

UCEC 2012

Les chrétiens et la fin des temps

5ème Université Chrétienne
d'Été de Castanet-Tolosan

Ensemble paroissial de Castanet-Tolosan

Cette plaquette rassemble les conférences de l'Université Chrétienne d' Eté 2012 de Castanet qui s'est tenue début juillet 2012, sur le thème « Les chrétiens et la fin du monde ». Le succès de cette Université et l'intérêt particulier manifesté pour ce thème pourra ainsi se prolonger avec ce document et continuer de nourrir une réflexion aussi passionnante que décisive pour notre temps.

Ce document pourra également vous mettre en route pour notre prochaine Université d'Eté, les 3,4 et 5 juillet 2013, et qui aura pour thème : « Les autres, Dieu et moi ».

Autre sujet d'importance en effet, se trouvant au cœur des réflexions politiques, sociales et spirituelles de notre temps. Ne manquez pas dès à présent, et déjà à travers l'apport de ce document, de vous y préparer !

Merci à tous de contribuer à l'entreprise originale de notre Université d'Eté et merci pour votre fidélité.

Fr. Jean-Marc
Curé

Ensemble paroissial de Castanet-Tolosan

2 rue de Gironis – B.P. 36 – 31321 Castanet cedex - 05 61 27 76 85
Paroissecastanet@yahoo.fr – Site : <http://paroissecastanet.fr>

SOMMAIRE

L'Université Chrétienne d'Eté de Castanet s'adresse à tous, croyants et non-croyants. Elle favorise un regard plus attentif et mieux informé sur des sujets d'actualité qui sont pour la plupart aussi débattus que mal connus. Les intervenants à ces conférences-débats, outre leur connaissance du sujet traité, se caractérisent par leur ouverture d'esprit et leur intérêt particulier pour le débat.

L'édition 2012, qui s'est déroulée du 3 au 5 juillet dernier, a donné la parole à

Jean-Michel Maldamé Actualité de l'Apocalypse 7

Dominicain, membre de l'Académie pontificale des sciences, auteur de nombreux ouvrages consacrés au rapport entre Foi et Science. Espérer n'est pas rêver ! Dans le livre de l'Apocalypse, saint Jean apporte une grande et bonne nouvelle qu'il situe dans les fracas d'un monde ravagé par les tourments et les puissances du mal. Pas de complaisance dans la description du mal, mais au contraire purification de notre attente de la venue du Royaume de Dieu.

Jean-Marc Moschetta Création et fin du monde 23

Enseignant-chercheur à l'Institut Supérieur de l'Aéronautique et de l'Espace. Doctorant en théologie. Animateur du groupe de recherche « Création-Evolution » à l'Institut de Recherche Interdisciplinaire sur les Sciences (IRIS) de l'Institut Catholique de Toulouse.

Les choses sont ce qu'elles sont dans la perspective de leur accomplissement. La création du monde doit se comprendre comme un acte eschatologique de Dieu. De ce point de vue, le Christ est révélation du Dieu de l'avenir et non de l'éternel présent.

Philippe Curbelié La cité harmonieuse 39

Prêtre du diocèse de Toulouse, actuel doyen de la Faculté de théologie de l'ICT

La question des fins dernières a trop souvent été traitée sous le seul angle de la destinée individuelle. Sans rien nier de la singularité et de l'importance de la réponse personnelle, cette conférence souhaite élargir quelque peu les perspectives.

Bernard Mendiboure Attendre l'Apocalypse 47 **Ou discerner les signes des temps**

Jésuite, ancien rédacteur en chef de la revue Christus, membre de l'équipe des Coteaux-Païs à Toulouse. Les derniers mots de Jésus sur la fin des temps ne se réduisent pas à l'annonce de bouleversements cosmiques effrayants. Ils éveillent aussi à une magnifique espérance. A Vatican II, deux petits signes révélateurs de cette espérance sont repérés : le peuple de Dieu et la question des ministères ; l'ouverture au monde de ce temps pour bâtir un monde plus humain.

Jean-Marc Gayraud Dès maintenant, l'avenir 59

Dominicain, curé-moderateur de l'ensemble paroissial de Castanet. Dans le Christ et le don de l'Esprit, Dieu advient à l'homme et l'homme parvient à Dieu. L'éternité s'engendre alors dans le temps qu'elle transfigure. La marque propre à cet événement est son imprévisible et permanente nouveauté

Actualité de l'Apocalypse

Fr. Jean-Michel Maldamé, op
Académie pontificale des sciences

L'Apocalypse de Jean est le dernier livre de la Bible chrétienne. Il faut considérer que faisant partie de la Bible, le livre doit être lu en fonction de la foi qui l'a suscité, qui s'y exprime et informe le peuple chrétien. Comme nous sommes dans une culture post-chrétienne, le livre fait partie du domaine public. Il peut être lu et interprété par tout le monde. Ce qui donne lieu à des considérations qui ne peuvent que surprendre les chrétiens. De fait, aujourd'hui, il nourrit un imaginaire où les références chrétiennes sont absentes et les considérations religieuses confuses. Ceci advient lorsqu'il s'agit de la fin des temps.

La question de la fin du monde est un thème universel. Toutes les cultures et toutes les religions l'abordent – depuis les grands romans, les essais jusqu'aux albums de bande dessinée. Les scientifiques proposent des scénarios de fin du cosmos ; les historiens y font référence en s'interrogeant sur la question de l'essor et de la décadence des cultures ; de même encore les politiques ; les écologistes y sont attentifs... Bref, la fin du monde est toujours d'actualité. Ce n'est pas là seulement acte de pensée ; elle est le thème de bien des représentations et d'œuvres d'imagination.

Aujourd'hui, dans une culture dominée par l'exigence technologique, le thème de la fin des temps prend forme de contre-culture. Celle-ci s'empare donc de textes qui ne font pas autorité dans le monde rationnel des technocrates, des politiques et des universitaires. Des textes de tous ordres sont pris en compte ; l'Apocalypse en fait partie. Or dans ce genre de relecture il y a place pour des interprétations fort contradictoires. Peut-on faire dire à un livre une chose et son contraire dans le même mouvement ? La lecture faite aujourd'hui est-elle fidèle à ce que l'auteur voulait dire lui-même ?

Il est donc normal que les travaux de notre rencontre pour une Université d'été commencent par ce livre. Le principe qui s'impose à nous est d'éviter de faire dire au texte ce qu'il ne dit pas. Mais aussi il faut voir pourquoi le livre est ouvert sur des interprétations si contrastées.

Pour cela il importe de situer le livre dans son temps, le temps de son écriture et dans son contexte (première partie) et ensuite d'en voir le sens exact (deuxième partie) par une lecture minutieuse de l'introduction et de l'adresse et enfin (troisième partie) voir comment est traitée la question de la fin du monde.

1. Qu'est-ce qu'une apocalypse ?

Le mot « apocalypse » désigne aujourd'hui une catastrophe. Ce n'est pas son sens propre et premier. Le mot vient de la Bible. Il transcrit le terme grec qui sert de premier mot à l'ensemble du livre – comme très souvent (les chrétiens le font quand ils parlent du *magnificat* premier mot du cantique de Marie dans l'évangile de Luc). C'est la diffusion très large de la Bible qui a fixé le sens du mot.

Le mot grec est *apocalypsis* signifie littéralement « enlever le voile » ; il devrait se traduire de manière par « dévoilement » ; on le traduit souvent par le mot « révélation » qui a pris un sens religieux. Un dévoilement ou une révélation permettent de voir ce qui était caché, de montrer ce qui était invisible, et ainsi de faire connaître ce qui n'était pas vu.

Le mot a un sens banal – comme lors de l'inauguration d'un monument avec un plaque commémorative ou une statue. Dans le cadre religieux, il prend des connotations plus subtiles, car ce qui est caché est enveloppé d'un halo de mystère divin ou sacré.

Si le mot est très général, il prend un sens plus précis quand il s'agit du livre qui achève la Bible. En effet, les trois premiers mots forment un tout et on lit en grec : *apocalypsis Iesou Christou*, c'est à dire « révélation de Jésus-Christ ». Cette référence à Jésus marque la spécificité du livre. Pour bien la voir, il faut aller plus loin qu'une seule définition et situer ce livre dans son contexte, dans son temps et les moyens d'expression qui en font partie – un genre littéraire dit apocalypse.

1.1. Les apocalypses

Le terme d'apocalypse a été développé grâce à la diffusion du Nouveau Testament au point de se rapporter à un vaste ensemble littéraire. La notion d'apocalypse est attribuée à de nombreux livres religieux.

Ainsi dans la célèbre collection de la Pléiade, dans les volumes qui donnent la traduction et une présentation des textes chrétiens apocryphes, nombre d'entre eux ont un titre qui comporte le mot apocalypse. On trouve un emploi effectif pour plusieurs : *Apocalypse de Pierre*, *Apocalypse de Paul*, *Apocalypse d'Esdras*, *Apocalypse de Sedrach*.... D'autres livres n'ont pas le terme dans leur titre, mais ils sont rapprochés des premiers : *Ascension d'Isaïe*, *Vision d'Esdras*... Face à cette abondance, on parle alors d'un « genre littéraire » qualifié d'apocalypse. Il concerne des livres qui ne sont pas intitulés apocalypses.

Plus encore, enchâssés dans des livres, il peut y avoir des passages qui relèvent du genre littéraire apocalyptique ; c'est le cas des évangiles de Matthieu, Marc et Luc où il y a des scénarios de la fin des temps. Ces passages, souvent brefs, montrent l'importance du genre littéraire apocalyptique et du mouvement social et religieux qui les porte.

Ce phénomène n'est pas limité au monde chrétien que nous venons de citer. Dans le judaïsme il en va de même avec des apocalypses référées à Abraham, Élie, Baruch... De tels livres font partie de la littérature dite par les érudits « intertestamentaire », parce qu'écrits entre le deuxième siècle avant notre ère et la fin du premier siècle de notre ère. Ils sont facilement accessibles au lecteur français, dans la collection de La Pléiade, sous la direction de André Dupont-Sommer et Marc Philonenko, *La Bible. Ecrits intertestamentaires*, en particulier dans la deuxième partie, « Les pseudépigraphes de l'Ancien Testament ».

Ainsi le mode judéo-chrétien est marqué par un vaste courant dont participe le livre de Jean qui achève la Bible. Pourquoi cette abondance ? La raison est simple, c'est que le genre littéraire a sa source dans la Bible elle-même.

La source est dans la littérature prophétique. On en trouve une première manifestation dans le livre d'Isaïe avec une vision de l'avenir, dans une création restaurée et l'établissement du Règne de Dieu, centrée autour de la ville sainte Jérusalem, centre du monde. Elle se

développe chez le prophète Ézéchiél, témoin de la déportation à Babylone. Là encore il y a des visions dont les thèmes ont été repris ensuite. Vision de la gloire de Dieu qui se manifeste sur son “char” (*merkabah*). Ezéchiél fait place à la description anticipée des derniers temps, d’abord dramatique, puis triomphante vers le bien. Il décrit le peuple dans la mort et sa revivification (37). Il décrit les campagnes de Gog et de Magog (38 : Ap 20, 8).

Ensuite vient le prophète Zacharie daté du règne de Darius, au moment de la reconstruction du Temple de Jérusalem. Là encore le recours à la vision est systématique.

Enfin et surtout, le modèle achevé des apocalypses de l’Ancien Testament est donné par le livre de Daniel. Le mode d’expression est constitué de visions ou de songes et le mode d’expression symbolique : avec des figures symboliques. L’objet du livre est d’annoncer la venue du Royaume de Dieu en opposition avec les puissances qui dominent le monde. Pour cela il propose une lecture de l’histoire universelle.

Dans ce mouvement il y a une progression : l’attention du prophète ne se porte plus sur le seul peuple élu et ses voisins ; elle ne se porte plus sur les grandes puissances qui dominent le monde et leur environnement humain plus lointain et indistinct ; elle concerne le rapport entre l’humanité et les forces qui l’habitent ; elle renvoie à une exigence de nouvelle création.

1.2. Le genre littéraire des apocalypses

La comparaison des textes permet de définir ce que l’on appelle un genre littéraire, caractérisé par des exigences propres et des règles d’expression bien définies. Il faut tenir compte de ces traits pour apprécier un texte et donc le livre qui clôt la Bible chrétienne.

Les traits communs au genre apocalyptique sont les suivants :

1. Il y a un lien étroit entre le céleste et le terrestre. Ce qui se passe sur terre a son correspondant au ciel ; aussi c’est la révélation du céleste qui donne la clef de la connaissance du terrestre.

2. Les anges jouent un rôle majeur dans la communication du céleste et du terrestre. Ils sont les délégués de Dieu pour remplir une fonction bien précise.

3. Le livre est attribué à un auteur qui fait autorité : patriarche, roi, prophète ou sage éminent qui a eu une révélation particulière ou est monté aux cieux.

4. Le livre se présente comme un message longtemps tenu secret et caché. Le livre est enfin retrouvé. Décrypté, il permet de juger du présent et donc de comprendre la raison du malheur en cours.

5. Le livre s’adresse à des persécutés à qui il apporte une parole de réconfort : justice sera bientôt faite, les méchants seront punis et les justes récompensés d’un bonheur éternel.

6. Le déroulement de l’action est scandé et rythmé par des chiffres qui ont une valeur symbolique (les plus notables sont 7 et 12).

7. Le livre donne une vision de l’au-delà de la mort.

Il résulte de cette étude littéraire une distance critique par rapport à des lectures pourtant familières. Le lecteur averti en critique littéraire ne peut pas prendre à la lettre les anges, ni leur mouvement, car il sait que c’est là un procédé littéraire. Pour lui, un texte d’Apocalypse n’est pas l’effet d’un ravissement extatique, mais le fruit du travail d’un auteur qu’il n’identifie pas naïvement avec le personnage emblématique du livre. Ce principe de lecture évacue les contradictions et les absurdités.

À l’intérieur de l’ensemble des apocalypses, quelle est la spécificité de celle de Jean. Elle est dite par les premiers mots : « *Révélation de Jésus Christ* » Dans la Bible grecque, le mot «apocalypse» est employé pour dire la manifestation de Dieu (I Sam 3,21) avec la communication aux hommes de son projet (Am 3,7) de sa justice et de son salut (Is 56,1 ; Ps

97,2). Dans le Nouveau Testament, le terme se rapporte à la venue de Jésus à la fin des temps (désignée par le terme grec *parousia* transcrit en français « parousie ») (1 Co 1,7-8 ; 2 Th 1,7-13). Ce mot, qui signifie dévoilement (ou révélation), est utilisé par les auteurs pour dire que la Bonne Nouvelle de Jésus-Christ est donnée aux hommes, par l'intermédiaire des apôtres et des prophètes (cf. Gal 1,12-16 ; Rom 16,25 ; Ep 3,3). La révélation porte donc sur Jésus-Christ en qui les derniers temps adviennent. Tel est le cœur de la foi chrétienne : en Jésus-Christ tout est donné de manière définitive.

1.3. Le mouvement apocalyptique

L'étude des textes d'apocalypse de l'Ancien Testament et de la littérature apocryphe permet de voir les conditions dans lesquelles ces livres sont écrits. Ils sont liés à une situation de conflit, de guerre et d'oppression et ils invitent les destinataires du message à résister. On peut donc parler d'un « mouvement apocalyptique » au sens politique du terme.

Le contexte est toujours dramatique ; on en voit une attestation dans le livre d'Esther : « *Nous sommes voués, mon peuple et moi, à la tuerie, à l'extermination, à l'anéantissement. Si encore nous n'avions été voués qu'à devenir esclaves ou servantes, je me serais tue* » (7, 4). Tous les justes sont menacés de mort ; c'est plus que la déportation. Dans une telle situation, les discours qui appellent à l'action n'ont plus de pertinence. Seul Dieu peut intervenir aussi les croyants en appellent à une intervention de Dieu. Comment en être informé ? Un voyant est alors mandaté pour délivrer un message, il va dévoiler le plan de Dieu, qui est caché parce que la situation contredit tout ce qui est dit habituellement sur la vie du juste : où est Dieu ? Telle est la question posée.

Tous les textes d'apocalypse sont écrits et diffusés dans un contexte dramatique. Ainsi le livre de Daniel est écrit au moment du soulèvement militaire des Maccabées contre l'hellénisation forcée de la Judée – autour des années 160.

Dans le Nouveau Testament, les fragments de textes qui relèvent du genre apocalypse s'inscrivent dans le contexte de la destruction de Jérusalem par les Romains. La communauté judéo-chrétienne, dont le centre est Jérusalem, voit ces événements comme la fin du monde. Aussi les textes des trois évangiles synoptiques s'attachent à dire que cela réalise ce que Jésus a annoncé et qu'il faut rester fidèle à ce que Jésus a dit.

La radicalité de la situation, le nombre de morts et l'absence d'issue raisonnable font que l'attention se porte sur l'au-delà de la mort. La question posée est la suivante : la mort des justes est-elle le signe de l'abandon de Dieu ? Les auteurs répondent : non ; c'est, mais le passage vers un au-delà. Les martyrs ne sont pas abandonnés de Dieu ; ils sont avec lui dans la gloire.

C'est dans un contexte analogue qu'a été écrite l'apocalypse de saint Jean dont nous devons parler en détail.

2. Le sens du livre de Jean

Pour voir la spécificité du livre écrit par Jean, la méthode la plus sûre consiste à lire l'introduction que l'auteur a écrite lui-même. Elle nous dit quel est le but, le contenu et la nature du livre. Commentons donc les premiers versets du livre où l'auteur a écrit son projet et résumé le message. On distingue deux moments, un prologue et une adresse.

2.1. Prologue

Chapitre 1 : « 1 Révélation de Jésus Christ : Dieu la lui donna pour montrer à ses serviteurs ce qui doit arriver bientôt. Il envoya son Ange pour la faire connaître à Jean son serviteur, 2 lequel a attesté la Parole de Dieu et le

1. « Révélation de Jésus Christ » : Jésus-Christ est le sujet de la Révélation. Dieu la donne à Jésus (cf. Mt 11,25-27 ; Jn 3,3 ; 5,5 ; 20,23-26 ; 7,16 ; 8,28...) ; ou encore, la Révélation porte sur Jésus, mais il y a davantage ; Jésus est lui-même la Révélation. Il y a alors au sens strict «*Révélation de Jésus-Christ*» ; Jésus est totale transparence à la volonté du Père et la volonté du Père est totalement exprimée en lui.

Ces deux remarques permettent de donner sens aux premiers mots du livre et donc d'éclairer le but de l'auteur.

2. « Pour montrer à ses serviteurs ce qui doit arriver bientôt », cette phrase dit le but visé par l'auteur du livre : dire l'avenir aux chrétiens, ici appelés serviteurs de Jésus-Christ. Pour l'auteur du livre, Dieu a formé un plan sur l'humanité. Comme Dieu est maître du monde, rien n'arrive qu'il ne le veuille ou le permette. L'Auteur se tourne vers l'avenir ; il s'intéresse à ce que Dieu va faire. Il le fait dans la foi. Au terme du livre, l'Auteur reprendra le même thème. Mais le sens est différent, c'est Jésus qui déclare : «*Voici je viens bientôt*» (22,6). Ainsi le livre concerne la venue de Jésus-Christ. C'est une annonce christologique. Cette interprétation écarte toutes les autres, en premier lieu l'explication de type ésotérique qui cherche dans l'Apocalypse une série de clefs pour déchiffrer les événements du monde. L'Apocalypse n'a pas été écrite pour dire à l'avance la succession des empires, des nations ou le cours des guerres et des révolutions à venir. L'Apocalypse est une déclaration sur le présent : le Christ vient. Il vient pour tous les hommes et il associera les chrétiens et les justes à sa victoire. Ainsi le livre est-il écrit pour les chrétiens persécutés, scandalisés dans leur foi et qui se demandent : comment se fait-il que la face du monde et le cours de l'histoire ne soient pas changés par la résurrection du Christ ?

3. « En envoyant son ange ». Le mot ange est caractéristique du genre littéraire des apocalypses inter-testamentaires. Par comparaison avec ces textes, on constate que les anges jouent un rôle minime dans le livre de Jean. Leur rôle est second et subordonné (cf. 22,6 et 22,16). Nous retrouvons ici la doctrine du Nouveau Testament, selon laquelle le Christ ressuscité en son corps glorifié est supérieur aux anges (en particulier l'épître aux Hébreux et l'épître aux Colossiens). Il y a là une modification de la cosmologie antique qui mérite d'être soulignée : désormais l'humanité occupe une place privilégiée dans la création renouvelée par la résurrection.

4. « Jean ». Le nom de Jean apparaît plusieurs fois dans le livre (1,4 ; 1,9 ; 22,8). Qui est ce Jean ? Le texte nous dit qu'il est « *témoin du Christ* » (1,2) et qu'il écrit des prophéties (22,9 1,10). Notre livre se distingue des autres apocalypses qui se présentent comme l'œuvre d'un personnage éminent du passé (Daniel, Hénoc, Baruch, Esdras, Moïse...), pour bénéficier de son autorité. Ici, la seule autorité dont se prévaut l'auteur, c'est d'être témoin du Christ. Ce déplacement a une signification théologique. Les apocalypses non-canoniques veulent révéler le plan de Dieu qui est écrit de toute éternité au point qu'il a pu être communiqué à un ancêtre lointain de manière secrète. Ici, au contraire, il s'agit d'un témoignage circonstancié, concernant le Christ qui est venu, qui est présent et qui vient. L'histoire n'est pas figée. Elle s'accomplit à l'initiative de Dieu par son Fils ressuscité.

La tradition identifie ce Jean avec l'auteur du quatrième évangile. Il y a de fait de nombreuses similitudes dans la théologie de l'évangile de Jean et celle de l'Apocalypse.

5. « Qui a rendu témoignage à la parole de Dieu et au témoignage de Jésus ». Le mot témoignage est important. Il se retrouve de nombreuses fois dans le livre (en 1, ; 6,9 ; 12,17 ; 20,4), le contexte est toujours clair : il s'agit du martyre subi au nom de l'Evangile. Le témoignage rendu par Jésus est sa passion et sa mort. La foi active en la parole de Dieu et ses exigences est dite par l'expression : « *s'associer au témoignage* ». Si l'Apocalypse est Bonne

Nouvelle pour les chrétiens, c'est parce qu'elle montre aux persécutés que, s'ils participent à la Passion du Fils, ils participent aussi à sa résurrection.

En Ap 1,5 Jésus est dit « *témoin fidèle, premier-né d'entre les morts* », ce qui signifie sa passion et sa résurrection. C'est en mourant sur la croix, par fidélité à Dieu, que Jésus est devenu le témoin fidèle. De même, les disciples, comme Antipas (2,13).

6. « *Tout ce qu'il a vu* ». Le verbe «voir» est important, puisque le livre nous présente une série de « visions ». N'entendons pas «phénomènes étranges», mais l'intelligence de ce qui est, au-delà même des apparences, la manière de bien voir ou de discerner les signes des temps. Le livre en son entier est une « vision » ! Pour exposer cette unique perception profonde, l'Auteur la découpe en visions successives. Le détail ne doit pas faire oublier l'organisation et le mouvement d'ensemble qui manifestent que Jésus est sauveur en sa venue prochaine. Comprendre en quoi consiste ces « visions » permet d'éviter des contresens. Il ne faut pas chercher un récit narratif qui montrerait le déroulement d'événements (par manière de compte-rendu historique anticipé), mais une perception instantanée et unifiée de la situation du monde et des chrétiens persécutés. Pour répondre à une interrogation sur la situation du monde : « Pourquoi la victoire du Christ est-elle si peu visible ? Jusqu'à quand le malheur présent ? », le livre dit la foi : « Le Christ vient, toutes choses seront achevées bientôt ». Cette remarque de méthode écarte toute lecture ésotérique ou divinatoire.

7. « *Heureux celui qui lit et ceux qui écoutent les paroles de cette prophétie et qui gardent ce qui est écrit - car le temps est proche* ». C'est la première des sept béatitudes du livre (cf. 14,13 ; 16,15 ; 19,9 ; 29,6 ; 22,14 ; 22,7). Celles-ci occupent une place importante ; la preuve en est qu'elles viennent du ciel ; Dieu les prononce lui-même sans la médiation des anges et des prophètes. Ces béatitudes prouvent que le livre ne se propose pas d'annoncer 'un malheur, mais, au contraire du sens banal du terme, l'Apocalypse de Jean annonce le bonheur qui vient de Dieu. Cette première béatitude se trouve déjà dans l'évangile de Luc (11, 28 : «*Heureux ce qui écoutent la parole de Dieu et qui la gardent*») et dans l'évangile de Jean (14, 23 : «*Si quelqu'un m'aime, il gardera ma parole*»).

Il s'agit ici d'une lecture publique (un lecteur et des auditeurs), qui a sa place dans une activité liturgique. La liturgie juive impliquait la lecture de la Loi et des Prophètes. Les assemblées chrétiennes lisent outre l'Ancien Testament, des textes spécifiquement chrétiens «*les mémoires des apôtres et les écrits des prophètes*» (Actes 2, 32) qui ont donné, à la fin des temps apostoliques, le texte du Nouveau Testament.

On peut donc conclure que le livre est bien une prophétie chrétienne. Le mot prophétie a plusieurs sens. Le premier vient de ce qu'elle est un appel à la conversion (comme dans les livres prophétiques de l'Ancien Testament). Les lettres des chapitres deux et trois en sont un parfait modèle. Le terme de prophétie a un sens plus précis dans le Nouveau Testament. Nous le voyons dans l'évangile de Luc ; dans les premières pages il nous est dit que Zacharie, Siméon, Marie et Elisabeth prophétisent ; on constate qu'ils composent un cantique à partir des textes de l'Écriture. Notre livre est écrit de la même manière. L'auteur reprend les prophéties de l'Ancien Testament (images, phrases et tableaux) pour montrer qu'elles sont accomplies par la mort et la résurrection de Jésus. Ce faisant, il montre que c'est un « mystère », coextensif à l'histoire des hommes qui vivent en même temps la mort et la résurrection – tout particulièrement les persécutés.

Le livre est donc tissé de références bibliques qui sont connues de ses destinataires. Le recours systématiquement aux prophéties anciennes n'est pas de l'ordre de l'énigme, mais un appel à des textes connus. Rien d'ésotérique donc ! Mais l'auteur ne se contente pas de faire un collage de textes ; il les unit d'une certaine manière et pour ce travail il reconnaît avoir été inspiré, c'est-à-dire avoir bénéficié des lumières de l'Esprit pour voir clairement ce qui est confus. Ce travail est légitimé à son terme par l'expression « *le témoignage de Jésus, c'est l'esprit de la prophétie* » (19,10).

Une difficulté de la lecture du livre vient de l'ignorance de l'Ancien Testament. Ce qui apparaît étrange n'est souvent que la citation d'un texte biblique, dont l'auteur veut montrer qu'il a trouvé son accomplissement. Le livre s'appuie sur l'Ancien Testament pour inviter les lecteurs persécutés à vivre dans l'attente de la manifestation imminente de Jésus-Christ ressuscité et à tous les chrétiens de renouveler leur communion à la Passion du Christ en solidarité avec leurs frères persécutés.

2.2 Adresse (1, 4-8)

L'Apocalypse est écrite comme une épître. Elle commence par une adresse qui mentionne l'auteur, les destinataires, le souhait de grâce et de paix. Au terme (en 22, 21), nous lisons une salutation finale. Pourtant, le livre n'a pas le style des épîtres du Nouveau Testament. Ceci est sans doute dû à la lecture publique dans l'assemblée chrétienne.

