

SÉRIE HOKHMA

Pour mieux connaître notre revue,

Achetez la série, plus de 4000 pages de théologie, et vous découvrirez ce lieu unique où, au cœur du protestantisme francophone, des étudiants, des pasteurs et des professeurs dialoguent et échangent à partir d'horizons très divers...

Il vous est possible d'acquérir la **série 1976-1994** du n° 1 au n° 57 (n° 1, 2, 3, 5 et 17 en photocopies, puisque épuisés) au prix de 210 FS, 690 FF, 4700 FB soit une remise de 50 %.

Ecrivez-nous aux adresses de la page 3 de couverture.
Remise pour les libraires.

Comité de rédaction :

Adresse de la rédaction : Hokhma, 70, rue Négrier, F-59540 Caudry
(articles, courrier des lecteurs, échanges de revues)
Services de presse : Joël Geiser,
33 bis, rue Saint Cléophas, F-34070 Montpellier

Bernard Aubert, Marc Barthélémy (Faculté de Genève), Bernard Bolay, Jean Decorvet (Faculté de Lausanne), Christophe Desplanque, Joël Geiser (Faculté de Montpellier), Peter Geißbühler, Gérard Pella, Jean-Michel Perret (Faculté de Genève), Marie-Claude Saoût (Faculté de Vaux-sur-Seine), Jean-Michel Sordet, Jean-Paul Zürcher.

Tout en souscrivant généralement au contenu des articles publiés, le Comité de rédaction laisse à leurs auteurs la responsabilité des opinions émises.

Réciproquement, l'auteur d'un article ne s'engage pas à souscrire à ce qui est exprimé dans *Hokhma*.

Composition et mise en page :

Scriptura
44, ch. de Géry, F-26200 Montélimar
Tél. 75 01 90 37

Impression :

IMEAF, F-26160 La Bégude de Mazenc.
Tél. 75 90 16 37.

Dépôt légal : 2^e trimestre 1996.
N° d'impression 96319. ISSN 0379 - 7465

AVANT-PROPOS

par Christophe
DESPLANQUE

Ce numéro spécial est le fruit d'un colloque organisé par la revue du 6 au 8 mai 1995 ; pour la deuxième fois, il s'est tenu dans le cadre provençal et accueillant, propice à la réflexion comme à la prière, de la communauté des sœurs protestantes de Pomeyrol.

Le sujet nous avait été suggéré par un membre du comité de *Hokhma*. Etudiant en théologie à Genève, il y avait suivi des cours donnés par le biologiste Hubert Greppin, concernant l'environnement et les menaces que font peser, sur lui et leur propre avenir, les hommes et leur gestion actuelle des ressources terrestres. Son enthousiasme a su nous convaincre de confronter la théologie à cette démarche du savant, qui ne cantonne pas la science aux rôles d'exploratrice du réel ou de servante de l'économie, mais y voit une interpellation pour la conscience collective, voire une sonnette d'alarme pour le politique.

L'eschatologie, c'est-à-dire la doctrine théologique de la fin (du monde, des temps), doit-elle rimer avec écologie pour trouver sa pertinence aujourd'hui ? Ce fut le point de départ d'une réflexion à laquelle Hubert Greppin lui-même, Elian Cuvillier, exégète, et Clairette Karakash, spécialiste des versions contemporaines du discours sur la fin, ont prêté leur concours. Leur discussion a mis en lumière à la fois un clivage entre l'approche scientifique et le message biblique, et l'actualité de ce dernier pour traduire en notre temps, avec ses illusions et ses peurs, l'espérance qui lui est donnée en Jésus-Christ.

Claude Baecher se situe pour sa part dans une tradition théologique sensiblement différente. Il nous a montré que si l'eschatologie est un domaine âprement controversé, depuis le

XVI^e s. en ce qui concerne la sphère protestante, c'est parce que la fin nous oblige à penser le présent, à discuter non seulement de l'interprétation des textes apocalyptiques, mais aussi des rapports entre l'Eglise et la cité, entre la création et le Royaume, et donc d'éthique ! Autant de sujets où le consensus n'est pas pour demain... Mais Claude Baecher nous exhorte utilement à ne pas attendre demain pour préparer, ou au moins anticiper, la venue du Seigneur.

Enfin, Frédéric de Coninck a jeté une passerelle originale entre théologie et sciences, humaines cette fois, en nous proposant avec ses lunettes de sociologue une compréhension renouvelée du discours apocalyptique.

Ouvrages reçus

L'épaisseur de ce numéro nous empêche d'y insérer l'habituelle chronique de livres, que l'on retrouvera dès le n° 63 (parution prévue à l'automne). Voici les derniers ouvrages reçus :

Jean Ansaldi, *Dire la foi aujourd'hui, petit traité de la vie chrétienne*, Ed. du Moulin, 1995.

Daniel Arnold, *Ces mystérieux héros de la foi. Une approche globale du livre des Juges*, Emmaüs, 1995.

David Bosch, *Dynamique de la mission chrétienne, histoire et avenir des modèles missionnaires*, Haho/Karthala/Labor & Fides, 1995.

Yvan Bourquin, *La confession du Centurion, le Fils de Dieu en croix selon l'Evangile de Marc*, Ed. du Moulin, 1996.

Eliau Cuvillier, *L'Apocalypse... c'était demain, protestations d'espérance au cœur du Nouveau Testament*, Ed. du Moulin, 1996.

Martine Geneix, *Galapagos... « Faut pas pleurer maman »*, La Cause, 1996.

Albert Trubert, *Le pasteur de Rawa. De l'emprise nazie à l'emprise de l'alcool*, La Cause, 1995.

Jean-Claude Verrechia, *La Bible mode d'emploi*, Ed. Vie et Santé – Société Biblique Française, 1996.

Frédéric de Coninck, *La ville, notre territoire, nos appartenances. L'incarnation de l'Evangile dans le tissu urbain d'hier et d'aujourd'hui*, La Clairière, Québec, Collection Sentier, 1996.

DES LIMITES AU DEVENIR TERRESTRE DE L'HUMANITÉ

par Hubert
GREPPIN

Professeur de
biologie
à l'Université
de Genève

Introduction

L'état de la planète et des diverses sociétés qui y vivent mène à se poser la question de la viabilité de l'espèce humaine (5,6 milliards d'habitants) et de ses entreprises, dans la perspective d'un développement durable (association de la compatibilité écologique et climatique avec la compatibilité économique, politique et socio-culturelle assurant l'avenir des générations futures, hors de la misère et de l'aliénation de leur personnalité).

Plus que technique et scientifique, le problème est essentiellement politique et culturel : réorientation des choix énergétiques et connexion de l'économie avec l'environnement (entropie*, exergie* ; état des écosystèmes*, biodiversité* ; bioéconomie), situation de la femme dans la société et politique de la famille, coopération et concertation internationales concernant la gestion de l'environnement, le mode de production et les modalités d'échanges de toute nature (produits, services, investissements, monnaies ; flux écologiques et thermiques, polluants, etc.). Au-delà d'une rénovation culturelle et politique pragmatique, respectueuse de la diversité des formes et de la richesse de l'expression humaine, selon les régions, c'est en fait de la finalité même des sociétés et des individus dans leur existence qu'il s'agit de traiter. La science ne peut apporter qu'une contribution modeste, mais pertinente, concernant l'avenir de la terre et la nature des enveloppes physique, chimique et biologique pouvant permettre la viabilité de l'entreprise humaine, pour autant qu'une organisation socialement viable soit mise en place. En avons-nous la capacité ?

* Pour une définition de ces termes, se reporter au glossaire aux pages 85 à 88.

La méthode scientifique

La méthode scientifique rationnelle et expérimentale a mis quelques millénaires pour pleinement s'établir et constituer, par son application, un important corpus de connaissances, de savoir-faire et de techniques qui, avec quelques effets pervers, ont considérablement amélioré la condition humaine, surtout dans les pays développés. Cette méthode utilise une procédure qui ne va pas de soi (raisonnement rationnel et logiques mathématiques, simulation et modélisation sur ordinateur, expérimentation, observation, induction, déduction, etc.) et demande donc un long apprentissage ainsi qu'un appareillage de plus en plus perfectionné. Elle peut, par ses résultats, heurter les codes socio-culturels en vigueur ou d'autres formes de connaissance. En fait elle ne participe pas de la même finalité. C'est un système ouvert et centré sur le réel en vue d'une adaptation à celui-ci (homéostasie* : maintien ; changement : rétro-action positive), qu'il soit physique, chimique, biologique, social ou économique (fig. 1)^a. Ainsi, on peut se situer par rapport à l'environnement, prévoir des événements, utiliser et exploiter le réel, agir sur celui-ci. Dès que l'on va au-delà de ces propriétés dans les explications et modèles, on quitte la méthode pour entrer dans une connaissance d'une autre nature que scientifique et qui sert usuellement à légitimer la finalité des sociétés et l'eschatologie* des individus. Donc, il ne faut pas demander à la méthode scientifique plus qu'elle ne peut donner et la solliciter au-delà de son but premier.

La représentation mentale que nous nous faisons du réel est une construction physiologique issue du fonctionnement intégré des neurones de notre cerveau, à partir de sensations et d'informations issues des organes des sens et d'appareillages, permettant de mieux qualifier et quantifier les propriétés de l'espace qui nous entoure ou du support cellulaire qui nous constitue (matière, énergie, signaux, information). Si le réel d'une abeille n'est pas exactement celui d'un singe ou d'un homme, il n'empêche qu'il existe des invariants analogiques permettant l'adaptation au même environnement, la sélection éliminant les individus ayant une perception inadaptée du milieu où il vivent.

La méthode scientifique permet une connaissance suffisante de l'environnement physique, chimique et biologique, en vue d'y insérer de manière viable notre développement. Son universalité et l'ouverture permanente de son évolution renforcent considérablement sa validité pour le but précédemment évoqué. Toutefois l'homme, par ses nombreux artefacts récents, commence

à modifier le réel d'une manière telle qu'il deviendra impropre à son propre développement, l'adaptation biologique ayant ses limites (changement climatique, diminution de l'ozone stratosphérique, etc.).

Intégration et régulation

Tout système vivant ne peut subsister, se développer et s'étendre que par des échanges incessants de matière, d'énergie et d'information avec l'environnement, lequel lui est co-substantiel et limite son existence même (surface, ressources primaires : oxygène, nourriture, eau douce). En tant que système ouvert (ce qui permet l'entretien de la vie), il ne peut exister que par l'environnement et pour autant qu'une source extérieure d'énergie (lumière solaire) soit sans cesse renouvelée, en raison de la dégradation en chaleur (entropie*). L'environnement est à la fois un milieu (physique, chimique, biologique et culturel) et un système de relations dynamiques résultant de la co-action et réaction du vivant (codes et mémoires génétiques) et de la planète (logique du globe terrestre : climat, etc.).

De la mise en jeu de ces codes et logiques diverses résultent des limites aux activités humaines sur terre (température, biomasses*, écosystèmes, charge polluante). Il faut insérer l'économie et le développement dans les contraintes minimales primaires de l'environnement. C'est l'intégration dans cette enveloppe de contraintes qui peut permettre la mise en place progressive d'un développement durable.^{1, 3, 4, 5, 6}

Les principales fonctions régulatrices sont les suivantes : 1, logiques géologique et climatique (volcanisme, érosion-orogénèse* ; cycle de l'eau et de la température, nyctémère*, etc.) ; 2, logiques cellulaire et écologique (recombinaison génétique, mutation, reproduction, métabolisme, alimentation, communication, mémoire, défense, sénescence ; écosystèmes, climax, cycles biogéochimiques, évolution, etc.) ; 3, logiques économique et socio-culturelle (production, consommation, échanges, monnaies, services, marché, transport, territoire, habitat, corpus des connaissances et techniques, éducation, santé, histoire, codes socio-culturels, etc.). La perception que l'on a de ces différents facteurs et de leur logique respective, de même que la hiérarchie que l'on établit entre eux, déterminent l'attitude vis-à-vis de l'environnement (fig. 2). Les moyens financiers sont toujours limités et les échéances électorales courtes, les appréciations d'échelle des phénomènes faussées. En conséquence les réels limiteurs, à long terme, les facteurs

^a Les dessins des figures se trouvent en pages 11 à 15.

¹ Ces appels de notes font référence à la bibliographie située en page 10.

extra-culturels primaires sont occultés (sauf en cas de pollutions aiguës) au profit des exigences socio-économiques immédiates. On n'a pas encore déterminé les enveloppes de contraintes physico-chimiques et biologiques générales et régionales, hors desquelles l'activité humaine ne peut s'épanouir en toute liberté (fig. 3 et 4).

Du biologique au culturel

Nature et culture se combinent de manière subtile dans l'expression des qualités individuelles et collectives des êtres humains et de leur société : si un déterminisme génétique existe (différences spécifiques, tares héréditaires, etc.), une très grande liberté d'expression et un potentiel de diversité culturelle sans pareille dans l'ensemble du monde vivant existent aussi, y compris la possibilité de nous détruire.

Nous sommes faits, tout un chacun, de quelques centaines de milliards de cellules tributaires, comme n'importe quelles cellules, des lois de la biologie et de la biochimie, totalement indépendantes des codes régissant nos sociétés ; de la satisfaction de cette logique extra-culturelle dépend notre existence et la possibilité de s'exprimer selon notre propre logique, hors de la nature. Enfin, nous sommes circonscrits dans un milieu général planétaire et régionale co-organisé par l'interaction et rétro-action permanente et évolutive de l'ensemble des êtres vivants de la biosphère* (bactéries, champignons, plantes, animaux, espèce humaine) avec les propriétés physiques, géologiques et chimiques de la planète (climat, volcanisme, érosion, désertification, pollutions, etc.).^{9, 10}

En conséquence, du fait de l'existence du support cellulaire qui nous constitue et des mécanismes planétaires de régulation physico-chimique et écologique qui nous enveloppent, il y a délimitation de la sphère d'organisation et de viabilité de l'entreprise humaine ; laquelle compte aussi sa propre régulation issue des données économiques et culturelles indépendantes dans leur nature des précédentes. Par ce biais, nous nous sommes considérablement affranchis des pesanteurs naturelles et du fatum* physico-chimique et écologique, lesquels sont le lot, à part l'homme, de tous les organismes vivants.

Effet d'échelle

Bien que, par sa présence physique, la biomasse humaine ne représente que la millionième partie de la biosphère, nous mettons en jeu, par notre activité économique, une énergie, en majorité non renouvelable, correspondant environ au 10 % de

celle circulant dans la biosphère (énergie renouvelable d'origine solaire). Par notre capacité d'action et de perturbation, nous avons atteint la dimension planétaire, à plus d'un titre : utilisation de 6 % de la productivité biologique terrestre (alimentation, combustible, matières premières), capacité d'impact important sur les cycles biogéochimiques (4 % du flux du carbone, 10 % du cycle de l'eau douce, 30 % du flux d'azote, 50 % et 100 % respectivement de celui du phosphore et du soufre). Nous utilisons 4 % du sol pour les habitations, la zone industrielle et le réseau de communication (y compris les rivières), 16 % pour l'agriculture et les prairies (mais avec seulement 10 % de sols très fertiles) avec un potentiel d'extension de 10 % ; 31 % de la surface correspond aux forêts ; les 40 % restant sont constitués par des zones impropres à l'activité humaine intensive (déserts chauds et froids, haute montagne, etc.). Chaque *jour* quelques dizaines d'espèces disparaissent ; chaque *seconde* 6000 m² de forêts tropicales sont détruites ainsi que 2000 m² de terres arables transformées en désert ; pendant le même temps une trentaine d'êtres humains supplémentaires naissent dont 40 % vivront dans la pauvreté. Il est temps de devenir raisonnables...

