
HISTORY OF RELIGIONS

Paradis terrestre, Millénium et Utopie (I) Trois variantes du « lieu parfait » à la Renaissance

CORIN BRAGA

*« L'antithèse nationale
entre Israël et les Nations
s'élargit en antithèse
cosmique. »
(G. Scholem)*

Corin Braga

Professeur en littérature comparée et doyen, Faculté des Lettres de Cluj, directeur de **Phantasma**, Centre de Recherche sur l'Imaginaire. Livres publiés : **Le Paradis interdit au Moyen Âge : La quête manquée de l'Eden oriental** (2004), **La quête manquée de l'Avalon occidentale : Le Paradis interdit au Moyen Âge – 2** (2006) etc.

NOUS PARTONS de la démonstration de Jean-Jacques Wunenburger selon laquelle le Paradis et l'Utopie sont les deux pôles d'une même configuration psychique, d'une même « figure archétypique de l'imaginaire », celle de « l'habitat rêvé ». ¹ Le « lieu idéal » est un archétype avec des racines profondes dans la fantaisie humaine, comme le démontre la persistance de son pouvoir d'irradiation et de fascination à travers les millénaires. ² Lieu de la réalité absolue, espace sacré par excellence selon Mircea Eliade, figure psychanalytique de l'utérus maternel (ce qui fait du mythe de l'expulsion de l'Éden une mise en scène du traumatisme de la naissance) selon Otto Rank, mythe appartenant au régime mystique de l'imaginaire selon Gilbert Durand, « espace contenant central, intimement clos, habitable », équivalent symbolique du refuge selon Marie-Cécile Guhl, l'habitat parfait apparaît multiplié dans une longue série d'images numineuses : le jardin, la terre d'en bas et les cavernes, les montagnes et les îles inabordables,

la maison et le palais, la cité fortifiée, l'Utopie.³ Ces fantasmes traversent comme un fil rouge l'imaginaire des civilisations européennes et mondiales depuis les mythologies antiques jusqu'aux récits de science-fiction contemporains.

Cependant, en Europe, à partir de la Renaissance, le *topos* du « point suprême » (selon une formule de Michel Butor) a subi, comme le démontre Jean-Jacques Wunenburger, une « inversion de pôle », une « antinomie affective ». Ce renversement de régime imaginaire a résidé justement dans le remplacement du thème du Paradis par celui de l'Utopie. Le mythe paradisiaque et la narration utopique dépendent de deux formes contraires de pensée. « Le mythe fait partie d'une aptitude de l'imagination à dérouler des fabulations cinématographiques, alors que l'Utopie se rend plus proche d'un jeu d'espaces pictural. »⁴ Le sens profond de cette métamorphose est donné par le basculement de la pensée européenne, avec l'avènement de l'Âge moderne, du versant de l'imagination symbolique, du *mythos*, sur le versant de la rationalité abstraite, du *logos*. De ce point de vue, l'Utopie se manifeste comme une « sédimentation et verrouillage de l'imaginaire » mythique, comme le symptôme de crise d'une imagination que les protocoles de la raison dominante ont fini par stériliser et figer dans des schémas logiques.

À partir de la dichotomie fondamentale *mythos/logos*, les thèmes du Paradis terrestre et de l'Utopie peuvent être départagés sur une suite d'oppositions paradigmatiques.⁵ L'une des différences les plus riches en conséquences est celle qui sépare le Paradis de l'Utopie en les renvoyant aux deux bouts de l'axe du temps. Le mythe paradisiaque est situé dans le passé, aux origines du temps ; l'atteindre suppose un retour en arrière et un re-jet du présent. En revanche, la construction utopique est orientée vers le futur, elle est un pro-jet, même quand elle est située dans un espace parallèle et non pas dans un avenir non-déterminé. La réorientation du vecteur du temps du passé vers le futur se serait produite, selon Jean-Jacques Wunenburger, dans les cadres de la religion judéo-chrétienne, qui a reconverti le Paradis perdu par Adam dans la Terre promise à Moïse.⁶ La promesse de Dieu a redirigée les attentes religieuses du passé vers le futur. Le jardin d'Éden, perdu par Adam au cours de la *Genèse*, a trouvé un substitut dans le Royaume millénaire et dans la Jérusalem céleste de l'*Apocalypse*. Dans ce contexte, le millénarisme apparaît comme une étape intermédiaire entre la nostalgie paradisiaque (qui est un retro-jet) et l'espoir utopique (qui est une projection).