« 4 Jean, aux sept Églises d'Asie. Grâce et paix vous soient données par " Il est, Il était et Il vient ", par les sept Esprits présents devant son trône, 5 et par Jésus Christ, le témoin fidèle, le Premier-né d'entre les morts, le Prince des rois de la terre. Il nous aime et nous a lavés de nos péchés par son sang, 6 il a fait de nous une Royauté de Prêtres, pour son Dieu et Père ; à lui donc la gloire et la puissance pour les siècles des siècles. Amen. 7 Voici, il vient avec les nuées ; chacun le verra, même ceux qui l'ont transpercé, et sur lui se lamenteront toutes les races de la terre. Oui, Amen ! 8 Je suis l'Alpha et l'Oméga, dit le Seigneur Dieu, " Il est, Il était et Il vient ", le Maître-de-tout. »

Cette lettre est adressée aux « sept églises d'Asie » ; le terme désigne la province romaine qui correspond à la Turquie actuelle ; le chiffre sept a une valeur symbolique de plénitude et de totalité. Elle est écrite *«de la part de celui qui est, qui était et qui vient»*, littéralement c'est *«l'étant, il était et le venant»* ce qui est étrange (de même en 1, 8 ; 4, 8 ; 11, 17 ; 16,5). Plutôt qu'une maladresse, il faut voir ici une intention théologique. Dieu n'est pas prisonnier du temps ; son être ne se conjugue pas aux temps de nos verbes et de nos actes. Cette formule paraphrase la phrase où Dieu révèle son nom par des verbes difficiles à traduire *«je suis celui qui est»* ou *«je serai qui je suis»* (Ex 3, 14). La Tradition a scruté ces mots pour y lire une affirmation de l'éternité de Dieu et son dessein de salut. C'est une affirmation la plus haute du monothéisme, dont la traduction reste difficile - car l'être de Dieu est mystère. L'essentiel est de bien voir que le message d'espérance du livre a Dieu pour source et pour principe. Dieu n'est pas « l'éternel indifférent » mais « celui qui vient ».

« De la part des sept esprits » ; il y a là une référence au Saint Esprit. On le justifie en considérant les raisons suivantes : 1°) les adresses des écrits du Nouveau Testament sont toujours trinitaires ; 2°) les sept esprits sont corrélatifs au Christ ; 3°) Les anges et autres êtres célestes jouent un rôle second dans le livre. L'emploi du chiffre sept à propos de l'Esprit vient du texte d'Isaïe où il est dit que le Messie a la plénitude du don de l'Esprit (Is 11,1). Le chiffre sept a une valeur symbolique : il désigne la plénitude. À cette explication, nous ajouterons une précision littéraire. La mention du chiffre sept nous servira à ordonner le livre en sept périodes, puisqu'il s'agit d'une nouvelle création – comme il sera dit à la fin.

«Et de la part de Jésus-Christ» ; c'est la fin de la formulation trinitaire. Le Christ est ici nommé en dernier, car son rôle est explicité par un ensemble de citations de l'Ancien Testament qui ont de l'importance pour la prédication chrétienne. Il est *«le premier-né d'entre les morts»* (cf. Le texte messianique : *« Moi dit Dieu, je t'établirai comme premier-né plus élevé que les rois de la terre »*, Ps. 89, 28) et il a fondé le peuple nouveau, *«un royaume de prêtres»* en accomplissant Exode 19,6 (*« Je vous tiendrai pour un Royaume de prêtres et une nation consacrée »*). Le thème sera repris de manière plus solennelle en Ap 12, 4.

La première confession de foi christologique du livre souligne le rôle rédempteur du Christ qui a fondé le peuple élu. L'œuvre du Christ est proclamée comme accomplie ; le temps de l'histoire est le temps de l'accomplissement de tout en Jésus-Christ, car il n'est pas de parole plus décisive que Jésus-Christ. Il est ici, présenté comme le Fils, puisque Dieu est

son père. La confession de foi est présentée par manière de prière « à celui qui nous aime », (Jésus-Christ). La bénédiction et les louanges du livre sont adressées au Christ (cf. 5,9-10 ; 12,13). La prière chrétienne s'adresse au Christ.

2.3. Plan

L'Apocalypse se présente comme une manière de voir le cours de l'histoire. Il y a ce que voient les hommes pris dans l'immédiat ; il y a cependant autre chose. La réalité est plus riche ; elle apparaît dans sa vérité lorsque se dévoile le plan de Dieu et quand Dieu la fait connaître à ses fidèles. Cette réalité n'est pas différente de ce qui est vécu, mais elle est plus ample. Le savoir permet de situer le présent et donc de mieux le vivre. C'est la dynamique de l'espérance. Le temps des hommes n'est qu'un moment dans une histoire plus vaste qui est conduite par Dieu. Il y a donc une théologie de l'histoire. C'est en fonction de cette théologie qu'il faut structurer la lecture du livre.

La reconnaissance du mouvement du livre est relativement simple ; en effet, un plan de l'Apocalypse peut être proposé sur la base du chiffre sept, dont la valeur est symbolique est patente et omniprésente dans l'ouvrage.

1. Sept lettres ou situations actuelles (chap. 2 - 3)
2. Sept sceaux : le Christ est le maître de l'histoire (chap. 4 - 7)
3. Sept trompettes : l'avenir du monde (chap. 8-10)
4. Sept signes : l'avenir de l'Eglise et ses adversaires (chap. 12 -14)
5. Sept coupes : les luttes de l'Eglise (chap. 15 - 16)
6. Le Jour du Seigneur, la fin des temps (chap. 17-20)
7. La Jérusalem nouvelle (chap. 21-22).

Le chiffre sept évoque la création. En effet, en réponse à la détresse due à la persécution, le livre se propose de présenter la nouvelle création. La fin du monde ne sera pas une destruction, mais une nouvelle création. Les deux termes de l'expression sont inséparables : c'est une nouveauté parce que tout ce qui est lié au mal et au malheur aura disparu ; c'est aussi un acte où la première création ne sera pas abolie, mais accomplie. La parole de Jésus : « Je ne suis pas venu abolir, mais accomplir » ne se limite pas à la Loi ; elle a une dimension cosmique. Comme le montrent les textes de la fin du livre que nous lisons maintenant.

3. La fin du monde

Les derniers chapitres traitent bien de la fin du monde. Il faut en voir la spécificité ; cela permettra de montrer l'actualité du livre sans tomber dans les impasses des lectures ésotériques ou symboliques.

3.1. Une foi célébrée

La lecture du prologue nous a montré que le texte a une dimension liturgique. Or la liturgie est au présent. Elle s'inscrit dans la manière de vivre le présent. Or la liturgie est présence de la communauté au Dieu à qui elle s'adresse. Ce point permet d'éviter les lectures ésotériques arbitraires ou symboliques réductrices.

3.1.1. Langage prophétique

La lecture ésotérique entend faire du texte un message secret. Elle ignore que le texte est écrit pour une lecture publique et que le sens doit être compris par tous, dans la foi commune de l'assemblée. Il importe donc de la référer à la foi de tous en ce qu'elle a de

fondamental. Pour ce qui concerne les premiers mots de la Bible, lus dans une assemblée chrétienne, il faut donc le référer à la foi de l'assemblée l'Église. L'inscription du texte dans la Bible signifie que l'Église entière assume cette exigence.

La théologie qui préside à la composition du Nouveau Testament repose sur l'enseignement de Jésus. Il n'est pas venu pour abolir mais pour accomplir. Sur la route d'Emmaüs, il cite les Écritures pour montrer qu'elles annoncent les événements dont les apôtres ont été les témoins : y compris la souffrance du messie. Telle est la foi de l'Église centrée sur la conviction que tout l'Ancien Testament désigne le Christ et l'annonce.

Ainsi s'expliquent bien des difficultés du texte de l'Apocalypse. Une des difficultés vient de l'accumulation d'images, dont on ne voit pas la cohérence, et de l'impression de redite. La raison en est qu'il s'agit de montrer qu'en Jésus toutes les Écritures ont été accomplies. Pas seulement quelques morceaux d'anthologie. Ainsi on peut mettre en parallèle quantité de textes de l'Ancien Testament avec les versets de l'Apocalypse de Jean. Cette manière de faire est-elle chaotique ? Non, car la liturgie est centrée sur le mystère pascal.

3.1.2. Le mystère pascal

Cette mise en parallèle obéit à une exigence : rendre raison du cœur du message chrétien. Quel est-il ? Le mystère pascal. Ainsi les textes de l'Ancien Testament sont lus comme une prophétie du mystère pascal. C'est à la lumière de la mort et de la résurrection de Jésus que les événements sont lus. La libération du peuple élu sortant de la servitude en terre d'Égypte est comprise comme une figure du salut accompli par Jésus, le Nouveau Moïse, plus grand que lui. Aussi les images de l'apocalypse se réfèrent-elles aux épisodes rapportés par le livre de l'Exode, en particulier ce que nous appelons « les plaies d'Égypte ».

Ainsi le temps de la persécution est celui où se prolonge la passion du Christ. Ceci signifie que le martyre n'est pas une défaite et qu'il faut y voir un chemin de salut.

Mais la situation n'est pas « normale » ; elle est contraire à la volonté première de Dieu et c'est pourquoi Dieu a décidé d'abrégé le temps de cette persécution en hâtant la fin des temps.

3.1.3. Le présent transfiguré

Si le présent est douloureux, et si les persécutés vivent la Passion, celle-ci est communion avec le ressuscité. Aussi tous les éléments sont-ils liés au Christ lui-même. Le Christ tel qu'il est, c'est à dire comme « Fils de l'homme ».

La présentation de la vision inaugurale est claire sur ce point.

Chapitre 1 : « 12 Je me retournai pour regarder la voix qui me parlait ; et m'étant retourné, je vis sept candélabres d'or, 13 et, au milieu des candélabres, comme un Fils d'homme revêtu d'une longue robe serrée à la taille par une ceinture en or. 14 Sa tête, avec ses cheveux blancs, est comme de la laine blanche, comme de la neige, ses yeux comme une flamme ardente, 15 ses pieds pareils à de l'airain précieux que l'on aurait purifié au creuset, sa voix comme la voix des grandes eaux. 16 Dans sa main droite il a sept étoiles, et de sa bouche sort une épée acérée, à double tranchant ; et son visage, c'est comme le soleil qui brille dans tout son éclat. 17 À sa vue, je tombai à ses pieds, comme mort ; mais il posa sur moi sa main droite en disant : " Ne crains pas, je suis le Premier et le Dernier, 18 le Vivant ; je fus mort, et me voici vivant pour les siècles des siècles, détenant la clef de la Mort et de l'Hadès. 19 Écris donc ce que tu as vu : le présent et ce qui doit arriver plus tard. 20 Quant au mystère des sept étoiles que tu as vues dans ma main droite et des sept candélabres d'or, le voici : les sept étoiles sont les Anges des sept Églises ; et les sept candélabres sont les sept Églises. »

La lecture actuelle, aujourd'hui, de l'Apocalypse de Jean suppose donc que l'on intègre dans la confession de foi l'accomplissement de toute chose en Jésus.

2. Quelle fin des temps ?

Le mot fin des temps est riche de sens. Le mot « fin » en français évoque des choses fort différentes. Il dit le terme d'un processus. Mais il dit aussi le but. En parlant de la fin des temps, il faut commencer par la fin au sens de moment terminal. Or au moment où est écrite l'Apocalypse, la théologie chrétienne de la fin du monde n'est pas claire, faute d'unité. La situation est due au fait que la théologie de la fin des temps n'a pas été dogmatisée dans le judaïsme et les évangiles attestent le conflit entre les pharisiens qui croient à la résurrection et les sadducéens, prêtres du Temple de Jérusalem, qui récusent la notion. Il y avait alors une pluralité de scénarios pour dire la fin. En voici l'essentiel.

1°. Le scénario le plus simple est présent dans l'évangile de Matthieu (Mt 25, 31-46). Après sa mort, le défunt survit dans un état de quasi absence, le shéol. Puis il ressort du tombeau dans l'état antérieur (selon l'image du chapitre 37 d'Ezéchiel). Il se présente devant Dieu ; il est jugé selon ses œuvres et alors il change d'état : la gloire pour les justes, la punition éternelle avec Satan.

2°. Un schéma plus court dit que le destin éternel est fixé dès le moment du décès. La résurrection est donc immédiate. Pas de délais ! Dans ces deux scénarios, la résurrection est pour tous.

3°. Plusieurs textes ne mentionnent la résurrection que pour les justes. On en déduit que les méchants sont néantisés, au plan le plus radical du terme. C'est une idée qui plaît beaucoup aujourd'hui, puisque l'enfer disparaît.

4°. Un autre scénario, présent dans le chapitre 20 de l'apocalypse, introduit une période intermédiaire. Un premier jugement inaugure une période pendant laquelle, sur une terre purifiée, les justes vivront selon leurs mérites. Cette plénitude est indiquée par le chiffre de mille - mille ans ! Après cette période, viendra la fin de l'histoire et l'entrée dans la « vie éternelle » qui se déroule dans une tout autre temporalité.

5°. Le schéma chrétien le plus commun résulte de l'introduction de la vision grecque de l'au-delà. Lors du décès, il y a un premier jugement. Commence un temps d'attente où les justes ont déjà leur récompense et les méchants leur punition. Leur condition n'est pas celle du shéol, mais celle d'une partie d'eux-mêmes, l'âme (par nature immortelle) séparée du corps. Puis à la fin des temps, il y aura résurrection des corps et constitution du bonheur éternel. En Occident, on a distingué pour ce « temps intermédiaire » trois états : le bonheur du « ciel », la punition définitive de l'« enfer » et l'état transitoire de purification dans le « purgatoire ». Au terme de l'histoire il n'y aura que le paradis et l'enfer.

On constate que l'Apocalypse, dans le souci de montrer l'accomplissement puise dans les divers scénarios. On ne trouve pas la présentation devenue classique après « l'invention du purgatoire » et l'usage systématique de la notion d'immortalité de l'âme. On reste dans une anthropologie hébraïque. On trouve les deux éléments au chapitre 20 où il est question de deux résurrections.

Chapitre 20 : « 1 Puis je vis un Ange descendre du ciel, ayant en main la clé de l'Abîme, ainsi qu'une énorme chaîne. 2 Il maîtrisa le Dragon, l'antique Serpent - c'est le Diable, Satan - et l'enchaîna pour mille années. 3 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. 4 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 reprurent vie et régnèrent avec le Christ mille années. 5 Les autres morts ne purent reprendre vie avant l'achèvement des mille années. C'est la première résurrection. 6 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. 7 Les mille ans écoulés, Satan, relâché de sa prison, 8 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 ; 9 ils monteront sur toute l'étendue du pays, puis ils investirent le camp des saints, la Cité bien-aimée. Mais un feu descendit du ciel et les dévora. 10 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. 11 Puis je vis un trône blanc, très grand, et Celui qui siège dessus. Le ciel et la terre s'enfuirent de devant sa face sans laisser de traces. 12 Et je vis les morts, grands et petits, debout devant le trône ; on ouvrit des livres, puis un autre livre, celui de la vie ; alors, les morts furent jugés d'après le contenu des livres, chacun selon ses œuvres. 13 Et la mer rendit les morts qu'elle gardait, la Mort et l'Hadès rendirent les morts qu'ils gardaient, et chacun fut jugé selon ses œuvres. 14 Alors la Mort et l'Hadès furent jetés dans l'étang de feu - c'est la seconde mort cet étang de feu - 15 et celui qui ne se trouva pas inscrit dans le livre de vie, on le jeta dans l'étang de feu.

L'interprétation du chapitre vingtième est très délicate. Elle porte sur le sens qu'il faut donner à la période de «mille ans». S'agit-il de mille ans à venir après le moment où a été écrit le texte ? S'agit-il de l'ultime fin des temps ? Ou bien de la situation présente ? Ou de la période présente ? Dans le premier cas, on se réfère au premier des scénarios évoqués plus haut : Dieu jugera en faisant revenir les protagonistes du drame du salut pour devenir vraiment Roi. Dans le deuxième cas, on entend aussi cette période comme celle au terme de laquelle l'Eglise sera renouvelée et rénovée. Dans ce cas, il s'agit de la période présente qui a commencé avec la Pâque du Christ, période dont la valeur est chiffrée de manière symbolique.

Le contenu de la vision du chapitre vingtième est important. Il s'agit d'une période de «mille ans» où Satan est lié. Les fidèles exercent le jugement : ils vivent et règnent avec le Christ ; c'est «la première résurrection». Les martyrs et les confesseurs jugent le monde (v. 4). Au chapitre précédent, le Messie (présenté comme cavalier) revenait avec les siens pour le jugement. Ici, ils sont associés au jugement et au Règne de Dieu. Autrement dit, les chrétiens participent à la vie du Christ ressuscité. Ce qui est dit en termes de jugement exercé, se dit aussi en termes de royauté partagée. C'est la même réalité. Elle a été annoncée dans la vision inaugurale et dans les lettres aux communautés d'Asie. Depuis la résurrection, les fidèles sont associés au Christ-Roi ; ils sont le peuple-prêtre, le peuple-élu. Quelque chose a commencé qui ne sera pas effacé. Pour les chrétiens confrontés au mal, c'est encore futur ; et pourtant, c'est le présent de Dieu. Le temps ne peut être représenté de manière univoque ; il doit l'être de manière plurielle.

À cause du flou qui concerne la théologie des fins dernières, on peut se demander ce que signifie cette «première» résurrection. Le plus simple est de se rapporter à l'ensemble de la théologie de Jean. Il n'est jamais question de première et seconde résurrection, mais seulement de « première » et de « seconde mort » (2,11 ; 20,6). La théologie de Jean souligne que la vie éternelle est commencée. Les chrétiens vivent d'une vie plus forte que la mort physique ; ils sont déjà au-delà de la mort. Il s'agit de la « vie véritable » (Jn 5,25s ; 11,25), une vie ressuscitée, éternelle. Telle est la première résurrection. C'est le commencement de l'unique résurrection. Mais il y a deux morts : celle du péché et celle de la fin de la vie hors de la résurrection. La résurrection est l'incorporation au Christ.

L'image de Satan lié se retrouve dans les paraboles, en particulier dans celle qui dit qu'un démon chassé peut aller chercher des complices et venir réoccuper la personne qui en avait été libéré (cf. Mt 12,29 ; Mc 3,27 ; Lc 11,21). Cette parabole permet de comprendre ce chapitre. Car Si Satan est lié, il n'a pas encore disparu. Il peut reprendre à Dieu son bien, si les gardiens ne veillent pas.

Il est donc clair que « mille ans » n'indique pas un laps de temps de calendrier, mais une caractérisation théologique du présent (sans limitation précise de durée).

Pourquoi ce chiffre symbolique ? Dans certaines traditions juives, la durée du séjour de l'homme au Paradis aurait été de mille ans. « Mille ans » désigne donc une durée parfaite qui se réfère à la restauration du Paradis – paradis terrestre. Satan qui avait séduit l'humanité et l'avait entraînée dans la mort ne peut désormais agir contre le nouvel Adam. Le livre garde le souvenir du péché d'Adam (cf. Ap 12,9 ; 20,3) pour dire la victoire obtenue par Jésus-Christ. Satan ne peut empêcher que le fruit de l'arbre de vie soit donné aux hommes (Ap 2,7 ; 22,19). Les fidèles entrent donc au jardin de Dieu ; ils participent à sa victoire et à son jugement.

L'oracle du salut qui est adressé à « *la descendance de la femme* » (Gn 3,16) est accompli. Cette interprétation, par référence au paradis, est confirmée par le fait que le dragon est présenté comme « *le serpent des origines* » (20,2). Cette interprétation est confirmée par le fait que le mot qui caractérise l'action du dragon (ou Satan) est « *séduire* » (Ap 12,9 ; ici 20,3 ; 20,8 20,10; cf. 13,14; 19,20). Le texte présente, pour notre sensibilité, une difficulté. Au verset 3, il est dit « *Après cela, il faut qu'il soit relâché* ». Que signifie cet « il faut » ? Pour la littérature apocalyptique, le déroulement de l'histoire est voulu par Dieu. Il participe de cette nécessité. Pour l'auteur, cette participation ne supprime pas la liberté ; son livre contient des appels à la conversion surtout dans les lettres aux communautés et les sept béatitudes.

Le jugement de Satan relâché à la fin est décrit aux versets 7 à 15. La période présente (mille ans) ne peut être tenue pour un aboutissement ; c'est un temps intermédiaire qui s'achève par la totale destruction du mal. On lit donc, une nouvelle fois, une description du combat eschatologique inspiré de Ezéchiel 38 et 39. Les armées du mal sont vaincues. C'est la victoire définitive annoncée en Ap 14,14-30.

La description du jugement dernier est inspirée du livre de Daniel. Chacun est jugé selon ses œuvres. La mort et l'enfer sont ici personnifiés comme les puissances ennemies de Dieu qui seront détruites.

Le thème du « livre » où sont inscrites les actions des hommes est classique dans la littérature des apocalypses. Sur ce « livre de vie » les élus sont inscrits (Ap 3,5 13,18 ; 20,15 ; 21,27). L'image de l'inscription sur un livre où est vaincu l'oubli signifie que Dieu veille sur les siens en écrivant le bien : ce qui est fait ne sera pas perdu. C'est façon de les mettre à part (Ex 32,32 ; Ps 69,29 ; Dn 12,1).

3. La vie éternelle

Le terme de l'histoire est donc l'entrée dans la vie avec le Christ. Cette entrée est présentée au début du livre par manière de promesse et à la fin du livre comme vision d'avenir.

3.1. Promesses aux Églises

Chapitre 2 : « A l'Ange de l'Église d'Éphèse, écris : Ainsi parle celui qui tient les sept étoiles en sa droite et qui marche au milieu des sept candélabres d'or. [...] : 7 au vainqueur, je ferai manger de l'arbre de vie placé dans le Paradis de Dieu.

8 "À l'Ange de l'Église de Smyrne, écris : Ainsi parle le Premier et le Dernier, celui qui fut mort et qui a repris vie. [...] 11 Le vainqueur n'a rien à craindre de la seconde mort.

12 "À l'Ange de l'Église de Pergame, écris : Ainsi parle celui qui possède l'épée acérée à double tranchant. [...] 17 Au vainqueur, je donnerai de la manne cachée et je lui donnerai aussi un caillou blanc, un caillou portant gravé un nom nouveau que nul ne connaît, hormis celui qui le reçoit.

18 " À l'Ange de l'Église de Thyatire, écris : Ainsi parle le Fils de Dieu, dont les yeux sont comme une flamme ardente et les pieds pareils à de l'airain précieux. [...] 26 Le vainqueur, celui qui restera fidèle à mon service jusqu'à la fin, je lui donnerai pouvoir sur les nations : 27 c'est avec un sceptre de fer qu'il les mènera comme on fracasse des vases d'argile ! 28 Ainsi moi-même j'ai reçu ce pouvoir de mon Père. Et je lui donnerai l'Étoile du matin.

Chapitre 3 : « À l'Ange de l'Église de Sardes, écris : Ainsi parle celui qui possède les sept Esprits de Dieu et les sept étoiles. [...] . 5 Le vainqueur sera donc revêtu de blanc ; et son nom, je ne l'effacerai pas du livre de vie, mais j'en répondrai devant mon Père et devant ses Anges.

7 " À l'Ange de l'Église de Philadelphie, écris : Ainsi parle le Saint, le Vrai, celui qui détient la clef de David : s'il ouvre, nul ne fermera, et s'il ferme, nul n'ouvrira [...] 12 Le vainqueur, je le ferai colonne dans le temple de mon Dieu : il n'en sortira plus jamais et je graverai sur lui le nom de mon Dieu, et le nom de la Cité de mon Dieu, la nouvelle Jérusalem qui descend du Ciel, de chez mon Dieu, et le nom nouveau que je porte.

14 " À l'Ange de l'Église de Laodicée, écris : Ainsi parle l'Amen, le Témoin fidèle et vrai, le Principe de la création de Dieu. [...] 20 Voici, je me tiens à la porte et je frappe ; si quelqu'un entend ma voix et ouvre la porte, j'entrerai chez lui pour souper, moi près de lui et lui près de moi. 21 Le vainqueur, je lui donnerai de siéger avec moi sur mon trône, comme moi-même, après ma victoire, j'ai siégé avec mon Père sur son trône. "

Cette série de promesse définit ce que sera le bonheur des justes. Les images sont simples et transparentes de poésie, de pureté et de délicatesse. Elles définissent la vision du bonheur éternel dans le langage que les expériences mystiques traduisent.

Ainsi la fin des temps n'est pas une catastrophe, mais la naissance à ce bonheur. Ici il est indiqué sur un ton de rapport personnel. Cela ne doit pas nous faire oublier les éléments collectifs. Ils dominent dans les récits de la fin.

3.2. La Jérusalem céleste

Pour bien montrer l'opposition entre la prostituée et l'Épouse, le verset 9 reprend le chapitre 17,1. C'est le même ange qui parle. Ceci signifie que le même et unique Évangile est jugement et grâce. La fiancée-épouse de l'Agneau est nommée pour affirmer l'identité de ce qui est. Le mot «épouse» est ajouté parce que tout est accompli (cf. 2 Cor 11,2 ; Eph 5,25) ; la vision est celle de la Jérusalem céleste.

9 Alors, l'un des sept Anges aux sept coupes remplies des sept derniers fléaux s'en vint me dire : " Viens, que je te montre la Fiancée, l'Épouse de l'Agneau. " 10 Il me transporta donc en esprit sur une montagne de grande hauteur, et me montra la Cité sainte, Jérusalem, qui descendait du ciel, de chez Dieu, 11 avec en elle la gloire de Dieu. Elle resplendit telle une pierre très précieuse, comme une pierre de jaspe cristallin. 12 Elle est munie d'un rempart de grande hauteur pourvu de douze portes près desquelles il y a douze Anges et des noms inscrits, ceux des douze tribus des Israélites ; 13 à l'orient, trois portes ; au nord, trois portes ; au midi, trois portes ; à l'occident, trois portes. 14 Le rempart de la ville repose sur douze assises portant chacune le nom de l'un des douze Apôtres de l'Agneau.

La ville est sise sur une haute montagne, lieu de la théophanie et des visions diverses. La description de la ville est empruntée aux prophètes Isaïe (Is 60,1-2) et Ézéchiel (Ez 48,31-35). Cette citation montre que l'Église est l'Israël nouveau, selon la symbolique des douze tribus (cf. Ep 2,20). Un acte mérite attention : la mesure faite par un roseau d'or. L'acte e mesure rappelle qu'il y a eu un jugement ; il se fait par un roseau d'or ; la noblesse de l'instrument évoque un caractère royal et divin. Il s'agit bien d'une ville royale, la cité de Dieu. Ceci est confirmé par le fait que la ville est bâtie en matériaux précieux, fondée sur les apôtres.

15 Celui qui me parlait tenait une mesure, un roseau d'or, pour mesurer la ville, ses portes et son rempart ; 16 cette ville dessine un carré : sa longueur égale sa largeur. Il la mesura donc à l'aide du roseau, soit douze mille stades ; longueur, largeur et hauteur y sont égales. 17 Puis il en mesura le rempart, soit cent quarante-quatre coudées. - L'Ange mesurait d'après une mesure humaine. - 18 Ce rempart est construit en jaspe, et la ville est de l'or pur, comme du cristal bien pur. 19 Les assises de son rempart sont rehaussées de pierreries de toute sorte : la première assise est de jaspe, la deuxième de saphir, la troisième de calcédoine, la quatrième d'émeraude, 20 la cinquième de sardoine, la sixième de cornaline, la septième de chrysolite, la huitième de béryl, la neuvième de topaze, la dixième de chrysoprase, la onzième d'hyacinthe, la douzième d'améthyste. 21 Et les douze portes sont douze perles, chaque porte formée d'une seule perle ; et la place de la ville est de l'or pur, transparent comme du cristal.

