. L'Antéchrist : un personnage collectif.....	251
ii.b. Ce qui retient l'Antéchrist : Rome ou le plan de prédestination ?.....	251
ii.c. Liberté de l'homme ou liberté de Dieu ?.....	252
iii. L'Antéchrist en Dn 7, 15-28 (XX, 23, 1).....	253
iv. Conclusion sur la dernière persécution.....	254
5) La résurrection des morts.....	255
a) Une approche spiritualisante en XX, 20.....	255
b) Une approche plus « matérielle » en XXII, 29, 5-6.....	257
c) Conclusion sur la résurrection des morts.....	260
6) Le jugement dernier à proprement parler.....	261
a) Temporalité littérale et récapitulation typologique (XX, 14-16).....	261
i. Un jugement sur terre et dans le temps.....	261
ii. Une chronologie bouleversée cependant.....	261
b) Jugement et purification (XX, 25 – 26, 2).....	262
c) Les trois types de purification.....	263
d) La nature du temps du jugement.....	264
i. Un retour aux sacrifices anciens.....	264
ii. Un retour au paradis originel.....	265
iii. Le temps de l'Église actuel.....	265
iv. Le sacrifice pur de l'éternité définitive.....	266
v. Conclusion sur la nature du temps du jugement.....	266
v.a. La fonction récapitulatrice du jugement.....	266
v.b. Le jugement comme « réalité-passage ».....	267
v.c. Un jugement-millénium ?.....	267
7) Les ultimes événements eschatologiques.....	268
a) La transformation du cosmos (De civ. Dei XX, 14. 16. 18).....	268
i. Le regard positif d'Augustin sur cette question.....	268
ii. Pas de solidarité entre l'homme et la création chez Augustin.....	268
iii. La substance demeure, la figure change.....	269
iv. Des affinités avec Irénée.....	271
v. Bilan sur la transformation du cosmos.....	273
v.a. Une doctrine cohérente.....	273
v.b. Une doctrine surprenante.....	274
v.c. Un Augustin réaliste in fine.....	275
b) La descente de la Jérusalem céleste (De civ. Dei XX, 17).....	275
i. Une descente intemporelle.....	275
ii. Une descente encore historique.....	276
iii. Conclusion.....	277
<b>C. CONCLUSION SUR LE « MILLÉNARISME » DE SAINT AUGUSTIN.....</b>	<b>278</b>
1) Une approche globalement amillénaire.....	278
2) Des vestiges de millénarisme.....	280
a) Un millénium-jugement.....	280
b) Un millénium de l'épreuve.....	280
c) Un millénium des âmes.....	281

d) Un millénium asiatique sur le tard.....	283
e) Un millénium ecclésial.....	283
i. A priori une vraie solution théologique.....	283
ii. Faiblesses de la proposition du millénium ecclésial.....	285
3) Précisions sur le mystère de l'Incarnation chez saint Augustin.....	288
a) Pas d'hésitation sur le dogme de l'Incarnation.....	288
b) Une christologie marquée par la dualité des natures.....	289
c) Rôle modeste joué par l'humanité du Christ, sa chair.....	290
d) L'Incarnation : un concept « trans-historique » chez Augustin ?.....	292
i. Originalité de l'évêque d'Hippone.....	292
ii. <i>Ecclesia ab Abel</i> .....	293
iii. Supériorité de la typologie sur la réalité historique.....	294
iv. L'influence de Tyconius ?.....	294
e) La permanence de la foi au Christ à travers les époques.....	295
i. Israélites et chrétiens ont une même foi en l'Incarnation.....	295
ii. Une philosophie du signe particulière.....	296
ii.a. Mise au point philosophique.....	296
ii.b. Application aux sacrements.....	298
ii.c. Cas de l'Eucharistie.....	300
ii.d. Prolongements.....	303
f) Bilan sur l'Incarnation chez Augustin.....	304
4) Amorce de comparaison avec l'approche irénéenne.....	305
a) La spécificité de l'Incarnation.....	305
b) Force de la thèse du temps de l'Église comme temps de l'Incarnation.....	308
c) Unité organique du temps de l'Église et du <i>regnum iustorum</i> .....	309
5) Évaluation de la proposition d'Augustin.....	310

TROISIÈME PARTIE :  
LA POSTÉRITÉ DU MILLÉNARISME D'IRÉNÉE,  
ENQUÊTE HISTORIQUE

<b>A. DU VIVANT D'IRÉNÉE.....</b>	<b>314</b>
<b>B. LE MANUSCRIT GREC ET SON UTILISATION PAR LES PÈRES DE L'ÉGLISE.....</b>	<b>315</b>
1) Perte en Occident.....	315
2) Perte en Orient.....	316
a) Le cas particulier de l'Égypte.....	317
b) Le cas particulier de l'Arménie.....	318
c) Conclusion.....	319
<b>C. LA TRADUCTION LATINE DE L'ADVERSUS HAERESIS ET SON UTILISATION PAR LES PÈRES</b>	
.....	319
1) Datation de la version latine.....	319