La démonstration de Jean-Jacques Wunenburger se penche sur l'aspect religieux du glissement du mythe édénique à l'Utopie. Elle vise le *homo religiosus* défini par Mircea Eliade, c'est-à-dire le comportement de l'homme face au sacré. Une démarche complémentaire à cette approche philosophique et mythocritique est celle de David Bleich, qui se propose de mettre en lumière les mécanismes psychologiques, voire psychanalytiques, de l'archétype du lieu idéal.⁷

David Bleich voit les mythes comme le résultat de la dialectique entre les « fantaisies rudimentaires », plongeant leurs racines dans la constellation émotionnelle de l'enfance, et les « défenses » personnelles et collectives du créateur et de son public. Les différentes fantaisies paradisiaques pourraient être regroupées sous les typologies de trois Âges (psychanalytiques) de l'individu. Ainsi, l'Âge d'Or, l'Éden ou le Paradis sont à coupler avec les rêveries infantiles sur la symbiose avec la mère, la nature et le monde. Le Millénium possède les caractéristiques de la psychologie violente et contestataire de l'adolescence, les mouvements et les sectes chiliastes étant autant de « gangs » révoltés contre l'autorité paternelle de l'Église. Enfin, l'Utopie fait le pas vers la psychologie adulte, sans toutefois sortir de l'ambivalence entre le rêve (fantaisie littéraire) et la réalité (projet de réforme sociale). En conséquence, la pensée utopique se retrouverait dans une « paralysie névrotique », une « impotence » d'action, due à son statut ambigu entre la fantaisie infantile et l'intellectualisme mature. Une idée similaire est développée par Joseph Gabel dans son article « Nuance schizophrénique du rêve utopiste » de l'*Encyclopédie Universelle*, l'auteur voyant dans l'utopie un symptôme schizophrénique (« un prétexte à s'évader hors de l'histoire ») et dans la contre-utopie la dénonciation lucide de cette psychopathologie sociale.⁸

S'il est peut-être excessif de voir dans la pensée utopique une pulsion schizophrénogène, il reste qu'on peut toujours y chercher des motivations psychanalytiques. À notre avis, l'utopie peut être vue comme le « passage à l'acte » (« *agieren* », « *acting out* ») d'un fantasme infantile, celui du « moi grandiose ». De même que le jeu avec des soldats de plomb, des poupées et des personnages en miniature, dans des cités et des géographies inventées, permet à l'enfant de modeler son image du grand monde, l'utopie est une construction magique qui donne à l'utopiste l'occasion de jouer au démiurge. Après avoir imaginé le Royaume d'Antangil (1616), l'auteur anonyme de ce qu'on considère d'habitude la première utopie française apprécie « que l'on peut juger par ceste simple description, combien Dieu et la Nature se sont délectez en ceste excellente disposition ».⁹ En fait, ce n'est pas Dieu qui a savouré la création du royaume utopique, mais l'utopiste même, qui a eu ainsi la possibilité d'exercer son fantasme de toute-puissance sur un monde complètement à sa disposition.

Et si chez les enfants il s'agit d'une reconstruction « païdèique » de la réalité, d'un exercice ludique qui permet la gestion de l'image du monde, chez les adultes le jeu utopique paraît agencé par le besoin compulsif de prendre sous contrôle une réalité sociale menaçante. La fiction utopique est un stratagème pour esquiver l'angoisse provoquée par les défis d'un monde qui risque de surpasser les disponibilités affectives et cognitives des utopistes et de leur public. Les utopies semblent le résultat d'une « pensée désirante » (« *wishful thinking* »), elles sont des modèles compensateurs qui simplifient rationnellement une société trop complexe. C'est dans l'éprouvette de leurs cités idéales, figées selon les règles d'une

logique et d'une raison assiégées, que les utopistes réussissent à annihiler le potentiel anxieux de l'imprévisibilité et de l'irrationnel spécifiques au réel.

Ces deux approches, mythanalytique et psychanalytique, finissent par faire émerger une équation à trois termes : Paradis – Millénium – Utopie. L'utopie humaniste est le résultat d'une évolution culturelle complexe qui commence avec le mythe du paradis. Pour mieux cerner cette métamorphose, il faut s'arrêter autant sur les termes de l'équation que sur les articulations qui lient ces termes.