Le verset 22 est spécifiquement chrétien. Les apocalypses juives mentionnent toutes un nouveau Temple. Ici, il n'y a pas de Temple. Ce thème christologique est dans l'Évangile de Jean (Jn 2,13-22), purification du Temple le même thème est exposé au verset 23.

22 De temple, je n'en vis point en elle ; c'est que le Seigneur, le Dieu Maître-de-tout, est son temple, ainsi que l'Agneau. 23 La ville peut se passer de l'éclat du soleil et de celui de la lune, car la gloire de Dieu l'a illuminée, et l'Agneau lui tient lieu de flambeau.

Le verset 24 montre l'accomplissement de la prophétie d'Isaïe sur le pèlerinage des peuples à Jérusalem (Is 60,3-7). La cité de Dieu rassemble toute l'humanité dans son sein. La description insiste sur la gloire.

24 Les nations marcheront à sa lumière, et les rois de la terre viendront lui porter leurs trésors. 25 Ses portes resteront ouvertes le jour - car il n'y aura pas de nuit - 26 et l'on viendra lui porter les trésors et le faste des nations. 27 Rien de souillé n'y pourra pénétrer, ni ceux qui commettent l'abomination et le mal, mais seulement ceux qui sont inscrits dans le livre de vie de l'Agneau.

Le verset 27 est une mise en garde pour les chrétiens ; c'est un appel à la conversion. On n'attend pas la fin en spectateur ! Le salut n'est pas la volonté aveugle d'un Dieu indifférent, la liberté humaine est impliquée.

3.3. Le Paradis

Chapitre 22 : « 1 Puis l'Ange me montra le fleuve de Vie, limpide comme du cristal, qui jaillissait du trône de Dieu et de l'Agneau. 2 Au milieu de la place de part et d'autre du fleuve, il y a des arbres de Vie qui fructifient douze fois, une fois chaque mois ; et leurs feuilles peuvent guérir les païens. 3 De malédiction, il n'y en aura plus ; le trône de Dieu et de l'Agneau sera dressé dans la ville, et les serviteurs de Dieu l'adoreront ; 4 ils verront sa face, et son nom sera sur leurs fronts. 5 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.

La description s'inspire d'Ézéchiel (47,1-12) et de la Genèse (Gn 2,8-10). Mais ce n'est pas seulement un retour au paradis, c'est la fin de l'histoire et son accomplissement. Les images employées sont traditionnelles : la source de vie (cf. Jn 7,17s) et l'arbre de vie (cf. Ap 2,7). Dieu est présent ; ce qui était exceptionnel devient habituel et continu. Ce qui était réservé à Moïse (Ex 33,20-23) est donné à tous ceux qui appartiennent à Dieu (Mt 5,8 ; cf. Ap 3,12 ; 7,3 ; 14,1) ; la lumière est perpétuelle (Za 14,7). Le règne est à jamais ; ce qui est présent en germe (1,6 ; 5,10) est donné. Ce qui est annoncé n'est pas hors de la foi actuelle. Les chrétiens peuvent vraiment attendre la fin avec confiance et joie parce qu'ils possèdent déjà les biens promis.

Vivre en suivant l'Agneau, c'est éprouver dès maintenant les effets de la présence de Dieu. Tel est le cœur de ce livre qui annonce une bonne nouvelle. Ce qui sera en plénitude est déjà donné. Ce qui est promis est donné par anticipation. Il faut donc repenser le temps. Le temps n'est pas seulement le temps du calendrier. Les hommes ne sont pas réduits à vivre de ce qui se voit ; la réalité profonde est autre ; elle participe d'un ailleurs. Le langage symbolique, par ses contradictions mêmes, exprime ce dépassement des apparences et des fausses évidences.

3.4. Une nouvelle création

Chapitre 21 : « 1 Puis je vis un ciel nouveau, une terre nouvelle - car le premier ciel et la première terre ont disparu, et de mer, il n'y en a plus. 2 Je vis la Cité sainte, Jérusalem nouvelle, qui descendait du ciel, de chez Dieu ; elle s'est faite belle, comme une jeune mariée parée pour son époux. 3 J'entendis alors une voix clamer, du trône : " Voici la demeure de Dieu avec les hommes. Il aura sa demeure avec eux ; ils seront son peuple, et lui, Dieu-avec-eux, sera leur Dieu. 4 Il essuiera toute larme de leurs yeux : de mort, il n'y en aura plus ; de pleur, de cri et de peine, il n'y en aura plus, car l'ancien monde s'en est allé. " 5 Alors, Celui qui siège sur le trône déclara : " Voici, je fais l'univers nouveau. "

Le thème de la terre nouvelle est emprunté à Isaïe par qui Dieu a dit : « *Je vais créer des cieux nouveaux et une terre nouvelle et on ne se souviendra plus du passé* » (Is 65, 17) et : « *Cieux nouveaux et terre nouvelle que je vais créer* » (66, 22). L'achèvement est une nouvelle création. Ce qui est remarquable dans notre texte, c'est la grande sobriété de la description. Tout est centré sur Dieu lui-même et sur son action créatrice. Tout ce qui est marqué par le péché est enlevé. Le thème de la nouveauté est essentiel au livre (cf. Ap 2,17 ; 3,12 ; 5,9 ; 14,3 ; 3,2 ; 21,2) : la mer qui symbolise ce qui est redoutable, parce qu'elle a partie liée à l'abîme, est enlevée.

La Jérusalem nouvelle vient de Dieu. Le thème est classique dans le judaïsme et le christianisme (cf. Gal 4,26 ; 14,3-20 ; Hb 12,22). Ce n'est pas un morceau du monde ancien qui survit, mais une nouvelle création. Que représente cette Jérusalem nouvelle ? L'Eglise telle que Dieu la voit et la veut, la «*Cité sainte*» (v. 2). Le thème des épousailles apparaît au verset 2 (cf. Ep 2, 22-23). L'Epouse s'oppose à la prostituée. La voix proclame l'accomplissement de la promesse «*Dieu-avec-nous*», selon la promesse transmise par le prophète Ézéchiel : «*Je ferai ma demeure parmi eux ; je serai leur Dieu et ils seront mon peuple* » (Ez 37,27) et par Isaïe : «*J'établirai ma demeure avec vous. Je vivrai au milieu de vous* » (Is 25, 8) : «*Le Seigneur essuiera les larmes de leur visage*» (cf. Ez 37,27 ; Lev 26,11-12 ; 2 Cor 6,16s ; cf. Ap 7,15 ; 12,12 ; 13,6 ; 15,5). Tout malheur est écarté (Is 25,8 ; Ap 9,17 ; Is 43,38 ; 65,16 ; 2 Cor 5,17). La promesse (Is 43,18-19) est accomplie : «*Ils seront mon peuple, je serai leur Dieu et ils seront mon peuple* » (Za 8,8). L'ordre d'écrire authentifie la vision. Le voyant est mandaté par Dieu pour dire cette espérance. L'auteur rappelle donc la promesse et indique la place du baptême qui fait du fidèle un fils à l'image du Fils.

Conclusion

Le mot apocalypse a pris dans le langage courant le sens de catastrophe. Nous avons vu que c'était là un contresens, puisque le mot signifie à l'origine révélation. Dans la Bible, il désigne la révélation divine ; et dans le Nouveau Testament la révélation de Jésus-Christ.

Le glissement de sens n'est pas sans fondement. En effet, le choix de l'auteur de multiplier les images. Celles-ci se réfèrent à des réalités d'expérience. Ainsi les fléaux évoqués ne sont rien d'autre que la mise en scène de la situation vécue au premier siècle ; ce ne sont pas des fantasmes délirants, mais des drames réels : famines, persécutions, épidémies, guerres, tremblements de terre... Tel est le quotidien. Il n'est pas difficile de l'actualiser. La transposition se fait sans peine, mais ce n'est pas sans danger, car toute image est ambivalente. Il faut alors une parole claire pour en fixer le sens. L'Apocalypse de Jean le fait, mais ceci n'est pas entendu quand le livre est arraché à son contexte : et que l'on ignore qu'il est adressé à une communauté persécutée, intégré dans une liturgie et fondé sur la mémoire des textes cités. .

Une autre difficulté apparaît : les images présentent le mal à l'œuvre dans le monde. Or toute présentation du mal suscite une complicité avec le mal. Quelque chose de trouble s'éveille dans le lecteur. Le mouvement de répulsion s'accorde très bien avec celui de la fascination et donc aussi de la complicité. Ainsi le livre a-t-il été source de bien de radicalismes et de violences qui contredisent l'ensemble du message chrétien. L'analyse faite écarte ces ambiguïtés. Le cœur du livre est bien le mystère pascal. Le but est de renouveler l'espérance en annonçant la bonne nouvelle de la victoire obtenue par le Christ sur les forces du mal qui agissent dans le monde. Le livre ne s'attache pas à donner des indications précises de date ou de situation géographique. Il fait davantage : il inscrit la situation des persécutés dans le mystère de la Passion et de la Résurrection ; il annonce la venue d'une création nouvelle.

Ce faisant, il nous invite à distinguer clairement entre énigme et mystère. Une énigme se résout ; quand la réponse est donnée toute quête intellectuelle cesse. Un mystère est d'une tout autre texture. Il est source d'interrogation, mais de lumière. Il est tel que plus on avance, plus on voit qu'il y a encore à découvrir et ainsi il suscite une motivation et la quête de l'esprit se réalise. Tel est pour l'Apocalypse le message qu'elle porte sur la fin du monde. La venue du Seigneur de gloire est assurée et pourtant elle échappe à nos prises. «*Nul ne sait le jour ni l'heure*», ce n'est pas la marque de l'indifférence de Dieu, mais l'invitation à la responsabilité : vivre le présent dans la présence de celui qui se rencontre comme «*Celui qui vient* ».

Création et fin du monde

Penser théologiquement l'avenir de la création

Jean-Marc Moschetta
Enseignant-chercheur
à l'Institut Supérieur de l'Aéronautique et de l'Espace
Doctorant en théologie

Introduction

Finalement, il faudra payer nos impôts cette année. Aux dernières nouvelles, la fin du monde annoncée en 2012 sur la base d'une interprétation rapide du calendrier maya n'est pas pour tout de suite. Mais au passage, l'année 2012 est devenue – comme nombre de millésimes auparavant – l'année annoncée pour la fin de l'histoire. Occasion pour les chrétiens de se ressaisir du fait que, selon les mots du théologien Jürgen Moltmann, « le christianisme est tout entier eschatologie, (...) la perspective eschatologique n'est pas un aspect du christianisme, elle est à tous égards le milieu de la foi chrétienne (...) Il n'y a par conséquent qu'un seul problème réel en théologie chrétienne : c'est le problème de l'avenir »¹. Or 2000 ans après l'enthousiasme des premières communautés chrétiennes, force est de constater que la perspective d'une fin du monde ne suscite plus guère que l'intérêt des cinéphiles et que le retour du Christ dans la gloire, pourtant régulièrement invoqué dans la liturgie dominicale, a fini par constituer davantage un sujet de crainte qu'un motif de joyeuse espérance.

Dans le chapitre de la théologie chrétienne consacré à la Création, la question de l'origine occulte spontanément – et depuis toujours – celle de l'accomplissement. L'attention est portée sur le motif, le pourquoi, le comment de l'origine. Dans la théologie classique, les trois « moments » de la théologie de la Création sont d'ailleurs assez nettement distingués : d'une part la doctrine de la *creatio originalis*, qui est, en théologie catholique, connue sous le nom de doctrine de la *creatio ex nihilo*, d'autre part, la doctrine de la *creatio continua* (ou *creatio continuans*) plus connue sous le vocable de « théologie de la providence » – ou comment Dieu gouverne le monde créé – et, enfin, la *creatio nova*, également appelée eschatologie² ou doctrine des fins dernières. Ces trois facettes de la théologie de la Création, et pas seulement la première, constituent la théologie de la Création dans son ensemble.

¹ Jürgen MOLTSMANN, *Théologie de l'Espérance*, coll. « Cogitatio Fidei », Paris, ed. Cerf, 1970, p. 12.

² En grec, *to eschaton* signifie "le dernier". Une idée christologique traditionnelle est que le Christ est *ho eschatos* (ὁ ἔσχατος), c'est-à-dire le but vers lequel tend la création, celui qui « exprime historiquement l'objectif eschatologique de Dieu », cf. Paul WELLS, « Jésus-Christ et l'eschatologie », *Revue Réformée*, Vol. 57, n°237, mars 2006, p. 69-80.

Ceci étant posé, l'habitude prise par certains théologiens est de commencer par le commencement et de s'attaquer au premier volet de la théologie de la Création, celui qui touche aux origines, en oubliant parfois d'aborder les deux autres. Cela conduit à des développements intéressants mais qui négligent un élément fondamental de la prédication de Jésus et que l'Eglise célèbre particulièrement pendant le temps de l'Avent : la promesse du Royaume qui vient.

Mon propos sera ici d'inverser la présentation habituelle en posant en préalable que la notion de Monde Nouveau éclaire le mystère de la Création et non l'inverse. Nous suivrons pour cela le théologien catholique américain John Haught pour lequel : « Après Darwin et la nouvelle cosmologie, nous devons dire que Dieu est moins Alpha que Omega »³. La thèse principale de mon intervention sera que la Création – et tout particulièrement la Création d'un monde *en évolution* – est un acte eschatologique de Dieu, ou encore un acte « proleptique », du grec *prolepsis*, qui anticipe la fin. Le Dieu de Jésus-Christ est le Dieu de l'avenir et non du passé ou de l'éternel présent.

Pour cela, nous prendrons acte, dans un premier temps, du caractère évolutif du monde et des conséquences théologiques et métaphysiques de ce caractère. Nous distinguerons ensuite les notions de « fin du monde » et celle d'« accomplissement », en relevant les contresens que leur confusion peut produire au regard des scénarios de fin du monde. Cela nous permettra de mieux illustrer ce que l'on entend en théologie par « eschatologie », à la lumière de l'enseignement de Jésus et des textes fondateurs de la Bible.

1. Le monde en évolution

La théorie de l'évolution attire l'attention de l'homme contemporain sur le fait que le monde n'est pas une fresque harmonieuse et statique. Contrairement à l'image que donne parfois l'écologie radicale, le monde, envisagé à une échelle de temps géologique, ressemble à un vaste champ de bataille où se sont succédé les espèces vivantes au gré des changements climatiques et de la course à la complexification du vivant. Plus de 95% des espèces vivantes ont aujourd'hui disparu, laissant la place au petit nombre d'espèces rescapées que nous connaissons et dont l'humanité fait partie. L'histoire de notre écosystème, envisagée à l'échelle de la centaine de millions d'années, ressemble davantage à un impitoyable massacre, faite d'opportunisme et d'injustes dominations au détriment des moins aptes plutôt qu'à une paisible épopée. Certes, les espèces apparemment les plus faibles ont parfois fini par l'emporter sur leurs prédateurs mais l'émergence de la complexité, de l'espèce humaine en particulier, s'est réalisée au prix d'une incroyable débauche de moyens et d'essais infructueux, donnant en définitive l'impression d'un immense gâchis. Même en justifiant les tâtonnements – et quelquefois les reculs – du processus évolutif des espèces par l'apparition de la pensée humaine, la manière dont émerge l'homme de ce laborieux processus inspire le sentiment d'une grande inefficacité, voire d'une absence de stratégie et, à tout le moins, témoigne du coût exorbitant de l'évolution.

Au-delà de cette description dramatique de l'évolution, que peut-on retenir positivement sur le plan de la foi ? L'image du Dieu Créateur comme Grand Architecte ou Grand Ingénieur – voire Grand Législateur – doit être réinterrogée au profit d'une image renouvelée et stimulante du Créateur. Pour cela, nous devons prendre acte de trois considérations tirées du caractère dynamique, évolutif de la nature, par contraste avec la conception statique et fixiste du stable *kosmos* grec.

a. La solidarité de l'homme avec la nature

³ John F. HAUGHT, *God after Darwin, A Theology of Evolution*, Westview Press, 2nd ed., 2008, p. 91.

Le premier point que nous pouvons retenir est que l'homme apparaît dans la continuité des autres espèces vivantes. La théorie synthétique de l'évolution des espèces permet de mieux comprendre comment s'est élaboré la complexification progressive du vivant, depuis les êtres monocellulaires jusqu'aux primates supérieurs et à l'homme. Les espèces vivantes ne sortent pas toutes faites des mains de Dieu, elles émergent lentement de l'histoire biologique. La progressivité des mutations et des changements qui expliquent l'apparition d'organes complexes comme le cerveau ou le système immunitaire par exemple, souligne la solidarité des espèces entre elles, solidarité que redécouvre aujourd'hui l'écologie en prenant justement la mesure de notre dépendance au monde des bactéries, des végétaux, des animaux, etc. L'espèce humaine, en dépit de sa différence radicale par rapport aux autres espèces animales, est profondément solidaire de son environnement biologique dont elle est à la fois issue et dépendante pour sa propre survie. Sur le plan théologique, cela suggère que le salut doit être envisagé de manière cosmique et non seulement anthropocentrique. L'attente du monde à venir concerne l'ensemble des choses créées – êtres vivants et éléments inanimés du monde – et non la seule espèce humaine, comme Saint Paul l'avait déjà suggéré.

b. La nouveauté radicale dans la nature

Le second point est que le monde dans lequel nous vivons est créateur de nouveauté. Des choses radicalement nouvelles émergent d'environnements plus élémentaires qui ne les contiennent pas, même en germe. C'est à travers le concept d'émergence que la philosophie contemporaine prend acte de ce caractère particulier du monde. La notion d'émergence s'oppose à celle de déterminisme et conteste que ce qui apparaît comme nouveau soit en réalité le déploiement de ce qui était déjà contenu en germe. Or, on connaît maintenant plusieurs exemples de structures ordonnées qui peuvent spontanément émerger du chaos. Les scénarios d'apparition des briques pré-biotiques s'appuient sur l'existence de systèmes thermodynamiques hors équilibres qui permettent de produire de l'ordre – et donc de la complexité – à partir d'un désordre apparent. Cet ordre n'est nullement dissimulé dans le désordre, il n'est pas contenu comme tel dans la situation de départ. Et lorsqu'il apparaît, il apporte un élément radicalement différent et nouveau par rapport à cette situation initiale. Dans cette notion d'émergence, le hasard tient une place importante. La conception contemporaine du hasard reconnaît à celui-ci un statut intrinsèque. Le hasard ne tient pas son existence des limites de notre savoir. Il n'est pas réductible à la mesure de notre ignorance des phénomènes. Il existe une part de hasard radical dans les phénomènes physiques, ainsi que nous l'apprend la physique quantique⁴. Cela signifie qu'en toute rigueur, l'état futur d'un système ne peut être prédit avec une précision arbitrairement grande, quelle que soit la puissance de calcul disponible à l'instant présent.

C'est ainsi que, du fait de cette notion d'émergence et de hasard intrinsèque à la réalité matérielle, le monde qui a été voulu par Dieu n'est pas déterminé d'avance. Il comporte une part de contingence, de hasard qui fait que le présent – et encore moins le futur – n'est pas le simple résultat du passé. Le monde est « ouvert à son extrémité », ou « *open-ended* » selon la

⁴ Le fameux « principe d'incertitude d'Heisenberg » énonce que l'on ne peut pas attribuer à une particule à un instant donné, une position et une vitesse arbitrairement précises. Le produit de l'imprécision sur la position par l'imprécision sur la vitesse est supérieur à une valeur finie, proportionnelle à ce que l'on appelle la constante de Planck. Ce qui est appelé de manière incorrecte un « principe » est en réalité une inégalité qui découle de la description mathématique des états quantiques de la matière et non une relation d'incertitude qui qualifierait l'imperfection des mesures. Il serait donc plus juste de parler de « relation d'indétermination » plutôt que de principe d'incertitude, dans la mesure où il ne s'agit à proprement parler ni d'un principe, ni d'une question d'incertitude expérimentale mais de la description du caractère indéterminé de la réalité matérielle.

terminologie anglaise. La nature n'est pas un ensemble de choses où tout est donné par avance mais où la nouveauté jaillit en permanence. L'histoire n'est pas un déploiement, l'explicitation d'un donné initial où tout serait déjà contenu en germe au commencement. Une nouveauté radicale émerge en permanence de la nature. Des structures radicalement différentes de celles qui les ont produites font constamment leur apparition dans l'histoire du monde. Si l'on pouvait rejouer l'histoire de l'univers en repartant du Big Bang, on obtiendrait obligatoirement un monde différent. La création est un processus permanent dont nous ne sommes pas sortis. En définitive, le caractère évolutif du monde révèle qu'en grande partie, le monde n'est pas encore créé, le monde est seulement *en cours* de création.

c. *L'histoire du monde se poursuit*

Le troisième point à relever est que les éléments d'un monde en évolution n'occupent pas une place qui leur serait assignée à l'avance. Autrement dit, *les choses ne sont pas à leur place*. L'impression d'équilibre, voire d'harmonie, entre les espèces vivantes est trompeuse et provient de l'échelle de temps avec laquelle on considère les événements. En réalité, les modifications climatiques ou géologiques, les mutations génétiques et la complexification incessante du vivant ne garantissent qu'une chose : que tout est sujet au changement. Même les stables trajectoires des objets célestes sont le siège d'instabilités et de comportements chaotiques⁵. La matière elle-même n'a qu'une durée de vie limitée. Très grande par rapport à notre espérance de vie mais limitée. Bref, rien de ce qui constitue la nature ne semble être parvenu à sa place définitive et tout continue d'évoluer en un déséquilibre permanent.

Le caractère évolutif du monde nous informe qu'il n'a jamais existé quelque chose comme un état de perfection originelle et que la complexité, l'émergence de formes nouvelles continue d'arriver dans le futur. L'évolution ne s'arrête pas avec l'espèce humaine mais l'espèce humaine elle-même est en route vers une post-humanité. L'affirmation selon laquelle l'espèce humaine est le sommet de la création ne peut être entendue en un sens absolu mais relativement à l'environnement terrestre. Dans l'histoire de l'apparition de l'homme, l'espèce Neandertal, qui a possédé toutes les caractéristiques d'une humanité – et pourtant génétiquement indépendante de *Homo Sapiens* – a disparu. Cela est indicatif du fait que l'avenir n'est jamais garanti : même l'espèce humaine peut disparaître !

Enfin, une espèce plus avancée que l'humanité est susceptible d'avoir existé avant ou d'exister après l'espèce humaine. L'évolution du vivant se poursuit en parallèle et au-delà de l'espèce humaine. Nous sommes donc en marche vers une « post-humanité », peut-être génétiquement modifiée, sans doute fortement hybridée avec la machine, mais en tout cas fort différente de celle dont nous relevons aujourd'hui.

2. L'idée dangereuse de Darwin

Le caractère évolutif du monde, dans sa dimension biologique mais également cosmologique, a suscité, depuis le 19^{ème} siècle, des réactions théologiques contrastées, parfois pessimistes, parfois excessivement optimistes. Nous pouvons en relever trois.

a. *Le désenchantement du monde*

Une première réaction théologique à la théorie de l'évolution est due à Darwin lui-même. A l'époque où Darwin étudiait au *Christ College* de Cambridge, l'étude des œuvres de

⁵ Ce caractère chaotique des orbites des planètes et des satellites du système solaire est connu depuis Poincaré à la fin du 19^{ème} siècle.

William Paley⁶ faisait tout naturellement partie du cursus scientifique. Pour l'étudiant qu'il était, Darwin adoptait le modèle d'un Dieu Créateur ayant, dès l'origine, élaboré avec minutie et sagesse toutes les espèces vivantes. Mais lorsqu'il élabore sa théorie de la sélection naturelle, Darwin doit abandonner la conception de Paley. C'est un choc personnel et une remise en question profonde sur le plan de sa foi⁷. Cette réaction est parfois adoptée par ceux de nos contemporains qui surinvestissent la valeur métaphysique des sciences. Pour ces « matérialistes réductionnistes », comme par exemple le philosophe américain Daniel Dennett, l'évolution est un « algorithme aveugle, dénué de but et dénué de sens »⁸. Il n'y a aucune finalité à rechercher dans l'univers. Le monde semble être un radeau branlant, jeté à la dérive dans l'immensité cosmos.

b. Le mouvement de l'« intelligent design »

Une seconde attitude méfiante, voire contestataire, vis-à-vis du darwinisme est connue sous le terme « *intelligent design* », c'est-à-dire le « dessein intelligent ». L'idée que Dieu est intervenu dans l'émergence de certains systèmes vivants particulièrement complexes. Ces systèmes sont qualifiés d'« irréductiblement complexes »⁹. Il s'agit par exemple de l'œil humain ou du flagelle rotatif des bactéries. Les auteurs qui relèvent de ce mouvement de l'*intelligent design* s'attaquent à la théorie synthétique de l'évolution au motif que celle-ci ne permet pas de rendre compte de toutes les étapes d'apparition de ces systèmes vivants. Leur entreprise est donc scientifique mais le sous-entendu « idéologique » est que Dieu est intervenu à des moments clés de l'évolution pour permettre l'apparition de cette complexité. On a affaire au « God of the gaps », le Dieu « bouche-trou » qui s'insinuerait dans les lacunes des explications scientifiques.

Par rapport aux mouvements « créationnistes », grossièrement anti-scientifiques, parfois concordistes¹⁰ mais toujours fortement marqués par le fondamentalisme biblique, le mouvement de l'*intelligent design* procède de manière plus subtile en faisant place à l'intervention de Dieu qui agirait discrètement comme une cause parmi les causes naturelles. Cette conception de l'action de Dieu dans le monde n'est pas assumée théologiquement par leurs auteurs qui n'expliquent pas pourquoi tant de millions d'années et d'espèces disparues restent nécessaires pour produire l'humanité par exemple. Le gâchis considérable qu'entraîne l'évolution, rétorquent certains, ferait plutôt penser à un vaste « *unintelligent design* ».

c. Une théologie des vainqueurs

⁶ William Paley (1743-1805) constitue aujourd'hui encore, et plus souvent que Newton, la figure emblématique de la théologie naturelle. Pour Paley, comme pour Newton, la démarche scientifique constitue une porte d'entrée pour la connaissance de Dieu. C'est William Paley qui est l'auteur de la fameuse allégorie de la montre qu'un promeneur aurait trouvé au milieu de la campagne. L'observation de la montre et de son mécanisme indique l'existence d'un horloger ingénieux et ne saurait être le fruit du hasard. De même les êtres vivants sont le fruit d'un concepteur doué d'une extrême sagesse.

⁷ Ainsi, la déception palpable de Darwin lorsqu'il écrit : « Le vieil argument d'une finalité dans la nature, comme le présente Paley, qui me semblait autrefois si concluant, est tombé depuis la découverte de la loi de sélection naturelle. Désormais nous ne pouvons plus prétendre que la belle charnière d'une coquille bivalve doive avoir été faite par un être intelligent, comme la charnière d'une porte par l'homme. Il ne semble pas qu'il y ait une plus grande finalité dans la variabilité des êtres organiques ou dans l'action de la sélection naturelle, que dans la direction où souffle le vent » (*Autobiographie*, Paris, Seuil, 2008, p. 83).

⁸ Daniel C. DENNETT, *Darwin's Dangerous Idea : Evolution and the Meaning of Life*, Ed. Simon & Schuster, New York, 1995, p. 320.

⁹ Cette notion est due au biologiste américain Michael BEHE, voir son *Darwin's Black Box : The Biochemical Challenge to Evolution*, New York, The Free Press, 1996.