Les limites

Les contraintes des enveloppes de viabilité physico-chimique et biologique sont de 4 sortes : thermique, la vie étant très sensible à la température (climat et énergie), démographique (biomasse et reproduction), nutritionnelle et hydrique (alimentation et agrosphère), écologique (écosystèmes et biodiversité : oxygène, recyclage de la matière organique et minérale, etc.). L'examen de l'évolution démographique mondiale, ainsi que de la consommation en énergie (joules/an) ou de la quantité de terre arable par habitant (hectare/h), montre à l'évidence (fig. 5) que, pour le moment, nous ne sommes pas dans une configuration viable et durable (tendance momentanée vers zéro ou vers l'infini). Faut-il attendre les effets de la régulation naturelle et les séquelles économiques et socio-culturelles qui en résulteront, pour s'adapter ?^{7, 10}

La stabilité climatique est un élément primordial de la présence humaine sur terre et les forêts, qui représentent 80 % de la biomasse terrestre et dont 60 % se trouve en zone inter-tropicale (70 % du patrimoine génétique), sont un élément important de cette homéostasie (séquestration du gaz carbonique, ralentissement de l'érosion, microclimat). L'emploi massif de carburants fossiles amplifie l'effet de serre naturel et va produire un changement climatique inévitable, au vu du rythme actuel de l'augmentation

annuelle du CO₂ dans l'atmosphère (+ 3.10⁹t). En 200 ans le stock atmosphérique en équilibre avec la végétation a augmenté de 25 %. 70 % de la production annuelle de CO₂ d'origine humaine provient des pays développés, lesquels n'abritent que 24 % de la population mondiale. Celle-ci consomme 75 % de l'énergie mondiale et utilise 50 % à 90 % des ressources de la planète (PIB élevé, faible démographie).²

L'énergie solaire arrivant au sol étant limitée (photosynthèse), de même que les surfaces et matières à disposition, il en résulte que la quantité d'êtres vivants est aussi limitée. Ceci conditionne le nombre d'hommes dont la charge planétaire maximale, pour ces raisons, se situe entre 10 et 30 milliards d'habitants. Le développement durable ne peut exister que dans la perspective d'un équilibre démographique dynamique des populations (conséquences économiques et sociales nombreuses), la vie équilibrant la mort. On ne peut pas avoir la densité de Manhattan sur l'ensemble de la planète (cela correspondrait à 2,6.10¹² habitants), ni même utiliser la même quantité d'énergie (93 W/m²) : tant le nombre d'êtres humains que l'infra-rouge réémis, seraient totalement incompatibles avec la capacité de régulation de la biosphère et de la terre pour maintenir la vie humaine. La tendance démographique actuelle, dans les pays développés, tend vers une stabilisation.^{9, 10}

Cette situation stationnaire est aussi indispensable, à long terme, pour des raisons thermiques, en ce qui concerne l'emploi de l'énergie ; la question de la raréfaction des ressources étant très relative ; ce sont la technologie et le savoir qui créent la ressource (bois, charbon, pétrole, électricité, etc.). Ce qui est indispensable, pour ne pas changer le climat, est de contrôler le flux de chaleur produit en plus des échanges naturels entre la terre (infra-rouge) et le soleil (lumière). Les plantes vertes utilisent 1 % de l'énergie solaire pour la photosynthèse. De même, avec une technologie adéquate à développer, l'humanité pourrait utiliser un pourcentage de cette énergie renouvelable (chauffage, climatisation, électricité, photoproduction d'hydrogène), sans modifier l'équilibre thermique planétaire, il en est de même pour une partie de la productivité annuelle en phytomasse* (carburant ; bilan équilibré en CO₂). La limitation touche essentiellement les énergies fossiles, la production de gaz à effet de serre amplifiant considérablement l'effet thermique de l'énergie utilisée. L'activité humaine correspond à l'emploi d'une énergie égale à 0,04 % de l'équivalent solaire au sol et c'est déjà trop pour l'équilibre climatique (une réduction de 40 % est nécessaire). Enfin il reste l'utilisation de l'énergie non-renouvelable, sans effet de serre, de type atomique (fusion), laquelle est presque illimitée sur terre. En raison de la

production de chaleur supplémentaire au flux naturel, son emploi sera limité à < 1 % de l'équivalent solaire au sol. Le potentiel à disposition est donc considérable et pourrait permettre de disposer par habitant (10 à 30 milliards) d'une quantité d'énergie 50 à 100 fois plus grande que celle utilisée par les habitants des Etats-Unis d'Amérique. Cela suppose toutefois une réorientation totale de la politique énergétique et la stimulation des recherches et de la technologie dans ce domaine vital du fonctionnement des sociétés. Il est, avec la démographie, au cœur de la mise en place d'un développement durable.^{2, 8}

La satisfaction des besoins cellulaires en nourriture et en eau douce (cette dernière est très limitante), ainsi que la stabilité dynamique des écosystèmes existant actuellement et de leur biomasse sont un autre élément primordial de la présence humaine sur terre. L'approvisionnement annuel en oxygène dépend essentiellement de la phytomasse naturelle ; l'agrosystème fournit la nourriture (2 % de la production végétale totale). Ces apports ainsi que l'énergie (bois) et des matériaux divers produits par la biosphère dépendent de l'état et de l'importance des écosystèmes planétaires. La charge polluante et toxique, facteur limitant, peut être contrôlée par différentes voies : recyclage en milieu fermé ou ouvert, innovation technique, substitution de produits, changement du mode de vie, etc. L'inventivité humaine peut venir à bout de cette difficulté.⁹

Conclusion

La terre existe depuis 5,55 milliards d'années et d'ici quelque milliard d'ans devrait devenir totalement inhospitalière à l'ensemble du vivant (désert chaud puis froid), en raison de l'évolution inéluctable de l'étoile solaire. Le développement durable sur terre est donc restreint dans le temps. De l'apparition de la vie à nos jours, l'histoire de la planète a été ponctuée par des catastrophes majeures d'origine géologique (volcanisme) ou cosmique (météorites, poussières, etc.) qui se sont soldées par des extinctions massives des espèces tous les 150 à 200 millions d'années. Cette récurrence peut se poursuivre dans le futur lointain. Mais actuellement le plus grand danger pour l'homme est son action même sur la nature. Nous avons environ une centaine d'années pour atteindre l'équilibre dynamique thermique et démographique, préalable nécessaire, mais non suffisant pour asseoir un développement durable pour quelques centaines de millions d'années (sous réserve de la viabilité biologique et sociale de l'espèce). Au-delà de la technique, l'aspect essentiel pour atteindre ce but

est politique, culturel et éthique. Il suppose un changement dans la perception du rôle de la nature, mais aussi de notre relation avec les individus du genre humain, nos semblables, en vue de promouvoir le meilleur de notre nature. Nous disposons de suffisamment de connaissance, de techniques et de richesse pour mener à bien cette opération. Encore faut-il être habité par une vision eschatologique ou téléologique* de notre existence...

Bibliographie

1. Allègre, C. (1990), *Economiser la planète*, Ed. Fayard, Paris.
2. Berger, A. (1992), *Le climat de la terre*, Ed. De Boeck Université, Bruxelles.
3. Budyko, M.I. (1986), *The Evolution of the Biosphere*, D. Reidel Publ., Dordrecht.
4. C.I. Rio (1995), *Eléments pour un concept de développement durable*, Ed. Off. féd. env. forêts et paysage, Berne.
5. Duplessy, J.-C., Morel, P. (1990), *Gros temps sur la planète*, Ed. Odile Jacob, Paris.
6. Greppin, H. (1978), *Ecologie humaine et enveloppes de viabilité*, Médecine & Hygiène (Genève) 36, 3589-3594 ;
(1988), *L'interface Homme-Nature*, Médecine & Hygiène (Genève) 46, 15-19 ;
(1993), *Ecologie humaine et régulation*, Médecine & Hygiène (Genève) 51, 1790-1792.
7. Meadows, D.H., Meadows, D. & Randers, J. (1987), *Beyond the Limits*, Chelsea Green Publ., Post Mill, Va.
8. Pillet, G. et Odum, H. (1987), *E³, énergie, écologie, économie*, Ed. Georg, Genève.
9. Ramade, F. (1987), *Les catastrophes écologiques*, Ed. McGraw-Hill, Paris
10. Véron, J. (1995) *La population mondiale : défis et perspectives* Ed. La Documentation Française, Paris.

La méthode scientifique rationnelle et expérimentale (système ouvert, autorégulé et "machiné")

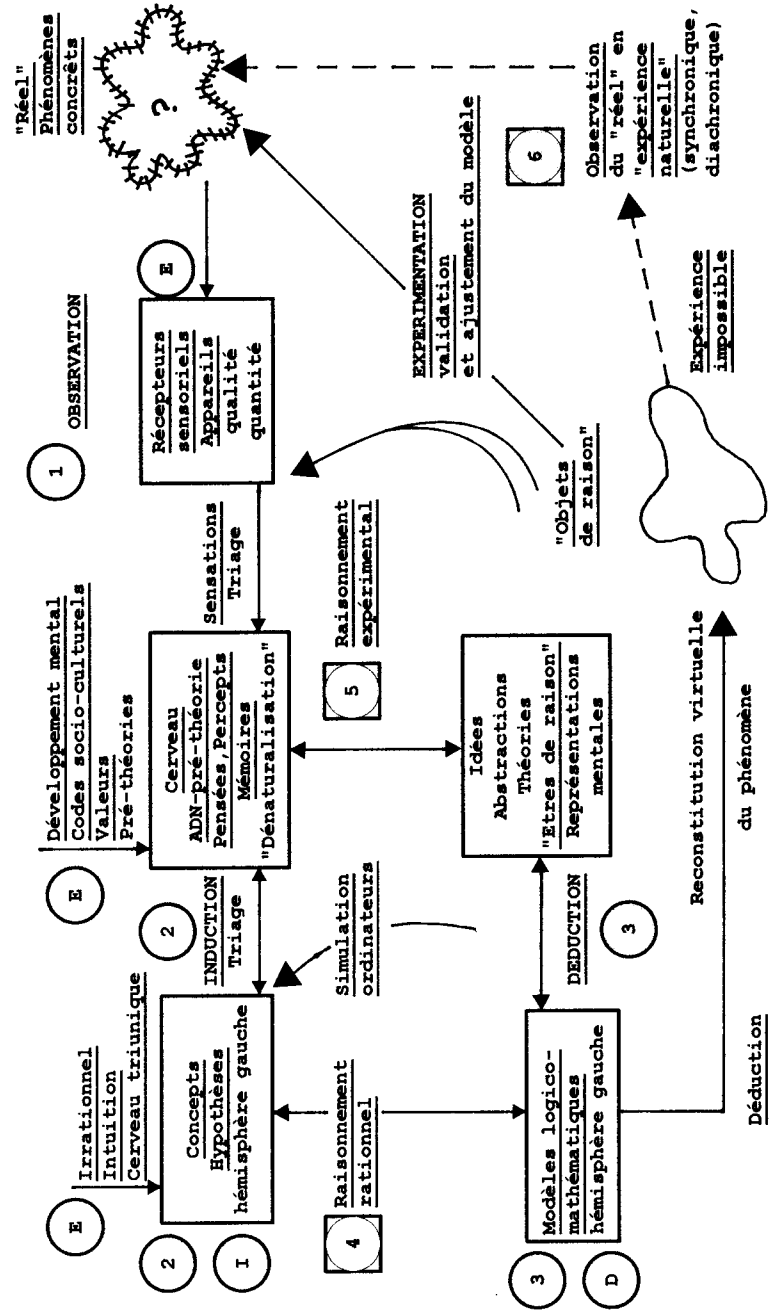


Fig. 1

Buts: se situer, prévoir, agir, utiliser, exploiter.
Adaptation à l'environnement (P.C.B.S.), au "réel"

MODELE HOMME-SOCIETE-ENVIRONNEMENT

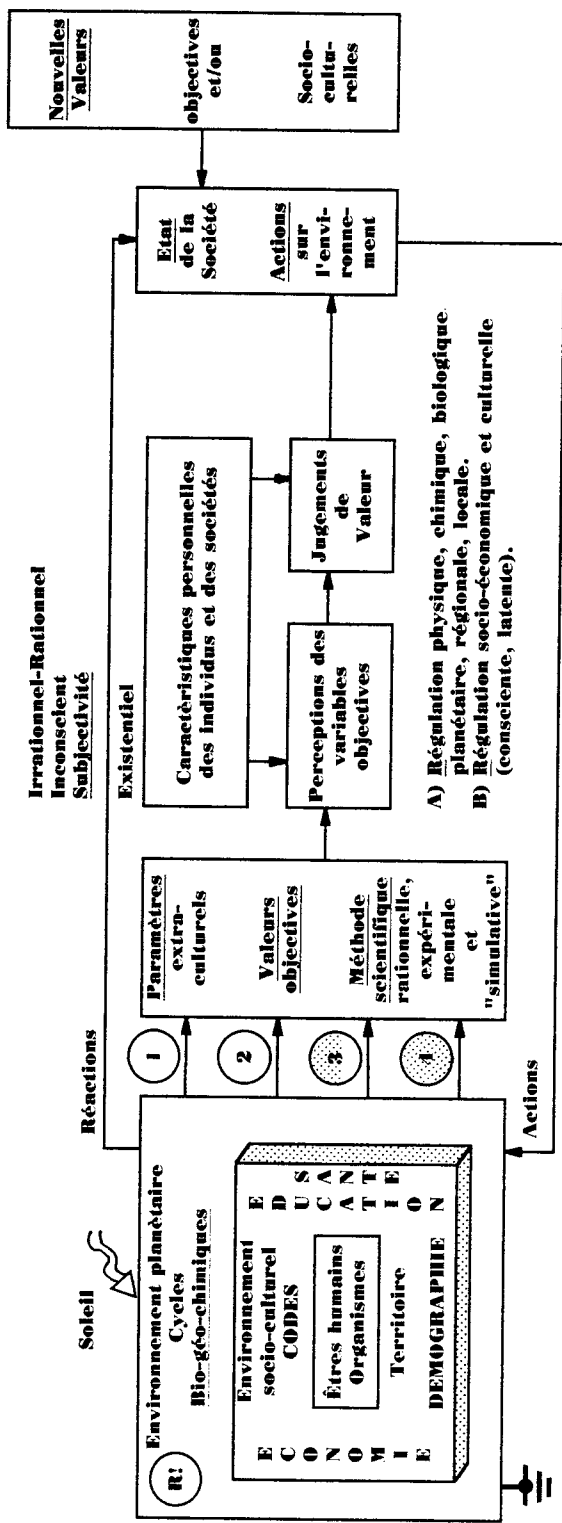


Fig. 2

OBJECTIFS: Insertion viable et développement durable (Enveloppes minimales de viabilité, physiques, chimiques et biologiques).
MOYENS: Approche systémique, compartimentale et analytique. Logiques structuro-fonctionnelles et mécanismes de régulation Géomatique dynamique.