1. Paradis terrestre et Millénium

TOUT D'ABORD, il faut observer que les trois *topoi* – paradis, millénium, utopie – se situent sur un même plan d'« in-transcendance » par rapport au monde contingent. Le jardin des dieux des religions du Proche-Orient, l'Éden de l'Ancien Testament, les Îles enchantées de l'Océan des légendes celtiques irlandaises, sont tous des Paradis terrestres, placés au même niveau géographique que le monde des vivants, sur le même « étage » de l'univers. Pour y arriver, les héros ne doivent pas dépasser leur condition habituelle, ils ne doivent pas souffrir une divinisation ou une sublimation métaphysique. Il est vrai qu'ils ont des obstacles difficiles à surmonter, qu'il leur faut sortir indemnes d'une série d'épreuves pénibles et démontrer ainsi leur excellence physique et morale par rapport au reste de l'humanité. Mais en général ils n'ont pas à quitter leur nature humaine, se métamorphoser par exemple en daïmons ou autres êtres spirituels. Même quand ils doivent passer par la mort, il ne s'agit pas d'un événement irréversible, mais d'une mort initiatique qui suppose une renaissance immédiate, donc d'une sorte de bref hiatus ou de solution de continuité dans leur existence. Cela revient à dire que, dans ce type de quêtes « physiques »¹⁰, le héros peut être admis dans le jardin divin pendant sa vie, dans sa condition corporelle actuelle, grâce à ses qualités personnelles.

Le Paradis terrestre, le Millénium et l'Utopie sont des places idéales conçues pour l'homme immanent. Ils promettent aux individus exceptionnels, aux élus, une récompense dans ce monde-ci, sans qu'ils aient à voyager dans un au-delà métaphysique qui dépasse les cadres de la nature contingente. Typologiquement, ces trois *loci* appartiennent à un paradigme apparemment plus archaïque, plus « primitif », que les visions spiritualistes des cultes à mystères antiques ou du christianisme. Ils sont fondés sur la supposition que l'autre monde se trouve dans l'immédiate continuité de notre monde, que les deux univers ne sont pas séparés par des barrières ontologiques qu'on ne pourrait pas franchir sans changer de condition anthropologique. Leur schéma narratif sous-jacent est celui du voyage initiatique par lequel l'homme passe directement de sa condition mortelle actuelle à la condition immortelle du héros admis au banquet des dieux.

Cependant, ce scénario, commun aux cultes d'héroïsation du Proche-Orient ancien, a subi une mutation dramatique avec l'avènement du Judaïsme. La religion de Moïse est, comme le dit G. Van der Leeuw, une « religion de l'éloignement », qui proclame une distance ontologique infranchissable entre Dieu et les hommes. Comme nous avons essayé de le démontrer dans notre livre *Le paradis interdit au Moyen Âge*, dans leur effort de marquer la différence radicale entre leur dieu et le reste des divinités et des créatures, les prêtres de Yahvé ont fait une lecture inverse, polémique, des mythes des peuples voisins. L'image suméro-babylonienne, assyrienne ou cananéenne du jardin divin où l'homme peut devenir l'égal des dieux a été soumise à une censure théologique qui l'a littéralement forclosé de l'imaginaire juif et plus tard chrétien. Dans la narration de *Genèse* 2-3, le yahviste clôt définitivement l'Éden, interdisant à jamais aux descendants d'Adam d'y retourner.

C'est cette exégèse inverse des mythes du Proche-Orient ancien qui est à l'origine de l'évolution Paradis – Millénium – Utopie. Elle constitue l'articulation sans laquelle il est difficile de comprendre la continuité en rupture entre le Paradis de la *Genèse*, le Millénium des prophètes et des messies et les Utopies des humanistes. La sanction de l'imaginaire paradisiaque archaïque a obligé la fantaisie des Juifs et plus tard des Chrétiens à chercher des voies eschatologiques alternatives. Plus concrètement, elle a poussé les recherches sotériologiques des prophètes, des théologiens, des mystiques et du grand peuple sur deux pistes spéculatives distinctes. L'une a résidé dans l'inversion de vecteur temporel de l'histoire, dans la réorientation de l'intérêt religieux, du Paradis des origines vers le Millénium des derniers jours. L'autre, dans le dédoublement de l'image du Paradis, dans une « sublimation » du Paradis terrestre en Paradis céleste, processus imaginaire qui a radicalement modifié la configuration de l'eschatologie européenne.