¹⁰ Chaque jour du récit du premier récit de la Création en Gn 1 correspondrait ainsi à une ère géologique.

Une troisième réaction encore vivante chez certains chrétiens, s'inspire de la théorie de l'évolution pour justifier une vision élitiste et anthropocentrique de la création. Si le monde est si immensément grand, si l'évolution a pris autant son temps et produit autant de monstres et de morts prématurées, c'est pour produire l'humanité. Nous sommes la race des vainqueurs, juchés au sommet d'une montagne de cadavres d'êtres inadaptés ou insuffisamment performants. L'émergence de la pensée quelque part dans l'univers était à ce prix. Certaines idéologies dangereuses ont pu se fonder sur cette utilisation abusive de la théorie de Darwin. Mais cet optimisme béat, identifié à tort à l'enthousiasme teilhardien, est vivement critiqué par Jürgen Moltmann. Le Dieu de Jésus-Christ n'est pas le Dieu des vainqueurs de l'évolution mais celui des victimes de l'histoire : l'évolution, écrit-il « n'est pas seulement une œuvre de la nature qui construit, elle est également une œuvre cruelle. L'évolution est une sorte d'exécution biologique du jugement du monde sur les faibles, les malades, les êtres sans qualités »¹¹. Moltmann récuse avec force l'idée d'un *Christus selector* cruel et insensible, un juge du monde et de l'histoire sans pitié pour les faibles, un producteur de vie que les victimes n'intéressent pas »¹². Ce que révèle en effet le Jésus de l'histoire, c'est que le Christ se tient du côté des victimes, des bidonvilles de l'évolution. Sa croix ne vient pas seulement porter le péché du monde mais elle porte aussi, comme l'écrit d'ailleurs Teilhard lui-même, « les joies et les peines engendrées, par ses progrès, par la Convergence du monde »¹³.

3. La dimension cosmique du salut

Le caractère évolutif du monde pose nécessairement la question de sa « fin ». Mais la notion de fin est ambiguë en français : elle recouvre à la fois la notion de fin de l'histoire (ou de fin des temps) et celle de la finalité du monde.

a. *La fin de l'univers*

S'agissant de la fin de l'histoire, la cosmologie contemporaine nous propose deux scénarios de fin du monde en les nommant selon les expressions anglaises : « Big Crunch » et « Big Chill ». Le « Big Crunch » (le « Grand Ecrabouillement ») serait le scénario selon lequel l'univers, après avoir connu la formidable expansion qui a suivi le « Big Bang », s'effondrerait sur lui-même par effet gravitationnel, annihilant dans une immense fournaise toute vie et toute structure complexe existant dans le monde. A l'inverse, le « Big Chill » (le « Grand Froid ») est la mort thermodynamique de l'univers consécutive à une expansion infinie. Selon ce second scénario, après la mort des étoiles puis le refroidissement progressif de la matière, l'univers ressemblera à un cimetière d'étoiles éteintes, étoiles à neutron, trous noirs, défaisant lentement, mais inéluctablement, toute structure ordonnée – et la vie avec¹⁴. Mais comment maintenir une « espérance cosmique » pour la nature, une espérance pour le monde où nous vivons si, pour finir, le monde doit finir par mourir ainsi de froid ou de chaud ?

b. *Finalité et accomplissement*

¹¹ Jürgen MOLTSMANN, *Jésus, le Messie de Dieu*, trad. Joseph Hoffmann, coll. « Cogitatio Fidei », vol. 171, ed. Cerf, Paris, 1993, p. 402.

¹² *Ibid.*, p. 404.

¹³ Pierre TEILHARD DE CHARDIN, « Le Christique » (1955) dans *Le cœur de la matière, Œuvres*, t. XIII, Ed. Seuil, Paris, 1976, p. 109.

¹⁴ Sans attendre cette fin générale de l'univers, d'autres petits problèmes attendent notre planète comme l'interpénétration de la Voie Lactée et de la galaxie d'Andromède (3 milliards d'années) puis la fin de la combustion de l'hydrogène situé au cœur du Soleil, le transformant en « géante rouge » dont le diamètre englobera l'orbite de la Terre (5 milliards d'années).

Etant donné que ce dont nous sommes issus ne contient pas l'explication ultime de notre identité, ne détient aucune indication définitive sur notre destinée, c'est bien plutôt vers l'accomplissement du monde que nous devons nous tourner pour appréhender l'essence des choses¹⁵. L'important n'est donc pas de savoir seulement d'où nous venons mais vers où nous allons et à quoi nous sommes promis. Cette posture philosophique semble prendre, à première vue, le contrepied de la méthode scientifique héritée de la modernité et fondée sur la causalité efficiente. Les phénomènes ne se produisent qu'en raison des conditions de possibilité préalables dont ils sont issus et qui les déterminent (les causes précèdent les effets).

La question de l'accomplissement est à bien différencier de celle de fin du monde au sens de la fin de l'histoire. Il ne faut pas confondre accomplissement et fin du monde car la fin du monde peut venir sans que soit venu l'accomplissement et l'accomplissement peut commencer avant que n'arrive la fin du monde. De même qu'il faut distinguer origine et commencement, il est donc important de ne pas confondre accomplissement et fin des temps. L'accomplissement parachève un projet, réalise la nature profonde des choses. Cette réalisation peut commencer au sein même de l'histoire du monde, sans attendre la fin des temps. C'est la vision chrétienne des choses, le « déjà-là » du Royaume à venir.

c. Une métaphysique du futur

Le parti pris philosophique suggéré par la vision évolutive du monde est ainsi que « l'être essentiel est l'être accompli »¹⁶. Autrement dit, la nature profonde de l'être ne se situe pas en amont de son histoire, comme un donné préalable à son existence mais au terme de son existence, du côté de l'avenir et non du passé, du côté de l'accomplissement et non de l'origine. D'où la pertinence d'une « métaphysique de l'avenir » ou, plus précisément encore, d'une « métaphysique de l'accomplissement » qui situerait l'essence de la réalité en avant de l'histoire et non dans le passé ou dans l'éternel présent. Ce que nous sommes vraiment, au plus intime du projet de Dieu, est ce que nous sommes appelés à être, c'est-à-dire ce que nous serons vraiment dans le Royaume à venir, où « Dieu sera tout en tous » (1 Co 15, 28).

Cette option métaphysique qui ferait du futur le lieu du sens de ce qui est, ébranle un peu le bon sens philosophique. L'inconfort qui en résulte est assez bien exprimé par une formule étrange de Teilhard de Chardin : « L'Univers, écrit ainsi Teilhard, est en train de se découvrir comme organiquement en porte-à-faux sur l'Avenir »¹⁷. L'expression même choisie ici par Teilhard, « porte-à-faux », est très intéressante car elle souligne que le soubassement du monde n'est plus une solide embase, indifférente aux vicissitudes du temps, mais un support de la réalité qui n'est pas assuré contre tous les risques. Ce qui sous-tend la réalité est à chercher du côté de l'avenir, d'où l'image du surplomb, du porte-à-faux introduite par Teilhard. Car comment fonder la nature essentielle du monde sur son accomplissement, alors que cet accomplissement dépend lui-même des aléas de l'histoire ? Et comment fonder l'espérance en un accomplissement cosmique sur un tel « porte-à-faux » ?

¹⁵ La question du sens de l'évolution n'est pas celle de sa direction. Comme le souligne le philosophe André Comte-Sponville, ce n'est pas parce qu'un fleuve a une direction qu'il a un « sens ». Or, la question du sens – qui est la question philosophique par excellence – paraît convoquer davantage la notion d'accomplissement que celle d'origine.

¹⁶ Cette formulation veut faire écho à la définition par Paul Tillich de l'« Être Nouveau » (le Christ) qui est « l'être essentiel dans les conditions de l'existence ». Mais pour Tillich, comme pour la théologie classique, l'être essentiel est une donnée que l'être est amené à retrouver au terme de son existence et par la grâce du salut. L'essence des êtres est un programme, un projet défini préalablement à l'existence.

¹⁷ Pierre TEILHARD DE CHARDIN, « Le Goût de Vivre » [1950], dans *L'Activation de l'Energie*, Œuvres, vol. 7, Ed. du Seuil, Paris 1963, p. 247.

La manière traditionnelle que l'Eglise a choisie pour répondre à ce paradoxe est la contemplation de la Résurrection du Christ et l'invocation de son « retour dans la gloire ». Le changement de perspective philosophique qui consiste à investir le futur comme lieu du sens de ce qui est invité, sur le plan théologique, à une attention renouvelée au thème traditionnel de la promesse et de l'achèvement de la Création. Afin d'entrer pleinement dans cette perspective « proleptique » qui situe l'ultime réalité du monde du côté de son avenir et non de son passé ou de son éternel présent, nous proposons une relecture du texte classique du jardin d'Eden. Cette relecture fera apparaître la notion de promesse comme fondatrice de la pensée judéo-chrétienne.

4. La réhabilitation de l'histoire

Très tôt dans l'histoire de l'Eglise, la question du moment de la venue définitive du Royaume de Dieu s'est posée. Alors que certains passages des évangiles semblent prédire une venue imminente et définitive du Royaume, la réalité des premières communautés est la confrontation à l'attente du jour de Dieu, voire à la question du *retard* de la « parousie ». Le mot parousie est souvent associé à la « venue » ou au « retour » du Christ alors qu'il signifie principalement « présence ». Il désigne cependant l'accomplissement de la création.

Face à cette tension entre l'annonce de la venue imminente du Christ et son retard à accomplir la création, nous pouvons relever trois attitudes problématiques parmi les chrétiens : d'abord, le mouvement millénariste, ensuite, une forme d'abandon de l'espérance en un accomplissement de l'histoire que j'appelle « l'eschatologie asymptotique », et enfin la réduction de l'eschatologie au plan individuel.

a. *Les millénaristes*

Pour les millénaristes, il faut prendre au sérieux l'annonce de la fin de ce monde et préparer la venue de l'autre, comme si la nouvelle création était sans aucun rapport avec la création présente. Les millénaristes confondent ainsi fin de l'histoire et accomplissement de l'histoire. Ils ne voient rien dans ce monde qui constituerait le « déjà-là » ou les prémices du Royaume de Dieu. Au mieux, le monde présent est envisagé comme une arène dans laquelle nous avons été jetés pour mériter le monde à venir. Reprenant les thèses de l'apocalyptique juive dont certains aspects trouvent des échos dans l'enseignement de Jean le Baptiste mais aussi dans celui de Jésus, ils mettent en opposition le monde présent et le monde qui vient dans un pessimisme qui peut confiner au sectarisme. Le livre de l'Apocalypse (notamment le début du chapitre 20) décrit ainsi, dans un contexte rédactionnel marqué par la persécution sanglante des premiers chrétiens, un pessimisme vis-à-vis de « ce monde » et une forte attente du monde nouveau qui sera sans commune mesure avec le monde ancien. Le slogan du millénarisme est : « vous n'êtes pas de ce monde », ou encore : « ce monde doit passer ». Il n'est donc pas pertinent d'œuvrer dans ce monde pour durer, d'investir dans des projets à long terme, puisque le monde nouveau sera entièrement rebâti et de l'ancien, il ne restera plus pierre sur pierre. Le monde nouveau adviendra au terme d'un jugement général et rigoureux de l'ancienne création. A l'ancienne création succèdera une création radicalement nouvelle, issue d'un nouvel acte de création de la part de Dieu. L'eschatologie des millénarismes est finalement étroite et élitiste, pessimiste vis-à-vis des réalités matérielles et terrorisée par la rigueur prévisible du jugement divin.

b. *L'eschatologie asymptotique*

La seconde tendance de la pensée chrétienne de la fin, plus diffuse et subtile, plus typique aussi de nos sociétés embourgeoisées, se caractérise par une certaine mise à distance

des choses dernières. Réagissant à toute tentation millénariste ou apocalyptique, ce courant de pensée en prend clairement le contrepied : toute idée de fin brutale de l'univers et de jugement eschatologique du monde est « spiritualisée » ou écartée avec commisération. Après tout, on est si bien dans ce monde-ci ! Cette perspective est typique des sociétés riches et éduquées qui jettent un regard amusé et compatissant sur les prophètes de la fin du monde, s'intéressant surtout, en matière d'au-delà, à la transmission de leur patrimoine et de certaines valeurs morales.

En Amérique du Nord, les théologiens du *Process*, à la suite du philosophe Alfred North Whitehead, ont systématisé cette théologie des fins dernières en rejetant tout retour fracassant du Christ mais en interprétant les annonces de la fin comme seulement significative du caractère perpétuellement inachevé de l'œuvre de la Création. Lorsqu'elle existe, l'espérance en un monde nouveau, qui concernerait aussi le monde ancien, s'exprime alors sous la forme d'un « horizon », ou d'un avenir rejeté à l'infini. La création nouvelle est alors le passage à la limite des efforts et des soubresauts de l'histoire. Le Royaume de Dieu est une réalité asymptotique toujours à construire mais jamais atteinte. De même que deux droites parallèles ne se rejoignent qu'à l'infini, le Royaume de Dieu apparaît, pour les théologiens du *Process*, comme une réalité toujours devant nous. Finalement, même le retour du Christ est pensé comme perpétuellement à venir, selon la terrible prédiction de Kafka : « Le Messie ne viendra que lorsqu'il ne sera plus nécessaire, il ne viendra qu'un jour après son arrivée, il ne viendra pas au dernier, mais au tout dernier jour »¹⁸.

Cette vision eschatologique, si elle a le mérite de faire l'économie des éléments mythologiques liés au jugement final et à l'ouverture des tombeaux, a aussi l'inconvénient de vider l'espérance chrétienne de son contenu. En d'autres termes, cette théologie aurait tendance à jeter le bébé avec l'eau du bain !

c. *La privatisation de l'eschatologie*

Chez nous, une variante assez répandue de cette non-eschatologie consiste à limiter l'attente du monde qui vient au salut individuel. L'idée est que l'objet principal de l'espérance chrétienne n'est pas un autre monde mais un *au-delà* du monde à dimension plus individuelle que collective. Le Royaume de Dieu est en fait le Royaume des morts, celui que l'on rejoint après la vie d'ici-bas. Cette vision privilégie une compréhension individuelle du salut limitée à la seule espèce humaine : chaque homme accèdera à la fin de sa vie au paradis promis si tant est qu'il en soit jugé digne au regard de sa vie terrestre. Il n'y a, dans cette perspective, aucune dimension historique et cosmique du salut, aucun avenir pour la nature ou les animaux. Le monde dans lequel nous vivons n'a aucune importance propre, il est le décor kantien sur fond duquel se trame la dramaturgie humaine.

A l'inverse du millénarisme ou de l'eschatologie du *Process* qui situent l'au-delà du monde dans le futur, l'au-delà du monde est ici contemporain du monde présent. La métaphysique sous-jacente est celle de l'éternel présent. L'espérance chrétienne s'individualise dans l'espoir de retrouver – aussi tard que possible cependant – la « maison du Père » où chaque homme sera un jour « rappelé ». Ce pèlerinage sur la Terre s'apparente à une parenthèse touristique, heureuse ou malheureuse, vertueuse ou non, pendant laquelle il s'agit de se montrer digne de la confiance qui nous a été faite lorsque nous avons reçu la vie.

L'histoire elle-même n'est pas, à proprement parler, constitutive du monde nouveau. Elle n'est, au mieux, qu'un espace de temps accordé à l'humanité pour se convertir ou réaliser une vie bonne et heureuse. D'où l'impression fâcheuse d'envisager l'histoire comme une « attente interminable » et la vie chrétienne comme un effort permanent pour renouer avec

¹⁸ Franz KAFKA, *Préparatifs de noces à la campagne* [1908], trad. Marthe Robert, Paris, Gallimard, 1985.

l'innocence originelle. Dans ce schéma, l'accomplissement de l'homme aurait été donné dès l'origine, dans la plénitude de l'humanité du jardin d'Eden. L'accomplissement serait situé du côté du passé, non du côté de l'avenir.

5. Le récit de la promesse originelle

L'épisode fondateur de la faute originelle au jardin d'Eden (Gn 2-3), est souvent relu en tenant compte à juste titre de son genre littéraire qui est celui des mythes d'origine. Une fois écartée une lecture historicisante qui attribue à Adam et Eve la valeur historique d'un premier couple humain¹⁹, le texte peut être lu comme s'efforçant de répondre à la question posée par les imperfections de la création : la violence dans la nature (le serpent qui pique au talon) comme les tendances peccamineuses de l'humanité. C'est ne pas voir que le texte renvoie aussi à un avenir.

a. *Vous serez comme des dieux*

Il le fait à plusieurs reprises, à commencer par cette parole énigmatique du serpent adressée à Eve : « vous serez comme des dieux ! » (Gn 3, 5), parole qui peut être entendue, dans une lecture chrétienne, comme promesse d'accomplissement de l'humanité en Dieu. Cette prédiction du serpent annonce déjà ce vers quoi est appelée l'humanité : à être élevée vers son Créateur. L'espérance chrétienne est en effet tendue vers l'accomplissement du monde et c'est – ironie suprême du récit – par la bouche du serpent que s'exprime la promesse fondamentale du jardin d'Eden.

b. *Un arbre au milieu du jardin*

Cet avenir est exprimé également par la place centrale qu'occupent, dans le jardin originel, l'arbre de vie ainsi que l'arbre de la connaissance du bien et du mal. Au-delà de l'ambiguïté entretenue tout au long du texte sur l'unicité ou la duplicité de ces deux arbres²⁰, la première énigme du récit n'est pas l'interdit qui entoure cet arbre mais le fait que Dieu le place au beau milieu du jardin. Pourquoi planter un arbre au beau milieu du jardin d'Eden si celui-ci, au demeurant séduisant à manger, est interdit à la consommation ? La lecture classique du récit consiste à repérer que dans l'annonce faite par Dieu, le don est premier : « tu peux manger de tous les arbres du jardin » (Gn 2, 16) et l'interdit qui circonscrit le don arrive en second : « mais de l'arbre de la connaissance du bien et du mal, tu ne mangeras pas » (Gn 2, 17). On remarque que dans la bouche du serpent, les deux énoncés sont inversés : l'interdit est premier et le don est second, laissant entendre que Dieu retient jalousement quelque chose à son profit. Cette interprétation, légitime et pertinente, donne toute la place à une vision légaliste du rapport entre Dieu et l'humanité. Il y avait un accord de confiance et cette confiance a été trahie, d'où l'expulsion du jardin.

c. *Yahvé recourt au « plan B »*

¹⁹ Sur le plan historique, l'existence d'un couple humain unique de qui descendraient tous les membres actuels de l'espèce humaine (monogénisme) est largement abandonnée au profit de l'hypothèse d'une population relativement hétérogène dont dériverait *Homo Sapiens*.

²⁰ Pour une étude récente et documentée sur la question de l'unicité ou la duplicité des arbres du jardin d'Eden, voir Walter VOGELS, « The tree(s) in the middle of the garden (Gn 2,9-3,3) », *Science et Esprit*, vol. 59, n°2-3, 2007, p. 129-142.

Si l'on en reste là, l'idée de l'auteur du récit serait la suivante : le plan initial était que l'homme et la femme restent bien sagement dans ce beau jardin prévu pour eux. Leur destinée était de vivre dans ce jardin, sans souci et sans jugement moral (la connaissance du bien et du mal), à l'écart de toute idée de convoitise ou de désir sexuel, vivants comme frères et sœurs dans un état d'enfance permanente. Elle fait apparaître l'émancipation morale de l'humanité comme une erreur de parcours qui oblige Yahvé à recourir au « plan B ». Il devra rapidement s'adapter à cet imprévu fâcheux et prendre des mesures pour empêcher (en plus d'interdire) l'homme et la femme d'accéder à l'arbre de vie. La faute originelle joue ainsi son rôle d'explication de la cruauté et de la souffrance dans la création, la convoitise sexuelle, la tendance de l'homme à désobéir et son attirance pour faire ce qui est mal. Dans cette lecture du récit, l'attention reste portée sur l'état originel du monde qui semblait constituer le but premier de la Création. Mais alors, pourquoi avoir planté ces arbres au milieu du jardin ?

Cette lecture du récit laisse insatisfait et n'épuise pas toutes les subtilités du texte. En effet, le récit et son interprétation classique paraît finalement donner raison au serpent et la finale reste problématique. Après l'expulsion du jardin d'Eden, la conclusion de Yahvé²¹ semble confirmer qu'il avait peur que l'homme et la femme ne deviennent comme des dieux ! Elle ne permet pas, en particulier, de dissiper l'impression selon laquelle Dieu mettrait à l'épreuve l'obéissance de l'homme et de la femme. Car pourquoi interdire cet arbre central sinon pour exciter la curiosité et semer le trouble dans l'esprit de l'homme et de la femme ?

d. La promesse originelle

Un autre élément d'interprétation – qui éclaire et complète la lecture précédente – consiste à écarter d'emblée l'idée du Dieu pervers qui mettrait à l'épreuve le cœur de l'homme, comme dans le livre de Job. Il faut, pour cela, ne pas isoler le récit du reste du corpus biblique. Il convient également de procéder à partir de la fin du récit en affrontant une difficulté supplémentaire de l'épisode. La mise à l'écart de l'arbre de vie, dont la nature reste ambiguë tout au long du récit, conclut la liste des sanctions prises par Yahvé. La Tradition a vu là le signe possible d'une promesse²² qui sera explicitée notamment dans le dernier livre de la Bible, l'Apocalypse, où l'arbre de vie redeviendra objet du don parfait pour les élus (Ap 2, 7 ; 22, 2.14). Par cette finale, le récit se réoriente vers une histoire que l'on voudrait voir s'achever de manière heureuse, par-delà les difficultés de la vie. L'auteur du récit ouvre une porte intéressante dans le fait que Yahvé poste des gardes devant l'arbre de vie (Gn 3, 24). Il protège ainsi le don suprême qu'il peut encore faire à l'humanité, comme si cet arbre restait potentiellement accessible. Il révèle ainsi que l'arbre de vie reste désirable pour l'homme et que ce dernier se rapprochera de la divinité s'il en consomme. Bref, Yahvé reprend à son compte la « bonne nouvelle » du serpent : vous serez comme des dieux !

e. L'apprentissage du désir

Si donc l'arbre interdit est planté au milieu du jardin, c'est donc peut-être tout simplement parce que le plan initial de Dieu était justement de l'offrir à l'homme. Mais non pas en s'accaparant ses fruits, comme une chose due, mais en laissant grandir en l'homme et la femme le désir de ce don, en reconnaissant dans cette promesse la valeur du projet de Dieu sur l'humanité. Bref, en apprenant d'abord à recevoir. La fonction de l'interdit devient alors l'apprentissage du désir, une pédagogie patiente de la promesse faite à l'homme pour l'aider à devenir lui-même, à devenir « comme des dieux », à rencontrer son destin véritable qui n'est

²¹ Voir l'embarrassant verset 22.

²² C'est aussi l'analyse de Jean-Michel MALDAME, *Création et Providence, Bible, science et philosophie*, coll. « Initiations », Paris, Cerf, 2006, p. 61.

pas de rester pour toujours dans un jardin d'enfant mais de vivre la résurrection et la rencontre avec Dieu.

On peut comprendre alors que la promesse est plus originelle que le couple don-interdit. Et que ce qui est premier, c'est la promesse, c'est-à-dire le projet de Dieu de se donner pleinement à un autre que lui. L'attention peut ainsi se détacher de la question de l'origine en se portant sur celle de la promesse d'un accomplissement. Cette lecture tournée vers l'avenir est non seulement plus conforme l'enseignement même de Jésus mais elle paraît aussi plus consistante avec une vision évolutionniste de l'univers.

6. « Venez et voyez »

L'étude de la vie publique de Jésus montre que sa prédication est essentiellement consacrée à annoncer le Royaume de Dieu, ce royaume de justice, déjà présent mais qui doit venir et qui est le cœur de l'espérance chrétienne.

a. *Conversion et guérison*

Les nombreuses guérisons opérées par Jésus jouent un rôle démonstratif. Elles attestent que la venue du Royaume est commencée et que l'achèvement de la Création est en route : « les boiteux marchent, les aveugles voient... » (Lc 7, 22), les imperfections du monde, la souffrance dans la création, le Christ vient y mettre fin. Son rôle ne consiste pas seulement à prêcher un baptême de conversion comme Jean le Baptiste. Il consiste à annoncer le règne de Dieu, un règne qui passe, certes, par la conversion des cœurs, mais qui advient aussi pour rendre justice à l'état de souffrance *physique* de la nature. D'où son activité très développée de thaumaturge. L'idée que le monde a été créé parfaitement bon à l'origine puis s'est détérioré par la faute originelle est ici remplacée par l'idée que la Création est en grande partie *en cours de réalisation*. Que le monde est en cours d'achèvement²³ et que c'est le Christ, déjà présent à la fondation du monde, qui parachèvera cette œuvre, donnant ainsi tout son sens à l'expression du Christ comme Alpha et Omega.

b. « Il vous précède en Galilée » (Mc 16, 7)

Dans la tradition johannique, cette manière de présenter Jésus comme celui qui renvoie à un avenir, à un chemin d'espérance, est omniprésente. Dès le début de sa vie publique, lorsque Jésus prend contact avec ses premiers disciples, ceux-ci l'interrogent : « où demeures-tu ? » (Jn 1, 38). C'est la question de l'identité qui est portée ici par la question de l'origine. Savoir d'où sont les gens permet de mieux les situer, de savoir qui ils sont. Comme souvent chez Jean, la réponse de Jésus est teintée d'ironie car Jésus finit par leur montrer le lieu où il réside (donc il avait une maison !). Mais ce qui est intéressant, c'est qu'il fait précéder cette indication de la réponse : « venez et voyez ». Autrement dit, la question de l'origine, que dissimulait celle de l'identité, est réorientée vers celle de la destination. Si vous voulez savoir qui je suis, prenez la route avec moi, devenez mes disciples, venez et voyez par vous-mêmes où nous allons ensemble. L'attention est détournée du lieu de l'origine vers le lieu de destination et vers le chemin qui y mène²⁴. C'est ainsi que le chrétien est celui qui se tourne

²³ Cette idée est présente chez Paul pour qui « toute la création jusqu'à ce jour gémit en travail d'enfantement » (Rm 8, 22). On la trouve également chez Irénée : « Comment seras-tu Dieu alors que tu n'as pas encore été fait homme ? Comment seras-tu parfait alors que tu viens à peine d'être créé ? (*Adversus Haereses*, III, 39,2).

²⁴ C'est exactement le contresens possible de l'Avent. Cette période liturgique qui célèbre par excellence ce renversement de la question de l'origine vers celle de l'avenir. Réduire le temps de l'Avent à une

vers l'avenir en réponse à l'annonce faite aux femmes par le mystérieux jeune homme du sépulcre : « Il vous précède en Galilée » (Mc 16,7).

c. *Le futur agit sur le présent*

Par essence, écrit le théologien Jürgen Moltmann, le christianisme est « tout entier eschatologie »²⁵. Cette formule peut paraître excessive après que les chrétiens ont été sensibles aux accusations de Nietzsche selon lesquelles la piété chrétienne aurait favorisé une haine du monde présent. Or, s'il ne s'agissait nullement de récuser le monde présent, il ne s'agit pas non plus d'affadir l'espérance chrétienne en une vague foi dans l'avenir. A y regarder de près, l'enseignement de Jésus est principalement consacré à annoncer un Royaume de Dieu déjà commencé et qui ouvre un avenir. Ainsi, le Royaume de Dieu est comparable à un homme qui découvre un trésor ou une perle fine, à une femme qui cherche une pièce égarée. Tout est tendu vers une réalité qui vient non pas à la fin de l'histoire mais qui déjà transfigure le présent par la puissance de la promesse. Notons que dans ces paraboles, le Royaume de Dieu n'est pas identifiable au trésor, à la perle ou à la pièce, mais il s'identifie à l'*attitude* de celui ou celle qui se met en quête et qui bouleverse sa situation présente pour parvenir au terme de cette quête. Ainsi, le futur agit puissamment sur le présent.