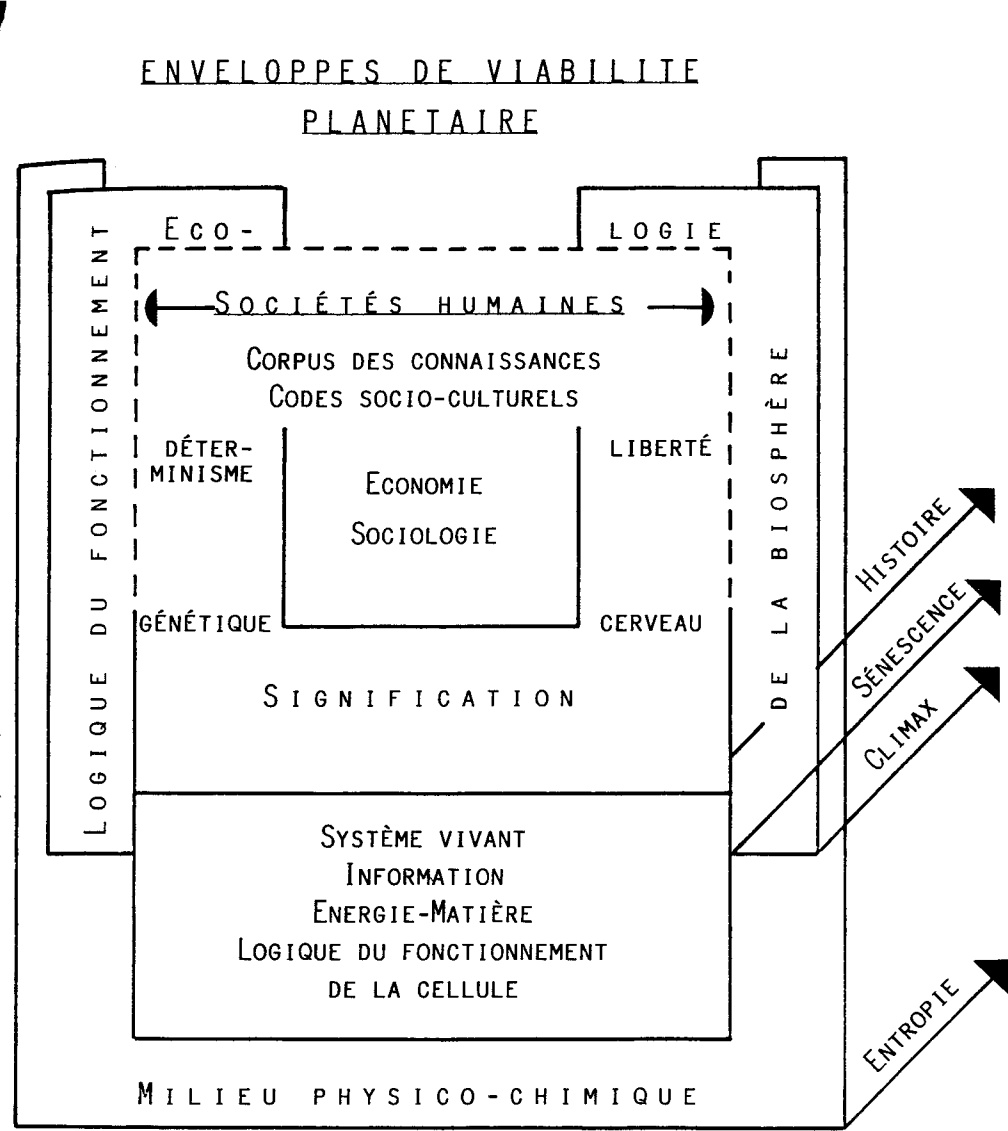


Fig.3

Interface Homme (culture)-Nature.
 (physico-chimie du globe terrestre; cellules, écosystèmes).
 Connection par enveloppes qui circonscrivent une niche de liberté d'expression.
 Limites par la température, la démographie et le turnover* de la biosphère.

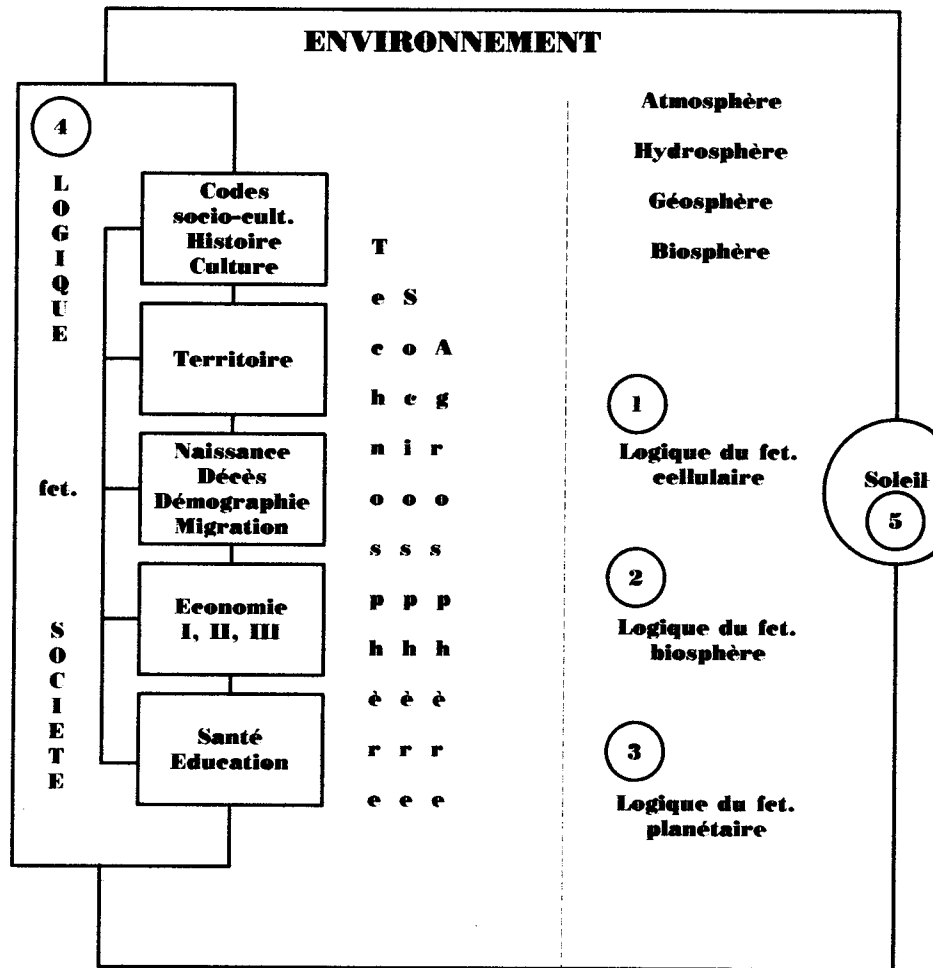
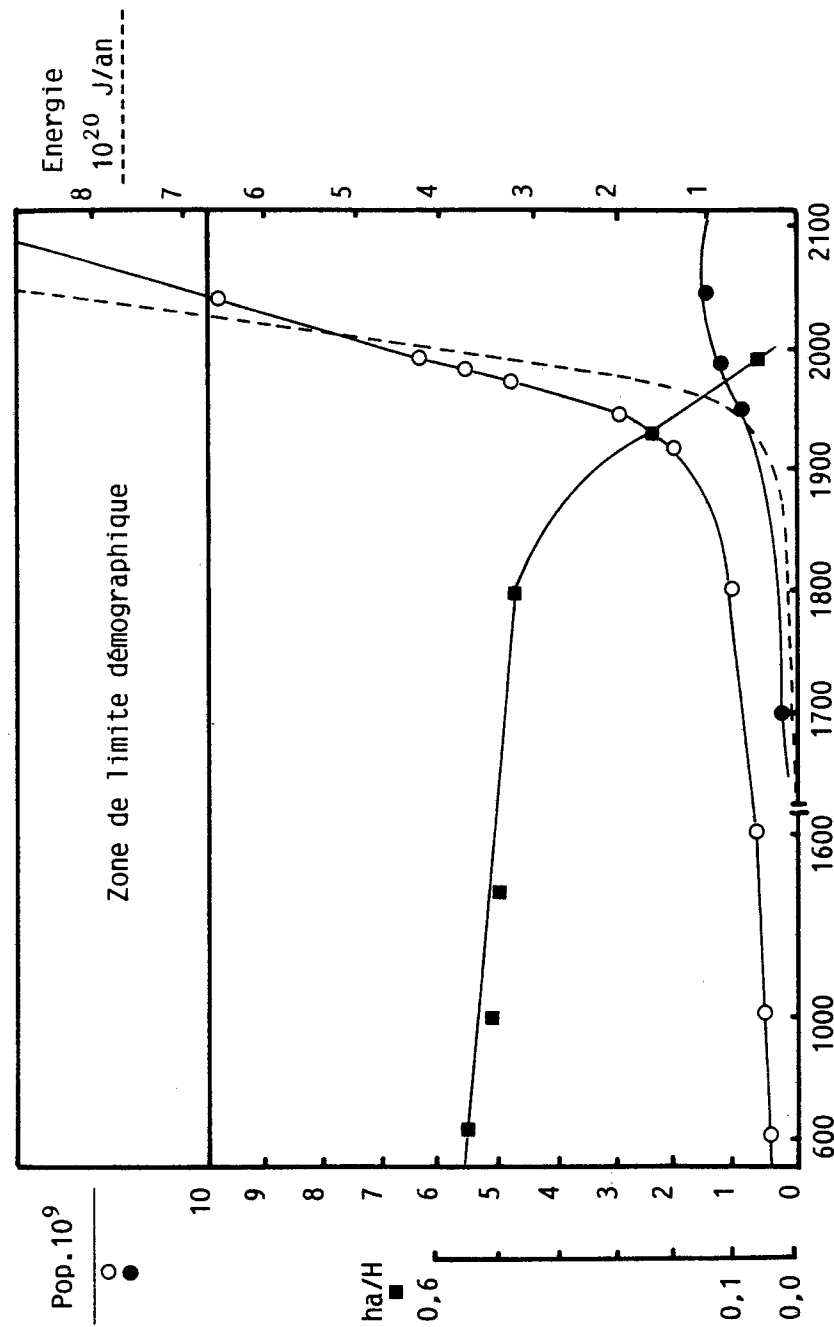
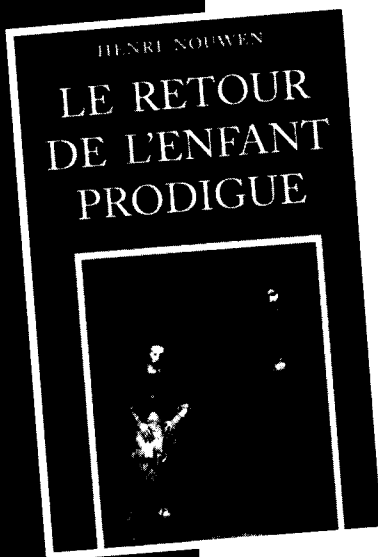


Fig. 4: L'interface Homme-Nature



Quand Jésus et Rembrandt peignent le même tableau.



180 pages
99 Ff. 20 Fs.

La découverte fortuite d'un tableau de Rembrandt, *Le retour de l'enfant prodigue*, a déclenché chez Henri Nouwen une remise en question et une quête spirituelle qui devaient l'amener à quitter la grande université américaine où il enseignait, pour accompagner des personnes handicapées de l'Arche.

En relisant sa propre vie à la lumière de la grande œuvre de Rembrandt, Henri Nouwen nous fait redécouvrir l'intransigeance et le pardon, la bonne conscience et la compassion. Ce retour à la maison ne pourra laisser indifférent qui a connu la solitude, la détresse, la colère ou la jalousie. C'est que cette expérience partagée du défi qu'il y a à aimer (comme le père) et à être aimé (comme l'enfant prodigue) nous renvoie à l'essentiel du message de l'Évangile.

LA FIN DU MONDE... ET PUIS APRÈS ?

TÉMOIGNAGE DE QUELQUES AUTEURS DU NOUVEAU TESTAMENT

par **Élian CUVILLIER**
Professeur de Nouveau Testament à l'Institut Protestant de Théologie, Faculté de Montpellier

La littérature apocalyptique* juive¹ témoigne, à travers la diversité de ses productions, de la conviction que le monde ancien est à son terme et que le monde nouveau est proche. La plupart des auteurs du Nouveau Testament partagent, avec cette littérature

* Pour une définition de ces termes, se reporter au glossaire aux pages 85 à 88.

¹ L'expression « littérature apocalyptique » est l'objet de nombreuses discussions. On consultera avec profit, choisis dans une littérature extrêmement abondante, J.J. Collins, ed. « Apocalypse: The Morphology of a Genre », *Semeia* 14 (1979) et F.D. Mazzaferri, *The Genre of the Book of Revelation from a Source-Critical Perspective*, Berlin-New York : De Gruyter, 1989. Cet auteur propose une définition du genre apocalyptique dans lequel il nous paraît possible de reconnaître les caractéristiques majeures de cette littérature. Nous en proposons une traduction approximative (cf. p. 184) : « Dans sa forme classique, l'apocalyptique est caractérisée par la pseudonymité et la forme écrite. Son contenu est eschatologique avec quatre aspects complémentaires. Premièrement le dualisme sous trois formes principales : éthique, spatiale et temporelle. Le ciel répond au mal sur terre. L'âge présent contraste avec l'âge futur vertueux. La ligne de partage est le jugement de Dieu. Deuxièmement, un profond pessimisme sur le mal actuel et l'espérance dans le seul renouvellement. Troisièmement, un vigoureux déterminisme. Dieu effectuera la transformation. Quatrièmement, l'imminence. Dieu est sur le point d'agir. Ces caractéristiques génériques sont fortement liées à une caractéristique fonctionnelle constante : chaque fois qu'il écrit, l'apocalypticien pense que sa propre génération est la dernière. *L'eschaton** est imminent et, avec lui, la destinée de toute l'humanité. Les mauvais seront punis et les justes entreront dans le nouvel âge de félicité. Et il doit partager la suprême nouvelle ».

COUPON COMMANDE

Je commande « Le retour de l'enfant prodigue » :

..... ex. x 99 Ff + (10 F de port) = Ff.

- Je désire recevoir des informations sur vos publications.
 Je veux offrir cet ouvrage à un amis, Merci de le lui adresser à l'adresse ci-dessous :

Nom :

Prénom :

Adresse :

N'oubliez pas d'indiquer votre adresse :

Nom :

Prénom :

Adresse :

Coupon-réponse à envoyer accompagné de votre règlement à :
GBU LITTÉRATURE 21 rue Serpente 75006 PARIS.

de crise², la certitude plus ou moins imminente de la *fin* de l'état présent des choses et du *commencement* d'un monde nouveau : l'Apocalypse de Jean, les apocalypses synoptiques* (Mc 13 et par.), certaines paroles de Jésus (Mc 1,14 ; 9,1 ; 14,62...), quelques passages de Paul, suffisent à se convaincre de l'importance de cette attente eschatologique pour le christianisme naissant.

Mais constater ne signifie par interpréter. En effet, ce qui nous importe ici, par-delà le langage commun, est de saisir quelle compréhension de Dieu, des hommes et du monde sont mises en œuvre dans chacun des corpus* concernés. Tout en restant conscient que le cadre de ce travail ne permet pas d'aborder la question de manière approfondie³, je voudrais souligner, à partir de trois sondages rapides chez Paul, Marc et Jean de Patmos⁴, quelques implications théologiques de l'eschatologie⁵ de chacun de ces auteurs néotestamentaires.

² Elle se développe, en contexte juif, entre la période qui va du 2^e siècle av. au 2^e siècle ap. J.-C., période pendant laquelle le peuple d'Israël vit une succession plus ou moins ininterrompue de difficultés tant religieuses que politiques ou encore économiques. Cf. A. Paul, *Le monde des juifs à l'heure de Jésus, histoire politique*, Paris : Desclée, 1981.

³ Sur le sujet, l'ouvrage récent de S. Ngayihembako, *Les temps de la fin. Approche exégétique de l'eschatologie du Nouveau Testament*, Genève : Labor et Fides, 1994, constitue une bonne introduction à la question même si le travail souffre d'un déficit en ce qui concerne la mise en perspective théologique.

⁴ Nous ne nous prononçons pas ici sur les liens à établir entre l'Apocalypse de Jean et l'évangile du même nom. Sur cette question, particulièrement en ce qui concerne l'eschatologie, cf. J.W. Taeger, *Johannesapokalypse und Johannesicher Kreis*, Berlin : Walter de Gruyter, 1989. L'eschatologie très particulière du quatrième évangile ne sera pas traitée dans cet article. Outre le commentaire de R. Bultmann, *Das Evangelium des Johannes* (KEK 2), Göttingen : Vandenhoeck und Ruprecht, 1952¹² (trad. anglaise, *The Gospel of John: A Commentary*, Oxford : Basil Blackwell, 1971), on pourra consulter le travail de S. Ngayihembako, *op. cit.*, p. 207-246 ; cf. aussi la bibliographie, p. 411-414.

⁵ Encore un terme objet de nombreuses discussions dans la recherche ! Cf. sur ce débat J. Carmignac, « Les dangers de l'eschatologie », *NTS* 17 (1971), p. 365-390, même si la position de l'auteur est trop radicale. Voir aussi G.B. Caird, « Les eschatologies du Nouveau Testament », *RHPR*, 49 (1969), p. 217-227. Également l'article « eschatologie », in *Dictionnaire Encyclopédique de la Bible*, Maredsous : Brepols, 1987. J'utilise ici le terme au sens de *discours sur les fins dernières*.