Pour saisir le sens de ces deux mutations, il faut bien cerner le profil de la théologie mosaïque primitive. Centrée sur la figure d'un Dieu « le-seul-vivant », qui fait alliance et n'a commerce qu'avec les vivants, la religion de Yahvé favorise le temps historique et fait peu de place aux spéculations métaphysiques. Elle se désintéresse des périodes extra-historiques et non-humaines du devenir universel et remplace la conception du temps mythique et cyclique par le concept d'une durée irréversible et orientée vers le futur. Elle se désintéresse également des dimensions extra-spatiales et parallèles de l'univers, habitées par des dieux, des démons ou d'autres créatures surnaturelles (qui, en principe, dans la vision mosaïque orthodoxe, n'existent même pas réellement et ne sont que des illusions, des « idoles »). Même les morts sont privés presque complètement d'une condition ontologique.

Le concept primitif du Shéol implique une eschatologie négative ou même un manque d'eschatologie.¹¹ Dans la théologie yahviste primitive, les morts sont inéluctablement engloutis par le Shéol, ils disparaissent de la conscience de

Dieu et de la face du monde, ils sont voués au néant. « Qui descend au Shéol n'en remonte pas. Il ne revient pas habiter sa maison et sa demeure ne le connaît plus », dit le Livre de Job (7, 9-10). Les morts ne sont plus des *daimons* aux pouvoirs surhumains, ils sont les « faibles », les « impuissants » qui « tremblent sous terre » devant la parole de Dieu (Job 26, 5). Le Shéol est le « royaume des ténèbres », le « pays de l'oubli » où les morts dorment d'un sommeil léthargique. La réduction des vivants, après la mort, à la condition d'ombres larvaires est due à « l'oubli de Yahvé ». Dieu règne sur les vivants, il ne se préoccupe pas des ombres, des trépassés, « dont Tu n'as plus le souvenir et qui sont retranchés de ta main » (Psaume 88, 6).

C'est dans ce cadre qu'il faut envisager les conséquences théologiques de la clôture du jardin d'Éden. Dans le mosaïsme primitif, la prohibition du Paradis était solidaire avec l'eschatologie « faible » du Shéol. Le message propagé par les prêtres de Yahvé valorisait surtout la vie présente et le monde actuel. Dieu « le-seul-vivant », Yahvé avait avec les hommes une relation directe et concrète, de vivant à vivant. Il demandait à ses élus de lui être fidèles pendant leurs vies actuelles et c'est toujours pendant leurs vies qu'il distribuait ses récompenses et châtiments. C'est durant l'existence historique, et non dans un au-delà qui avait peu de place dans les spéculations théologiques, qu'il avait fait alliance avec la tribu d'Israël. À la place du jardin d'Éden perdu par Adam au début de l'histoire, il avait offert à Moïse une Terre promise actuelle, le Canaan, où les Israélites s'étaient bel et bien installés.

La relation biunivoque entre la pureté de la foi et le bien-être des croyants avait été bien exploitée par les prophètes d'Israël dans leurs harangues demandant au peuple de se détourner des hérésies. Mais elle est arrivée à un point critique au moment de la perte de la Terre promise, de la prise de Jérusalem et de la déportation en Babylone, quand Israël paraissait être arrivé sur le bord de l'anéantissement. Dans ces temps de crise, sous la menace de disparition effective, les exhortations d'un Isaïe sur le courroux de Yahvé comme juste prix de l'égarément des Hébreux ne pouvaient plus suffire, il fallait une explication moins pessimiste pour motiver le désastre historique et pour produire une espérance future. Pour maintenir l'alliance sacrée, il fallut que l'abandon de Dieu ne fût que momentané et qu'une nouvelle promesse fût faite pour l'avenir.

Dans un univers linéaire, sans dimensions métaphysiques alternatives, sans « possibles latéraux », pour échapper à un présent anéanti il n'y a que deux directions possibles : soit un retour en arrière (couplé éventuellement à la théologie d'un éternel retour), soit une fuite en avant. Or, dans la théologie yahviste, le Paradis originel s'était écroulé et le passéisme ne constituait pas une solution envisageable. Si l'origine de l'axe temporel était bloquée, si le présent était dramatiquement compromis, il ne restait qu'à se retourner vers l'avenir, vers le point

final de l'histoire. Le Paradis des commencements irrévocablement clôt, la terre de Canaan tragiquement perdue, l'espérance d'une place de bonheur restait ouverte seulement dans un futur indéterminé, celui du salut eschatologique.¹²

Cette mutation de *Weltanschauung* s'est produite dans les visions d'Ezéchiel. Prophète de l'exile, Ezéchiel avait offert aux Juifs l'espoir d'une rétribution future des malheurs présents, d'une résurrection des martyrs à partir des os et d'une restauration prochaine du royaume d'Israël (Ézéchiel 37, 1-14). La conception théologique sous-jacente de ces prophéties était vraisemblablement inspirée de la doctrine zoroastrienne de la résurrection et en général des eschatologies assyro-babylonienne et persane auxquelles le peuple juif avait été exposé en Babylone. Il reste néanmoins que cet emprunt a été rendu possible par la crise interne du mosaïsme, causée par la réalité dure de la déportation. Incapable de maintenir la vision religieuse valorisant le présent, Israël a commencé à projeter ses espérances vers l'avenir.