2) La question de la censure.....	321
a) <i>AH</i> IV, 20, 10.....	322
b) <i>AH</i> IV, 22, 2.....	323
c) <i>AH</i> V, 33, 3.....	324
d) <i>AH</i> V, 36, 3.....	324
3) L'influence d'Irénée chez les Pères occidentaux.....	326
<b>D. LE SILENCE MÉROVINGIEN.....</b>	<b>327</b>
1) L'épisode du dialogue entre saint Grégoire le Grand et Etherius.....	327
2) Le cas de Beatus de Liebana (730-800).....	329
3) La tradition du martyre.....	330
a) La <i>Passio Irenaei</i> .....	330
b) Saint Grégoire de Tours (539-594).....	332
c) Le témoignage des martyrologes.....	333
4) Un <i>apax</i> liturgique.....	334
5) Conclusion sur l'époque mérovingienne.....	335
<b>E. UNE PREMIÈRE RENAISSANCE À L'ÈRE CAROLINGIENNE ?.....</b>	<b>336</b>
1) Renaissance dans les bibliothèques monastiques d'obédience irlandaise.....	336
2) Renaissance lyonnaise.....	337
3) Deux familles de manuscrits.....	339
4) Essor de la tradition hagiographique : les martyrologes carolingiens.....	340
5) Conclusion : une renaissance relative.....	341
<b>F. LE SILENCE MÉDIÉVAL.....</b>	<b>342</b>
1) Connaissance de la sainteté plus que de la doctrine d'Irénée.....	343
2) Le contexte de l'oubli des Pères de l'Église anténicéens.....	343
3) Une seule attaque directe contre Irénée : Meinhard de Bamberg (+ 1088).....	344
<b>G. UNE SECONDE RENAISSANCE À LA FIN DU MOYEN ÂGE ?.....</b>	<b>348</b>
1) Les témoins médiévaux d'Irénée.....	348
2) Le rappel du millénarisme d'Irénée dans les chroniques à partir du XIII <sup>e</sup> siècle.....	350
a) Le <i>Chronicon</i> du bienheureux Hélinand de Froidmont.....	350
b) Le <i>Speculum historiale</i> de Vincent de Beauvais.....	353
c) Le <i>Gnotosolitos parvus</i> d'Arnaud Gheyloven de Rotterdam.....	353
d) L' <i>Opus chronicorum</i> de saint Antonin de Florence.....	355
e) Conclusion sur les chroniques médiévales.....	359

3) La proposition de Joachim de Flore (1130-1202) est-elle inspirée d'Irénée ?.....	359
a) Une légère ressemblance entre Joachim et Irénée.....	360
i. Le millénium comme un âge à venir.....	360
ii. La place de l'Antéchrist.....	360
iii. Une même notion de « tuilage ».....	360
b) Une grande dissemblance entre Joachim et Irénée.....	362
i. Amorce d'une tension entre Église présente et millénium à venir.....	362
ii. Majoration du rôle de l'Antéchrist, dans une ligne apocalyptique.....	363
c) De fortes analogies entre Joachim et Augustin.....	364
i. Un millénium à faible densité christologique.....	364
ii. Un millénium préparousiaque de la prédication, pour la conversion du monde.....	365
iii. La doctrine des âges du monde.....	366
iv. Joachim et la récapitulation tyconio-augustinienne.....	368
d) La postérité immédiate de Joachim de Flore.....	371
i. Un millénium hiéronimien ou augustinien plus qu'irénéen.....	371
ii. Un millénium préparousiaque et symbolique.....	371
iii. Un millénium lié à des révélations privées.....	371
e) Conclusion sur Joachim de Flore.....	372
4) Une amorce de réveil théologique avec l'école franciscaine ?.....	372
a) Alexandre le Minorite (+ 1271).....	372
b) Saint Bonaventure (1217-1274).....	373
c) Conclusion sur les franciscains du XIII <sup>e</sup> siècle et Irénée.....	375
5) Le témoignage de la liturgie.....	376
6) Un regain d'intérêt pour l'hagiographie irénéenne.....	377
<b>H. CONCLUSION SUR IRÉNÉE AU MOYEN ÂGE.....</b>	<b>378</b>
<b>I. LA REDÉCOUVERTE DU MILLÉNARISME IRÉNÉEN À LA RENAISSANCE.....</b>	<b>381</b>
1) Le contexte humaniste.....	381
2) Les trois étapes de la redécouverte d'Irénée aux XV <sup>e</sup> – XVI <sup>e</sup> siècles.....	382
a) Un pionnier : Laurent Bureau.....	382
b) Un premier éditeur : Érasme.....	383
c) Un érudit controversiste : François Feuardent.....	384
d) Conclusion.....	384
3) Jugements sur le millénarisme d'Irénée au XVI <sup>e</sup> et au XVII <sup>e</sup> siècles.....	384
a) Chez les protestants.....	385
i. L'orthodoxie protestante.....	385
ii. Aux marges du protestantisme.....	386
b) Chez les catholiques.....	387
i. François Feuardent (1539-1610).....	387
ii. Saint Robert Bellarmine (1542-1621).....	392
iii. Francisco Suarez (1548-1617).....	395
iv. Cornelius a Lapide (1567-1637).....	397
v. Pierre Halloix (1571-1656).....	400
vi. Jean-Baptiste Cotelier (1629-1686).....	402
c) Conclusion sur les auteurs du XVI <sup>e</sup> et du XVII <sup>e</sup> siècles.....	403