Tout ceci nous ramène une nouvelle fois vers une certaine vision de la réalité tendue vers le futur de son accomplissement. Une vision qui prend sens et s'éclaire à partir de la fin. « Voici que je vais créer des cieux nouveaux et une terre nouvelle » dit le « trito-Isaïe » (Is 65, 17). Mais la notion même de Création ne doit-elle pas maintenant prendre à son compte ce renversement de perspective qu'introduit la promesse ? C'est ce que nous allons faire en conclusion à travers la notion de *creatio ex futuro* (ou Création à partir du futur) inspirée du P. Teilhard de Chardin, du théologien catholique John Haught et du théologien de Munich, Wolfhart Pannenberg.

7. Le Christ Omega et la *creatio ex futuro*

Le Dieu des chrétiens est un Dieu trinitaire : tout à la fois Père, Fils et Esprit. La Création n'est pas l'acte de la seule personne du Père mais les trois personnes sont impliquées dans la Création : le Père, le Fils et l'Esprit. C'est en ce sens que l'on peut parler du Christ comme « l'Alpha et l'Omega », présent à l'origine et à l'accomplissement.

a. *Traction avant ou traction arrière ?*

Convaincu de la nécessité d'opérer un renversement mettant en premier la fin – et non l'origine – comme moteur de ce qui est, Teilhard de Chardin énonce une critique de la métaphysique d'Aristote sur la notion de Premier Moteur lorsque celle-ci se rapporte à Dieu. Selon Teilhard, cette notion peut être considérée à la limite comme un contresens pour qualifier la relation de Dieu au monde :

commémoration de la naissance de Jésus serait commettre l'erreur des disciples qui pensent pouvoir découvrir l'identité de Jésus en s'informant simplement de son origine. Pour rencontrer vraiment le Seigneur, dans son identité profonde, il faut prendre la route avec lui, se mettre en chemin et se tourner vers la destination, non vers le point de départ, vers le lieu où il nous conduit, non vers celui d'où il vient. L'Avent devient alors le temps qui anticipe la venue du Royaume, non celui qui fait seulement mémoire du passé. Il est le temps liturgique qui célèbre l'espérance dans le monde qui vient, et non uniquement l'anamnèse de la petite enfance de Jésus.

²⁵ Jürgen MOLTSMANN, *Théologie de l'Espérance*, coll. « Cogitatio Fidei », Paris, ed. Cerf, 1970, p. 12.

« Depuis Aristote, écrit-il, on n'avait guère cessé de construire les “modèles” de Dieu sur le type d'un Premier Moteur extrinsèque, agissant *a retro*. Depuis l'émergence, en notre conscience, du “sens évolutif”, il ne nous est plus physiquement possible de concevoir, ni d'adorer, autre chose qu'un Dieu Premier Moteur organique *ab ante*. Seul un Dieu fonctionnant et totalement “Oméga” peut désormais nous satisfaire »²⁶.

Pour le croyant attentif au caractère évolutif de la nature, le devenir du monde n'est pas seulement un sursis accordé au monde pour permettre la conversion des âmes. Ce devenir est à même de justifier une ontologie du futur et cette ontologie du futur doit pouvoir elle-même fonder une théologie de l'*Omega*.

Selon les mots de John Haught, paraphrasant Teilhard, « après Darwin et la nouvelle cosmologie, nous devons dire que Dieu est moins Alpha que Omega »²⁷. A l'appui de sa thèse, Haught invoque plusieurs théologiens contemporains allemands tels que Jürgen Moltmann, Karl Rahner et Wolfhart Pannenberg et plus récemment le théologien américain Ted Peters²⁸, qui ont promu l'idée que la théologie devait réinstaller le « futur » dans son discours sur Dieu. Cela conduit à la notion christologique de « Christ-Omega » qui souligne le caractère d'anticipation et d'accomplissement contenu dans la figure du Messie. Le Christ Omega ne se contente pas de récapituler l'histoire à la fin des temps par un acte qu'il posera en temps voulu. Depuis le commencement et jusqu'à l'instant présent, il attire tout à lui, à travers l'Incarnation et la Croix et il attire encore tout à lui depuis la fin « convergente » de l'univers où il ne cesse de se tenir²⁹.

b. La « vision » du mont Tabor

La notion de Christ-Omega est particulièrement lumineuse dans le récit de la Transfiguration où Jésus apparaît à quelques disciples sur le mont Tabor. Comme au mont Tabor, Jésus entrouvre une fenêtre temporelle sur le monde qui vient, sur la réalité ultime de sa nature, sur cette blancheur inexprimable qui traduit la perfection absolue de la réalité ultime vers laquelle le monde présent est tendu et à laquelle il est promis. Ce récit est construit comme une parenthèse dans le cours normal des choses. Il se déroule en un lieu où se produisent les révélations – une montagne – en un temps incertain, une nuée où l'on voudrait pouvoir s'installer comme dans un instant d'éternité. Il ne s'agit pas d'une vision ou d'un rêve mais de la révélation de ce à quoi nous sommes promis lorsque « Dieu sera tout en tous » (1 Co 15, 28). Jésus révèle ainsi à ses plus proches disciples que sa nature est de se tenir au terme de l'histoire et de nous y conduire. Certains théologiens n'hésitent pas à penser une dimension d'accomplissement en Dieu lui-même. En un sens, l'être de Dieu s'accomplit aussi dans l'accomplissement du monde. Celui qui déclare dans le livre de l'Exode : « Ehyéh Acher Ehyéh אֶהְיֶה אַחֶרְיָהוּ », littéralement « je serai celui que je serai », exprime son identité même dans le temps de l'inaccompli³⁰. Ce temps de l'inaccompli appelle bien un accomplissement qui n'est ni de l'ordre de l'éternel présent ou de l'absolu de l'être, ni une réalité perpétuellement rejetée dans le futur.

²⁶ Pierre TEILHARD DE CHARDIN, « Le Dieu de l'Evolution » [1953], dans *Comment je crois, Œuvres*, vol. 10, Ed. du Seuil, Paris 1969, p. 288

²⁷ John F. HAUGHT, *God after Darwin, A Theology of Evolution*, Westview Press, 2nd ed., 2008, p. 91

²⁸ Ted PETERS, *God, the World's Future: systematic theology for a new era*, Fortress Press, 2nd ed., 2000.

²⁹ En vulgarisant un peu Teilhard de Chardin, on pourrait dire trivialement que le « Premier Moteur » agit dans le monde plutôt à la manière d'une « traction avant » que d'une « traction arrière ». Il nous tire davantage qu'il ne nous pousse !

³⁰ Cf. Marie BALMARY, *Je serai qui je serai. Exode 3, 14*. Paris, Ed. Alice, 2001.

c. *Creatio ex futuro*

Le théologien luthérien Wolfhart Pannenberg a beaucoup travaillé cette question de la Création en assumant dès le début le caractère eschatologique du christianisme. Dans l'une de ses premières œuvres écrites, il inverse la présentation de la doctrine classique de la Création en affirmant que la fin est plus significative que le commencement et que la Création n'est pas « orientée vers un événement primordial du passé mais vers le futur eschatologique ». C'est cette option théologique que nous appelons ici *creatio ex futuro*, Création à partir du futur. Plutôt que de particulariser l'acte créateur en ce qu'il s'émancipe des déterminations de la matière (*creatio ex nihilo* par opposition à *creatio ex materia*), l'idée est ici de considérer que le sens de la création n'apparaît pleinement qu'au terme de celle-ci et que l'essence des choses et des êtres se situe non à l'origine, dans une perfection originelle désormais perdue, pas davantage dans un éternel présent suspendu au-dessus de chaque existence, mais seulement dans Celui qui se tient constamment au-devant de nous en même temps qu'au terme de l'histoire, et qui attire en lui toute les réalités créées. Dans le fameux texte du premier récit de la Création (Gn 1), les rabbins commentent ainsi le fait étrange que la première lettre de la Bible n'est pas le *aleph* mais le *bet* (bé-rechit, au commencement) : « la lettre *bet* [ב] est fermée de tous les côtés et ouverte sur le devant »³¹. Cela renvoie à une ouverture vers l'avenir.

d. *La Création nouvelle*

L'un des plus beaux passages de Pannenberg au sujet de cette idée d'une Création à partir du futur est tiré de son *Esquisse d'une Christologie* :

« ... dans la proclamation de Jésus, la vraie nature de la création est manifestée pour la première fois à la lumière de la fin qui s'approche. Cela a également une signification fondamentale pour la création elle-même. La Création ne doit pas être comprise comme un acte qui se serait produit une fois, il y a des lustres, et dont nous sommes le résultat dans le présent. Au contraire, la Création de toutes choses, y compris les choses qui appartiennent au passé, se réalise à partir du futur ultime, à partir de l'*eschaton*, dans la mesure où ce n'est que dans la perspective de la fin que les choses sont ce qu'elles sont véritablement »³².

L'idée que « ce n'est que dans la perspective de la fin que les choses sont ce qu'elles sont véritablement » est l'expression d'une conception métaphysique qui met en premier la notion d'accomplissement par rapport à celle d'origine. Elle exprime que l'essence de l'être, la nature profonde de chaque homme mais aussi de chaque élément du monde est à rechercher non du côté de l'origine mais de l'accomplissement. La fin dernière du cosmos n'a donc aucun rapport avec la restauration d'un paradis perdu car l'accomplissement de tout ce qui est, assume, transfigure, relève les choix, les grandeurs et les échecs de l'histoire. La fin du monde attendue dans l'espérance chrétienne ne se réduit pas non plus au passage à la limite des progrès du monde présent, la nouvelle Création étant tout à la fois rupture et continuité par rapport au monde présent. L'histoire du cosmos et le cosmos lui-même ne constituent nullement le décor kantien sur lequel se déroulerait la seule dramaturgie humaine. La nouvelle Création récapitule le créé sans oublier personne : hommes, animaux, végétaux, choses,

³¹ C'est-à-dire de la droite vers la gauche en hébreu. Cf. Talmud de Jérusalem, *Hagigah* 77c.

³² Wolfhart PANNENBERG, *Jesus, God and Man*, trad. Lewis Wilkins et Duane Priebe, Londres, SCM Press, 1968, p. 230, titre original *Grundzüge der Christologie*, Gütersloh, ed. Gerd Mohn, 1964, trad. française par A. Liefoghe, *Esquisse d'une Christologie*, coll. Cogitatio Fidei, n° 62, Paris, Cerf, 1971.

machines. Le schéma christologique du tombeau vide vient signifier cette espérance cosmique de l'étoffe du monde, une espérance qui n'est pas le seul privilège des réalités spirituelles ou humaines. Le futur du monde commence dès maintenant et c'est Dieu lui-même !

Conclusion

La prise en compte des données récentes des sciences de la nature et des conséquences métaphysiques de ces données, nous permet de renouer avec une vision théologique très traditionnelle, celle de la théologie franciscaine portée par Duns Scot et saint Bonaventure au 13^{ème} siècle. Dans la vision franciscaine, le monde est « christologiquement structuré », c'est-à-dire que le Christ constitue le pivot et le chiffre de l'histoire. Il se situe à l'origine (Alpha) et au terme (Omega). Le point de vue de la christologie franciscaine exprimé par exemple par Sr Ilia Delio résume ainsi notre pensée : « Sans le Christ, la création ne trouve ni finalité, ni accomplissement, et sans la création, le Christ n'existe pas »³³.

Le motif premier de l'Incarnation n'est pas la seule réparation du péché originel mais le parachèvement de la création dans son ensemble. Le Christ récapitule et soulève l'ensemble du créé et pas uniquement l'espèce humaine. Il existe une dimension cosmique au salut manifesté en Jésus-Christ. Selon Duns Scot, l'intention de Dieu était, de toute éternité, d'élever la nature humaine au point de l'unir à la nature divine. L'Incarnation aurait donc eu lieu même sans la faute originelle. Par l'Incarnation, le Dieu de Jésus-Christ vient guérir les souffrances physiques du monde – pas seulement les blessures morales – et annoncer l'achèvement de l'œuvre créatrice à laquelle, comme le proclame le prologue de Jean, il est associé et présent depuis le commencement.

Dans « l'imminence » de la fin du monde, nous sommes donc plus que jamais invités à contempler le mystère du Dieu qui se tient au-devant de nous. Il est le Dieu qui sauve l'univers en l'accomplissant et qui nous invite, non par à « regarder en arrière » comme la femme de Loth, ni à enfouir notre espérance dans la peur de la nouveauté, mais à célébrer joyeusement le mystère de celui qui vient accomplir le monde en cours de création.

« Envoie ton Esprit, Seigneur, et tout *sera* créé ! » (Ps 104, 30).

³³ Ilia DELIO, *Christ in Evolution*, Orbis Books, New York, 2008, p. 92.

La cité harmonieuse

Père Philippe Curbélié,
doyen de la Faculté de théologie
Institut catholique de Toulouse

Merci au père Gayraud pour son invitation et pour la joie qu'il me procure d'être parmi vous ce matin, pour traiter d'un point qui est essentiel par rapport aux questions qui nous occupent, la fin dernière : le caractère social de la conception chrétienne du salut.

Je commence avec une citation du père Henri de Lubac, tirée de son premier magistral ouvrage, *Catholicisme*, qu'il n'est pas interdit de lire ou de relire, même s'il a été publié avant la Seconde Guerre mondiale et dont le sous-titre est : « Les aspects sociaux du dogme ». Autrement dit, le père de Lubac, jésuite, à une époque où l'on avait peut-être tendance à oublier cela, insiste sur la dimension sociale de notre foi. Que signifie prendre en compte la dimension sociale ? Cela signifie que nous ne sommes pas une somme d'individus et que nous avons un lien très étroit les uns aux autres dans le mystère de l'Eglise. Toute notre foi est donc connotée par cette dimension sociale. Dans ce livre, le père de Lubac passe toute notre foi au filtre de cette dimension sociale. De plus, il écrit dans une très belle langue, pétrie de citations des Pères de l'Eglise. Donc, cela ne nuit pas au propos.

Voici ce qu'écrit le père de Lubac, au chapitre IV, intitulé : « Vie éternelle » : *Le ciel a toujours été conçu dans la tradition chrétienne sous l'analogie d'une cité (Ep 2, He 13, Ap 3, 20, 21 et d'autres auteurs de la tradition patristique). Cité harmonieuse où tous règnent avec le Grand Roi, cité de Dieu, cité des élus. Les saints y vivent en société. Ils s'y réjouissent en commun et tirent leur joie de cette communauté même. Cité compacte, comme une seule maison, société resserrée comme une famille unie, blottie sous un même toit, mais en même temps, dilatée à l'extrême, car elle contient en ses murs toute la créature spirituelle. Elle est donc, dans sa perfection, la catholica societa, la société catholique (Pape Zozime, 417-418).*

Après cette introduction empruntée au père de Lubac, mon propos sera articulé en quatre points :

- Dans un premier temps, un peu a *contrario* de ce que je viens de dire, nous partirons du mystère de notre solitude et de notre individualité face à la mort.
- Ensuite, nous nous intéresserons à une seule question qui pourrait paraître complètement annexe, mais qui ne l'est pas tant que cela : le soin que l'on apporte aux défunts. Il existe une tradition chrétienne en la matière.

- Puis, nous nous interrogerons sur le lien qui existe entre la Résurrection du Christ et la nôtre.
- Nous terminerons en déployant cette dimension sociale de notre résurrection.
-

I. Face à la mort

La conception typiquement chrétienne de l'anthropologie nous fait assez aisément comprendre pourquoi nous éprouvons tous – et il en sera toujours ainsi – une répugnance réelle et tout à fait fondée face au mystère de la mort.

En effet, l'anthropologie chrétienne nous apprend que notre corps n'est pas une prison, que notre corps n'est pas un vêtement dont il serait facile de se débarrasser ou de changer. Ceci appartient à une tradition dans l'histoire de la pensée d'origine platonicienne, qui insiste entre un certain dualisme, une opposition entre l'âme et le corps qu'il ne faut pas confondre avec la dualité chrétienne qui, elle aussi, reconnaît l'existence d'une âme et d'un corps. Vous n'aurez pas trop de mal à me montrer que dans le Nouveau Testament, de nombreux textes parlent d'une tente, d'un vêtement. Mais nous sommes ici dans le registre de la métaphore. Saint Paul s'en fait le champion. Autant d'expressions qui veulent souligner qu'une transformation est nécessaire entre la vie présente et la vie à venir.

Mais la mort considérée naturellement est un événement qui nous lacère. La mort n'est pas désirable en soi. Elle n'est pas une réalité que l'on pourrait aborder tranquillement. Nous savons tous que la répugnance qui nous habite, la répugnance qu'elle suscite, dit bien que cette mort n'était pas inscrite dans le projet de Dieu. Nous y reviendrons. Dès lors, nous n'avons pas à nous émouvoir, si confrontés à la mort d'un proche nous sommes profondément atteints. Et là, nous tournons nos regards, spontanément, vers le Christ à Gethsémani. Jésus, peu de temps après, a fait une expérience qui est celle de la plus profonde solitude humaine. J'insiste sur le mot de solitude. Le Christ a vécu la solitude humaine, celle que l'on ressent au moment de la mort. Les uns et les autres, nous mourrons. Il est à souhaiter que nous mourions enterrés, entourés par nos proches, les gens que nous aimons, les gens de notre famille, nos amis. Mais il n'empêche : il y aura ce moment de solitude. C'est le moment où le seul recours qui nous reste, c'est le Seigneur. C'est dans cette logique qu'il faut entendre les paroles que prononce Jésus sur la croix : « Mon Dieu, mon Dieu, pourquoi m'as-tu abandonné » (Mc 15). Cri de Jésus qu'il ne faut pas interpréter d'abord comme un cri de désespoir, mais comme une prière que Jésus adresse à son Père, qui exprime sa confiance inébranlable, y compris au moment de la plus profonde nécessité. Vous le savez, c'est le Psaume 22. Il est évident pour saint Marc, comme pour ses lecteurs, que même si Jésus n'a pas récité ce psaume en entier au moment de sa mort, ce premier verset devait évoquer la tonalité du psaume rendant compte d'une grande confiance en Dieu qui écoute la prière à lui adressée. Mais saint Paul atteste, à sa façon, ce rejet naturel de la mort, qui le pousse à désirer avec ses contemporains que Jésus revienne au plus vite. Nous en avons trace dans Co 2, 5 : « Oui, nous qui sommes dans cette tente, nous géissons, accablés. Nous ne voudrions pas, en effet, nous dévêtir, mais nous revêtir par-dessus, afin que ce qui est mortel soit englouti par la vie ». Le désir qu'exprime Paul ici, qui était celui de ses contemporains, c'est que le Christ revienne et qu'au fond, ils bénéficient du retour du Christ sans avoir à passer par la mort, alors qu'ils sont encore vivants sur cette terre.

Si l'on recherche les raisons de ces sentiments de solitude, de répugnance face à la mort, on ne peut qu'insister pour dire que la mort nous scinde intrinsèquement. Notre personne n'est pas qu'une âme. Mais une âme et un corps qui sont essentiellement unis, comme le dit le

concile Vatican II. Dès lors, la mort nous affecte tout entier, même si l'âme survit après la mort. Cette dimension d'absurdité que revêt la mort trouve ici une nouvelle explication. En effet, dans l'ordre historique dans lequel nous vivons, cette mort existe contre la volonté de Dieu. Il faut être très clair là-dessus. Nous l'avons d'ailleurs entendu dimanche dernier dans la première lecture Sg 1 : « Dieu n'a pas fait la mort ; il ne prend pas plaisir à la perte des vivants ». Dans Sg 2 : « Dieu a créé l'homme pour l'incorruptibilité ». Vous retrouveriez la même idée en Ro 5. Et Gaudium et Spes (18) nous enseigne que l'homme aurait été soustrait à cette mort corporelle s'il n'avait pas péché. Saint Paul dans Ro 6 : « Le salaire du péché, c'est la mort ». Dès lors, si l'on comprend bien ce sentiment de solitude et de répugnance face à la mort, on peut admettre que nous souffrions profondément de la mort des personnes que nous aimons. Nous n'avons pas à nous inquiéter de cela. Jésus pleura à la mort de son ami Lazare et les Juifs, bien que n'entrant pas dans la profondeur de l'âme de Jésus, comprirent à cause de ces pleurs, le grand amour qui unissait Jésus à Lazare. Les Juifs dirent alors : « Voyez comme il l'aimait ».

Nous aussi, chers amis, nous pouvons, et nous devons dans un sens, pleurer nos défunts. Peut-être faut-il demander au Seigneur la grâce de parvenir à la profondeur des pleurs de Jésus. Autrement dit, Jésus se lamente du pouvoir d'une mort qui a été introduite, nous l'avons vu, par le péché. La mort de Lazare, c'est bien évidemment une grande perte pour Jésus parce qu'il perd un ami très cher, mais aussi parce qu'il expérimente de très près ce pouvoir de la mort.

C'était un premier point, la solitude que nous aurons tous à affronter face au mystère de notre mort. Il ne sert à rien de se voiler la face. On peut comprendre qu'il y ait eu, historiquement, une grande insistance sur la dimension personnelle, individuelle, de la question liée au salut. C'est la raison aussi pour laquelle nous prenons très au sérieux notre responsabilité personnelle. Cette exigence apparaît dans les textes les plus récents de l'Ancien Testament. De même, tout le message du Christ nous engage à être responsables de nos actes. Notre vie terrestre est à prendre au sérieux, parce qu'elle nous prépare à la rencontre avec le Christ. Le petit souci, si l'on insiste sur ce point, c'est de faire de notre histoire, uniquement une histoire personnelle, en oubliant la dimension sociale ou communautaire.

Je voudrais introduire notre second point par une question secondaire de notre foi : c'est le soin que l'on accorde, depuis l'Antiquité, aux corps des défunts. Cela peut sembler anecdotique par rapport à notre foi, mais nous verrons que ce n'est pas le cas.

II. L'attention aux défunts

En effet, dans l'Eglise primitive, sous l'influence de la foi en la Résurrection, on vit surgir très rapidement des coutumes chrétiennes pour la sépulture des gens qui avaient la foi. Vous avez sûrement entendu parler ou visité ces cités de l'Antiquité qui faisait une place d'honneur aux nécropoles, aux cités des morts. Les chrétiens ont abandonné le terme de nécropole. Ils l'ont remplacé par le terme de cimetière, qui en grec signifie « dortoir », l'endroit où l'on dort. Le premier qui en est témoin, c'est Tertullien, au II^e siècle. Le sens en est d'autant plus clair, si l'on se réfère à une épitaphe que l'on a retrouvée à Salonique et qui indique : « Dortoir, jusqu'à la résurrection ». Donc, dans la toute première communauté chrétienne, on avait conscience que les corps qui étaient déposés là, attendaient la résurrection. C'est une affirmation très forte, reprise par saint Jean Chrysostome. Dans la culture latine, il existe un terme que les archéologues ont retrouvé : la *depositio*, à ne pas confondre avec la *donatio*. La *depositio*, terme d'origine juridique, pas du tout chrétien dans sa première étymologie, signifie

que, par opposition à la *donatio* qui est faite une fois pour toute, le corps est « déposé » avec un certain droit de reprise. Pour les chrétiens, celui qui avait un droit sur le corps, c'était le Christ. Nous le verrons dans la troisième partie où l'on étudiera le lien qui existe entre notre Résurrection et la sienne.

Les toutes premières communautés chrétiennes ont insisté pour dire que Jésus, mort et ressuscité, conservait sur les cadavres qui étaient déposés dans les tombeaux, le droit de les reprendre pour leur redonner vie. Dès lors, on ne peut laisser faire tout et n'importe quoi sur ces cadavres. Très tôt, on a apporté des soins. Saint Augustin a même consacré un petit ouvrage exclusivement à cette question-là, non pas sur les modalités pratiques, mais sur le sens profond. Les soins apportés au corps des défunts est un devoir d'humanité. Saint Augustin écrit : « Quant aux soins apportés à la sépulture du corps, quel qu'il soit, ils ne sont d'aucun secours pour le salut. Mais c'est un devoir d'humanité, fondé sur ce sentiment en vertu duquel, personne ne hait sa propre chair. Aussi doit-on, autant qu'on le peut, prendre soin de la chair de nos semblables lorsqu'ils l'ont délaissée. Ceux qui ne croient pas à la résurrection de la chair ne manquent pas à ce devoir. A plus forte raison les fidèles, doivent-ils respecter un corps mort, il est vrai, mais destiné à la Résurrection et à une durée éternelle. N'attesteront-ils pas ainsi, en outre, cette foi en la Résurrection ? »

Vous le voyez, saint Augustin en fait déjà un devoir d'humanité. Autrement dit, la mort de mon prochain ne me laisse pas indifférent. Je suis lié à lui. Pour les gens qui n'ont pas la foi, il y a cette conviction que nous ne sommes pas isolés les uns des autres. Nous sommes liés les uns aux autres. Nous appartenons à la même humanité. Donc, *a fortiori*, pour nous qui sommes chrétiens et qui avons foi en la Résurrection, devons-nous prendre soin du corps de nos proches défunts. Cette mentalité va se manifester dans la manière chrétienne d'enterrer. L'Antiquité pratiquait fréquemment la crémation, pour différentes raisons, entre autres hygiéniques. Face à la crémation, les chrétiens ont pratiqué l'inhumation. Et ce, par respect pour le corps qui attend la Résurrection. Ce choix des chrétiens fut dicté d'abord par la façon dont Jésus lui-même avait été enterré. Jésus a été mis au tombeau.

Qui plus est, les chrétiens ont voulu s'opposer à une mentalité néo-platonicienne qui voulait laisser croire que, plus vite le corps était détruit, plus vite l'âme était libérée de ce corps, dans la conception d'un corps considéré comme une prison, comme un tombeau pour l'âme. C'est à la fois pour s'opposer au néo-platonisme et pour perpétuer les gestes qui avaient été posés à l'égard du corps du Christ que les chrétiens se sont mis à inhumer leurs défunts. Le chrétien ne détruit pas le corps pour atteindre plus rapidement le salut. Vous savez que cette question a retrouvé une certaine actualité aujourd'hui : beaucoup de gens demandent à être incinérés. Pendant un temps, en particulier au XIX^{ème} et au début du XX^{ème} siècle, ce fut réprouvé par l'Eglise. Quand les décisions ecclésiales ont été prises à ce sujet, un certain nombre d'écrits, aujourd'hui tombés en désuétude - et c'est tant mieux - prônait une affirmation d'un certain matérialisme contre la vision chrétienne du corps. L'Eglise a réagi avec une certaine force en interdisant (code de droit canon de 1917) les funérailles religieuses pour qui demandait la crémation. Aujourd'hui, tout ceci a bien changé : la position de l'Eglise, vous la connaissez. Voici un extrait du code de droit canon de 1983 (canon 1176) : « L'Eglise recommande vivement que soit conservée la pieuse coutume d'ensevelir les corps des défunts. Cependant, elle n'interdit pas l'incinération, à moins que celle-ci ait été choisie pour des motifs contraires à la doctrine chrétienne ».