Les réverbérations de cette mutation n'ont cessé de s'amplifier après le retour de l'exil et la reconstruction du Temple. Dans les derniers siècles av. J.-C., si les Sadducéens continuaient de soutenir la doctrine orthodoxe de la disparition définitive des morts, le groupement de plus en plus influent des Pharisiens enseignait l'idée alternative de la résurrection des justes et de leur rétribution dans une Jérusalem renouvelée. Le concept de la ressuscitation de Jésus-Christ, noyau du credo chrétien, s'est formé justement sur cet arrière-plan pharisaïque. Converti du pharisaïsme, saint Paul a adapté au christianisme la doctrine de la résurrection future des élus pour expliquer le délai toujours plus long de la Parousie. À son tour, saint Jean a eu la vision d'une apocalypse à deux temps, où, dans une première phase, les justes sont ressuscités pour vivre mille ans de bonheur dans le Royaume de Christ sur terre.¹³

À partir de ce moment, le millénarisme a toujours constitué une alternative à l'eschatologie chrétienne en train de s'articuler. Au deuxième siècle, il a connu une véritable vogue dans les milieux syriens et égyptiens, chez des pères et des hérésiarques comme Papias, Cérinthe, Montan, Bardesane, Théophile d'Antioche, Hippolyte, et même Tertullien et Irénée.¹⁴ Bien que, finalement, le dogme chrétien ait rejeté le concept de Millénium et le Concile d'Ephèse (431) lui ait lancé l'anathème, son fantôme n'a pas cessé de hanter les esprits et de refaire surface à diverses époques, notamment de crise. Pendant le premier millénaire, des textes sibyllins comme la *Tiburtina* et le *Pseudo-Methodius* ont propagé la légende d'un empereur des temps derniers qui combattrait l'Antéchrist. Au XII^e siècle, le Millénium a fait une réémergence éclatante dans la vision de Joachim de Flore sur les trois États du monde, à savoir l'Âge du Père (de la Genèse à la naissance du Christ, raconté par l'Ancien Testament), du Fils (de la crucifixion à la Parousie, couvert par le Nouveau Testament) et du Saint-Esprit (conçu comme

un Royaume millénaire).¹⁵ À la fin du Moyen Âge, plusieurs sectes et mouvements populaires comme les Vaudois, les Bégards et les Béguines, les Frères du Libre Esprit, les Apostoliques de Gérard Segarelli et de Fra Dolcini, puis les paysans révoltés de Wyclif au XIV^e siècle, les Hussites, les Taborites et les Frères Moraves au XV^e, ont adopté la vision millénariste.¹⁶ Se comportant parfois en Adamites, ces sectateurs clamaient qu'ils étaient en train d'instituer la Troisième et Dernière Ère sous la forme d'un Paradis terrestre.

Avec la Réforme, la promesse millénariste s'est retrouvée dans les prédications de plusieurs sectes radicales. Il s'agit des soi-disant Left-Wingers (Ailiers de gauche), que Henri Desroche groupe en trois grands cycles : du XVI^e siècle (Thomas Müntzer, les anabaptistes, les mennonites de Menno Simons, les Huttériens de Jakob Hutter, les Frères Suisses, etc.) ; du XVII^e siècle, pendant la Révolution anglaise (les Levellers, les Ranters, les Fifth Monarchy Men, les True Levellers ou Diggers, plus tard les Quakers, les Shakers, etc.) ; et du XIX^e siècle (les missions de Henri de Saint-Simon, les phalanstères de Charles Fourier, l'Icarie d'Étienne Cabet, les villages d'Harmonie de Robert Owen, la Communia de Wilhelm Weitling, etc.).¹⁷