<b>J. LES XVIII<sup>e</sup> ET XIX<sup>e</sup> SIÈCLES DANS LE PROLONGEMENT DE LA RENAISSANCE.....</b>	<b>404</b>
1) La diffusion de l'œuvre d'Irénée.....	404
a) Grabe et Massuet au XVIII <sup>e</sup> siècle.....	404
b) Stieren et Harvey au XIX <sup>e</sup> siècle.....	407
2) Le témoignage de la liturgie.....	408
a) Dans les missels clunisiens.....	408
b) Dans les missels gallicans.....	409
c) Conclusion.....	411
<b>K. LA RÉCEPTION D'IRÉNÉE AUX XX<sup>e</sup> ET XXI<sup>e</sup> SIÈCLES.....</b>	<b>413</b>
1) Avant la seconde guerre mondiale.....	413
a) La découverte de 1904.....	413
b) La critique scientifique jusqu'en 1938.....	413
i. Des opposants.....	413
ii. Des partisans.....	414
iii. Des intelligents sympathisants.....	415
c) Le magistère de l'Église au diapason des recherches irénéennes.....	419
2) La crise de la seconde guerre mondiale.....	421
3) Le regard favorable de la critique scientifique de 1945 à nos jours.....	425
a) Les années d'après-guerre.....	425
i. La critique catholique.....	425
ii. Protestants et orthodoxes.....	428
iii. Conclusion.....	430
b) Les études post-conciliaires : plus historiques que théologiques.....	430
c) Le courant adventiste.....	433
d) De nouvelles propositions dogmatiques depuis vingt ans.....	434
i. Trois avis plutôt défavorables.....	434
ii. Sur le continent américain.....	437
iii. Propositions francophones.....	439
iv. Deux anglo-saxons.....	444
v. Conclusion : un accueil bienveillant et interconfessionnel.....	446
e) Les recherches hagiographiques.....	446
4) Le témoignage de la liturgie : la conquête de Rome.....	447
a) La messe de 1862.....	447
b) La messe de 1970.....	450
c) La notice de 2001.....	451
5) Irénée dans le magistère récent.....	454
a) Dans les textes de Vatican II.....	454
b) Dans le Catéchisme de l'Église catholique.....	458
c) Conclusion sur Irénée et le magistère récent.....	462
<b>L. CONCLUSION SUR LA RÉCEPTION D'IRÉNÉE DEPUIS LE II<sup>e</sup> SIÈCLE.....</b>	<b>462</b>
Diagramme sur l'histoire de la réception d'Irénée en Occident de 200 à 2015.....	466