Pour nous chrétiens, il est très important de voir que s'il y a crémation elle ne doit jamais s'opposer, d'une quelconque manière, à notre foi en la Résurrection de la chair qui est centrale. Par ce soin apporté au corps, par ce devoir d'humanité qui a été pratiqué très tôt par

les chrétiens, nous avons le signe que la question de notre mort qui pouvait sembler, d'emblée, une question strictement privée dépasse largement notre cas individuel. Et aujourd'hui cependant, vous le constatez, on occulte de plus en plus la mort, oubliant sa dimension sociale voulue par Dieu et pour laquelle Il a donné sa vie en son fils.

III. Quel lien entre la Résurrection de Jésus et la nôtre ?

Chaque jour dans l'Eucharistie, chaque dimanche, en particulier, au plus haut point à la fête de Pâques, au centre de notre foi, au cœur du Nouveau Testament, règne la Résurrection de Jésus. Vous avez tous en tête, cette annonce très solennelle qu'en fait saint Paul aux Corinthiens (1, 15) : « Je vous ai donc transmis en premier lieu, ce que j'avais moi-même reçu, à savoir que le Christ est mort pour nos péchés selon les Ecritures, qu'il a été mis au tombeau, qu'il est ressuscité le troisième jour, selon les Ecritures ». La prédication des apôtres et notre foi chrétienne, même si elle est parfois un peu chancelante, dépendent complètement de cette Résurrection de Jésus. Au point que saint Paul écrit un peu plus loin : « Si le Christ n'est pas ressuscité, vide alors est notre message, vide aussi votre foi ». Autrement dit, on arrête tout et la conférence est terminée ! La conférence, cela n'est pas bien grave, mais c'est le sens même de notre vie qui change !

Cet événement, la Résurrection de Jésus, n'est pas replié sur lui-même. Non seulement Jésus est ressuscité, mais il est en sa personne, la Résurrection et la Vie. Saint Paul dira, toujours dans le même chapitre : « Le Christ est ressuscité d'entre les morts, prémisse de ceux qui se sont endormis ». Ce terme de prémisse suggère que nous avons à faire à un processus qui a commencé et qui est destiné à s'étendre à toute l'humanité, comme un plan d'eau calme où tomberait un caillou : les ondes se diffusent jusqu'aux rives les plus éloignées. Il y a eu un événement, une fois pour toute, central, prémisse, et tout le monde va être rejoint. Tout le monde, pas simplement moi.

Il est aussi la tête du Corps, c'est-à-dire de l'Eglise, il est le Principe, le premier né d'entre les morts, dit saint Paul aux Colossiens (chapitre 1). Ce lien entre la Résurrection de Jésus et notre Résurrection explique que dans le Credo de Nicée-Constantinople, nous professons que « Jésus ressuscita le troisième jour, conformément aux Ecritures » et un peu plus loin, que « nous attendons la Résurrection des morts ». Deux événements, deux affirmations dont la première fonde la seconde : la Résurrection de Jésus, fonde notre Résurrection à venir.

Ce lien entre la Résurrection de Jésus et la nôtre est un double lien. D'abord la Résurrection de Jésus est la cause de notre Résurrection à venir. C'est saint Paul qui l'affirme aux Corinthiens (chapitre 15) : « La mort étant venue par un homme, Adam, c'est aussi par un homme, le Christ, que vient la Résurrection des morts ». Il y a un lien de cause à effet entre la Résurrection de Jésus et la nôtre. Deuxième lien : notre Résurrection glorieuse se fera à l'image de la Résurrection du Christ. Toujours saint Paul dans le même chapitre : « De même que nous avons porté l'image du Terrestre, nous porterons aussi l'image du Céleste ». Nous trouvons là l'évocation d'Adam terrestre et d'Adam céleste, le Christ. La Résurrection du Christ est donc non seulement la cause, mais l'effet de notre Résurrection à venir. On peut dire que notre Résurrection est l'extension à toute l'humanité de la Résurrection du Christ. Autrement dit, si nous cherchons à approcher le mystère de notre Résurrection, qui va toucher toute l'humanité, il faut que nous nous tournions vers la Résurrection du Christ pour comprendre ce qui va se passer à la fin des temps.

Mais ce lien entre la Résurrection de Jésus et notre Résurrection serait incompréhensible si on ne considérait pas d'abord la Résurrection sacramentelle, qui survient au jour du baptême, car nous sommes déjà ressuscités. Il y a là un mystère de mort et de vie. « Ignorez-vous que baptisés dans le Christ Jésus, c'est dans sa mort que nous avons été baptisés. Nous avons donc été ensevelis avec Lui, par le baptême dans la mort afin que, comme le Christ est ressuscité des morts par la gloire du Père, nous vivions nous aussi dans une vie nouvelle » (Ro 6).

Ce mystère du baptême que nous avons reçu, c'est le mystère d'une nouvelle naissance, comme l'a expliqué Jésus à Nicodème (Jn, 3). Il s'agit vraiment de renaître, de ressusciter à une vie nouvelle. « En vérité, en vérité je te le dis, à moins de naître d'eau et d'esprit, nul ne peut entrer dans le royaume de Dieu ». Le verset 5 a été très souvent repris dans l'Antiquité et nous en trouvons beaucoup de traces. En particulier, si vous allez à Rome contempler le baptistère du Latran – c'est là qu'avaient lieu les baptêmes dans la nuit pascale – il y a un texte très célèbre, attribué à celui qui allait devenir plus tard le pape saint Léon : « Par l'eau, l'Eglise mère donne la Lumière au nouveau-né, dans un enfantement virginal qui conçoit par inspiration de Dieu ». L'Esprit saint nous est donné, nous sommes enfantés à une vie nouvelle, nous sommes dans l'Eglise et par l'Eglise.

Encore une fois, nous ne sommes pas seuls, ce n'est pas une question purement personnelle, purement individuelle. Elle concerne toute l'humanité et dans le mystère du baptême, tous les chrétiens. De la sorte, comme le dit saint Paul « ensevelis avec Lui dans le baptême, vous allez être aussi ressuscités avec Lui, parce que vous avez cru en la force de Dieu qui a ressuscité les morts ». Autrement dit, il y a pour chacun de nous, une incorporation vitale au Christ ressuscité. Vraiment, ceci est essentiel. Et nous le savons bien, et le rituel du baptême aujourd'hui nous le rappelle dans l'accueil à l'entrée de l'église, le Baptême nous introduit dans l'Eglise. Par le baptême nous devenons membre du Christ, Corps de l'Eglise. Ce n'est pas qu'une question personnelle entre un petit bébé et le Seigneur. Ce n'est pas que cela. Cette insertion dans le mystère de l'Eglise appelle, ou appellera si l'enfant est encore petit, une réponse tout au long de notre vie.

C'est ce qui nous invite à prendre très au sérieux notre vie. Vous pourrez relire à ce sujet *Lumen Gentium* (14) qui rappelle un point très important : on peut être incorporé à l'Eglise par le baptême et n'y être que de corps et non pas de cœur, pour reprendre l'expression de saint Augustin que cite *Lumen Gentium*. Dans ce chapitre, une note précise que : « A qui il a été beaucoup donné, il sera beaucoup demandé ». Nous seulement nous ne devons pas tirer orgueil de notre position, mais nous devons faire fructifier les dons de notre baptême. Nous ne sommes pas meilleurs, notre condition ne nous assure pas le salut. C'est vraiment le salut qui nous est donné. Cela appelle la réponse libre et aimante de notre part.

Pour conclure ce troisième point, la plus profonde expression de notre espérance, nous la trouvons dans la première lettre aux Thessaloniens, premier écrit du Nouveau Testament : « Les morts en Christ ressusciteront ». C'est une affirmation qui sera toujours scandaleuse. Elle l'était déjà à l'époque de saint Paul. Vous vous rappelez son passage à Athènes (Ac 17) : « Lorsqu'ils entendirent parler de la Résurrection des morts, les uns se moquèrent, les autres dirent : 'Nous t'entendrons là-dessus une autre fois ' ». Même des pères de l'Eglise ont eu des difficultés : Origène : « Cela a toujours été une affirmation difficile » ; saint Grégoire le Grand, très grand saint : « J'ai connu des doutes par rapport au mystère de la Résurrection » ; Tertullien : « Moi, avant de me convertir, je me suis beaucoup moqué des chrétiens » ; saint Augustin : « C'est un mystère difficile que le mystère de la Résurrection ».

Certes, il y a eu des doutes, des attaques, mais il y a toujours eu des chrétiens qui n'ont pas répondu par la violence, qui sont allés jusqu'au bout du témoignage. Ce sont les martyrs qui ont préféré donner leur vie pour le Christ. Et il y en a encore aujourd'hui. Et nous pouvons demander par leur intercession la force de témoigner, avec humilité, mais avec la foi de notre mort dans la Résurrection.

IV. Le sens ecclésial de la Résurrection

Comme le dit saint Jean chapitre 6 : « Aux derniers jours, les hommes ressusciteront glorieusement. Dès lors, ils obtiendront la communion complète avec le Christ ressuscité ». C'est alors que notre communion avec le Christ se déploiera pleinement dans la plénitude de la réalité existentielle. Ceci est très important. Notre Résurrection va finalement nous permettre d'être en communion très profonde avec le Christ. Et en même temps, nous croyons, nous professons que quelque chose de réel, de très fort, est déjà donné au moment de notre mort. Je rappelle ici 2 Co 4 : « Sachant que Celui qui a ressuscité le Seigneur Jésus nous ressuscitera nous aussi avec Jésus et nous placera près de Lui avec vous » et 1 Th 4 : « 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 ». Cette dernière phrase est d'une force incroyable. Vous avez : « avec le Seigneur », centralité du Christ ressuscité ; « toujours, perpétuellement ; « nous serons », c'est un pluriel qui affirme bien la dimension sociale. Autrement dit, il ne s'agit pas seulement d'être avec le Christ, mais aussi d'être avec les autres en Lui.

Il existe un texte peu connu mais qui illustre bien ce thème, c'est dans Ap 6 : « On leur donnait à chacun une robe blanche en leur disant de patienter encore un peu, le temps que fussent au complet leurs compagnons de service et leurs frères qui doivent être mis à mort comme eux ». Dans ce chapitre, vous verrez que l'on y parle des cris des âmes des martyrs, qui attendent, qui patientent. Et la citation donnée plus haut est la réponse qui leur est donnée. La Résurrection finale, au moment de la parousie du Christ aura lieu quand tous les compagnons de service, les frères, seront au complet. Derrière le genre littéraire apocalyptique, il y a une affirmation de foi très importante.

L'âme de la personne juste, même si elle imparfaitement juste sur cette terre, au moment de la mort vécue dans une certaine solitude indéniable, cette âme parvient déjà, au moment de la mort, à la pleine communion avec le Seigneur. C'est entendu et ce point est essentiel. L'Histoire a nourri des débats autour de cette interrogation : au moment de la mort avons-nous déjà la pleine communion avec Dieu ? Oui, mais comme l'a très justement signalé le père de Lubac dans l'ouvrage que j'ai cité et qui date d'avant la Seconde Guerre mondiale, cette pleine communion est vraiment parfaitement réalisée lorsque l'on dépasse une double séparation. A savoir, lorsque le corps ressuscite lors de la parousie mais aussi insiste le père de Lubac, lorsque le corps mystique, le corps ecclésial tout entier, se trouve enfin réuni, quand est au complet, le nombre des compagnons de service et des frères, comme nous le dit le livre de l'Apocalypse.

C'est la raison pour laquelle, Origène, Père de l'Eglise déjà cité, explique dans son commentaire de saint Jean : « Quand viendra la Résurrection du véritable et total corps du Christ, alors les membres du Christ que nous sommes tous se rejoindront jointure à jointure, chacun trouvant sa place ». C'est alors que la multitude des membres sera enfin, en toute conscience, un seul corps mystique, un seul corps ecclésial. Ceci est capital. Bien sûr que nous sommes des êtres singuliers, uniques aux yeux de Dieu – et en principe aux yeux des

autres – mais si nous sommes liés à notre Créateur par une relation constante et qui est notre Sauveur qui se donne à nous, nous le sommes tout autant les uns aux autres. Dès lors cette question du salut, de notre Résurrection, de notre communion définitive avec Dieu doit assumer cette dimension à la fois de lien à Dieu et de lien aux autres. Je ne nie pas, en disant cela, l'importance de la littérature spirituelle, le souci que l'on doit avoir de son âme. C'est évident je suis responsable de mes actes, je suis responsable de ma vie, mais ce souci ne m'isole pas, cela ne fait pas de moi une île. Bien sûr que Dieu seul connaît mon cœur et mes reins, mais cela ne m'isole pas. Nous sommes liés les uns aux autres. Bien sûr, je dois avoir le souci constant des autres, mais il faut bien comprendre aussi que dans l'éternité bienheureuse nous serons justement cette « Cité harmonieuse », pour reprendre le mot d'Origène : les membres du Christ se rejoindront jointure à jointure. Il n'y aura pas de fausses notes. On a parfois repris l'image de l'orchestre symphonique pour illustrer cet avènement, chacun trouvant sa place et chacun étant heureux de sa place. C'est un point qui est essentiel pour notre foi.

Je vais terminer avec une citation du père de Lubac, toujours tirée de son ouvrage *Catholicisme* : « Les premières générations chrétiennes avaient un sentiment très vif de cette solidarité de tous les individus et de diverses générations dans la marche vers un même salut. Si un saint Paul frémissait de joie à la pensée que la prochaine dissolution de son corps de chair lui permettrait d'aller bientôt rejoindre le Christ, ce sentiment personnel s'épanouissait sur le terrain d'une foi qui l'avait rendu possible en lui ouvrant de bien plus vastes perspectives. Le terme où Paul voyait s'acheminer l'histoire humaine n'était rien moins que la délivrance de toute la Création, la consommation de toute chose dans l'unité du corps du Christ enfin achevée. L'espoir mis au cœur des hommes qu'il gagnait au Christ était, on peut bien le dire, un espoir cosmique. C'était donc, pour nous en tenir encore ici aux limites du genre humain, l'espoir en un salut social. C'était l'espoir du salut de la communauté, condition du salut des individus. La persuasion où l'on était naturellement que ce salut collectif et définitif ne devait point tarder, la croyance en une fin rapide de ce monde présent facilitait sans doute une telle inclusion de l'espoir personnel dans la grande espérance connue ».

Je ne suis pas certain que ce soit aujourd'hui l'opinion la plus répandue. Très souvent, on inverse la proposition : on espère bien que chacun sera sauvé et qu'ainsi, nous nous retrouverons tous. Non, au cœur de la foi chrétienne, il y a ce souci-là, du salut des communautés comme condition du salut des individus.

Attendre l'Apocalypse ou discerner les signes des temps ?

Bernard Mendiboure, sj
ancien rédacteur en chef de la revue *Christus*,
membre de l'équipe de Coteaux-Pas

Par cette opposition un peu simpliste, sinon provocante, je cherche à dénoncer le risque qu'il y aurait à attendre passivement une « Apocalypse » de nature essentiellement cosmique, tombant du ciel comme un aérolithe, sans envisager le lien spirituel de cause à effet qui doit exister entre notre manière de vivre aujourd'hui et les événements relatifs à la « fin des temps » qu'implique le concept d'Apocalypse, et que nous décrivont de façon si impressionnante plusieurs passages de la Bible, du Premier ou du Second Testament. Mais ces événements plus ou moins « extraordinaires » constituent-ils le message essentiel de la Parole biblique dite « apocalyptique » ? Cette Parole ne nous invite-t-elle pas plutôt à une conversion de l'intelligence et du cœur dont les effets seront peut-être moins spectaculaires mais sans doute plus ordonnés à la « fin » que toutes les supputations plus ou moins fantaisistes qui accompagnent certains discours dits « apocalyptiques » ? C'est dès aujourd'hui, dans l'actualité de notre histoire que cette Parole nous invite à une conversion, sans que nous ayons à attendre passivement d'un futur hypothétique l'irruption d'une « Apocalypse » imaginaire. Elle nous invite à discerner de façon incarnée, c'est-à-dire historique, les signes qui vont dans le sens d'une fin « clôturant l'histoire » quelle que soit la manière dont nous nous représentons cette fin. Nous n'avons pas davantage à spéculer sur le temps de son avènement, comme Jésus le révèle aux Pharisiens qui scrutaient le ciel et les Ecritures pour calculer la date de l'avènement du Règne de Dieu : « *Le Règne de Dieu ne vient pas comme un fait observable. On ne dira pas « Le voici » ou « Le voilà ». En effet le Règne de Dieu est parmi vous... »* (Lc 17, 20-21) Et il ajoute pour ses disciples : « *On vous dira : Le voilà, le voici. Ne partez pas, ne vous précipitez pas. En effet, comme l'éclair en jaillissant brille d'un bout à l'autre de l'horizon, ainsi sera le Fils de l'Homme lors de son Jour »* (Lc 17, 23-24). Enfin, ressuscité, Il dit à ses apôtres pressés de le voir venir « maintenant... rétablir la Royauté pour Israël » : « *Vous n'avez pas connaître les temps et les moments que le Père a fixés de sa propre autorité »* (Actes 1, 7). Il leur enjoint d'attendre plutôt à Jérusalem la promesse du Père, le don de l'Esprit Saint qui « vous enseignera tout et vous fera ressouvenir de tout ce que je vous ai dit » (Jn 14, 26) : c'est le temps de l'Eglise et des *Actes des Apôtres*. A notre tour, c'est dans le temps présent qu'il nous faut discerner les signes des temps futurs. Cette « actualité de la fin », le titre d'un récent article de Christophe Théobald dans la revue *Christus*, la résume en une formule bien frappée : « *Le temps de la fin est pour maintenant* ». Quant à énoncer quelques signes qui me semblent aujourd'hui aller dans le sens d'une fin qui soit la hauteur de la gloire de Dieu et du salut de l'homme, je m'y risquerai en conclusion en me référant à quelques repères que nous a laissés, il y a déjà 50 ans, le toujours jeune et actuel Concile Vatican II. Son ambition a été de parler de façon située de – et à – « L'Eglise dans le monde de ce temps ». C'est en Eglise que nous avons à les discerner. Ils ne sont pas toujours éclatants. Mais l'une des dernières paroles de Jésus sur les temps de la fin n'est-elle pas d'un

style plus « écologiste » que « tonitruant »? Elle nous apprend que les signes les plus prophétiques ne sont pas forcément les plus éclatants : « *Voyez le figuier et tous les arbres : dès qu'ils bourgeonnent, vous savez de vous-mêmes, à les voir, que l'été est proche. De même, vous aussi, quand vous verrez cela arriver, sachez que le Règne de Dieu est proche* » (Luc 21, 29) Et selon un proverbe asiatique : « L'arbre qui tombe fait plus de bruit qu'un millier d'autres qui poussent en silence. »

Mais que signifie en français et en langage chrétien le mot « Apocalypse » ? Le mot français est une transcription du mot grec « *Apokalupsis* » qu'on peut traduire par « Révélation ». En langage chrétien, cependant, il faut être plus précis : Révélation de Jésus-Christ. Plus précisément : de Jésus-Christ mort et ressuscité, venant dans sa gloire à la fin des temps. Dans le Mystère de sa Résurrection, le Seigneur Jésus s'est manifesté (et se manifeste toujours aujourd'hui dans la foi) à un nombre limité de témoins. Mais à la fin des temps, il viendra dans sa gloire, se révélant pleinement et définitivement à toutes les nations, c'est-à-dire à tous les hommes de tous les temps. « Il viendra juger les vivants et les morts », dit le *Symbole des Apôtres*. De ce point de vue, c'est le Seigneur Jésus Lui-même qui est le meilleur « apocalypticien », lorsqu'à la fin de l'Evangile selon saint Matthieu, juste avant sa Passion, il prophétise son avènement dans la gloire, un avènement inaugurant le temps de la fin pour toutes les nations, c'est-à-dire pour le monde entier : « *Quand le Fils de l'Homme viendra dans sa gloire, accompagné de tous ses anges, alors, il siègera sur son trône de gloire. devant Lui seront rassemblées toutes les nations* » (Mt 25, 31). Mais remarquons-le aussitôt : le temps de la fin n'est pas pour Jésus seulement au futur : « Quand le Fils de l'homme viendra », mais il est déjà présent puisque Jésus s'identifie dès maintenant, dans le temps de l'histoire « au plus petit qui sont mes frères » : « *En vérité, je vous le déclare, chaque fois que vous l'avez fait à l'un de ces plus petits qui sont mes frères, c'est à moi que vous l'aurez fait* » (Mt 25, 40)

En grec et en langage chrétien ... Il semble que, sinon « l'inventeur », du moins celui qui a rendu le mot *Apocalypse* le plus célèbre, en ayant fait le titre (le nom propre peut-on dire) du Livre qui clôtüre la Bible chrétienne, est un nommé Jean, « serviteur de Dieu », comme il se présente lui-même au début du livre. Mais remarquons que le titre du livre n'est pas : « Apocalypse selon saint Jean » comme on dit par exemple « Evangile selon saint Matthieu ». Encore moins « Apocalypse de saint Jean », mais : ***Apocalypse de Jésus-Christ***. Et si nous lisons bien l'introduction du Livre, l'Auteur de cette « Apocalypse de Jésus-Christ » est Dieu Lui-même « qui la donna à Jésus-Christ pour montrer à ses serviteurs ce qui doit arriver bientôt » (Ap 1, 1) Autrement dit, Jésus-Christ est Celui qui reçoit et transmet la Révélation qui le concerne : il est le sujet et l'objet de l'Apocalypse : ainsi Dieu – son Père et notre Père - l'a-t-il voulu. Quant à Jean, « serviteur de Dieu », il dit avoir reçu cette Révélation de Jésus-Christ Lui-même (« Ecris... » Ap 2, 1), parfois aussi par l'intermédiaire d'anges qu'il a envoyés pour nous faire connaître « ce qui doit arriver bientôt » (Ap 22, 6). Jean est celui qui « a attesté comme Parole de Dieu et témoignage de Jésus-Christ tout ce qu'il a vu » (Ap 1, 2) Il est le « visionnaire de Patmos » comme on le nomme parfois, un ange étant souvent l'interprète de ces visions mandaté par Jésus-Christ se révélant Lui-même (Ap 22, 16) (« ange » voulant dire en hébreu et en grec « messenger ») Mais, est-il rappelé à Jean, c'est Dieu Seul qu'il faut adorer et non ses anges, comme lui « compagnons de service » (Ap 22, 8-9)

Le genre apocalyptique au croisement de « trois écritures ». Le livre de Daniel

Avant d'en revenir à Jean, quelques mots sur le « genre apocalyptique » qui apparaît dans la Bible avant lui, dès le premier Testament.

En fait, l'Apocalyptique n'est pas un « genre » à proprement parler. Elle est plutôt au confluent des trois « écritures » composant la Bible : La Loi, la Prophétie et la Sagesse. Mais alors que ces trois « écritures », chacune selon sa spécificité, annoncent la « fin » et la « finalité » du créé de façon globale, L'Apocalyptique s'intéresse au « calendrier » de cette fin, à la date précise de l'avènement du « Jour du Seigneur » si souvent annoncé par les Prophètes, ce Jour où aura lieu la transformation du monde présent imparfait en un monde éternellement parfait. Ainsi, à la différence des écrivains « apocalyptiques », un prophète comme Jérémie annonce l'avènement inouï d'une Nouvelle Alliance, mais il n'en précise pas la date. Brièvement, en quoi consistent les trois « écritures », la Loi, la Prophétie et la Sagesse. Je m'inspire ici de ce que dit Paul Beauchamp dans un ouvrage profond mais difficile : « *L'un et l'autre Testament. Essai de lecture* » (Seuil 1976)

La Loi rend présente l'Origine, le Dieu Créateur qui connaît le chemin de l'arbre de vie et invite l'homme à écouter sa Parole pour en vivre et être heureux : « Choisis la vie » (Dt 30, 1-20) Si le prêtre en est l'interprète privilégié (ceci est-il permis ? défendu ?), cela ne veut pas dire que la Loi, première Ecriture , soit avant tout répressive ; elle est essentiellement bonne, indiquant le chemin du bonheur et du malheur pour que l'homme choisisse le bonheur et la vie . Ce qui est premier est le don : « Tu peux manger de tous les arbres du jardin ». L'interdit est second : « Tu ne mangeras pas de l'arbre de la connaissance du bonheur et du malheur, car du jour où tu en mangeras tu mourras de mort » (Gn 2).

Le prophète est l'homme de l'aujourd'hui : il ne suffit pas de connaître la Loi en général, c'est aujourd'hui qu'il faut l'observer pour en vivre, et avant tout le commandement qui la résume tout entière : « Tu aimeras » de la deuxième Loi celle du Deutéronome (Dt 6, 4-9). La promesse de la terre est certes liée à l'observation de la Loi, mais celle-ci n'est pas une fin en soi, ni une garantie magique. Le but de la Loi est d'ouvrir à l'Amour de Celui qui a libéré son Peuple de l'esclavage d'Egypte et lui a fait le cadeau de la Loi pour qu'il reste libre. Ce qui est important c'est de « tenir à Dieu » aujourd'hui. « *Si vous ne tenez pas à moi, vous ne tiendrez pas* » (Is 7, 9) (le verbe « tenir » est l'équivalent du mot hébreu « amen » : ça tient, c'est solide). C'est pourquoi il arrivera au Peuple de Dieu qui ne tient plus à son Dieu d'être mangé par un plus gros : il perd la terre. C'est la loi ordinaire des rapports de force et de la jungle.

« *Les prophètes sont les chrétiens de l'ancien testament* » (Pascal)

Ni prêtre, ni prophète, le sage est l'homme du « temps ordinaire ». Il cherche à en percer les secrets pour bien vivre et, pour y parvenir, ce qu'il désire plus que tout est d'acquérir la Sagesse, elle qui depuis toujours est auprès de Dieu (Pr, 8, 22). « *Quelqu'un serait-il parfait parmi les fils des hommes, s'il lui manque la sagesse qui vient de toi, on le comptera pour rien... Donne-moi la Sagesse assise près de toi* » (Sg 9). La Sagesse est l'amie du sage, elle le conseille pour bien conduire sa vie, réussir son métier, être heureux en famille, tenir sa place dans la cité. Le représentant typique en est (ou devrait en être) le Roi, comme le roi Salomon qui demande à Dieu la Sagesse pour bien gouverner « ce peuple qui est si grand » (1 Rois 3, 1-15), pour bien juger (qui est la mère de l'enfant vivant ?), bien travailler (la construction du Temple), résoudre les énigmes (la Reine de Saba), inventer les Proverbes.

Mais Job aussi appartient à la « troisième Ecriture », lui qui s'affronte au Mystère de l'apparent silence de Dieu devant le mal. Pourquoi le mal ? D'où vient-il ? La Sagesse est laïque, apanage du Peuple saint (*Laos*), mais pas de façon exclusive. Elle est universelle : Job n'est pas juif. Il y a donc trois Ecritures : celle du prêtre, celle du Prophète, celle du Sage.