Les projets millénaristes post-renaissants étaient en directe relation avec l'utopisme classique. Entre les deux typologies existe une ligne visible de continuité. Par exemple, John Rastell, le beau-frère de Thomas More, a projeté une colonie utopique en New Foundland, échouée par la suite de la rébellion de l'équipage ; Vasco de Quiroga, le créateur des « villages-hôpitaux » de Santa Fé dans la Nouvelle Espagne, s'est inspiré directement dans ses *Ordonnances* et son *Testament* (1565) de l'œuvre du chancelier anglais¹⁸ ; alors que les Jésuites avaient conçu au Paraguay une nouvelle Arcadie.¹⁹ Henri Desroche a pleinement raison de traiter les mouvements protestants radicaux du XVII^e siècle de « millénarismes utopisants » et les expériences communautaires du XIX^e d'« utopies millénarisantes ».²⁰

Cependant, ce n'est pas le Millénium qui a été reçu dans le dogme chrétien en tant qu'alternative et compensation du Paradis perdu. Si, comme nous l'avons annoncé, l'une des conséquences métaphysiques de la clôture du jardin d'Éden a été l'inversion du vecteur temporel du passé vers l'avenir, la deuxième, de beaucoup plus importante pour la constitution doctrinaire du Christianisme, a été la sublimation du Paradis terrestre en Paradis céleste.

Cette évolution a été amorcée dans le messianisme juif des derniers siècles d'avant la deuxième destruction du Temple et le diaspora. Gershom Scholem a judicieusement observé que, dans le genre des Apocalypses juives, nous assistons à la

formation d'une eschatologie nouvelle, dont le contenu va au-delà des anciennes prophéties. Osée, Amos et Isaïe ne connaissent qu'un monde, dans lequel

*tous les événements se produisent, y compris les grands événements de la fin des temps. Leur eschatologie est de caractère national ; elle parle du rétablissement de la maison de David, alors en ruines, et de la gloire future d'un Israël revenu à Dieu ; elle parle d'une paix perpétuelle, du retour de toutes les nations vers le Dieu unique d'Israël et de leur rejet des cultes païens et idolâtres. Dans les Apocalypses, il est question par contre de deux éons, qui se suivent l'une après l'autre et se tiennent dans un rapport antithétique : le monde présent et le monde à venir, le règne des ténèbres et le règne de la lumière. L'antithèse nationale entre Israël et les Nations s'élargit en antithèse cosmique.*²¹

Vraisemblablement sous l'influence de la mystique de souche orphique charriée par la civilisation hellénistique puis romane, la religion juive a accueilli la vision d'un autre monde transcendant, peuplé par des êtres spirituels. Bien qu'accessible déjà en visions et en extases, l'autre monde ne s'installera définitivement qu'à l'Apocalypse, c'est-à-dire à la Révélation des choses cachées. Le jour dernier sera le moment d'un jugement qui départagera les hommes en deux catégories, les justes et les damnés, en fonction de la qualité de leur foi et de l'éthique de leur vie terrestre.

Pour « loger » les âmes des morts, les auteurs d'apocalypses ont aménagé, toujours sur le modèle de la mystique gréco-latine, deux nouveaux espaces eschatologiques, différents du Shéol collectif et moralement neutre : la Géhenne et le Royaume de Dieu (Cf. Daniel 12, 2-3). Dans les textes apocalyptiques de Daniel, *I Hénoch* (II^e siècle av. J.-C.), *II Hénoch*, *Testament d'Abraham* (I^{er} siècle av. J.-C.), *Apocalypse d'Abraham*, *III Baruch* (I^{er} siècle ap. J.-C.), etc., les spéculations métaphysiques et morales étaient étayées par un imaginaire eschatologique exubérant, qui a conduit à la multiplication et réduplication des demeures ultramondaines de Dieu, des morts, des anges et des démons.²² Les apocalypses judéo-chrétiennes et chrétiennes de Jean, *IV Esdras* (I^{er} siècle ap. J.-C.), *l'Ascension d'Isaïe*, *l'Apocalypse de Pierre* (II^e siècle ap. J.-C.), *l'Apocalypse de Paul* (III^e siècle ap. J.-C.), ont enrichi cet héritage, l'adaptant au message de Jésus-Christ et des apôtres.²³

Saint Jean fait continuer le premier volet de son Apocalypse, le Millénium, par un deuxième volet, l'instauration du Royaume glorieux de Dieu. Combinant la tradition hébraïque sur les trois cieux avec la conception gréco-latine des sept sphères planétaires, le christianisme a construit son autre monde dans un au-delà cosmique, transcendant le plan terrestre. Il a brisé ainsi « le toit de la maison » (du monde immanent), ouvrant le christianisme vers un univers spirituel en dehors du temps et de l'espace commun. C'est comme si le Paradis de la *Genèse* avait souffert une sorte de duplication spéculaire, comme si une image évanescence, incorporelle, s'était dégagée de l'image matérielle et charnelle du jardin divin. La Jérusalem terrestre a été doublée d'une Jérusalem céleste, le monde his-

torique du Judaïsme traditionnel a été surplombé d'un Royaume trans-historique de Dieu.