1. L'apôtre Paul : la fin vécue en Christ

1.1. Un langage traditionnel

Paul partage la conviction commune au judaïsme apocalyptique de son époque et au christianisme naissant selon laquelle la fin des temps est proche. Quelques passages des épîtres incontestées⁶ l'attestent sans ambiguïtés (1 Co 10,11 : « Nous qui touchons à la fin des temps » ; cf. aussi 1 Co 7,31 : « Car la figure de ce monde passe »). Cette fin des temps est envisagée sous le signe du jugement (1 Co 3,13) et, seuls ceux que le Seigneur s'est choisi échapperont à la condamnation (1 Co 11,32 : « Pour que nous ne soyons pas condamnés avec le monde »). A deux reprises, Paul utilise même de façon plus développée les représentations traditionnelles de la littérature apocalyptique pour décrire ce moment où, lors de la Parousie, les chrétiens passeront de ce monde à l'autre : 1 Th 4,13-17 et 1 Co 15,51-53.

1.2. Un projet pastoral

Si l'on considère ces deux derniers passages, on constate que Paul utilise le langage apocalyptique pour répondre à des problèmes pastoraux (les premiers décès à Thessalonique ; le doute sur la résurrection à Corinthe). Par delà les représentations mises en œuvre, ces textes soulignent la conviction de Paul selon laquelle les croyants sont en communion avec leur Seigneur quoi qu'il arrive. Chez Paul l'attente du retour n'est pas un point de fixation mais une certitude paisible (cf. Rm 8,31-39) : il élabore sa pensée, dé-préoccupé de cette question. Pour ce qui le concerne personnellement il peut envisager d'assister à cette manifestation (cf. 1 Th 4,13-17 et 1 Co 15,51-53) comme il peut envisager la mort, moyen plus rapide d'être avec Christ (Ph 1,23). Le langage apocalyptique est ainsi au service de la christologie* qui le réinterprète en profondeur. Ce n'est pas la forme du discours qui fait sens chez Paul mais la compréhension de l'existence humaine comme vie « en Christ » présumée dans l'argumentation.

⁶ Sans rentrer dans le débat très délicat sur la question de l'authenticité des épîtres de Paul, ne sont prises en compte dans ce paragraphe que les sept épîtres incontestées : Rm, Ga, 1 et 2 Co, Ph, 1 Th, Phm. Sur ce sujet, cf. D.G. Meade, *Pseudonymity and Canon*, Tübingen : Mohr, 1986 ; également J.-D. Kaestli, « Mémoire et pseudépigraphe dans le christianisme de l'âge post-apostolique », *RThPh* 125 (1993), p. 41-63.

1.3. Une expérience fondatrice

Pour Paul le cœur de l'Évangile n'est pas la manifestation finale du Seigneur mais l'événement de la croix⁷. C'est la croix, ré-interprétée par la résurrection, qui donne tout son sens à la Parousie*. Ici la pensée paulinienne s'éloigne fondamentalement de la pensée apocalyptique traditionnelle. Tandis que celle-ci vit d'une attente précise, la manifestation du Fils de l'homme venant pour être intronisé et pour établir la justice divine sur la nouvelle création, Paul place cette manifestation décisive et eschatologique de Dieu à la croix (1 Co 1,18-2,5). Ainsi, alors que la pensée apocalyptique traditionnelle est tendue vers une attente des temps nouveaux qui succéderont au temps présent, Paul situe l'instauration des temps nouveaux à la croix où s'est manifestée la puissance de Dieu. C'est le crucifié qui manifeste la justice et la souveraineté de Dieu, justice et souveraineté paradoxales qui ne peuvent se recevoir que dans la foi. Paul peut alors parler du passage de l'ancien au nouvel éon* dans les termes d'une existence humaine vécue dans l'union avec le Christ : « Si quelqu'un est en Christ (*en Christō*) il est une nouvelle création (*kainē ktisis*).

⁷ C'est en particulier à partir de 1 Co 1,18-25 que Paul développe sa « théologie de la croix ». La croix n'y est pas interprétée en termes sacrificiels mais à travers la notion de folie :

a. La parole de la croix révèle la folie des hommes. Par elle, le monde est jugé. La parole de la croix met en question toutes les entreprises humaines visant à mettre la main sur Dieu. C'est la parole de la croix qui juge l'homme et non le contraire. Cela signifie que la parole de la croix n'est pas un objet de considération, que l'on peut évaluer intellectuellement. Elle est une puissance qui appelle, qui revendique l'homme dans son existence.

b. La parole de la croix atteste la divinité de Dieu. Dans la parole de la croix, Dieu est tellement distinct du monde que sa folie est plus sage et sa faiblesse plus forte que l'homme.

c. La parole de la croix, comme parole de jugement, est aussi parole de salut. Là où l'homme expérimente la parole de la croix, lieu véritable de la révélation de Dieu, comme parole de jugement prononcé sur ses prétentions à l'autonomie, là l'homme est introduit dans une création nouvelle, dans un rapport d'absolue dépendance à l'égard de la grâce de Dieu : là l'homme expérimente le salut de Dieu.

Sur ce sujet, cf. U. Luz, « Theologia crucis als Mitte der Theologie im Neuen Testament », *EvTh*, 34 (1974), p. 116-140. Il est clair que notre interprétation de Paul se situe clairement dans la tradition herméneutique de la Réforme, avec une préférence pour le paradigme luthérien et un choix pour l'interprétation de Bultmann plutôt que celle de Käsemann. On pourra trouver un développement magistral de cette lecture de Paul chez J. Becker, *Paul. L'Apôtre des nations*, Paris : Cerf, 1995.

Les choses anciennes sont passées, voici toutes choses sont devenues nouvelles » (2 Co 5,17). C'est en Christ, dans la foi de Christ⁸, que le monde nouveau devient une réalité dans l'existence du croyant par la présence du Christ en lui.

1.4. Un horizon possible

Certes, il y a du « pas encore » : Paul n'est pas un enthousiaste. Il sait que si tout est accompli à la croix, le chemin est encore long avant le repos eschatologique. Mais, de manière tout à fait significative, Paul ne décrit jamais la venue du monde nouveau (tout au plus parle-t-il du chrétien comme citoyen d'une cité céleste, Ph 3,20). Il parle plutôt de la manifestation finale de ce salut dans la vie croyante comme d'une « attente » du Christ lui-même (1 Co 1,7, cf. aussi Ph 3,20). Ce n'est donc pas une localisation géographique de la terre nouvelle qui intéresse Paul mais la communion présente avec le Christ qui préfigure sa manifestation finale (1 Co 1,7).

1.5. Conclusion

1. On constate, chez Paul, la sobriété et la rareté (croissantes de 1 Th à Rm) des représentations apocalyptiques. Ceci n'est pas un embarras mais l'aboutissement et le mûrissement d'une théologie du *Sola Fide**/*Sola Gratia**. Le langage traditionnel, au service d'un projet pastoral, est recadré en profondeur par une expérience fondatrice (cf. Ga 1,15-16) : la croix fournit à Paul une nouvelle compréhension de Dieu, des autres et du monde.

2. L'eschatologie est alors au service d'une sotériologie* dont la dimension anthropologique* est fondamentale. Ce n'est

⁸ Cf. l'expression *Pistis Christou* (Rm 3,22.26 ; Ga 2,16.20 ; 3,22 ; Ph 3,9). Par cette expression, Paul exprime la justification du croyant comme un mouvement de Dieu vers le croyant en Christ (*Fides Christi*) et du croyant vers Dieu en Christ (*Fides hominis*). Cette compréhension paulinienne de la foi comme rencontre est développée, à la suite de Martin Luther, par J. Ansaldi, *L'articulation de la foi, de la théologie et des Écritures*, Paris : Cerf, 1991, cf. chapitre premier : « La foi comme a-rencontre du réel », p. 13-36. Sur la traduction de l'expression *pistis Christou*, cf. G. Wagner, « La foi de Jésus Christ », *ETR* 59 (1984), p. 41-52 ; tout récemment, I.G. Wallis, *The faith of Jesus Christ in early Christian traditions*, Cambridge : University Press, 1995, spécialement chapitre 3, « Jesus' faith in the Pauline Epistles », p. 65-127. Il est intéressant de constater que la traduction « foi de Christ » est celle que choisit Jean Calvin. Pour le Réformateur français, comme d'ailleurs pour Luther (qui est plus hésitant sur la traduction), il est clair que, comme chez Paul, l'expression traduit à la fois la décision de l'homme et l'agir de Dieu en Christ pour lui.

qu'en un second temps que, pour Paul, la création devient l'objet d'une espérance (Rm 8,22-25). Le monde et son avenir sont ré-interprétés par cette expérience de la croix : il y a une espérance pour la création qui ne réside pas en elle-même (dans ses forces vitales, ses capacités naturelles... ses « œuvres » pour reprendre une terminologie paulinienne) mais dans la fidélité de Dieu. Ajouter quoi que ce soit d'autre c'est spéculer sur le Dieu caché et son action, ce que Paul ne fait pas.

3. Il est vrai que Paul n'aura pas le loisir de penser cette eschatologie dans la durée. Ce sera la tâche, parfois difficile à assumer, des générations suivantes. Dans le contexte du paulinisme, les Pastorales témoignent de ce travail de gestion de la pensée de Paul sur le long terme : de façon originale, la vie chrétienne y sera alors pensée comme existence « entre deux épiphanies »⁹.

2. Marc 13 : le deuil du savoir

Si Paul envisage assez sereinement son propre avenir comme celui des communautés auxquelles il s'adresse, voire l'avenir de la création elle-même, il n'en va pas ainsi pour tout le monde dans le christianisme primitif. Les évangiles synoptiques attestent à leur manière de ces difficultés liées à l'attente de la fin, en particulier à travers l'écriture de l'apocalypse synoptique (Mc 13 et paral.)¹⁰.

En Mc 13,4 la question que les disciples posent à Jésus témoigne sans doute des préoccupations des communautés chrétiennes de la seconde génération, témoins de la révolte juive et de la destruction probable ou avérée de Jérusalem et du Temple¹¹ :

⁹ Expression empruntée à Y. Redalio, *Paul après Paul. Le temps, le salut, la morale selon les épîtres à Timothée et à Titte*, Genève : Labor et Fides, 1994. Cet ouvrage décrit de façon remarquable la gestion de la durée dans la tradition paulinienne, en particulier sur la question de l'eschatologie (cf. chapitre 8 : « Le temps, le salut et Paul. La sotériologie comme cadre de la parénèse », p. 231-256).

¹⁰ Sur les apocalypses synoptiques, cf. J. Dupont, *Les trois apocalypses synoptiques*, Paris : Cerf, 1985. Sur Marc 13, cf. T.J. Gedert, *Watchwords. Mark 13 in Markan Eschatology*, Sheffield : Academic Press, 1989 (et bibliographie) ; également P. Myers, *Marc 13 : une lecture synchronique*, *ETR* 67 (1992), p. 481-492 dont l'interprétation du chapitre est proche de la nôtre.

¹¹ Nous adoptons l'hypothèse communément admise d'une rédaction de l'évangile de Marc autour des années 70. Sur cette question, cf. J. Gnilka, *Das Evangelium nach Markus (Mk 1-8,26)*, Zürich : Benziger, 1979, p. 32 et note 55.

« Dis-nous quand ces choses arriveront et quel sera le signe que toutes ces choses finiront ». On sait les difficultés soulevées par la formulation ambiguë de la question : quel lien établir entre « ces choses » (*tauta*) et « toutes ces choses » (*tauta... panta*) ? Si le lecteur a tendance à supposer que la destruction du Temple (« ces choses ») est liée à la fin de « toutes choses », rien ne permet d'affirmer qu'il en est ainsi dans l'esprit du narrateur qui entretient encore le doute au terme du discours : « De même, vous aussi quand vous verrez ces choses (*tauta*) arriver, sachez que le Fils de l'homme est proche, qu'il est à vos portes. En vérité je vous le déclare, cette génération ne passera pas que toutes ces choses (*panta tauta*) n'arrivent » (13,29-30) : pas plus qu'au début du chapitre, il n'est possible de dire à quoi se rapportent *tauta* et *panta tauta*¹².

A cette préoccupation des disciples, qui traduit non seulement les angoisses des contemporains de Jésus mais également les angoisses des contemporains de l'évangéliste, notre texte apporte une réponse longue et détaillée. Elle se développe en quatre temps : d'abord les « signes précurseurs » (v. 5-13), ensuite le « signe par excellence » (v. 14-23) pour poursuivre par l'événement de la fin lui-même (v. 24-27) et terminer par une série d'avertissements (v. 28-37). Je reprends rapidement ces quatre moments de l'argumentation.

- a. Les signes précurseurs (vv. 5-13)

Le texte commence par souligner qu'il s'agit de ne pas se laisser séduire (v. 5), par les faux-Messies (v. 6) et par les soubresauts habituels de l'humanité (guerres, séismes, famines...). Les premiers mots du discours sont ainsi une mise en garde : attention à tout ce qui n'est pas signe décisif de la fin mais simplement signe que l'humanité est bien l'humanité, perpétuellement déchirée par ce qui la conduit inexorablement à sa perte. L'histoire des hommes devient ainsi un livre ouvert qui fait signe aux disciples attentifs : ils doivent y lire l'impossibilité devant laquelle se trouve l'humanité de se sauver elle-même.

¹² On notera à ce sujet combien, dans la tradition synoptique, la question des disciples se transforme au gré des préoccupations de chacun des évangélistes : alors que Matthieu rend plus explicite encore que chez Marc le lien entre destruction du Temple, fin du monde... y adjoignant même la Parousie (Mt 24,3), Luc refuse d'établir un tel lien (du moins dans sa formulation de la question des disciples, cf. Lc 21,7) : cela confirme la difficulté que soulevait la question elle-même dans le christianisme naissant.

Cette mise en garde de ne pas se laisser égarer est aussitôt complétée par une annonce de persécutions (v. 9-13). Les disciples qui voulaient savoir, c'est-à-dire qui se mettaient en position de spectateurs, sont impliqués dans l'histoire qu'ils contemplent : persécutions diverses et témoignage à toutes les nations. La soif des disciples de connaître le temps et le moment n'est certes pas assouvie. Ils sont par contre invités à savoir interpréter une histoire dans laquelle ils sont impliqués.

- b. *Le signe par excellence* (vv. 14-23),

Avec l'annonce de « l'Abomination de la désolation », Marc emploie un langage stéréotypé symbolisant non pas une profanation historiquement déterminée, mais le fait même de la profanation du lieu saint d'Israël. Ainsi la profanation peut tout aussi bien être celle de la première destruction du Temple, comme elle peut être la profanation d'Antiochus Epiphane en 167 av. J.-C., celle de Pompée en 63 av. J.-C. ou celle de 70 ap. J.-C. Loin d'être un signe historiquement déterminé, elle se répète au long de l'histoire des hommes. « Que le lecteur comprenne » (v. 14) : comme un clin d'œil de Marc à ses lecteurs leur demandant d'être plus perspicaces que les disciples mis en scène et de ne pas se laisser abuser par ce signe dont il viennent de voir une nouvelle fois – mais est-ce la dernière ? – une manifestation dans la catastrophe de 70). Marc indique certes qu'aucune détresse n'aura jamais été aussi intense (v. 19). Mais y a-t-il critère plus subjectif, tant il est vrai que tout peuple qui souffre, et plus généralement toute souffrance, semble à celui ou à ceux qui la subissent la plus intense jamais vécue en ce monde ?