Sans se confondre avec ces trois Ecritures, l'Apocalypique se situe à leur jointure. Elle s'intéresse à la « fin » qu'elles annoncent, mais sans en préciser la date. Ce n'est ni leur « genre » ni leur vocation. Le genre « apocalyptique » au contraire entend mesurer le temps qui doit s'écouler entre le moment de l'histoire où se situe « l'apocalypicien », moment où son peuple et lui souffrent l'épreuve du « martyr » (Beauchamp : « un peuple martyr ») et le moment où aura lieu la fin de cette épreuve. Outre le fait que c'est d'une vision *d'en-haut* que l'apocalypicien reçoit sa révélation, c'est par son souci de mesurer la durée de l'épreuve et d'en préciser le terme que « l'apocalypicien » se distingue du « prophète » au sens large. Ainsi, comme nous l'avons noté, dans sa célèbre prophétie, Jérémie met dans la bouche du Dieu d'Israël l'annonce d'une Alliance Nouvelle, mais il ne précise pas le moment de sa venue. « *Voici venir des jours – oracle du Seigneur – où je conclurai avec la maison d'Israël (et la maison de Juda) une alliance nouvelle* » (Jr 31, 31) Au contraire, dans une « vision », l'ange Gabriel révèle mystérieusement à Daniel, « l'homme des prédilections » le secret du temps où prendra fin l'épreuve de son Peuple. A Daniel d'en communiquer à son tour le secret (de façon voilée) à ceux qui « auront des oreilles pour entendre ». L'écrit apocalypique se situe dans le contexte d'un combat dramatique qu'on peut qualifier de « spirituel ». Son contenu est la révélation du moment auquel prendra fin la souffrance du « peuple », concrètement celle du tyran qui voudrait qu'on l'adore (ou qu'on adore une idole) en place et lieu du Dieu de l'Alliance. Mais les jours du tyran sont comptés : l'Ange Gabriel explique à Daniel au cours d'une vision que 70 semaines sont assignées pour mettre un terme à « l'abomination de la désolation » dont son persécuteur est l'instrument. Une durée qu'il nous faut entendre comme 70 semaines d'années (70x 7 = 490 ans)

*« Sont assignées septante semaines
« pour ton peuple et ta ville sainte
« pour mettre un terme à la transgression
« pour apposer les scellés aux péchés
« pour expier l'iniquité,
« pour introduire éternelle justice,
« pour sceller vision et prophétie
« pour oindre le saint des saints ... » (Daniel, 9, 24)*

En fait le livre de Daniel est codé, un peu comme durant la Seconde guerre mondiale les Français qui étaient à Londres envoyaient à leurs compagnons de combat des messages cryptés pour que l'occupant ne comprenne pas. Ici, selon les exégètes, l'auteur du Livre de Daniel est un homme du 2^{ème} siècle avant Jésus-Christ qui met ses paroles dans la bouche d'un personnage emblématique (et légendaire ?) que la tradition d'Israël désignait sous le nom Daniel. Hébreu, le « sage Daniel » vit à Babylone avec ses compagnons exilés comme lui. Plus précisément même il vit à la cour du Roi Nabuchodonosor dont il est le seul à savoir résoudre les énigmes, ce qui est l'apanage du sage (Dn 2). Ses paroles se situent donc à une époque bien antérieure à celle de « l'apocalypicien » anonyme qui se couvre de son nom pour décrire les visions et révélations qui concernent son temps. Le narrateur est donc en réalité quelqu'un qui vit bien après le retour d'Exil du Peuple à Babylone, probablement au temps d'une nouvelle persécution, celle d'Antiochus Epiphane, le grand tyran grec qui sévit autour des années 170. Il veut supprimer le culte du vrai Dieu, helléniser le Peuple Saint en

installant un culte païen idolâtrique dans le Temple de Jérusalem. La prophétie se situe donc autour de 167 et un peu avant 164, à l'*acmé* de la grande persécution, de la profanation du Temple, de la révolte des Macchabées, peu de temps avant la mort de l'impie, et enfin de la purification du Temple. Comme le Daniel de la tradition juive et ses compagnons ont refusé d'adorer le roi de Babylone et sont sortis indemnes de la fosse aux lions et de la fournaise, Dieu délivrera son peuple en lui donnant de vaincre son ennemi, le sien et celui de Dieu. Le message de Daniel est donc avant tout un message d'espérance pour Israël.

Précisons l'originalité du « genre apocalyptique » par rapport au « genre prophétique » : on peut dire que la prophétie indique un horizon plus ou moins éloigné de la fin, horizon par définition mobile pour celui qui s'avance à sa rencontre. Son discours relève de ce qu'on appelle « l'eschatologie », c'est-à-dire la nomination des « choses dernières », mais sans que soit précisé le temps de leur avènement. Le discours « apocalyptique », quant à lui, n'est pas de type « horizontal » (l'horizon), mais plutôt vertical (le ciel et la terre) . Il procède de visions qui sont données « d'en haut » pour « en bas ». Remarquons que ce sont souvent des anges (messagers d'en-haut) qui expliquent au visionnaire d'en bas les secrets dont Dieu seul est le détenteur. Le sujet du genre apocalyptique est avant tout la révélation des secrets d'un monde d'en haut que nous ne connaissons pas au bénéfice du monde d'en bas où nous vivons et dont le « monde d'en haut » est la Vérité et la Clé. Le discours apocalyptique s'introduit dans le présent du Peuple Saint pour lui révéler que le **Très Haut** ne l'oublie pas malgré les vicissitudes de son histoire « d'en bas ». Au point même de lui révéler la date de sa délivrance. En haut/en bas, une manière spatiale de parler : il y a dans le langage de la Révélation une dimension « temporelle » (avant/après, « l'eschatologie »), et une dimension « spatiale » (en haut/ en bas, le ciel/ la terre, l'Apocalyptique). C'est pourquoi, même s'ils ne s'attachent pas à « mesurer le temps », on classe aussi dans le genre *Apocalypses* certains passages de Prophètes tels qu'Isaïe (l'Apocalypse d'Isaïe, Is 24-27) ou Ezéchiel (40-48). Ce dernier évoque la vision d'un Temple futur (langage spatial et même architectural s'il en est !) et Isaïe décrit la fin d'Israël sous l'image d'un jardin et d'une terre fertiles « A l'avenir, Jacob s'enracinera, Israël bourgeonnera et fleurira et la face du monde se couvrira de récolte » (Isaïe 27, 6).

De toutes manières, il ne faut pas trop presser la distinction prophétie / Apocalypse. Ainsi il arrive au prophète Jérémie de « chiffrer » en annonçant la durée de la captivité à Babylone : « **Tout ce pays sera réduit en ruine et en désolation, et ces nations seront asservies au roi de Babylone pendant 70 ans** » (Jr 25, 11) Et un peu plus loin, dans le livret pour les exilés (Isaïe 27, 10) on lit : « *Car ainsi parle le Seigneur : quand seront accomplies les 70 années à Babylone, je vous visiterai et je réaliserai pour vous ma promesse de bonheur en vous ramenant ici. Car je sais, moi les pensées que je forme pour vous, pensées de paix et non de malheur, pour vous donner un avenir plein d'espérance. Vous m'invoquerez et vous viendrez, vous me prierez et je vous écouterai* »

Justement, c'est sur cette « prophétie » des 70 ans de Jérémie que va se fonder Daniel scrutant les Ecritures (Dn 9, 1) pour énoncer sa propre prédiction, grâce à l'ange Gabriel, en extrapolant les 70 ans à 70 semaines d'années, comme nous l'avons vu. Mais alors que Jérémie ne se trompe pas de beaucoup au regard de l'histoire quand il prédit la fin de l'Exil (il parle en 605 et la fin de l'Exil aura lieu en 538), nous avons quelques difficultés avec le comput de Daniel. Si la dédicace du Temple purifié par Judas Macchabée a lieu en 164 et que le décompte de Daniel part de 605, on arriverait au chiffre de 605 – 490 (7 semaines d'années) = 115 !! Mais je ne suis pas « apocalypticien » et de plus savants que moi n'ont pas su résoudre les arcanes de ces chiffres !! Par contre, la prédiction de la date du rétablissement du culte au terme de la grande persécution (Dn 8, 14) : « dans 2300 soirs et matins », soit

1150 jours, semble correspondre davantage à des données historiques comme le dit cette note de la TOB : « *le symbolisme du nombre est obscur. Mais entre l'automne 167, abolition du culte juif, et la purification du Temple (14 décembre 164) il s'est écoulé effectivement un peu plus de 3 ans. Peut-être les 1150 jours correspondent-ils à cette chronologie réelle* » Le chiffre sera repris approximativement dans « l'Apocalypse de Jésus-Christ » au sujet de « la Femme qui s'enfuit au désert où Dieu lui a ménagé un refuge pour qu'elle y soit nourrie 1260 jours » (Ap 12, 6) Alors le contexte sera celui d'un autre combat spirituel, celui de la jeune Eglise au temps de Néron et des empereurs païens.

Quoi qu'il en soit des difficultés de l'Apocalypse de Daniel, elles nous apprennent à ne pas tomber dans l'obsession des chiffres, et ses révélations restent actuelles. Non seulement parce qu'elles ont inspiré le langage du dernier livre de notre Bible chrétienne, mais surtout parce que c'est dans le Livre de Daniel que nous trouvons la vision, indépassable pour nous, du Fils de l'Homme « dont l'empire n'aura pas de fin » (Dn 7, 14). A la différence de ces empires que décrit Daniel dans sa vision des 4 bêtes, visions qui précèdent celle du Fils de l'Homme. Des empires ne sont que des colosses aux pieds d'argile et sans avenir en dépit de leur force apparente.

Si les révélations du Livre de Daniel, quelles que soient leurs obscurités, restent pour nous incontournables, c'est avant tout parce que Jésus, le Fils de l'Homme désormais venu parmi nous, Lui, le véritable et en un sens le seul « apocalypticien », s'est servi du langage de Daniel pour prophétiser une autre fin, celle de la Jérusalem terrestre et de son Temple. Fin sur laquelle il a pleuré, mais qui, au delà de la douleur des ruines, inaugure une nouvelle économie du salut pour toutes les nations, une fin vraiment « finale » : celle de l'avènement du Règne de Dieu et de la Jérusalem d'en haut.

« Quand vous verrez installé dans le lieu saint l'Odieux Dévastateur dont a parlé le prophète Daniel – que le lecteur comprenne... » (Mt 24). « Le ciel et la terre passeront, mes paroles ne passeront pas » (Mt 24, 34)

L'Apocalypse de Jésus-Christ selon saint Jean **Les lettres aux sept églises.**

La grande différence entre les révélations apocalyptiques du Premier Testament et celles de l'Apocalypse de Jésus-Christ selon saint Jean est la certitude que les « derniers temps » qu'annonçaient les premiers prophètes (Isaïe, Jérémie, Ezéchiel, Daniel pour n'en citer que quelques-uns) sont désormais arrivés à terme avec la venue dans notre monde de « l'Amen, le Témoin fidèle et véritable, le Principe de la Création de Dieu » (Ap 3, 14), Jésus de Nazareth, mort et ressuscité, dont nous attendons la venue dans la gloire. Nous ne devons pas attendre d'autres révélations sur le sens et la fin de l'histoire que ce qui est dit dans cette Apocalypse finale. Ce que Jérémie annonçait, la fin de Babylone et le retour dans 70 ans, Daniel, la fin d'Antiochus Epiphane et le rétablissement du culte dans le Temple, Jean affirme que tous ces événements ne sont que les prodromes de l'évènement absolu qui a commencé à se réaliser dans l'histoire et le Mystère du « Verbe fait chair » racontés dans l'Evangile qui porte aussi son nom, l'Evangile selon saint Jean. Nous n'avons pas à attendre d'autre Apocalypse que celle de Jésus de Nazareth, le Fils de l'homme prophétisé par Daniel, venant dans sa gloire à la fin des temps pour juger toutes les nations. Comme il l'a dit Lui-même peu de temps sa Passion selon les Synoptiques. (Mt 25).

Certes, le contexte historique où se situe Jean n'est plus celui de l'exil à Babylone au temps de Jérémie ni celui de la persécution helléniste au temps de Daniel. Nous sommes cependant encore dans un temps de violence et de combat spirituel, celui qui menace d'extermination la jeune Eglise du Seigneur Jésus, au temps de Néron ou de Domitien. Mais la victoire des « saints », du nouveau « peuple martyr » sur le Dragon lui est assurée par la victoire du Lion de Juda et de l'Agneau égorgé, debout, qui seul détient la « clé de David » (Ap 3, 7), seul est capable d'ouvrir le Livre aux 7 sceaux : « *Ne pleure pas ! Voici, il a remporté la victoire, le lion de la tribu de Juda, le rejeton de David : il ouvrira le Livre aux 7 sceaux* » (Ap 5, 5) Seul Jésus est capable de révéler le secret des prophéties consignées et scellées dans les deux Testaments, l'Ancien et le Nouveau, le Premier et le Second, parce qu'il est Lui-même le Premier et le Dernier, l'Alpha et l'Oméga (Ap 22, 13) Avec le temps de Jésus, le temps de la Prophétie prend fin, cette prophétie dont les derniers sceaux avaient été posés au terme du livre de Daniel : « *J'écoutais sans comprendre. Puis je dis : 'Mon Seigneur, quel sera cet achèvement ? Il dit : Va, Daniel, ces paroles sont closes et scellées jusqu'au temps de la Fin* » Cette Fin est désormais arrivée avec la venue de « Jésus dans notre chair ». Attendant son « retour » nous n'avons plus qu'à reprendre à notre compte la révélation qui est comme le Testament de Jésus à son Eglise « Oui, je viens bientôt ». Et nous répondons : « Amen viens Seigneur, Jésus » *Marana Tha !* La grâce du Seigneur Jésus soit avec tous ! » Ce sont les derniers mots de la Bible.

Certes, ce dernier livre de la Bible est friand de chiffres comme celui de Daniel (et de quelques autres non canoniques). Il ne fait d'ailleurs qu'emprunter un certain nombre de ces chiffres à ses prédécesseurs : 42 mois ou 1260 jours (Ap 11, 2 ; 12, 6) Il va même ajouter un « chiffre d'homme » : 666 (Ap 13, 18) dont l'interprétation a fait et fera sans doute encore longtemps couler beaucoup d'encre (sinon de sang) . Certes, Jean aime bien le chiffre 7 : 7 anges, 7 sceaux, 7 coupes, 7 Eglises, 7 trompettes*. Mais au sujet de ces nombres plus ou moins énigmatiques ne devons-nous pas nous en tenir, comme nous l'avons dit en commençant, à ce que répond Jésus aux pharisiens inquiets de l'avenir au point de scruter les Ecritures et les astres pour « savoir quand » vient le Règne de Dieu : « *Le Règne de Dieu ne vient pas comme un fait observable. On ne dira pas : le voici ou le voilà, en effet, le Règne de Dieu est parmi vous* » (Lc 17, 20-21) Les Pharisiens ne voient pas Jésus Messie présent parmi eux. Comment peuvent-ils le reconnaître à son retour ?

Certes, au temps de Jean, si, comme il est probable, il écrit après la ruine du Temple de Jérusalem, le combat des empires contre le Peuple Saint semble être arrivé à son terme, compte tenu de sa dispersion. Mais un nouveau Peuple Saint, l'Eglise, prend la suite. Le dragon rouge-feu aux sept têtes, dix cornes et sept diadèmes, l'antique serpent, continue le combat contre la « *Femme vêtue du soleil, la lune sous ses pieds, et sur la tête une couronne de 12 étoiles, enceinte et dans les douleurs de l'enfantement... Il se poste devant la femme qui allait enfanter, afin de dévorer l'enfant dès sa naissance. Elle mit au monde un Fils, un enfant mâle ; c'est lui qui doit mener paître toutes les nations avec une verge de fer. Et son enfant fut enlevé auprès de Dieu et de son trône* » La femme s'enfuit au désert. Il y a alors un combat entre Michel (qui est comme Dieu ?) et ses anges contre le dragon qui avec ses anges a le dessous. Il est précipité à terre et continue le combat par bête interposée, dix têtes et sept cornes, représentant sans doute la Rome aux sept collines... Le combat continue jusqu'à la fin des temps dont Jean ne prétend pas fixer la date, sinon que ce sera le temps de la « fin

*Pour une « clé des symboles », voir l'ouvrage de Philippe Plet, « Les grandes énigmes de l'Apocalypse ».

finale» de Babylone, le commencement des cieux nouveaux et de la terre nouvelle, de la nouvelle Jérusalem déjà annoncée par Ezéchiel, du nouveau Temple et de la Véritable Lumière qu'est le Dieu Tout Puissant et l'Agneau (Ap 21, 22).

Une pause pour visionner un extrait d'une vidéo sur le livre de l'Apocalypse, de Michel Farin, un jésuite qui a longtemps travaillé pour le Jour du Seigneur. Il s'est inspiré de la tapisserie du château d'Angers que je vous conseille d'aller voir. Cette tapisserie illustre bien, me semble-t-il, notre propos, puisque le livre de l'Apocalypse contient autant de visions que de paroles. Cette monumentale tenture, 103 mètres de long sur 6 de haut, fut commandée au marchand lissier Nicolas Bataille pour le duc Louis 1er d'Anjou. Elle fut vraisemblablement fabriquée à Paris dans les ateliers de Nicolas Bataille d'après les cartons de Hennequin de Bruges. On date son achèvement des alentours de 1382. Elle fut donnée par le roi René à la cathédrale d'Angers au 15ème siècle. Sur les 7 pièces d'origine, 6 nous sont parvenues. Le récit de Jean se déroule en 14 tableaux pour chaque pièce, illustrant l'ensemble du texte biblique.

La « voix » puissante comme une trompette qui parle dans le Livre de l'Apocalypse de Jésus-Christ et que, se retournant, regarde (!) Jean « notre compagnon dans l'épreuve, la royauté et la persévérance en Jésus » (Ap 1) nous parle à notre tour. Nous avons aussi à nous retourner pour la « regarder ». Les images des visions qu'elle engendre sont d'une telle magnificence qu'elles ne peuvent venir que « d'ailleurs » et elles n'ont pas d'équivalent dans la littérature universelle. Elles sont d'une telle luxuriance - et parfois reconnaissons-le d'une telle étrangeté - que ce dernier Livre de la Bible, paraît-il, l'Eglise a hésité à l'admettre dans son « canon des Ecritures ». Une dernière question nous reste : quelle relation ce texte a-t-il avec notre actualité ? De quelle fin nous parle-t-il ? Dans les Evangiles, bien des signes avant-coureurs de la fin nous sont donnés par Jésus lui-même, des signes cosmiques catastrophiques notamment et nous nous y arrêtons trop souvent. Apocalypse est souvent devenu dans le langage courant synonyme de catastrophes, cosmiques ou historiques ; de guerres, de famines, de tsunamis. de tremblements de terre et le titre du film « Apocalypse now » sur la guerre du Vietnam n'est pas là pour nous rassurer. Jésus nous dit pourtant : « Attention ! Ne vous alarmez pas il faut que tout cela arrive mais ce n'est pas encore la fin » (Mt 24, 6) Même le drame de la fin de Jérusalem sur laquelle Jésus a pleuré (« Combien de fois j'ai voulu rassembler tes enfants comme un poule rassemble ses poussins sous son aile, et vous n'avez pas voulu ! ») n'est pas la fin, même s'il s'inscrit dans l'axe de la fin. Même pas le drame sans nom de la shoah. L'histoire continue. Paul Beauchamp, grand exégète qui voulait rester en Chine a cru, paraît-il, que la révolution maoïste des années 50 qui l'a obligé à revenir en Europe était-un signe avant-coureur de la fin ! L'histoire continue. « Jusques-à quand, Seigneur ? » demandait déjà Isaïe lors de sa vision (Is 6, 11). « Vous n'avez pas à connaître les temps et les moments que le Père a fixés de sa propre autorité » répond Jésus à ses Apôtres le jour où il monte « au plus haut des cieux » (Ac 1, 7). « Gens de Galilée, pourquoi restez-vous là, à regarder vers le ciel ? Ce Jésus qui vous a été enlevé vers le ciel viendra de la même manière que vous l'avez vu s'en aller vers le ciel » (Ac 1, 11). L'Apocalypse de Jésus ne saurait engendrer la peur dans le coeur de ceux qui l'auront aimé, même s'il est précédé de bouleversements apparemment mortels. « Sois sans crainte, je suis le Vivant » (Ap 1, 17). « Le vainqueur n'a rien à craindre de la seconde mort » (Ap 2,11). Avec l'image de l'été qu'il annonce, le dernier mot de Jésus sur le temps de la fin est plein d'espérance, de douceur et de paix. « Quand ces événements commenceront à se produire, redressez-vous et relevez la tête car votre délivrance est proche. Et il leur dit une comparaison : 'Voyez le figuier et tous les

arbres : dès qu'ils bourgeonnent, vous savez de vous-mêmes à les voir que l'été est proche. De même, vous aussi, quand vous verrez cela arriver, sachez que le règne de Dieu est proche » (Lc 21, 28-29).

« Un ange me dit : 'Ecris ! Heureux ceux qui sont invités au festin des noces de l'Agneau ! Puis il me dit : ce sont les paroles mêmes de Dieu » (Ap 19, 9)

Mais revenons sur terre et Jean nous y aide ! Jean est un visionnaire réaliste. Le Livre commence par les 7 lettres écrites sur l'ordre du Seigneur Jésus aux 7 Eglises de son temps. Ce qui nous donne à entendre que dès le temps de Jean les Eglises avaient, pour se préparer à la venue du Seigneur, à écouter « ce que l'Esprit dit aux Eglises ». Le temps de la fin commence et se prépare dès aujourd'hui. *« Alors, un peu d'ardeur et repens-toi ! Voici, je me tiens à la porte et je frappe ; si quelqu'un entend ma voix et ouvre la porte, j'entrerai chez lui pour la Cène, moi près de lui et lui près de moi » (Ap 3, 20)*

Que dit aujourd'hui l'Esprit aux Eglises ? Quels signes des temps nous invite-t-il à discerner qui sont orientés vers la fin ?

Vatican II , une lettre écrite aux Eglises de notre temps.

Nous n'avons pas à chercher les signes des temps dans les nuages. Dans ses déclarations, le Concile Vatican II, qui fête ses 50 ans cette année, nous invite à les discerner plutôt dans « l'Eglise et le monde de ce temps ». Il nous y aide magnifiquement au fil de ses différents Décrets et Constitutions. Le Concile a considéré en effet que c'était le « *devoir de l'Eglise , à tout moment, de scruter les signes des temps et de les interpréter à la lumière de l'Evangile, de telle sorte qu'elle puisse répondre, d'une manière adaptée à chaque génération, aux questions éternelles des hommes sur le sens de la vie présente et future et sur leur relation réciproque* » (Gaudium et Spes 4, 1) Concrètement, le Concile invite le Peuple de Dieu à discerner les signes des temps à partir des événements auxquels il participe *avec les autres hommes* : « *Mû par la foi, se sachant conduit par l'Esprit du Seigneur qui remplit l'univers, le Peuple de Dieu s'efforce de discerner dans les événements, les exigences et les requêtes de notre temps, auxquels il participe avec les autres hommes , quels sont les signes véritables de la présence du dessein de Dieu* » (GS 11) Ce discernement doit aussi se pratiquer en Eglise, comme il est dit incidemment dans le « Décret sur le ministère et la vie des prêtres » : « ... (les prêtres) doivent volontiers écouter les laïcs, tenir compte fraternellement de leurs désirs, reconnaître leur expérience et leur compétence dans les différents domaines de l'activité humaine, pour pouvoir lire avec eux les signes des temps. *Eprouvant les esprits pour savoir s'ils sont de Dieu* (1 Jn 4, 1), ils découvriront et discerneront dans la foi les charismes des laïcs sous toutes leurs formes, des plus modestes aux plus élevées, ils les reconnaîtront avec joie et les développeront avec ardeur » (PO 9).

Cette citation me sert de transition et d'excuse pour introduire la dernière partie de mon exposé. En effet, celle-ci devrait être plus étoffée, vues l'importance et l'ampleur du sujet. Mais me référant à Vatican II, je ne ferai que nommer trois des signes des temps qui me paraissent plus « signifiants » pour nous aujourd'hui, vous laissant le soin de compléter, critiquer ou commenter ce bref inventaire durant les carrefours qui suivront. D'autant que la lecture des textes du Concile sera sans doute au programme de bien de vos groupes de travail cette année ?

La première affirmation importante de Vatican II est que l'Eglise est « Eglise-communion », et non « Eglise pyramidale ». A ce sujet, vous pourrez méditer avec fruit « *Prier 15 jours avec Vatican II* », de Mgr Dupleix, un « régional de l'étape » ! Tout en rappelant la « constitution hiérarchique » de l'Eglise, le Concile invite tous les membres du Peuple de Dieu à la vivre de façon plus fraternelle, moins rigide, moins cléricale, en communion de chaque fidèle avec tous les autres. « *Voyez comme ils s'aiment* » disait-on des premiers chrétiens. L'Eglise n'est ni une monarchie, ni une démocratie, mais un « Laos », un Peuple saint. Certes, les ministres représentent le Christ, et à ce titre ils ont droit à respect et obéissance. Mais à ce titre, ils ne doivent pas non plus oublier que Celui que ses Apôtres appelaient « Maître et Seigneur » s'est fait leur Serviteur jusqu'à leur laver les pieds. (Jn 13). Ils ne doivent donc pas abuser de leur autorité mais entrer dans un dialogue confiant avec les fidèles dont ils sont les serviteurs et qui, avec eux, sont envoyés par le Seigneur pour être « Lumière du monde et Sel de la terre ». « *Pour vous, je suis évêque, avec vous je suis un chrétien* » disait saint Augustin. En particulier, les ministres devraient être plus attentifs à la parole des femmes dans l'Eglise, respecter leur charisme, même si l'accès à « l'ordination presbytérale » ne leur est pas ouvert. Et cela pas seulement pour faire écho au phénomène social de l'émancipation des femmes, mais par motif évangélique. Ce serait sans doute un des signes des temps « significatifs » de notre temps. Une femme (sans oublier Marie, « mère de l'Eglise » dont la vocation est unique) n'a-t-elle pas été la première messagère de l'Evangile ? « Va trouver les frères et dis-leur... » (Jn 20, 17) ? Une meilleure relation homme/femme dans l'Eglise devrait contribuer à lui donner un visage moins clérical. Souvenons-nous de l'Apocalypse dont nous sommes partis « *Un signe grandiose parut dans le ciel : une Femme ! Le soleil l'enveloppe, la lune sous ses pieds et douze étoiles couronnent sa tête* ». On interprète ce signe tantôt de Marie, mère de Jésus, tantôt de l'Eglise, Epouse du Christ (Ap 22, 17) En tout cas, il s'agit d'une figure féminine *. A ce propos me revient un mot du P. Kolvenbach, ancien Supérieur Général des jésuites, revenu au Liban, disant que l'Eglise n'avait pas à se prendre pour le Soleil, que seul est le Christ : « *L'Eglise n'est pas le soleil, mais plutôt la lune qui reflète la lumière du soleil et peut ainsi être un bon point de repère pour ceux qui marchent dans la nuit* ». Bien sûr, tous les hommes ne marchent pas dans la nuit, et l'Eglise n'est pas le seul point de repère de ceux qui cherchent la Lumière. N'est-ce pas ce qu'affirme implicitement la fameuse parole souvent citée du Concile « *En effet, puisque le Christ est mort pour tous et que la vocation humaine de l'homme est réellement unique, à savoir divine, nous devons tenir que l'Esprit Saint offre à tous, d'une façon que Dieu connaît, la possibilité d'être associé au Mystère pascal* » (GS 22)

Cette dernière affirmation me permet d'énoncer une *deuxième* prise de position du Concile, en principe reconnue aujourd'hui par la plupart des chrétiens, mais dont nous n'avons pas fini de tirer toutes les conséquences : il s'agit du nouveau regard que l'Eglise porte sur le monde, un regard moins déplorateur, bienveillant, l'Eglise prenant de plus en plus conscience qu'elle-même fait partie de ce « monde que Dieu a tant aimé qu'il a donné son Fils unique » (Jn 3, 16) Une Eglise prise d'entre toutes les nations (Mt 28, 18-19). C'est en ce sens qu'on a pu parler d'une « Réconciliation de l'Eglise avec le monde »**. Ce changement d'attitude est signifié à chaque page de la Constitution pastorale « l'Eglise dans le monde de ce temps ». Par exemple, en ce qui concerne « la juste autonomie des réalités terrestres » (GS 36), « l'aide que l'Eglise, par les chrétiens, cherche à apporter à l'activité humaine

* *Etudes* (septembre 2012) : *L'expérience du féminin* de Camille Froidevaux-Metterie, professeure de science politique, Université de Reims.