Cette évolution est le résultat de la prohibition métaphysique qui pesait sur l'imaginaire de l'Éden. Si l'une des solutions pour sortir de l'impasse d'une histoire linéaire dont le point de départ était bloqué et le présent effondré a été la fuite vers le futur, c'est-à-dire le pro-jet du Millénium, l'autre solution, celle apocalyptique, a été beaucoup plus radicale : la sortie de l'histoire monodrome, l'ouverture d'une nouvelle dimension cosmique. Les deux solutions cohabitaient dans le monde judéo-chrétien d'avant la seconde destruction du Temple, mais avec la diaspora les positions antagonistes des Rabbins et des Chrétiens se sont raidies. Si le dogme chrétien a rejeté la solution millénariste (plus proche du Judaïsme pharisaïque) et a favorisé les spéculations spiritualistes (plus voisines de la mystique classique gréco-latine), la tradition rabbinique a pris soin, comme le démontre Gershom Scholem, de se délimiter du Christianisme en maintenant l'idée de la résurrection future dans ce monde-ci et en niant la conception apocalyptique (qui, elle, a été en revanche développée par la tradition mystique alternative de la Kabbale).²⁴

Un des mythes constitutifs du Christianisme était ainsi un mythe négatif, une image néantisée, un concept vide, celui du Paradis perdu. Pour faire une gestion acceptable de ce traumatisme de naissance, l'imaginaire chrétien a entamé un travail de sublimation, qui a mené de l'image du Paradis terrestre à celle du Paradis céleste. Le processus n'a pas été simple et linéal, il a nécessité plus d'un demi-millénaire pour arriver à un dénouement accepté par tous. Dans un chapitre du *Paradis interdit au Moyen Âge*, nous avons montré que les pères des cinq ou six premiers siècles ap. J.-C. ont oscillé entre plusieurs théories sur la nature du Paradis rouvert par Jésus-Christ.²⁵ Si par exemple les pères cappadociens tendaient à identifier le Royaume de Jésus au jardin d'Éden, les théologiens d'Occident étaient enclins à voir ces deux *topoi* différenciés par l'événement de la résurrection, alors que les pères d'Alexandrie voyaient le jardin d'Eden comme une antichambre du Paradis. La solution finale, qui se retrouve dans les formulations de Thomas d'Aquin, a été de désaffecter définitivement le Paradis terrestre et de loger les élus, autant avant qu'après le Jugement, dans le Paradis céleste. □

(À suivre)