Notons également que le texte annonce bien la venue de l'abomination de la désolation, mais il ne précise pas qu'elle est le signe de la fin du monde. Seul celui qui oublie que le Jésus de Marc ne précise jamais à quoi se rapportent ses paroles (fin du monde, destruction du Temple... ou autre chose), seul celui-là, comme peut-être les disciples, croit posséder ici quelque élément susceptible de lui fournir un savoir sur l'avenir. Le texte est ainsi à la merci de l'interprète : gardera-t-il assez de distance critique par rapport à lui-même et à ses propres angoisses pour ne pas l'investir de tout ce qu'il espère ou redoute au risque de ne pas entendre ce que le narrateur veut lui dire ?¹³

¹³ Nous rejoignons ici des remarques de U. Eco, *Lector in Fabula. Le rôle du lecteur*, Paris : Grasset, 1985. L'auteur s'intéresse à la coopération interprétative qui s'instaure entre le lecteur et le texte. Pour le linguiste italien, elle se développe selon deux axes :

Après avoir une nouvelle fois mis en garde les disciples contre faux-Christes et faux-prophètes, le texte termine avec une déclaration de Jésus pour le moins paradoxale, qui mérite d'être questionnée : « Je vous ai prévenu de tout » (v. 23). De quoi donc Jésus a-t-il averti ses disciples ? Si l'on considère avoir été averti du signe de la fin du Temple et du signe de la fin de toutes choses, il ne reste plus alors qu'à faire parler le texte pour tenter (vainement) de distinguer ce qui relève d'une réalité et ce qui relève de l'autre ! Si, au contraire, on veut bien admettre que l'ensemble du dialogue est construit sur un malentendu, un décalage entre demande des disciples et réponse de Jésus, l'avertissement dont il est question désigne autre chose : les disciples sont dénués de tout savoir objectif sur la fin et exhortés à la vigilance et au témoignage dans ces temps difficiles de l'histoire humaine.

c. *La venue du Fils de l'Homme* (vv. 24-27)

Le texte indique maintenant le point final de l'histoire en décrivant dans les termes traditionnels de la littérature apocalyptique, la manifestation du Fils de l'Homme venant sur les nuées

1. Eco constate d'abord, p. 63, que « le texte est... un tissu d'espaces blancs, d'interstices à remplir, et celui qui l'a émis prévoyait qu'il seraient remplis et les a laissés en blanc... Un texte est un mécanisme paresseux (ou économique) qui vit sur la plus-value de sens qui y est introduite par le destinataire... »

2. Cependant, si le texte se laisse travailler par le lecteur, il le « prévoit » également. « C'est pourquoi il prévoira un Lecteur Modèle capable de coopérer à l'actualisation textuelle de la façon dont lui, l'auteur, le pensait et capable aussi d'agir interprétativement comme lui a agi générativement ». Eco ajoute plus loin : « L'auteur présuppose la compétence de son Lecteur Modèle et en même temps il l'institue... Donc prévoir son Lecteur Modèle ne signifie pas uniquement 'espérer' qu'il existe, cela signifie aussi agir sur le texte de façon à le construire » (p. 68-69).

On pourrait ainsi montrer qu'en Marc 13, l'évangéliste a volontairement construit un texte ambigu à seule fin de laisser se développer la coopération interprétative de ses lecteurs. L'ensemble du chapitre atteste cependant qu'au fur et à mesure de la narration, Marc oriente ce travail interprétatif du lecteur dans la direction opposée de celle que ce dernier avait naturellement tendance à prendre. Cette compréhension du travail narratif de Marc a été développée de façon suggestive pour l'ensemble de l'évangile par D. Marguerat, « La construction du lecteur par le texte (Marc et Matthieu) », in C. Focant ed. *The Synoptic Gospels. Source Criticism and the New Literary Criticism* (BETHL 110), Leuven : University Press, p. 239-262. Pour ma part, j'ai développé cette hypothèse sur Marc 6,6b-13.30-45 dans un article à paraître dans la *RHPR*, 76 (1996), « Coopération interprétative et questionnement du lecteur dans le récit d'envoi en mission ».

du ciel. Il y a effectivement un « plus » dans ces versets par rapport aux précédents : cet événement, à la différence des signes qui précèdent, ne ressemble à rien de constatable dans l'histoire des hommes (guerres, famines, discordes, profanation des lieux saints). A proprement parler, il n'appartient pas à l'histoire des hommes mais il apparaît comme une intervention extérieure à ce monde qui pose un terme à l'histoire. Il n'est donc pas le signe de la fin mais la fin elle-même. Il s'ensuit que les signes annonçant la fin appartiennent au quotidien de l'existence des hommes. Ces signes désignent, dans la logique du chapitre, l'histoire même d'une humanité déchirée ne cessant de répéter la haine, le malheur et la profanation des lieux saints.

d. Avertissement final aux disciples (vv. 28-37)

Cette dernière partie est constituée de deux déclarations solennelles (v. 30 et 31-32) qu'encadrent deux petites paraboles (v. 28-30 et 33-37). Reprenons chacun des éléments dans l'ordre où il apparaît :

– vv. 28-30 : à des disciples qui demandent des signes particuliers faisant d'eux des experts en eschatologie, la parabole du figuier en appelle à la faculté commune à tous les hommes de considérer les aléas de l'histoire humaine et de constater que celle-ci ne fait que répéter l'attente du jugement et de la délivrance de plus en plus proches.

– vv. 30 : « Cette génération ne passera pas que *toutes ces choses* n'arrivent. » Qu'est-ce à dire ? La fin du Temple, la fin du monde, les deux ou autre chose ? Bien malin qui pourra rendre claires des paroles volontairement ambiguës ! Une nouvelle fois le texte est livré à la prudence ou l'imprudence de ses lecteurs.

– vv. 31-32 : seules les paroles de Jésus demeurent (v. 31). Mais pour ce qui concerne le jour et l'heure où passera ce monde... ces paroles ne sont d'aucun secours puisque lui-même n'en sait rien (v. 32) ! Le Maître que les disciples interrogent ne peut donner la clef de l'histoire. Leur soif de savoir (donc de pouvoir) se brise ici sur un Messie qui n'est pas le Tout Puissant qu'ils aimeraient avoir de leur côté mais un Messie qui accepte paisiblement de ne pas tout savoir.

– vv. 33-37 : que reste-t-il alors à dire au terme de ce discours pour le moins déroutant ? L'essentiel de ce à quoi Marc voulait en venir, de ce à quoi il voulait rendre attentifs ses auditeurs : Veillez, justement parce que vous ne savez pas. Non pas s'asseoir pour savoir mais être vigilant parce que ne sachant pas (v. 33) ! La seconde parabole indique clairement la tâche assignée aux disciples (vv. 34-37) : une veille active, une veille

de tous les instants, non pas à cause d'un savoir mais bien à cause de l'ignorance dans laquelle les disciples, comme les autres hommes, se trouvent. La seule différence réside, pour le disciple, dans la certitude paisible de la venue du maître. Une différence qui est, ni plus ni moins, ce qui sépare la foi de l'incrédulité. La foi n'étant pas ici un savoir sur l'avenir, une intelligence et une perspicacité particulières, mais la confiance en la parole du maître. Cette parole même constitue le croyant en veilleur, un veilleur cependant dépréoccupé de la question du quand et du comment de la venue de celui qu'il attend : seule la promesse de son retour lui permet de rester éveillé (cf. le v. 37 qui détruit définitivement la position d'initié du lecteur, position construite par le narrateur au v. 3 avec la figure des quatre disciples à l'écart des autres : « Ce que je vous dis là, je le dis à tous : Veillez ! »).

Conclusion

L'argumentation développée en Marc 13 vise à déplacer les disciples pour les faire passer d'un rôle de spectateurs informés de l'histoire des hommes à un rôle d'acteurs principaux de cette histoire (annoncer l'Évangile), acteurs cependant dénués du savoir sur la fin. Marc a rédigé ici une véritable « anti-apocalypse » contre des chrétiens avides d'un savoir sur les fins dernières. Soucieux des débordements des membres de sa communauté, il exhorte à veiller activement et à ne pas se laisser abuser par les faux-prophètes qui les détournent de leur tâche primordiale : la suivance du Christ dans le quotidien de ce monde pour témoigner à la face des hommes que les puissances de ce monde ont crucifié le Maître. Or chez Marc, le premier lieu où agissent les puissances du monde c'est l'existence même du disciple, toujours tenté par l'envie de savoir et le désir de puissance et de pouvoir.

3. L'Apocalypse : la fin entre jugement et espérance¹⁴

Plus que tout autre écrit du Nouveau Testament, l'Apocalypse de Jean s'apparente, formellement au moins, à la littérature

¹⁴ Je considère que l'Apocalypse de Jean, dans sa forme canonique actuelle, date de la période du règne de Domitien (89-95). Il va de soi que cette hypothèse n'exclut pas d'éventuelles utilisations de sources, compilations de traditions diverses, voire rédactions successives du livre jusqu'à sa forme définitive. Sur le contexte historique politique et religieux de l'Apocalypse de Jean, le travail de P. Prigent reste fondamental. Nous pensons ici à trois articles parus dans la revue de la Faculté de Théologie Protestante de Strasbourg : « Au temps de l'Apocalypse. I. Domitien », *RHPR* 54 (1974), p. 455-483 ; « II. Le culte impérial », *RHPR* 55 (1975), p. 215-235 ; « III. Pourquoi les persécutions ? », *RHPR* 55 (1975), p. 341-363.

apocalyptique juive¹⁵. A ce titre, elle partage l'espérance d'un monde nouveau qui succédera au monde ancien. Certes, on souligne à juste titre que cette attente de la fin imminente et d'un nouveau commencement sont en quelque sorte anticipés dans la confession de la victoire présente du Christ sur les forces du mal¹⁶ et célébrés dans la liturgie de la communauté chrétienne (cf. en particulier Ap 4-5, véritable célébration cultuelle qui entame la première grande partie des visions – Ap 4-11)¹⁷. En ce sens, Jean de Patmos participe d'un travail herméneutique analogue à celui de Paul et de tous les écrivains du Nouveau Testament : l'événement Jésus Christ ré-interprète les compréhensions apocalyptiques traditionnelles. Cependant, à la différence de Paul, le visionnaire développe longuement sa réflexion sur l'imminence de la fin et les soubresauts qui l'accompagnent (Ap 4-20). A la différence de Paul il réfléchit de manière conséquente sur le monde à venir (Ap 21-22,5). Sans doute les circonstances historiques peuvent-elles, en partie, expliquer ce choix du visionnaire : s'il est vrai que l'anticipation christologique de la fin est fondamentale dans l'Apocalypse, le visionnaire reste pleinement conscient que la fin est encore à venir et que ses auditeurs souffrent toujours au cœur du monde ancien. S'il affirme avec force que la communauté vit les prémisses de la victoire dans la célébration cultuelle, Jean sait pourtant que ses auditeurs attendent encore, et avec impatience, la venue du monde nouveau.

J'aimerais souligner deux aspects complémentaires de l'eschatologie de l'Apocalypse et tenter d'en dégager les implications théologiques : la fin est synonyme de destruction du

¹⁵ Sur les parentés et la distance qui existent entre l'Apocalypse de Jean et la littérature apocalyptique juive, on peut signaler : P. Prigent, « Apocalypse et Apocalyptique », in « Exégèse biblique et Judaïsme », RSR 47 (1973), p. 280-299. Pour un état de la question sur l'Apocalypse de Jean et les différents aspects de la recherche : A. Feuillet, *L'Apocalypse : Etat de la question*, Paris : Desclée, 1963 ; U. Vanni, « L'Apocalypse johannique : Etat de la question », in *L'Apocalypse johannique et l'Apocalyptique dans le Nouveau Testament*, J. Lambrecht ed., Louvain : University Press, 1980, p. 21-46.

¹⁶ Significatif à cet égard est le commentaire de P. Prigent, *L'Apocalypse de Saint Jean*, Genève : Labor et Fides, 1988. L'auteur insiste fortement, trop unilatéralement de mon point de vue, sur la dimension actuelle de la victoire du Christ et des chrétiens. Hormis cette réserve, le commentaire est par ailleurs excellent et le lecteur y est renvoyé pour une exégèse détaillée de l'ensemble du livre de l'Apocalypse.

¹⁷ Sur la dimension cultuelle et liturgique de l'Apocalypse, cf. P. Prigent, *Apocalypse et Liturgie*, Neuchâtel : Delachaux et Niestlé, 1964.

monde ancien ; cette destruction est le gage de la venue d'un monde nouveau.

1. La fin comme destruction du monde ancien

1.1. L'auteur de l'Apocalypse de Jean est convaincu de la fin imminente de l'état présent des choses. Il ne cesse de le répéter et de nous en décrire l'angoissante perspective pour l'humanité. Pourtant, ce qui intéresse le visionnaire n'est pas la fin du monde en elle-même mais sa nécessité théologique : la fin du monde ancien est en effet le signe du jugement de Dieu sur le péché et l'idolâtrie des hommes. Pour l'apocalypticien, la venue du monde nouveau (Ap 21,1) passe obligatoirement par le jugement et la destruction du monde ancien (cf. Ap 6, 8-9, 15-16 ; 20,11-15). En tant qu'il est au pouvoir des puissances, le monde doit être jugé, comme elles il doit être détruit. « Cette dimension dramatique est exigée par la situation présente. L'humanité a connu une histoire qui n'a jamais cessé de répéter la rébellion première contre Dieu. Le mal est là et il domine. Le Royaume ne peut pas être simple oubli de cette histoire faute de quoi il ne serait plus son terme mais un rêve a-temporel [...] Il faut donc qu'il y ait combat, sanction, jugement »¹⁸. « Il faut une crise radicale qui porte sur tout : nature, humanité, histoire et puissances »¹⁹.

1.2. Cette crise qui attend l'humanité et qui doit aboutir à sa fin certaine n'est donc pas le fait du hasard ou de l'aboutissement normal des choses. Théologiquement, cela signifie que la fin appartient à Dieu et à l'agneau. Cette conviction est inscrite au cœur même des représentations utilisées par Jean pour décrire les plaies qui attendent l'humanité lors de la consommation de toutes choses : lorsque nous étudions les scènes de jugement et de destruction (cf. Ap 6, 8-9, 15-16 en particulier), nous constatons que les symboles utilisés, s'ils empruntent à la mémoire collective religieuse (les plaies d'Égypte) ou profane (les catastrophes naturelles), sont amplifiés au point de devenir des images absolument incroyables et inimaginables pour les yeux et les oreilles d'un homme du premier siècle (Ap 9,7ss : des sauterelles hallucinantes, 9,16 : une cavalerie de près de 200 millions de soldats...). Pour Jean de Patmos, parce que la fin du monde est un acte par lequel Dieu juge les hommes et la création, il ne peut s'agir de rien d'humainement possible ou envisageable. Le lecteur moderne

¹⁸ P. Prigent, *L'Apocalypse de Saint Jean*, p. 334.

¹⁹ J. ELLUL, *L'Apocalypse, architecture en mouvement*, Paris : Desclée, 1975, p. 226. L'ensemble de nos réflexions sur Ap 21,1-22,5 s'inspire largement des intuitions du commentaire d'Ellul.

doit donc soigneusement se garder de tout concordisme²⁰ : Jean ne décrit pas quelque catastrophe écologique ou nucléaire hier impossible mais aujourd'hui, par la folie des hommes, devenue envisageable. L'intérêt des visions de Jean ne réside pas dans le fait que ce qui était hier impossible serait devenu possible par les progrès de la technique (Jean ne prédit pas une possible destruction de l'humanité par l'homme) mais bien dans ce qu'elles essaient de traduire une conviction théologique forte : l'histoire des hommes n'est pas livrée au hasard et au néant, elle appartient à Dieu et à Dieu seul qui jugera ce monde et mettra un terme à son existence²¹.

2. La venue du monde nouveau (Ap 21, 1-22,5)²²

2.1. S'il y a destruction du monde ancien, il y a attente du monde nouveau. La venue de ce monde nouveau n'advient qu'au terme d'une rupture radicale provoquée par le jugement. Cela signifie qu'il n'y a aucune continuité entre l'ancien et le nouveau monde. La cité de Dieu ne se trouve pas au bout du progrès des hommes. Les actions humaines ne sont même pas une préparation à la Nouvelle Création. « Je fais toutes choses nouvelles » : c'est Dieu seul qui fait. Cette création nouvelle est de l'ordre du don. La Nouvelle Jérusalem ne monte pas des efforts de l'homme, elle descend d'auprès de Dieu. Rien n'est plus étranger à la pensée de Jean que la notion de progrès humain vers le bien et vers le Royaume. L'Apocalypse s'élève ainsi contre tout ce qui tend à diviniser l'homme, le monde, l'histoire ou la création : l'homme ne se sauve pas lui-même, il ne crée pas le bien. La lutte contre l'idolâtrie*, constante dans l'Apocalypse, passe par cette certitude

²⁰ De telle sorte que si l'on voulait évoquer aujourd'hui la fin du monde en gardant la représentation visuelle qu'adopte Jean, il conviendrait de trouver des images suggérant un phénomène totalement inconcevable à nos yeux et à nos oreilles d'hommes du vingtième siècle. A cet égard, la traduction actualisée de ces passages de l'Apocalypse par R. Parmentier, *L'Évangile Autrement*, Paris : Centurion, 1977, est symptomatique de la difficulté que nous avons d'éviter le piège du concordisme ; ainsi, p. 156, la traduction d'Ap 8,7 : « Aussitôt de la grêle et du feu mêlés de sang furent jetés sur la terre, mélange de défoliants et de bombes incendiaires. Le tiers de la terre fut calciné, le tiers des arbres fut brûlé et toute végétation consumée ».