** P. O'Malley, *Etudes* (septembre 2012) : Vatican 2 ou la réconciliation de l'Eglise avec le monde humaine »

(GS 43) » et « l'aide que l'Eglise reçoit du monde d'aujourd'hui ». Le Concile souligne l'importance cruciale de la participation de toute l'Eglise au combat de tous les hommes de bonne volonté pour la justice ; dans la vie familiale (47-52), économique-sociale (63/72), politique (73-76). Ce disant, le Concile fait-il autre chose que de nous encourager, en ce temps de mondialisation, à nous rapprocher plus que jamais de ces « plus petits qui sont mes frères » dont parle le Fils de l'Homme dans son discours Apocalypique de Mt 25 ? Nous sommes animés de cette conviction relativement nouvelle que c'est avec *tous les hommes* de bonne volonté que le chrétien doit oeuvrer pour la justice. Avec *tous ces justes* qui au jour du Jugement, (n'en faisons-nous pas nous-mêmes partie?) n'auront pas toujours reconnu le Fils de l'Homme quand ils travaillaient pour l'Homme, mais à qui Jésus dira pourtant : « Venez les bénis de mon Père, recevez en héritage le Royaume qui vous a été préparé depuis la fondation du monde ». (Mt 25, 34)

Le *troisième signe* « significatif », et non le moindre, de « l'aggiornamento » opéré par le Concile, tourne, me semble-t-il, autour des nouvelles relations que les chrétiens sont appelés à vivre non seulement à l'égard de tous les hommes, mais plus précisément à l'égard des croyants d'autres religions. La déclaration sur la liberté religieuse touche en partie à cette question et bien sûr la « déclaration sur les relations de l'Eglise avec les religions non chrétiennes ». L'attitude de principe de l'Eglise à l'égard de la religion juive s'est considérablement améliorée à la suite d'un authentique travail de relecture de nos sources bibliques. L'Eglise reconnaît le caractère privilégié de la vocation d'Israël et le lien spirituel qui la relie à la « lignée d'Abraham » : « *Scrutant le Mystère de l'Eglise, le Concile rappelle le lien qui relie spirituellement le peuple du Nouveau Testament avec la lignée d'Abraham* ». Il est vrai que ce n'est qu'après le Concile que le Pape Jean-Paul II s'est repenti au nom de l'Eglise de l'attitude de mépris et parfois même de haine, dont les juifs ont historiquement souffert de la part de chrétiens. Une haine pouvant aller jusqu'à un projet d'extermination collective.

Il ne faudrait pas pour autant que les musulmans deviennent les nouvelles victimes de cette attitude de mépris et de haine dont a pâti historiquement le peuple juif. Le Concile nous appelle à une attitude d'estime et de respect des musulmans, en dépit des nombreux conflits qui ont affecté et affectent encore nos relations. « *Bien qu'ils ne reconnaissent pas Jésus comme Dieu, ils le vénèrent comme prophète ; ils honorent sa mère virginale et parfois même l'invoquent avec piété. De plus, ils attendent le jour du jugement où Dieu rétribuera tous les hommes ressuscités. Ainsi ont-ils en estime la vie morale et rendent-ils un culte à Dieu, surtout par la prière, l'aumône et le jeûne* »

Dans sa rencontre avec la Samaritaine. Jésus nous indique le chemin (difficile) d'un dialogue interreligieux en vérité. Certes, révèle Jésus à son interlocutrice « le salut vient des Juifs ». Il l'invite pourtant à dépasser la question du lieu de l'adoration (Jérusalem ou cette montagne) « pour adorer le Père en esprit et en vérité » (Jn 4, 23) La rencontre interreligieuse d'Assise est pour nous un jalon sur ce chemin ainsi que le dialogue avec l'Islam poussé parfois jusqu'au martyre d'hommes comme Christian de Chergé, prieur de Tibirhine. Ce n'est d'ailleurs pas un dialogue à sens unique : chaque interlocuteur a quelque chose à donner à l'autre : Jésus a demandé à boire à la Samaritaine et le Prieur de Tibirhine a gardé toute sa vie reconnaissance à l'Algérien qui lui avait sauvé la vie au prix de la sienne.

Au sujet de la rencontre interreligieuse, un dernier mot encore du P. Kolvenbach, sous forme de boutade, mais qui donne à penser : « Les musulmans la foi, les juifs l'espérance et les chrétiens, nous l'espérons, la charité » Au soir de notre vie, nous serons jugés sur l'Amour.

Le discernement des signes des temps auquel nous invite cette « lettre aux Eglises » qu'est Vatican II nous ouvre la route d'un combat long et difficile.

Un combat spirituel qui ne prendra fin qu'au Jour du Seigneur, au Jour de l'Apocalypse de Jésus-Christ. Ce n'est pas une raison pour ne pas nous y engager dès aujourd'hui, avec la grâce de Celui sans lequel toute entreprise serait vaine.

« Si le Seigneur ne bâtit la maison en vain peinent les maçons » (Ps 127, 1)

Dès maintenant, l'avenir !

**Jean-Marc Gayraud, dominicain
curé-modérateur de l'ensemble paroissial de Castanet**

L'orientation et la signification des réalités présentes ne se comprennent qu'à la lumière des réalités ultimes. C'est l'accomplissement qui éclaire le commencement, c'est le dynamisme interne des choses vers leur propre finalité qui rend compte de leur état présent, c'est ce vers quoi ces choses tendent qui permet de comprendre ce qu'elles sont en elles-mêmes. Ainsi donc, la création se comprend à la lumière de l'eschatologie, tout comme le Salut se comprend à la lumière du propos ultime de Dieu sur l'homme. L'eschatologie est la clé de compréhension et de la création et du Salut.

Centralité de l'eschatologie dans le Nouveau Testament

L'eschatologie est omniprésente dans le Nouveau Testament. L'événement du Ressuscité fait advenir en ce provisoire du monde la réalité ultime à laquelle celui-ci est appelé. Soulignons quelques points relatifs à l'eschatologie dans le Nouveau Testament. Dans ce repérage d'éléments eschatologiques particulièrement significatifs, c'est bien la résurrection comme fondement, foyer, source, sommet de toute l'œuvre créatrice et salvatrice qui sont déclinés de différentes manières :

En Jésus il y a quelque chose de plus: plus que le Baptiste, plus que Jonas, plus que Moïse ; plus que le temple et le sabbat. On situe ainsi Jésus par rapport à des personnes ou des réalités éminemment représentatives de la manifestation de Dieu aux hommes. Et cette mise en rapport met en valeur encore plus que la ressemblance, la différence qui existe entre Jésus et toutes ces « figures » invoquées. En Jésus se révèle la manifestation définitive de Dieu qui, en tant que telle, échappe à toute saisie, toute comparaison et toute définition.

La notion d'accomplissement. Le temps est accompli, l'Écriture s'accomplit aujourd'hui, la Loi s'accomplit. Matthieu va ponctuer son évangile par une suite d'accomplissements réalisés par Jésus au cours de sa vie : « pour que s'accomplît l'oracle du prophète... ». Le terme « d'accomplissement » évoque l'idée d'une plénitude débordante qui ouvre sur quelque chose de qualitativement nouveau (Plérôme).

La prédication de Jésus est polarisée par la catégorie de « règne de Dieu ». On trouve l'expression 122 fois dans le Nouveau Testament. Le règne de Dieu est présent en Jésus. Il se laisse voir dans ses actes. Les miracles sont ainsi « le règne de Dieu en action ». Jésus a à faire avec le tout de l'homme, à sa « santé » comme à son salut. Les

miracles opérés le jour du sabbat expriment en particulier l'achèvement de l'œuvre créatrice de Dieu en Jésus, à travers un acte de Salut qui est un acte créateur.

Jésus expulse les démons. Il libère ce monde de l'état d'esclavage dans lequel il se trouve en étant sous l'emprise des démons. Il y a là un signe majeur de l'avènement du Règne de Dieu en la personne de Jésus.

Jésus pardonne les péchés. Il ne transmet pas simplement le pardon de Dieu comme pouvaient le faire les prophètes et Nathan en particulier. Il pardonne les péchés de sa propre autorité, ce qui est scandaleux car Dieu seul peut pardonner les péchés. Cette autorité de Jésus sur le péché rend possible en sa personne la réconciliation définitive de l'homme avec Dieu.

Les Douze représentent la communauté eschatologique du Salut, la plénitude finale de l'Alliance. Ils sont à l'origine et au terme. Jésus les choisit au commencement de son ministère pour représenter le peuple de l'Alliance nouvelle et ce sont eux qui jugeront « les douze tribus d'Israël ».

Les repas de Jésus sont le signe du banquet messianique. Ceci est explicitement formulé dans les paraboles du Royaume et les paroles de Jésus sur le festin messianique. L'Eucharistie est par excellence LE repas messianique où s'inaugure dès à présent, dans la chair de ce monde qui passe, l'éternelle plénitude de l'Alliance nouvelle.

Jésus annonce et fait advenir en sa personne un règne présent-futur : c'est là une réalité absolument inédite et qui introduit dans l'histoire un type de rapport à l'éternité, à l'accomplissement, jamais vécu auparavant. Il y a comme une juxtaposition de deux moments du règne, présent et avenir, bouleversant et le présent et le rapport à l'avenir. C'est ce que veut souligner la fameuse expression : « déjà-là et pas encore ». La juxtaposition de ces deux moments du règne est présente dans toute la prédication de Jésus. Par exemple, dans la proclamation inaugurale de Mc 1,15, et une analyse textuelle précise pourrait nous le faire voir de près.

Paul : l'eschatologie est non seulement omniprésente dans tous les écrits de l'Apôtre, mais elle structure de manière centrale toute sa réflexion théologique. Avec le Christ arrive « la plénitude du (des) temps ». Paul utilise à plusieurs reprises une contraposition adverbiale très évocatrice : autrefois-maintenant. Le « maintenant » s'emploie très souvent tout seul.

Il faut noter l'importance chez Paul de l'adjectif « nouveau » : vie nouvelle, création nouvelle, homme nouveau, alliance nouvelle. « Le vieux a passé tout est nouveau » va-t-il jusqu'à affirmer. Le terme que Paul utilise dans tous ces cas est « kainos » et non pas « neos ». Ce terme « kainos » souligne la dimension qualitative de la nouveauté, sans référence au temps, comme c'est le cas de « neos ». Le nouveau situé par rapport au temps (« neos ») succède à du « vieux » et « vieillira » lui-même. « Kainos » souligne le nouveau en tant que tel.

Paul décrit par ailleurs la condition chrétienne avec deux traits : servir le Dieu vivant et véritable et attendre son Fils Jésus qui doit venir du ciel. Le chrétien est « l'Espérant ». Cette idée est présente bien souvent. « Maranatha ! », « viens Seigneur ! », tel est le cri, la prière de la première église palestinienne de langue araméenne.

Le chrétien vit dans la chair mais pas selon la chair. Il possède l'Esprit comme arrhes ou prémices. Mais rien ne manque à ceux qui espèrent la révélation de Jésus-Christ. Le Christ conduira à son achèvement ce qu'il commence en nous. Chez Paul, l'aspect présent et futur du Royaume s'articulent toujours autour de la personne du Christ.

Le quatrième évangéliste souligne comme aucun autre le maintenant du Royaume. Il fait pratiquement s'absorber le « pas encore » dans le « déjà-là ». Par la foi, la vie éternelle est désormais présente. Tout comme la parousie, la résurrection et le jugement. Ceci est tel que le mot espérance est absent du corpus johannique ! (Une seule exception : 1Jn 3,3). Chez le quatrième évangéliste, la fin est déjà présente mais ce présent n'est pas la fin. Il semble que le quatrième évangéliste veuille réagir contre une tendance à donner au « pas encore » une importance excessive et il se préoccupe donc de souligner le « déjà-là » du Royaume dans la chair et dans l'histoire des hommes.

Il est à noter que l'idée de proximité de venue du Christ survit à son cadre chronologique originel, elle est une catégorie christologique. Il a souvent été affirmé en effet que le développement de l'imminente venue du Christ était lié à la proximité dans le temps avec l'événement historique du Christ. Or, nous constatons que les écrits les plus récents du Nouveau Testament n'insistent pas moins que les plus anciens sur la proximité, la vigilance, la patience, la venue ultime du Christ. La proximité chronologique n'était donc pas essentielle à l'eschatologie chrétienne. Ces écrits plus récents approfondissent même la question eschatologique, libérés qu'ils sont en quelque sorte de leur trop grande proximité chronologique. La première communauté chrétienne a non seulement survécu à la représentation chronologique de l'eschatologie, elle a de plus approfondi la dimension eschatologique avec l'éloignement dans le temps de l'événement historique du Christ.

Une conséquence, et pas des moindres pour notre sujet, est que ce n'est pas la perspective de la fin du monde qui confère à la foi chrétienne sa dimension eschatologique, c'est exactement le contraire qui est vrai : c'est la dimension eschatologique de la foi chrétienne qui « finalise » le monde. Il est parfaitement vain dès lors de vouloir spéculer sur la date de la fin du monde !

Figures temporelles de l'éternité, perspective biblique.

On ne saurait parler de l'éternité en dehors des figures spatio-temporelles que forge la pensée humaine. Plusieurs images de l'éternité se sont ainsi fait jour au cours de l'histoire et ces images sont tributaires des schèmes de pensée en vigueur dans les cultures qui les ont vues naître. Par exemple, une image marquante pour notre culture occidentale est le thème hellénique de l'incorruptibilité. D'un point de vue philosophique, c'est la réflexion sur l'instant qui nous donne sans doute la meilleure approche de l'éternité, l'instant étant un peu comme la tangente de l'éternité et du temps.

Dans le monde biblique, c'est sans nul doute le thème du commencement qui récapitule et synthétise le mieux tout ce que nous pouvons concevoir sous l'idée d'éternité : le Dieu de l'alliance est un Dieu qui commence et recommence de manière chaque fois nouvelle avec l'homme et la création. Et quand l'Écriture dit : « dès le

commencement », elle dit inséparablement : « depuis toujours ». La catégorie du commencement est bien celle qui est privilégiée pour dire la médiation temporelle de l'éternité. Et ceci n'est pas anodin, car cette catégorie du commencement est la seule qui puisse manifester quelque chose de l'éternité dans le déroulement de l'histoire.

Le Dieu biblique et chrétien est donc un Dieu qui commence. Et les commencements portent en eux la promesse des accomplissements à venir.

C'est pourquoi on insiste souvent dans la Bible sur les récits des commencements car ils expriment chacun toute une théologie de l'histoire, du Salut et de la création nouvelle. Par exemple, le récit des origines de Jésus dans l'évangile de Luc : Dieu doit toucher terre, il entre dans l'infiniment petit, dans un site sans grandeur, une localisation villageoise quasi inconnue, et pour y mener une vie cachée. Il est dès lors impossible de confondre Dieu avec ces idoles mimétiques de la puissance humaine que projette l'esprit humain en dehors de son monde réel.

Car Dieu doit entrer dans l'histoire des hommes et dans la temporalité humaine, il doit en assumer le drame et l'espérance. Il doit assumer réellement ce monde pour le faire passer dans ce qui ne passe pas. Il doit l'assumer avec toutes ses puissances de mort pour l'en délivrer et lui ouvrir le chemin d'éternité.

Mais le Dieu de la pâque n'a d'autre relation à l'esclavage que de nous en délivrer, à la mort de nous en libérer. Plus généralement, les pâques qui jalonnent l'histoire d'Israël et l'itinéraire historique de Jésus font jaillir dans cette histoire une puissance de délivrance et de recommencement. C'est ainsi que l'Evangile insiste sur l'élément fondateur et heureux de la nouveauté (c'est d'ailleurs le sens même du mot « évangile »). Il s'agit de pousser la charrue sans se retourner, de laisser les morts enterrer les morts. C'est l'enfant qui est donné en exemple, ce qui signifie, entre autres, que Dieu rejoint le temps humain sous la figure originelle de la source, du commencement.

La catégorie du commencement permet d'instaurer l'émerveillement d'une nouveauté absolue, d'une source incorrompue. Et ceci s'oppose à l'implacable continuum de la durée, au retour illusoire du même et plus généralement, à tout « fatum », à toute loi qui serait celle d'un inéluctable destin.

Le Nouveau Testament parle à ce propos de « kairos », terme que l'on peut traduire par : moment favorable, irruption du nouveau, pure présence. Il signifie une initiative divine dans l'histoire des hommes et ce mot « initiative » est à prendre en son sens premier : Dieu commence quelque chose avec l'homme, et c'est là un commencement d'éternité. Le « kairos » introduit donc dans le continuum de l'histoire humaine une nouveauté absolue, et une nouveauté qui ne s'épuise pas.

Il ne nous est pas si aisé que cela de saisir l'originalité de cette nouveauté absolue car elle fait peur (la peur des femmes face à l'événement du Ressuscité). La nouveauté absolue fait peur en effet parce qu'elle bouleverse tous les repères spatio-temporels de l'homme. C'est ainsi que nous conjurons la crainte du commencement nouveau par le retour du même : le printemps ne nous fait pas peur, il a déjà eu lieu et on sait où il va. Nos commencements sont des recommencements, nos naissances des renaissances. Nous travestissons toujours notre ignorance du nouveau en espérance du renouveau. Or, l'inconcevable de la nouveauté appartient à sa définition même et nous sommes là au cœur de la foi pascal.

Ceci est d'une grande signification pour la foi chrétienne et pour l'expérience spirituelle. Ce que nous attendons n'arrivera pas ou, si vous préférez, ce n'est pas ce que nous attendons qui arrivera. Il s'agit donc de déplacer nos attentes, d'être renvoyé humblement à la patience et la persévérance. Ce qui vient ne saurait remplir l'espace prédéterminé d'une attente précise car cette attente est littéralement attente de l'inattendu, espérance de l'inespéré. Dieu répond sans correspondre à nos attentes, et heureusement ! Vous comprenez qu'il faut une disponibilité particulière pour adopter une telle attitude spirituelle. Il ne s'agit ni plus ni moins que de s'exposer à la nouveauté de Dieu même.

Cette disponibilité, c'est celle de l'engagement personnel, de la démarche de conversion. Il n'est pas d'autre signe que celui de Jonas répond Jésus à ceux qui lui demandent un signe pour faire du neuf. Avec le signe de Jonas, nous sommes ramenés à notre histoire et détournés de poursuivre une recherche de signes hors du temps, nous sommes ramenés à l'épreuve terrestre et à la promesse de Dieu. Le temps du signe de Jonas est le temps où doit se mûrir une nouvelle naissance et qui est l'œuvre de Dieu en l'homme.

Nous qui prenons tant plaisir à nous évader de l'espace et du temps, nous ménager des sorties de notre histoire par des oracles, des conduites magiques, de la superstition, des dévotions plus ou moins douteuses etc., le temps de Jonas nous rappelle que Dieu nous rejoint dans le creuset de notre humanité, non pour nous en évader, mais pour la faire passer en Lui. Le temps de Jonas est le temps qui prépare à l'éternité de Dieu dans la chair de l'humanité et prépare la chair de l'humanité à l'éternité de Dieu, il est temps pascal. C'est là tout le contraire des illusions entretenues par les fantasmes de toute-puissance, d'immortalité, de rêve infantile d'une éternité hors de l'histoire des hommes. Le temps de Jonas est le temps de la maturation de Dieu en nous et non pas du retard de sa venue, temps de la Pâque du monde et non pas de la fuite du monde.

Dimension eschatologique du monde

Je m'en tiens ici, par souci de concision, à la perspective eschatologique de la condition humaine.

L'homme est réalité en devenir, il est inachevé et en procès. L'homme est perfectible par essence. Le devenir, l'avenir est l'espace de son accomplissement progressif. L'avenir introduit un élément de nouveauté qui ne peut se déduire d'une évolution programmée. L'homme n'est pas cet être qui ne ferait que mettre en œuvre pour s'accomplir ce qui lui est déjà donné potentiellement. Si le devenir de l'homme s'épuisait dans ce qui serait planifiable prospectivement, dans ce qui serait déjà présent en germe, cela ne serait plus l'homme en vérité. Car ce ne pourrait être le fait d'une âme spirituelle, d'une altérité, du déploiement d'une liberté, d'une expérience de gratuité, mais seulement le dévoilement de ce qui serait déjà présent « in nuce ».

Or, l'homme est un être libre, appelé à devenir dans l'Amour cela même que Dieu est, en participant à la condition filiale et fraternelle du Christ sauveur. En tant que premier Adam, l'homme est une figure en devenir (Rm 5,14) qui trouve sa réalisation en « Celui qui vient », le Christ sauveur, et qui est l'Adam ultime. Le Christ est la réalité même de l'homme accompli dont l'homme actuel n'est encore que la figure.

Il s'agit de maintenir une tension entre ce que l'homme est et ce qu'il est appelé à devenir, tout en affirmant que ce qu'il est appelé à devenir façonne dès à présent ce qu'il est. Si l'homme peut devenir ce qu'il est, c'est parce qu'il est déjà ce qu'il sera. Ceci suppose, et de manière essentielle, une vision profondément dynamique de la personne humaine.

Cette tension résulte plus généralement d'une double conviction : il n'y a pas de discontinuité absolue entre le Royaume et l'histoire humaine. Affirmer le contraire a abouti à une sécularisation toujours plus grande de l'histoire. Mais cette tendance dualiste est à rejeter avec non moins de vigueur que la tendance moniste opposée, et c'est l'autre conviction qui est à souligner, inséparable de la première : il ne faut pas confondre progrès de l'humanité et avènement du Royaume. Entre le Royaume et le monde, il y a donc à la fois continuité et rupture.

Au cours de l'histoire, nous retrouvons ces deux aspects de la théologie de la création et du Salut et, suivant les époques, on insistera davantage sur l'une ou l'autre tendance (ou continuité ou rupture).

Aujourd'hui, on a reproché à l'optimisme évolutionniste d'insister quasi unilatéralement sur la continuité entre le monde et le Royaume. C'est sans doute vrai pour certaines théologies contemporaines, que ce soit dans leur version cosmologique (mais certainement pas, semble-t-il, celle de Teilhard de Chardin) ou leur version politique (mais sûrement pas la théologie de la libération, dans ses sources et son inspiration à tout le moins).

Si l'histoire n'a pas en elle-même le principe de son propre accomplissement, son accomplissement ne répond pas moins pleinement, et « au-delà de toute espérance », à l'attente des hommes. Vous pouvez toujours déceler ces deux tendances dans la vie concrète de l'Eglise et il est bon que les deux coexistent. En schématisant à l'extrême : vous aurez toujours dans l'Eglise, de quelque manière que cela se présente, une tendance « Renouveau » (rupture) et une tendance « Action Catholique » (continuité).

L'Eglise et l'eschatologie : un tournant historique.

En terminant cette conférence, je voudrais souligner, ne serait-ce que trop brièvement, un tournant historique majeur qui s'est produit dans l'histoire de l'Eglise et qui intéresse au premier chef notre sujet. Je m'appuie ici sur Congar.

Jusqu'au XII^{ème} siècle (1160 exactement !) l'Eglise vit d'eschatologie. Elle est la Jérusalem d'en haut descendue sur terre et la liturgie célèbre Dieu à l'œuvre (opus Dei) dans la condition humaine pérégrinante. L'Eglise terrestre est cette même Eglise du ciel, mais en sa condition pérégrinante, elle est l'*ecclesia peregrinans*, l'Eglise en marche.

À partir de la seconde moitié du XII^e siècle, une division apparaît pour la première fois entre l'Eglise pérégrinante que l'on va appeler alors « militante » et l'Eglise accomplie que l'on va appeler « triomphante ». On distingue donc une Eglise militante (nous sommes au temps des croisades) et une Eglise triomphante (*ecclesia militans et triumphans*). A partir de ce tournant historique, on va considérer chaque fois davantage l'Eglise terrestre en elle-même, certes orientée vers le ciel, mais celui-ci ne sera plus alors que la récompense des luttes et des efforts de l'Eglise terrestre. L'Eglise en sa réalité eschatologique n'informe plus l'Eglise des hommes.

Une forte individualisation de la marche vers Dieu s'ensuit également : l'avenir que l'on prend en compte, c'est celui du chrétien plutôt que de l'Eglise. Et les catégories auxquelles on va avoir recours pour dire ce qu'est l'Eglise seront essentiellement juridiques.

Ce que l'Eglise est appelée à être n'influence plus ce qu'elle est. Nous ne sommes plus dans l'ecclésiologie des Pères pour lesquels on envisageait toujours l'Eglise terrestre en fonction de l'Eglise céleste, au risque inverse par ailleurs de ramener l'Eglise de la terre à celle du ciel. Insensiblement, on va finir par réduire l'Eglise à sa seule dimension terrestre.

Il est intéressant de noter que le chapitre de *Lumen Gentium* consacré à la dimension eschatologique de l'Eglise (Ch VII N°48) va changer de titre et de contenu sous l'impulsion de Congar. Il y était question dans le titre de la première version d'« *ecclesia militans* » tandis que le titre actuel parle d'« *ecclesia peregrinans* ». Tout ce chapitre a pour but en effet de montrer que l'Eglise eschatologique et l'Eglise en marche sont une seule et même Eglise. L'influence de Congar y est ici manifeste.

Ceci n'est pas qu'une question de mots ! Car la prise en compte de la dimension eschatologique de l'Eglise fait voler en éclats l'approche juridique de celle-ci (l'Eglise comme société parfaite). On parle alors de l'Eglise comme Mystère, comme prémices du Royaume et ordonnée à lui, qui ne peut se comprendre qu'en Dieu et en vue de Lui.

L'Eglise est fondée sur son avenir, dès à présent. La référence à la résurrection n'est pas moins fondatrice de l'Eglise que l'incarnation et la croix. Et la dimension pneumatologique de l'Eglise lui est essentielle, constitutive. L'Eglise est le peuple des derniers temps suscité par l'Esprit donné aux derniers temps. L'Eglise est à la fois don de Dieu et tâche humaine. Tous ces éléments, reliés organiquement, sont intrinsèquement liés à la prise en compte ou non de la dimension eschatologique de l'Eglise.

Si la division apparue au XII^{ème} siècle a représenté un tournant historique majeur, « l'aggiornamento » de Vatican II représente à son tour un tournant historique non moins décisif pour la vie de l'Eglise, car il nous permet de renouer avec les sources vives du Mystère de l'Eglise. Une certaine tradition étroite, unilatérale, et, il faut bien le dire, par trop cléricale, nous en avait tenus trop longtemps éloignés.

L'Eglise est le peuple de Dieu en marche. Elle a pour mission de travailler à la réalisation d'un monde conforme aux projets de Dieu. Mais elle a conscience d'une inadéquation entre ce que les choses sont et ce qu'elles pourraient être, et ce d'autant plus qu'elle vit en son être même et au quotidien, cette tension entre le « déjà-là » et le « pas encore » du Royaume.

L'Eglise, pas plus que le monde d'ailleurs, ne coïncide déjà avec ce qu'elle doit être. Et il faut toujours énoncer, dans un même mouvement, ce que l'Eglise n'est pas encore et ce qu'elle est déjà. L'Eglise n'est pas une fin en soi, elle est entièrement relative au Royaume, le projet de Dieu ne s'épuise pas en elle. Elle est destinée, non pas à disparaître, mais à s'épanouir en Royaume. Ainsi s'accomplira sa mission et sa raison d'être : la gloire de Dieu et le Salut du monde.