Notes

1. Jean-Jacques Wunenburger, *L'utopie ou la crise de l'imaginaire*, Paris, Jean-Pierre Delarge, 1979, pp. 17 sqq.

2. Dans ce travail, nous utiliserons le concept d'archétype non pas dans son sens métaphysique platonicien (idée ou paradigme ontologique dont dérivent les existences concrètes), ni dans son sens psychologique jungien (matrice anthropologique de l'inconscient et de la psyché humaine), mais dans le sens plus modeste, et donc moins controversable et plus facile à démontrer, d'invariant culturel, de thème récurrent d'une certaine culture ou d'un faisceau de cultures. Pour la distinction entre les acceptions métaphysique, psychologique et culturelle du concept d'archétype, voir Corin Braga, *10 studii de arhetipologie*, Cluj, Dacia, 1989, pp. 5 sqq.
3. Marie-Cécile Guhl, « Le Paradis ou la configuration mythique et archétypale du refuge », in Jean Bourgos, *Le Refuge, Circé*. Cahiers du Centre de Recherche sur l'Imaginaire, Paris, Lettres Modernes, 1972, pp. 89-90.
4. Wunenburger, p. 23.
5. Collectif/individuel ; fabulation épique/description spatiale ; concordance avec la tradition/attitude critique, même révolutionnaire ; nature/culture ; vision préculturelle, vitaliste, animiste/logique techniciste, mécaniste et créatrice d'artifice ; création divine/produit humain ; sacré/profane ; passéisme/ouverture vers l'avenir, etc.
6. Wunenburger, pp. 67 sqq.
7. David Bleich, *Utopia : The Psychology of a Cultural Fantasy*, Ann Arbor (Michigan), UMI Research Press, 1984, pp. 7-36.
8. *Encyclopedia Universalis*, vol. 23, Paris, 1989, s.v. « Utopie », p. 268.
9. *Le Royaume d'Antangil (inconnu jusqu'à présent)*, reimprimé sur l'unique édition de Saumur, 1616, avec les éclaircissements de Frédéric Lachevre, Étude préliminaire : « Variations de l'Utopie », par René-Louis Doyon, Paris, La Connaissance, 1933, p. 30.
10. Cf. la distinction entre trois types de quêtes, littérale ou physique, spirituelle ou mystique et figurative ou allégorique, dans Corin Braga, *Le Paradis interdit au Moyen Âge : La quête manquée de l'Éden oriental*, Paris, L'Harmattan, 2004, pp. 108-122.
11. Voir *ibid.*, pp. 55 sqq.
12. Dialectique esquissée par François Chirpaz, *Raison et déraison de l'utopie*, Paris, L'Harmattan, 1999, pp. 24 sqq.
13. Voir Braga, pp. 59-79.
14. Voir Jean Daniélou, *Théologie du judéo-christianisme*, Paris, Tournai, New York, Rome, Desclée & Cie, 1957, chap. XI « Le millénarisme ».
15. Joachim de Flore, *Livre introductif à l'explication de l'Apocalypse*, in Claude Carozzi & Huguette Taviani-Carozzi, *La fin des temps : Terreurs et prophéties au Moyen Âge*, Paris, Flammarion, 1999, pp. 195-196.
16. Norman Cohn, *Les fanatiques de l'Apocalypse : Millénaristes, révolutionnaires et anarchistes mystiques au Moyen Âge*, traduit de l'anglais par Simone Clémendot avec la collaboration de Michel Fuchs et Paul Rosenberg, édition revue et augmentée, traduction revue par l'auteur et complétée par Maurice Angeno, Paris, Payot, 1983, pp. 156-199.
17. Henri Desroche, *Les religions de contrebande : Essais sur les phénomènes religieux en époques critiques*, Ligugé, Maison Mame, 1974, pp. 19-39. Pour les « rêves millé-

naristes » contemporains, voir Sylvia L. Thrupp (éd.), *Millennial Dreams in Action : Essays in Comparative Study*, The Hague, Mouton & co., 1962.

18. Fintan B. Warren, *Vasco de Quiroga and his Pueblo-Hospitals of Santa Fe*, Washington, Academy of American Franciscan History, 1963 ; Silvio Zavala, *Recuerdo de Vasco de Quiroga*, segunda edición aumentada, México, Editorial Porrúa, 1987, p. 79.
19. Cunningham R. B. Graham, *A Vanished Arcadia : Being Some Account of the Jesuits in Paraguay 1607-1767*, introduction by Philip Healy, London, Melbourne, Auckland, Johannesburg, Century, 1988 (1^{er} éd. 1901).
20. Cf. aussi Christopher Hill, *Le monde à l'envers : Les idées radicales au cours de la Révolution anglaise*, traduit de l'anglais par S. Chambon et R. Ertel, Paris, Payot, 1977 ; et Jacques Sole, *Les mythes chrétiens de la Renaissance aux Lumières*, Paris, Albin Michel, 1979, pp. 53-93.
21. Gershom G. Scholem, *Le messianisme juif : Essais sur la spiritualité du judaïsme*, préface, traduction, notes et bibliographie par Bernard Dupuy, Paris, Calmann-Lévy, 1974, pp. 29-30.
22. Voir Daniélou, *Théologie du judéo-christianisme*.
23. Voir Braga, pp. 62-65, 86-91.
24. Scholem, pp. 31-32.
25. Braga, pp. 91-107.

Abstract

Terrestrial Paradise, Millennium and Utopia (I):
Three Versions of the "Perfect Place" of the Renaissance

The study discusses three versions of an imaginary construct extremely recurrent in European and world literature, namely, the "perfect place": the terrestrial paradise, the millennium, and utopia. As opposed to other representations of the ideal place, such as the astral Elysium of the Pythagoreans or the Celestial Paradise of the Christians, these three *topoi* share a distinct feature, in that they are located in the empirical world, in terrestrial history. In order to reach them, heroes must not transcend their human condition, they must not die or undergo a process of transfiguration.

Keywords

Terrestrial Paradise, Millennium, Utopia, medieval and Renaissance literature, Thomas More