²¹ Sur ce sujet, cf. mon article : « Jugement et destruction du monde dans l'Apocalypse de Jean. Notes exégétiques sur Ap. 8-9 et Ap. 15-16 », *CBFV* 31 (1992), p. 53-67.

²² Sur ce sujet, cf. mon article : « Le discours sur l'avenir en Apocalypse 21,1-22,5 », *Graphè* 1 (1992), p. 51-65.

profonde de la destruction de ce monde, idolâtre parce qu'ayant refusé d'adorer le vrai Dieu. Mais il ne s'agit pas ici d'une vision tragique du futur. Au contraire, le discours sur la fin du monde s'enracine dans un optimisme conséquent en l'intervention première et dernière de Dieu en Jésus-Christ qui créera un monde nouveau.

2.2. Ce don de Dieu, cette nouvelle Jérusalem, ce « paradis » (Ap 2,7), n'est pas un jardin mais une ville (21,2). La fin n'est donc pas un retour aux origines. Comme le dit Jacques Ellul, entre le jardin et la ville il y a toute l'histoire des hommes, de la technique (la Nouvelle Création n'est pas une utopie écologique) et de leur volonté d'édifier et de construire la ville. Or malheureusement, leur ville à eux c'est Babylone (Ap 18), vouée à la destruction parce que divinisant l'homme et ses œuvres. Il n'empêche : Dieu en quelque sorte n'annule pas toute l'histoire des hommes, il l'assume. Là est bien le paradoxe : la nouvelle ville est une création du nouveau absolu de Dieu, sans commune mesure avec quoi que ce soit ayant existé, mais d'autre part, elle prend la forme de tout ce que l'homme a pu vouloir dans son histoire. La ville, la Nouvelle Jérusalem est en quelque sorte la synthèse parfaite de ce que l'homme aurait voulu faire de la création²³. « Ainsi Dieu exauce dans la Jérusalem céleste ce qui a été le projet de l'homme, ce qui a été sa patiente recherche au travers de toutes les civilisations, ce qui a été son espoir et son attente »²⁴.

3. Implications théologiques

Fin et destruction du monde comme signe du jugement de Dieu ; don d'un monde nouveau sous la forme d'une ville : ces convictions de l'apocalypticien me semblent receler trois conséquences théologiques que je développerai rapidement :

3.1. Le monde passe. C'est une conviction commune à tous les apocalypticiens et à tous les auteurs du Nouveau Testament (cf. 1 Co 7,31). Plus que tout autre, sans doute, l'Apocalypse de Jean le rappelle avec force à ses lecteurs. De telle manière que, par delà vingt siècles d'histoire, il continue d'interpeller les églises²⁵ : le monde a-t-il un avenir ? le chrétien peut-il avoir quelque espérance en son avenir ? La réponse de Jean est radicale, sans doute trop unilatérale, empreinte de dualisme et d'une vision

²³ J. Ellul, *op. cit.*, p. 235.

²⁴ J. Ellul, *op. cit.*, p. 237.

²⁵ Rappelons que l'Apocalypse est un texte « à usage interne » qui s'adresse, non pas au monde, mais « aux Églises » (Ap 1,4).

du monde aujourd'hui dépassée. Elle n'en reste pas moins interpellante : les chrétiens sont-ils véritablement des « étrangers et des voyageurs sur cette terre » (1 P 1,11) ? attendent-ils quelque chose qui vienne de l'extérieur de ce monde et qui le transcende... ou sont-ils prisonniers de ce monde comme du dernier espoir qui leur reste de se prolonger au-delà d'eux-mêmes et de nier leur propre finitude ?

3.2. Cette conviction du caractère passager de ce monde, n'est cependant pas un prétexte à la démobilisation : il y a un combat à mener : « celui qui vaincra » ne cesse de répéter le visionnaire (Ap 2,7, 11, 17, 26 ; 3,5, 12, 21). Pour lui c'est le combat de la foi qui consiste à témoigner du vrai Dieu contre les idoles et à actualiser, dans le culte chrétien, la réalité du Royaume à venir (« Il a fait de nous un royaume, des prêtres » Ap 5,10). Cela signifie que tant que l'ensemble du peuple de Dieu n'est pas encore rassemblé (Ap 6,11) le salut est encore possible. Tant que témoignent ces hommes et ces femmes qui sont prêts à risquer leur vie pour ne point renier leur foi (Ap 2,13), tant qu'ils se rassemblent pour adorer l'agneau, proclamer sa victoire sur le mal et réclamer la justice, alors l'espérance est possible pour l'humanité parce que dure encore le temps de la patience de Dieu.

3.3. Malgré la fin l'espérance est donc possible. Pourtant, fera-t-on remarquer, le jugement qui appartient à Dieu passe par la destruction du monde présent. Quoi de plus angoissant ? Il se pourrait cependant, que par un de ces paradoxes dont les Ecritures ont le secret, cette annonce du jugement soit une source d'espérance : en remettant entre les mains de Dieu le sort de la création et des créatures, Jean refuse à l'homme toute espèce de divinisation et le décharge ainsi d'un formidable pouvoir de destruction. Aujourd'hui où la soif de puissance de l'homme est venue se cacher jusque dans son angoisse de pouvoir détruire le monde, Jean de Patmos annonce qu'il n'appartient pas à l'homme de décider du moment de la fin parce que Dieu ne lui en a tout simplement pas donné le pouvoir. Ce message, ouvre ainsi, pour qui sait l'entendre, un espace de liberté pour une action paisible et joyeuse en ce monde en dehors de tout le tragique dans lequel on cherche à nous enfermer aujourd'hui.

4. Conclusion générale

Par delà leurs différences, l'ensemble des témoignages que nous avons (rapidement) étudiés développent une compréhension de l'existence humaine dans le monde et devant Dieu dont je

voudrais, en terminant, souligner trois dimensions étroitement liées les unes aux autres :

– Le discours des auteurs bibliques souligne avec force combien l'homme, à travers la perspective de la proximité de la fin du monde, est confronté à sa propre finitude. Il nous rappelle ainsi que ce que nous faisons ici bas est toujours de l'ordre du relatif. Par contraste, le monde nouveau est un monde où la mort ne sera plus, où il n'y aura plus ni mort, ni deuil, ni souffrance (cf. Ap 21) : le monde nouveau est marqué par l'absolu. Ne peut-on pas y lire, en creux, un avertissement implicite ? Ce que fait l'homme ici bas est toujours de l'ordre du relatif et n'aboutit jamais à un absolu. L'homme ne créera jamais de lui-même la nouvelle terre, croire cela est un avatar de plus de la quête idolâtre. Cela dit, le jugement dans l'Apocalypse porte sur les tièdes, cela signifie qu'il y a une vie d'homme à mener, et si elle est sans issue finale, c'est-à-dire, si elle n'est pas créatrice du nouveau monde, elle n'est pas sans valeur devant Dieu²⁶.

– L'homme est ainsi confronté à des choix : ce qu'il fait n'est pas sans conséquence pour lui-même, pour ceux qui l'entourent et pour la création. En ce sens supprimer la notion même de jugement conduit à nier l'homme en tant qu'être responsable, capable de décision et de choix constructifs ou au contraire destructeurs. Mais une chose est de souligner la responsabilité de l'homme, une autre est d'utiliser des textes bibliques pour défendre (volontairement ou non) l'image d'un homme hissé au rang d'un demiurge capable de détruire l'œuvre de Dieu. Derrière ce discours alarmiste que l'on tient aujourd'hui avec, semble-t-il, les meilleures raisons du monde, le serpent des origines n'est-il pas en train de se jouer à nouveau de nous : « Vous serez comme des dieux, ayant en vos mains le pouvoir de la vie et de la mort » ? Quoiqu'il en soit des pièges du serpent, les auteurs bibliques nous proposent un autre regard sur l'être humain : marqué par la finitude et appelé à l'assumer dans le Christ qui est venu la vivre jusqu'au bout.

– En leur centre, les auteurs que nous avons rencontrés gardent ainsi le cœur de l'Évangile qui est toujours l'homme marqué par la finitude mais grâcié, contre l'homme tenté par le rêve de toute-puissance. Paul rend compte de cela en opposant l'homme qui cherche une justice à lui, celle qui lui vient des œuvres de la loi ou de la sagesse humaine à l'homme qui reçoit une justice extérieure à ce monde, celle qui lui vient par la foi de Christ (Ph 3,8-9). Marc le souligne en déconstruisant la soif de savoir des disciples pour ne les laisser qu'avec l'interpellation

²⁶ Ce paragraphe s'inspire directement des remarques de J. Ellul, *op. cit.*, p. 230.

à la suivance du crucifié. L'Apocalypse de Jean plaide pour l'homme qui reçoit de Dieu la vie (jusque dans la Nouvelle Jérusalem où il est continuellement nourri mais jamais immortel, cf. Ap 22,2) contre l'homme qui s'arrache à lui-même pour atteindre la divinité dans un système politique et économique. Chacun de nous n'est-il pas ces deux hommes à la fois : toujours tenté par la volonté de se sauver lui-même et de sauver le monde avec lui (pour sa perte et celle du monde), et toujours appelé à recevoir de Dieu une justice de pardon et de grâce qui peut lui permettre de vivre et d'agir apaisé et dé-préoccupé de lui-même dans ce monde, provisoire certes, mais dont l'avenir appartient à Dieu et à Dieu seul ?

DÉBAT ENTRE MM. HUBERT GREPPIN ET ÉLIAN CUVILLIER samedi, 6 mai 1995

introduit par
**Clairette
KARAKASH**
*Faculté de
théologie Protestante
de Neuchâtel*

En introduction, Clairette Karakash a présenté quatre façons possibles d'articuler un discours scientifique et un discours théologique :

1- Une première façon classique de penser le rapport science et foi-théologie est de les rendre nécessairement compatibles (c'est la voie du Moyen-Âge, voir la *Somme* de St-Thomas d'Aquin). On construit alors un discours englobant qui les harmonise. C'est le concordisme.

2- On peut au contraire juger les deux discours antagonistes. Les conflits entre science et foi jalonnent l'Histoire et n'ont pas cessé, même s'ils se sont déplacés du terrain des savoirs à celui de l'éthique. Pour un scientifique du XIX^e siècle, la seule solution était d'être athée ou d'admettre un dualisme entre la vérité scientifique et la vérité religieuse. Le magistère* au contraire hiérarchisait les deux discours : la théologie prévalait dans l'ordre de la vérité. Aujourd'hui heureusement, le conflit est atténué pour deux raisons : la science est sortie du positivisme ; elle est devenue moins dogmatique et plus modeste, et la théologie, dans sa confrontation aux sciences humaines, a dû prendre en compte une certaine différenciation des discours.

3- On peut estimer que les deux discours n'ont rien en commun, et qu'il ne faut pas chercher à les articuler (c'est notamment la position de Karl Barth).

* Pour une définition de ces termes, se reporter au glossaire aux pages 85 à 88.

4- Il y a une dernière possibilité : une interaction ou complémentarité dynamique. La théologie ne peut plus ignorer les résultats des sciences parce qu'ils changent la conception de l'homme et du monde. De même, la théologie interroge les postulats de la science. M. Greppin a fort bien montré les influences qui s'exerçaient sur le champ scientifique, et qui sont à l'extérieur du champ cognitif.

Les propositions 3 et 4 partent du présupposé que les deux discours ne se situent pas sur le même plan : d'une part, le discours scientifique objective le réel pour en obtenir un savoir de type cognitif. D'autre part, le croyant s'intéresse aux questions existentielles. Où sont les points communs ? Les conférenciers en ont fait apparaître deux :

1) L'Homme lui-même, qui observe le monde et s'observe, et conclut à l'unité ou à l'incompatibilité des deux discours. Il n'y a pas de discours scientifique sans un discoureur, pas de discours croyant sans quelqu'un qui témoigne, à partir de son expérience et de ses présupposés.

2) Les deux discours sont confrontés à la temporalité, à la flèche du temps. Ce n'est pas nouveau pour le biologiste mais ça l'est pour les autres disciplines scientifiques (en physique, on a longtemps considéré l'univers comme statique et les phénomènes comme réversibles). Mais si l'univers et la vie ont une origine, on est renvoyé à la question de la fin : des espèces meurent et d'autres naissent, mais un jour la vie prendra fin. La linéarité du temps est une des spécificités du judéo-christianisme : à une création unique répondra un dénouement unique de l'histoire. Les juifs attendaient une fin brutale, et qui devait déboucher sur une nouvelle qualité de vie, le Royaume terrestre instauré par le Messie. Le christianisme reprend ces thèmes prophétiques et apocalyptiques* mais il met la fin du monde au passé : elle a eu lieu sur la croix. Le nouvel éon* est commencé, même s'il ne sera achevé qu'à la fin des temps. Le retard du retour du Christ a provoqué une crise dans les Eglises primitives, et a donné naissance à des conceptions divergentes du futur. Voir les différences entre Paul et Marc (comme l'a souligné M. Cu villier). Chez Jean, ceux qui croient sont déjà ressuscités, entrés dans le Royaume ou vie éternelle. Plus tard, les conceptions de la fin vont se figer dans l'Eglise. Pour les uns, le Royaume est anticipé dans l'Eglise, dans la célébration des sacrements. Pour d'autres, la vie éternelle commence déjà après la mort, avant la fin des temps.

On conclut à l'hétérogénéité des eschatologies* néo-testamentaires. Quelle est donc la validité de ces récits apocalyptiques

aujourd'hui ? Même si les auteurs n'avaient pas pour but de décrire la fin mais d'encourager les gens dans leur foi, comme M. Cu villier l'a dit, il n'empêche qu'on s'imaginait le retour du Christ, venant du ciel et accompagné de bouleversements cosmiques. Nous n'avons plus la même conception du ciel : ces textes nous posent donc un problème d'interprétation.

Clairette Karakash : M. Greppin, il me semble que vous avez très bien montré que le discours scientifique aboutit à poser la question de la finitude. La recherche a établi des limites biologiques indépassables, et il faut bien composer avec celles-ci. Vous avez dit d'autre part que la science avait aujourd'hui les moyens de nous faire vivre à l'intérieur de ces limites. Mais comment se fait-il que l'on n'arrive pas à choisir la vie, malgré cette prise de conscience des limites ?

Hubert Greppin : La prise de conscience n'a aucun effet sur le politique. Chaque nation a sa morale, mais entre nations, c'est l'amoralisme complet qui prévaut ! L'humanité n'avance malheureusement que l'épée dans les reins... Si l'on prend l'exemple de la démographie, mes propos m'attireraient une *fatwah* ou bien des ennuis à ceux qui m'auraient invité, dans certains coins du monde. La question est : l'espèce humaine est-elle socialement viable ? Je proposerais au baccalauréat le sujet suivant : « Tous individuellement intelligents mais bêtes collectivement. Commenter ». Le plus dangereux, ce n'est pas la construction de bombes atomiques, c'est une auto-destruction insidieuse, par un ensemble de petites erreurs qui font qu'au bout d'un temps plus rien n'est viable. Une substance très peu concentrée au niveau du sol peut avoir des effets énormes au niveau de la stratosphère, et déclencher des processus irréversibles. Les politiques ne sont pas sensibles aux effets à long terme (à 50, 100 ans...). Il n'est pas correct pour eux d'être catastrophiste ! Et ce mode d'organisation du politique a des conséquences sur les relations entre états. La notion d'état, de relation à l'autre change, et nous changeons donc de société. C'est à ce niveau je pense que le théologien peut apporter son discours.

Elian Cu villier : Parfois le discours théologique fait pire que le mal ! (par exemple sur la démographie). Il nous faut donc rester humbles. Comme théologien, j'essaie simplement de m'interroger sur l'homme. Cette bêtise collective que dénonçait M. Greppin, je l'appellerai d'un vieux mot qui a toujours été très mal compris : le péché. Pas au sens du mal que l'on peut faire à son prochain ou à la nature, mais au sens de ne pas vouloir assumer

ce que l'on est. L'homme est celui à qui la terre a été donnée, et il veut en devenir le maître comme Dieu. Le péché, c'est ne pas assumer que l'on est créature et non créateur. Nous voulons devenir les créateurs de la Nature... Le péché commence dans les relations inter-personnelles, et a des conséquences jusque dans les relations entre états.