QUATRIÈME PARTIE :  
UNE « DOGMATIQUE » DU MILLÉNIUM

<b>A. L'APPORT DE LA SCOLASTIQUE SUR LA QUESTION DU MILLÉNARISME.....</b>	<b>468</b>
1) Saint Thomas d'Aquin (1224-1274) et l'eschatologie millénariste.....	468
a) Contre Joachim et dans la suite d'Augustin.....	468
i. Prise de position contre Joachim de Flore.....	469
ii. Dans le prolongement d'Augustin.....	472
b) Contre le sensualisme matérialiste de Cérinthe.....	477
c) Contre Lactance sur la question du temps.....	479
i. Présentation des textes.....	479
ii. La question des sources de Thomas.....	483
iii. Le jugement théologique de Thomas.....	485
iv. Passage par des commentaires scripturaires de Thomas.....	489
v. La source de la position de saint Thomas.....	495
d) Au-delà du jugement, ouverture aux idées millénaristes.....	496
e) Conclusion sur saint Thomas.....	497
2) Saint Bonaventure (1217-1274) et l'eschatologie millénariste.....	497
a) Reprise de la position augustinienne.....	497
b) Une eschatologie en réponse au joachimisme.....	498
c) Une eschatologie du passage par la mort.....	500
d) Comparaison avec saint Irénée.....	502
e) Une nette distinction entre <i>via</i> et <i>retributio</i> .....	503
f) Les « deux poids, deux mesures » bonaventuriens.....	506
g) Visions synthétiques.....	508
3) Cajetan ou l'ouverture à un <i>ordo temporis</i> à la résurrection.....	512
a) Saint Thomas et la question des ressuscités de Matthieu 27.....	512
b) La réponse de Cajetan sur les ressuscités de Matthieu 27.....	513
c) Dans les commentaires sur saint Paul.....	516
i. À propos de 1 Co 15, 23.....	516
ii. Au sujet de 1 Th 4, 17.....	518
d) À propos de l'Évangile selon saint Jean.....	520
4) Bilan sur l'apport de la théologie scolastique.....	521
a) La postérité des théologiens scolastiques sur le millénium.....	521
b) Le bilan le plus sombre qui puisse exister.....	522
c) Un contexte médiéval apocalyptique.....	523
i. Contre la filiation augustinienne et lactantienne de Joachim.....	523
ii. Une tendance néanmoins apocalyptique à insister sur la mort.....	524
iii. Ignorance d'Irénée.....	526
d) L'apport positif de Bonaventure et Thomas sur cette question.....	527
i. Une contribution originale.....	527
ii. L'apport d'un outil conceptuel adapté.....	527
iii. Un millénium à la loupe ?.....	527
iv. La permanence d'un <i>ordo temporis</i> de la résurrection ?.....	529
v. Une systématisation réussie d'Augustin.....	529
e) Les limites de leur proposition : faiblesse christologique du <i>terminus ad quem</i> ?.....	530

<b>B. PROPOSITION SPÉCULATIVE.....</b>	<b>532</b>
1) Légitimité de faire une proposition en ce domaine.....	532
2) Positions à écarter.....	532
a) Le millénarisme lié à une conception purement cyclique du temps.....	532
b) Le postmillénarisme idéaliste.....	535
c) Un « postmillénarisme » recevable ?.....	538
i. La question du « règne de Marie ».....	538
ii. Au sujet de la réintégration des juifs.....	542
iii. Le millénium ecclésial.....	543
iv. Le règne de Marie est une maternité de Marie sur l'Église.....	544
d) Le prémillénarisme adventiste et apocalyptique.....	548
e) Conclusion sur les formes erronées de millénarisme.....	553
3) « Repartir du Christ ».....	553
a) L'ontologie existentielle du Christ-Tête.....	554
b) Le « point de rencontre » de la descente aux enfers.....	557
c) L'ontologie existentielle des parousies du Christ.....	558
4) La conformation du Corps à la Tête.....	561
a) Les trois contacts de la Tête avec le Corps.....	561
i. Première venue : entrée dans l'eschatologie.....	561
ii. Deuxième venue : accès à la vision.....	564
iii. Troisième venue : accès à la résurrection.....	565
iv. Conclusion.....	565
b) La conformation du Corps dans son être.....	565
c) La conformation du Corps dans son histoire.....	567
d) Légitimité d'une conformation en deux temps.....	568
e) Intérêt de la conformation en trois temps.....	570
f) Redonner à la fin sa pleine expression christologique.....	571
g) Analogies entre descente aux enfers et millénium.....	572
5) La conformation de la personne individuelle au Christ.....	573
6) L'accomplissement final du Corps mystique du Christ.....	576
a) Description de la position classique.....	577
b) Limites et insuffisances de la conception classique.....	579
c) Description du millénium intégral.....	582
d) Une spiritualité du Samedi Saint dans l'Église.....	583
e) Déroulement du millénium futuriste.....	584
f) Le royaume des justes protège le temps de l'Église de l'illuminisme.....	591
g) La fin du royaume des justes.....	593
7) Intérêt d'une telle proposition.....	594

## CONCLUSION

Rappel des grandes étapes du développement.....	597
Les limites de cette étude.....	600
Les leçons tirées de cette étude.....	601
Au plan de l'histoire de la doctrine.....	601
Le millénium comme « christologie de l'histoire ».....	603
Pas de tension entre le temps de l'Église et celui du royaume des justes.....	605

## TABLES

INDEX DES NOMS DE PERSONNES.....	607
BIBLIOGRAPHIE.....	619
Instruments de travail.....	619
Sources bibliques et intertestamentaires.....	619
Sources magistérielles.....	619
Sources liturgiques.....	621
Auteurs païens anciens.....	622
Sources patristiques.....	622
Théologie médiévale.....	631
Théologie baroque.....	634
Monographies contemporaines.....	636
TABLE DES MATIÈRES.....	670