Hubert Greppin : Malgré tout, on peut espérer des changements dans l'ordre du politique puisque la pollution, par exemple, ignore les frontières entre états. D'autre part, les politiques doivent tenir compte, dans les démocraties, de leurs opinions. Le pessimisme n'est pas nécessairement de rigueur !

Elian Cuvillier : Il est aussi illusoire d'ignorer les problèmes que de penser que « si tous les gars du monde voulaient se donner la main », on pourrait les résoudre. Personne n'est altruiste, on n'agit que lorsque l'on est concerné ! Le législateur a ici une fonction fondamentale pour poser des limites.

Hubert Greppin : On ne peut pourtant pas tout régler de manière réglementaire, mais en changeant l'état d'esprit, par l'éducation... Les gens doivent agir par conviction, selon l'esprit et non selon la lettre de la loi.

Clairette Karakash : Dans le discours scientifique, la fin est sujet d'inquiétude, or elle est synonyme d'espérance dans le discours apocalyptique. L'état final malgré les catastrophes est un état radieux. Comment le faire comprendre à un monde qui a besoin d'espérance ?

Elian Cuvillier : Ceux qui tiennent ce discours dans le Nouveau Testament et dans l'Apocalyptique juive sont des exclus, ou se comprennent comme tels. Ils ne se satisfont pas de l'état présent. Ils réclament donc justice et attendent un jugement, voire un « règlement de comptes ». Devons-nous parler ainsi aujourd'hui ? Je n'en suis pas convaincu. J'ai essayé de lire la fin comme la conscience de ma finitude et de celle du monde, sans tomber dans le nihilisme (« Vivons heureux en attendant la mort »). Il faut réintroduire la souffrance de celui qui tient le discours, en lien avec le sentiment de l'injustice.

Hokhma : M. Greppin a parlé des modèles « non-linéaires ». Cela fait penser au récit de la chute, en Genèse chapitre 3. L'homme ne peut plus maîtriser ce qu'il a déclenché, les relations entre les personnes ainsi qu'avec l'environnement sont perturbées,

en un effet de chaos. N'y a-t-il pas un contraste entre l'optimisme de votre appel au politique et le pessimisme de votre constat scientifique : il y a des phénomènes qui ne sont pas maîtrisables, des éléments non prévus ?

Hubert Greppin : Non, les systèmes non-linéaires et complexes sont aujourd'hui connus et maîtrisés par les mathématiques, et avec l'ordinateur, nous pouvons connaître et simuler les conditions d'apparition du chaos. Nous avons donc l'outil pour prévoir les effets dans le système de nos inconséquences. Le satellite nous procure une vision globale de la planète. Le problème est donc culturel et non scientifique (...) Je suis d'accord que l'homme est l'élément le plus dangereux du système, mais il peut changer ! Il en a l'outil, individuellement. Même si c'est moins vrai collectivement.

Elian Cuvillier : Le fond du débat est là : l'homme peut-il changer ou pas ?

Frédéric de Coninck : Pour « dramatiser » les oppositions : l'idéal que pose M. Greppin est de partager la connaissance pour maîtriser les phénomènes naturels...

Hubert Greppin : Non, plutôt : la connaissance qui nous permettrait de nous insérer intelligemment dans les phénomènes naturels, de manière à ne pas trop les perturber !

Frédéric de Coninck : ... Je veux parler d'une maîtrise dans le cadre du possible : maîtriser ce que l'on fait. L'écologisme pour sa part irait même jusqu'à vouloir asservir la nature. Le théologien a un discours inverse, celui des limites de l'homme : ne nous prenons pas pour Dieu.

Hokhma : Ce qui est frappant dans les deux discours, c'est leur dimension éthique ; le problème est l'origine différente des valeurs (responsabilité et responsabilisation pour M. Greppin, finitude et non-maîtrise pour M. Cuvillier).

Elian Cuvillier : Dans les *Miettes Philosophiques*, Kierkegaard compare Socrate et Jésus. Socrate est un maître qui fait comprendre au disciple qu'il peut trouver lui-même la solution, et a réussi dès lors qu'on n'a plus besoin de lui. L'université a besoin de gens comme Socrate. Or Jésus dit au disciple : en toi, il y a la non-vérité. La vérité est extérieure à toi et au monde. Bien sûr Kierkegaard n'opposait pas l'un à l'autre, il s'agit de

champs différents. Mais mon discours théologique est plus pessimiste, d'où l'introduction de la loi. Cependant même si on montre à l'homme la solution, il a envie de faire autre chose.

Hubert Greppin : Dans l'enseignement que l'on doit donner en écologie humaine, on a affaire à des étudiants de cultures très variées (Chine, Islam, Afrique Noire...). Il est très dangereux de commencer par les valeurs. Il faut commencer par les enveloppes biologiques, physico-chimiques pour arriver à un accord et ensuite parler de choix de société. Sinon c'est la tour de Babel, ou une culture qui veut s'imposer aux autres !

Hokhma : A trop accentuer le pôle de l'impuissance et du péché, ne risque-t-on pas de se démobiliser ? La catégorie de la grâce commune, une action de Dieu pour que le monde et la vie continuent, malgré toutes nos erreurs, ne montre-t-elle pas ici sa pertinence ?

Elian Cuvillier : C'est ce que je voulais aussi introduire avec le thème de la loi. Chez les Réformateurs, le premier effet (ou usage) de la loi est de structurer le monde. Il n'empêche qu'il faut garder la conscience du provisoire de ce monde, et le vivre joyeusement...

LA FIN DU MONDE. LEVÉE D'UN COIN DE VOILE SUR LA CONTINUITÉ ENTRE LE MONDE PRÉSENT ET LE ROYAUME À VENIR

par **Claude
BAECHER**
Professeur à
l'Institut Biblique
Menmonite du
Bienenberg, Liestal
(Suisse)

Nous nous poserons ici **la question de l'avenir du monde**, donc de la terre. Les chrétiens s'y trouvent comme le Christ – partiellement, temporairement – « aliénés », en position d'étrangers, parce qu'elle est soumise au pouvoir du Mauvais (cf. par ex. 1 Jn 5,19). Quand ils évoquent l'avenir du monde, certains scientifiques n'hésitent pas à envisager la disparition, en tout ou partie, de l'humanité sur une terre qui, elle, probablement, perdurerait. Mais ce que demain sera exactement, il nous faut le reconnaître, nous est caché ; nos connaissances resteront toujours fragmentaires, et incapables de tout prévoir. Nous n'avons aucune qualification particulière en sciences descriptives ; mais nous pouvons sonder la Bible et en dégager le message sur le sujet.

Tenter de saisir ensemble les données bibliques éparses, telle est la périlleuse tâche de la théologie systématique* évangélique. L'histoire de l'interprétation montre que les conceptions eschatologiques* ont été multiples et conditionnées à la fois par l'air du temps, les découvertes de nouveaux textes et les situations socio-politiques. Le chrétien pourtant aurait tort de négliger l'espérance pour ce monde, car elle peut l'encourager dans sa vocation de gestionnaire de la terre et, par conséquent, de témoin du projet divin. Nous le verrons, l'enjeu est de taille pour nos actes et nos comportements sociaux. L'impact dans le domaine de l'éthique sociale sera l'un des fils conducteurs de l'article. Enfin nous avons, avec ce thème, la possibilité de saisir la relation entre la christologie*, la pneumatologie* et l'eschatologie, car ce qui est ultimement en jeu, c'est le Règne du Christ sous l'égide de l'Esprit.

* Pour une définition de ces termes, se reporter au glossaire aux pages 85 à 88.

Notre développement révélera sans nul doute nos présupposés* théologiques, sans qu'il soit toujours possible, dans les limites de cet article, de les expliciter ou de donner des références¹. Après avoir passé en revue certaines problématiques herméneutiques*, nous évoquerons les textes bibliques à notre sens pertinents, puis nous relèverons les synthèses possibles avant de conclure par quelques thèses.

La Bible ne s'occupe pas seulement de la sphère privée, ni pour ce qui concerne la rédemption, ni pour l'eschatologie. Jusqu'à présent deux approches majeures ont tenté d'établir un lien entre le chrétien et l'écologie :

1. celle de Jürgen Moltmann qui a tenté de développer une éthique de la gestion de la création, **à partir du concept de domination** trouvé dans les récits de la création, et mis en œuvre dans la législation sociale de l'Ancien Testament : il s'agit de fonder l'éthique écologique sur la préservation de l'ordre créé.

2. une deuxième approche interprétera ce rapport **à partir d'une perspective eschatologique**, de telle sorte que la création originelle est vue comme un prototype de la nouvelle création. Sur cette base, l'éthique écologique trouve son fondement dans le royaume qui vient : elle est anticipatrice. Comme le dit Francis Bridger, « le présent et le futur peuvent être vus d'une certaine manière comme liés de telle sorte que la différence qualitative entre le 'maintenant' et le 'pas encore' n'est pas absolue »².

La « terre nouvelle » va au-delà de ce que l'imaginaire humain peut concevoir, sa gloire promise dépasse infiniment la première création : Dieu lui-même habitera avec les siens. La distinction entre « ciels » et « terre » sera quasiment abolie avec sa présence (Ap 22). « Le temps apocalyptique exigera que nous rendions compte et de notre gestion de la création divine et de notre participation active dans l'établissement de signes et de têtes de ponts du royaume dans ce monde »³. L'auteur voit une « corrélation positive entre création et salut », corrélation en quatre points. Nous reprenons les deux premiers :

¹ D'autres, dans un passé récent, ont abordé la question de l'avenir de la création à la lumière de l'ensemble des Ecritures canoniques. Voir par exemple Peter Jones, « L'eschatologie et l'avenir de la création » in *Revue Réformée*, n° 169/1991, pp. 43-70. On y retrouvera entre autres un historique succinct de certains développements en rapport avec l'eschatologie : F.C. Baur, Albert Ritschl, Pierre Teilhard de Chardin, Jürgen Moltmann, Carl Friedrich von Weizsäcker...

² Francis Bridger, « Ecology and Eschatology : a neglected dimension », in *Tyndale Bulletin*, 1990/41 - 2, p. 291.

³ *Idem*, citation de Becker, p. 296.

1) l'analogie : le nouveau présentant avec l'ancien un lien de continuité, et ce en Christ : toute chose est faite en, par et pour Lui (Col 1,16-17).

2) Le dépassement : la création nouvelle est libérée de la corruption du péché (voir le contraste Adam-Christ en Rm 5, l'abolition de la malédiction de Gn 3,17-18...).

I. Le dilemme : se désintéresser de l'au-delà ou de ce monde ?

Dans l'Eglise latine, Augustin (354-430), en réaction au réalisme millénariste*, « spiritualisa » (faut-il dire désincarna ?) les promesses de l'attente eschatologique et les biens et jouissances paradisiaques. C'est à noter, étant donné l'impact qu'eut l'évêque d'Hippone sur la pensée occidentale. Il subit lui-même avec ses contemporains l'influence du néoplatonisme* (Plotin et Porphyre) et développa une pensée détachée du monde, hautement spirituelle (c'est-à-dire, là aussi désincarnée), tout entière orientée vers Dieu, éloignée des conceptions par trop charnelles d'un millénarisme⁴ terrestre. On peut penser que ce dernier était encore majoritaire en son temps. Deux courants à l'époque poussent à spiritualiser la pensée chrétienne, l'hellénisme* tout d'abord avec sa tendance individualiste (focalisée sur le sort de l'âme individuelle), puis le gnosticisme*, qui prône la rédemption par la connaissance spirituelle et, de par un moralisme croissant, ne s'intéresse qu'à la rétribution, qu'aux récompenses et aux châtiments. Bien des eschatologies modernes suivent les courants du Siècle des Lumières dans le sens d'une minimisation de l'au-delà et ne donnent que peu de substance au ciel et à l'enfer, ainsi qu'à la nouveauté radicale d'un monde que dépeint l'Ecriture. Ces eschatologies ont tendance à ne voir là qu'expressions mythiques, à ne pas prendre à la lettre ; elles veulent conduire les personnes en quête d'espérance à se désintéresser résolument de l'avenir au profit du présent. Et ce, par la réduction de toute donnée systématique à l'eschatologie individuelle, le Christ ayant tout accompli (dans le sillage de Rudolf Bultmann se situera également ici Gerhard Ebeling). Nous faisons nôtre leur prudence devant la tentation de prôner un surnatura-

⁴ Cf. Gerhard Maier, *Die Johannesoffenbarung und die Kirche*, ed. Martin Hengel und Otfried Hofius, Wissenschaftliche Untersuchungen zum Neuen Testament, n° 25, J.C.B. Mohr, Tübingen, 1981, p. 131,138 et 140ss. L'auteur montre l'évolution de la pensée d'Augustin, opposant l'eschatologie du jeune Augustin, partisan d'un chiliasme* spiritualisé, à celle, plus élaborée, de l'auteur de *la Cité de Dieu*.

lisme* systématique. Mais nous ne pouvons les rejoindre dans leur scepticisme radical. Il est possible de tirer des données objectives de la Bible en rapport avec le futur. La prophétie n'est pas qu'analyse et futurologie. Avec l'apocalyptique*, comme le formule très bien Henry Mottu, « on ne fuit pas en avant ou vers le ciel des puretés abstraites » ; il nous faut donc veiller à ne pas « interpréter en dernière analyse la finalité de la foi en termes kantien* »⁵.

Nous n'aborderons pas, dans le cadre de ce travail, la difficile question des délais qui appelle trop de précisions et nous entraînerait trop loin. Johannes Weiss et Albert Schweitzer ont dès la fin du siècle dernier situé l'eschatologie au cœur du message néotestamentaire*. Pour eux, Jésus attendait la venue d'un Royaume totalement nouveau. Ainsi, les uns sont « allergiques aux grandes constructions dogmatiques* », minimisant la possibilité d'un « savoir sur la naissance du cosmos »⁶ (Bultmann), et l'analyse théologique des autres, à la suite des travaux de A. Schweitzer, « s'est tournée vers les événements finaux », mais en s'en distanciant. Contrairement à eux, nous pensons que le Jésus historique a passé plus de temps et d'énergie à décourager les spéculations eschatologiques populaires et à les corriger, qu'à livrer une sorte de calendrier des événements finaux⁷.

Entre les deux Premières Guerres mondiales, d'autres auteurs, comme C.H. Dodd, s'opposent aux disciples d'Albert Schweitzer et professent, dans une vision plus dynamique de l'histoire, que le Royaume est déjà présent, en plénitude, dans la personne de Jésus. Il s'agit donc pour le chrétien de manifester ce qui est déjà réalisé. Joachim Jeremias, entre autres, suggérera à Dodd de changer l'expression « eschatologie réalisée » qui devait caractériser sa position, en « eschatologie en cours de réalisation ». Selon Dodd, Jean l'évangéliste aurait complètement évacué les

⁵ Henry Mottu, *La manifestation de l'Esprit selon Joachim de Flore. Herméneutique et théologie de l'histoire d'après le « Traité sur les Quatre Évangiles »*, Thèse n° 548, Université de Genève, Delachaux et Niestlé, Neuchâtel – Paris, 1977, pp. 324s.

⁶ André Gounelle, « S'intéresser à la création », *Études Théologiques et Religieuses*, 1989/1, pp. 59-69.

⁷ C'est la position de David Ewert, *And Then Comes the End*, Herald Press, Scottsdale, Pa, Kitchener, Ontario, 1980, pp. 20-21. Pour réfuter la pensée qu'il y a chez Paul un déclin graduel de l'espérance en une parousie imminente, l'auteur fait remarquer que l'attente reste vive, même dans les épîtres pastorales (donc tardives par rapport au corpus paulinien) : cf. par ex. Tt 2,11ss, alors que dans ce qui est considéré comme la plus vieille lettre conservée, la première épître aux Thessaloniciens (5,10), l'apôtre envisage la possibilité de mourir avant l'avènement du Christ.

« éléments eschatologiques obscurs »⁸. Pour Jürgen Moltmann, dans sa *Théologie de l'espérance*⁹, tout le réel est concerné par la résurrection et notre mission est de vivre la contradiction dans la réalité de ce monde ; l'Eglise, comme communauté de l'exode, anticipe l'avenir du Christ.

Chacun de ces penseurs est confronté à la question de la pérennité de ce monde. Le problème ne se pose pas dans les mêmes termes pour ceux qui ne décèlent aucun intérêt pour l'avenir de la création dans la Révélation biblique. Que nous pensions que le Christ se soit simplement trompé en annonçant la venue imminente du Règne ou que nous estimions que Dieu nous invite à construire le monde nouveau avec son aide, sans attente d'une nouveauté dans l'au-delà, une même question subsiste : que faire des éléments bibliques qui parlent d'une « fin » du monde, puisque Dieu a tout créé « très bon » ? Quel est le statut de ce monde ? Pour grossir le trait, le monde sera-t-il compagnon de la vie éternelle ou sera-t-il l'éphémère mouchoir que l'on jette après usage ?

A l'autre extrême, nous sommes confrontés à une littérature plus populaire, issue soit de certains milieux du piétisme* allemand, soit des milieux anglo-saxons ; à partir d'une lecture plus littérale de la Bible, elle met l'accent sur l'émergence d'un monde radicalement nouveau et sur son corollaire, la déflagration de tous les éléments de ce monde¹⁰. On peut interroger ces divers courants sur leur rapport avec cette création et finalement sur le sérieux de leur éthique sociale et écologique.

Il nous reste donc une double interrogation devant l'Écriture : D'abord, *de quelle manière présente-t-elle la question de la « fin »*

⁸ Pour une description succincte de ces positions, cf. Viviano Benedict, *Le Royaume de Dieu dans l'histoire*, Lire la Bible, Cerf, Paris, 1992. Quant aux évangiles, nous pensons qu'ils présentent un Christ cherchant davantage à corriger une masse impressionnante d'attentes eschatologiques populaires que de l'informer par de nouvelles données ; c'est là notre lecture de passages comme Marc 13 et ses parallèles synoptiques. Nous signalons également qu'une étude sérieuse reste à faire sur la notion d'imminence afin de vérifier s'il s'agit de soudaineté, ou d'une perception du temps différente de la nôtre.

⁹ Jürgen Moltmann, *Théologie de l'espérance, Études sur les fondements et les conséquences d'une eschatologie chrétienne*, trad. de l'allemand par Françoise et Jean-Pierre Thévenaz, 1964, première éd. française 1970).

¹⁰ Un livre représentatif de cette tendance, tiré à des millions d'exemplaires, est celui de H. Lindsey et C. Carlson : *L'agonie de notre vieille planète. Vue d'ensemble des prophéties extraordinaires concernant notre génération*, Editeurs de Littérature Biblique, Braine-L'Alleud, Belgique, 1974. Comme le dit la préface, « utile seulement pour ceux qui, sur la base de la prophétie biblique, s'intéressent à l'avenir »...

de ce monde et l'émergence d'un monde « nouveau » ? Ensuite, quel est le rapport entre la doctrine de la création et la doctrine des fins dernières ? Autrement dit, comment l'eschatologie influence-t-elle l'éthique sociale chrétienne (selon qu'on accentue la continuité et/ou la rupture entre ce monde et le « monde à venir ») ?

La deuxième question restera très dépendante de la compréhension que l'on a de la réalisation dans l'histoire du « Royaume de Dieu ». La compréhension du rapport entre la doctrine de la création et l'eschatologie a une incidence éminemment pratique. Le thème de la fin du monde « concerne... le domaine du politique, car tout messianisme implique un certain type de relation à la société : tout millénarisme est vecteur potentiel d'un mouvement d'émancipation social et politique »¹¹. Si par exemple l'attente du deuxième avènement est commune aux chrétiens, « c'est l'affirmation de sa proximité, de sa soudaineté, de sa nécessité comme prélude au millénium* de bonheur qui crée la secte 'révolutionnaire' et explique l'ardeur combative de ses prédicateurs... : la fin de ce monde est proche... ». Pourtant il ne faut pas nécessairement croire en cette imminence, en un millénium intermédiaire pour lire dans l'Écriture la mention d'un monde renouvelé.

II. Principes herméneutiques

Nous énumérerons dans ce chapitre quelques principes que nous croyons pertinents pour l'approche de notre problématique. Ils ressortissent à la fois à la philologie*, à l'herméneutique, à la théologie pastorale et bien sûr à l'éthique.

A. La lecture des textes apocalyptiques doit être à la fois prudente et résolue.

Dans le prolongement de Zwingli, Calvin appelle à la prudence et à la sobriété dans l'approche des textes apocalyptiques

¹¹ Jean Verrette, « Angoisse de fin du monde », *Lumen Vitæ*, 1984, p. 374. Pour les manifestations du millénarisme dans l'histoire, voir Norman Cohn, *Les fanatiques de l'Apocalypse, Millénaristes révolutionnaires et anarchistes mystiques au Moyen Age*, trad. de l'anglais, édition revue et augmentée, Payot, (1^{re} éd., 1962), 1983, 378 pp. ; plus utile et rigoureux encore : Jean Delumeau, *Mille ans de bonheur, une histoire du paradis*, Fayard, 1995, 493 p., et, du même, *La peur en Occident, (XIV^e - XVIII^e siècle), une cité assiégée*, Fayard, 1978, coll. Pluriel, 607 pp. ; enfin, plusieurs fascicules de la série *Handbuch der Dogmengeschichte*, (dir. de publication : Licharl Schmaus, Aloïs Grillmeier et Leo Scheffczyk), toute la série des fascicules 7, tome IV.

et de la vie après le jugement. « Il y a beaucoup aujourd'hui qui voudroient savoir par une curiosité non moins impertinente que sotté, quelle sera en Paradis la gloire des fidèles, s'ils seront assis ou debout, s'ils se promèneront... Brief, ils voudront aller par toutes les chambres de paradis, pour savoir quel il y fait, et cependant ils ne se soucient point d'en approcher. Or nous sommes au chemin : marchons, marchons donc cependant que nous sommes en ce monde. Et quand nous serons parvenus à nostre héritage, alors nous cognoissons que c'est. Et de fait si un homme vouloit acheter quelque maison, et qu'elle fust à dix lieues loin, et que là dessus il s'assit pour dire : « Ho, je veux savoir de quoy ceste maison est bastie, quelle commodité il y a, en quelle situation elle est », et cependant qu'il n'en voulust point approcher : quelle moquerie seroit-ce ? »¹²

Inversement, une saine réaction aux excès des lectures littéralistes* ne doit pas déboucher sur une sorte de boycott indigné des textes apocalyptiques. S'il est facile de laisser aux « sectes » les approches farfelues, il est plus difficile d'avoir un discours explicite et clair sur les passages apocalyptiques de l'Écriture. Si les prédicateurs de l'Église se taisent sur les doctrines relatives aux fins dernières et au jugement, d'autres – des scientifiques, par exemple – en parleront à leur place, avec d'autres prophètes ou pseudo-prophètes. A leur place, ils appelleront l'Église et le monde à se repentir. Il n'y a, à notre sens, qu'un moyen de lutter chrétiennement contre la prolifération des fausses apocalypses, c'est que les prédicateurs de l'Église appellent eux-mêmes le péché péché, l'injustice injustice, la rétribution rétribution, et qu'ils convainquent leurs frères et sœurs de la nécessité d'aborder d'une manière conséquente les différents genres littéraires présents dans l'Écriture.

B. Toute herméneutique des textes apocalyptiques est engagée.

Nous nous situons comme des lecteurs croyants qui, pour reprendre la manière de parler de Calvin, nous soucions d'en approcher. Il existe de mauvaises motivations, notamment une sorte

¹² Jean Calvin, *Sermon LXIV sur l'harmonie évangélique*, dans *Opera Calvini* 46, col. 800, cité dans *Institution*, III, 25, 11. (Citation reprise dans l'article d'Olivier Fatio, « Remarques sur le temps et l'éternité chez Calvin », in *Temps et Eschatologie. Données bibliques et problématiques contemporaines*, dir. Jean-Louis Leuba, Cerf, Paris, 1994, p. 171). Le texte de l'*Institution* dit : « Tous presque sont lâches et froids à combattre, et cependant ils se forgent des triomphes imaginaires ! » (III, 25, 11, fin du chapitre).

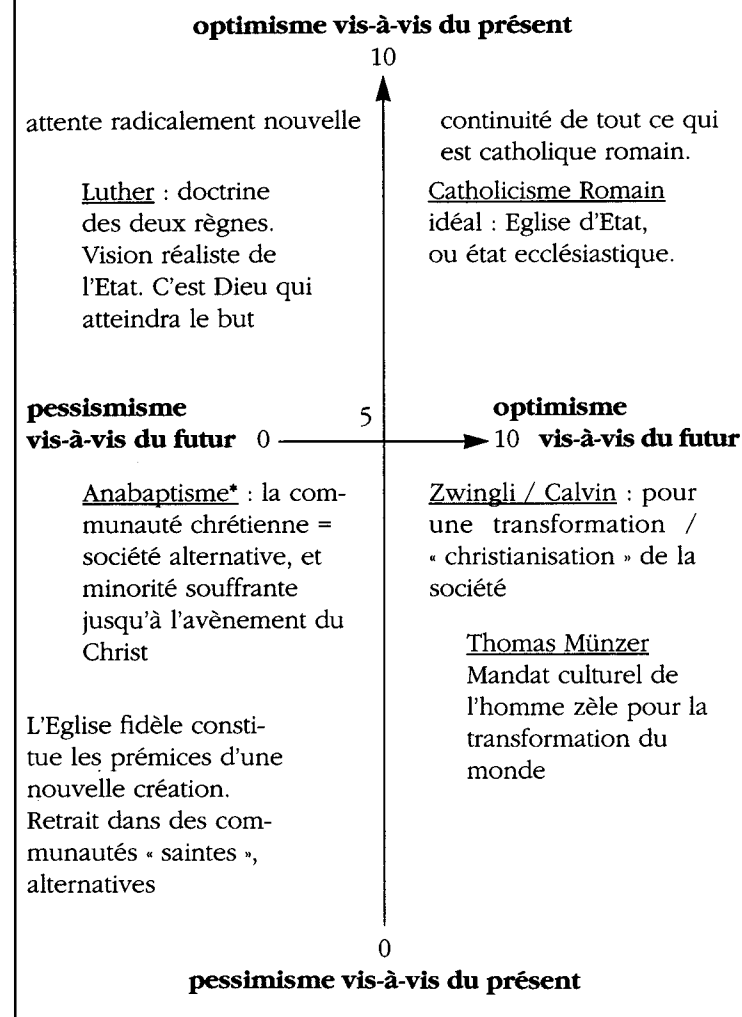
de voyeurisme. Le croyant conséquent avec la doctrine de la création et de l'eschatologie vivra en vue du Royaume et se laissera consoler, encourager dans la fidélité à celui qui est son « chef ». Le « Règne » de Dieu exprime bien à notre sens, en incluant l'avenir de la terre, ce que Dieu voudrait qu'il advienne à la terre habitée par les humains, à savoir l'extension du domaine où la souveraineté royale de Dieu est reconnue jusqu'au jour où elle le sera pleinement et dans tous les aspects de l'existence. L'*eschaton** est Jésus lui-même. Sans Jésus le Messie, l'*eschaton* est absent et la création elle-même n'atteint pas son but. Le Christ, par son Esprit, gouverne la régénération et cherche à transformer le monde entier. Les églises en tous lieux sont appelées à être des modèles locaux du « monde nouveau ». Il est, par exemple, déplorable pour elles de résoudre les conflits à la façon du monde ancien (« En Christ, voici une nouvelle création », 2 Co 5,17). L'Eglise visible est ainsi sous la conduite de l'Esprit, et constitue, pour ceux qui sont en Jésus-Christ, une sorte d'école de cadres pour le monde nouveau. L'Eglise n'a pas de forme provisoire et passagère, elle comporte des éléments éternels à cause de l'œuvre du Christ.

L'approche des textes relatifs à la fin n'est jamais neutre ! elle révèle notre héritage théologique (et la perception du « monde » qui lui correspond) et la mentalité religieuse qui nous est contemporaine (avec sa perception du monde). Pour ce qui est des influences théologiques, nous pouvons résumer sous forme de tableau l'excellente typologie proposée par le théologien mennonite Harold Bender¹³. Il nous permet de broser un tableau qui nous aidera, même s'il le fait de manière caricaturale, à situer les influences théologiques qui remontent souvent au 16^e siècle (voir page suivante).

* La vision anabaptiste peut encore être éclairée par la *comparaison des éthiques sociales* des quatre principaux groupes chrétiens du temps de la Réformation : catholique, calviniste, luthérien et anabaptiste. Les Catholiques, et les Calvinistes (il conviendrait ici de parler de « zwingliens », Calvin n'étant pas contemporain des premiers anabaptistes comme le furent Luther et Zwingli) pareillement, étaient *optimistes* quant au monde, s'accordant à croire que le monde pouvait être sauvé ; ils admettaient que l'ordre social tout entier pouvait être soumis à la souveraineté de Dieu et christianisé, bien qu'ils employassent des moyens différents pour atteindre ce but. Les Luthériens et les Anabaptistes étaient *pessimistes* quant au monde, *déniant la possibilité de christianiser*

¹³ Harold Bender, *Vision Anabaptiste*, Publications Mennonites, trad. Marthe Ropp, Imprimerie Metthez Frères, Montbéliard, 1950.

COMPARAISON DES ETHIQUES SOCIALES
EN FONCTION DES DOCTRINES ESCHATOLOGIQUES :
LE RAPPORT AU MONDE.



l'ordre social tout entier ; mais les attitudes subséquentes de ces deux groupes envers l'ordre social étaient diamétralement opposées. Le Luthéranisme disait que, puisque le chrétien doit vivre dans le monde qui reste pécheur, il doit faire un *compromis* avec lui. Comme citoyen il ne peut pas éviter de participer au mal du monde, par exemple en faisant la guerre, et pour ceci son seul recours est de chercher le pardon dans la grâce de Dieu. Dans

son expérience privée et personnelle seule, le chrétien peut véritablement christianiser sa vie. L'Anabaptisme rejetait entièrement ce point de vue. Puisque pour lui, aucun compromis ne doit être fait avec le mal, le chrétien ne peut en aucune circonstance participer à aucune activité dans l'ordre social contemporain, qui soit contraire à l'esprit et à l'enseignement de Christ et à l'exemple des apôtres. Par suite, il doit se retirer du système de ce monde et créer un ordre social chrétien à l'intérieur de la communauté fraternelle de l'Eglise. L'extension de cet ordre chrétien par la conversion d'individus et leur transfert du monde dans l'Eglise est le seul chemin pour faire un progrès dans la christianisation de l'ordre social. * * ... Il (l'Anabaptisme) voyait peu de chance que la masse des hommes entre dans une pareille fraternité avec son idéal élevé. Aussi prévoyait-il un long et dur conflit entre l'Eglise et le monde. *Il ne prévoyait pas non plus le moment où l'Eglise gouvernerait le monde* : l'Eglise serait toujours une Eglise qui souffre... Si cette perspective pouvait paraître décourageante, l'Anabaptiste répondait que la vie dans la fraternité chrétienne est suffisamment remplie d'amour et de joie. * * La vision anabaptiste *n'était pas un plan détaillé pour la reconstruction de la société humaine* ; mais les Frères croyaient que Jésus désirait que le royaume de Dieu puisse être érigé au milieu du monde, ici et maintenant, et ils se proposaient d'y travailler immédiatement. * * Nous ne croyons pas, disaient-ils, que le Sermon sur la montagne ou toute autre vision qu'il a eue, est seulement une vision céleste qui ne veut que garder ses disciples en tension jusqu'au dernier grand jour ; mais nous mettons en pratique ce qu'il a enseigné, en croyant que là où il a marché nous pouvons, par sa grâce, suivre ses pas. ¹⁴

Luther a mis l'accent sur la nécessité radicale de la nouveauté¹⁵, ce qui ne l'empêche du reste pas de concevoir, même s'il reste extrêmement prudent, l'au-delà en termes très terrestres,

¹⁴ *Ibid.*, p. 32. Il s'agit d'un exposé publié en mars 1944 dans *Church History* et dans la *Menmonite Quarterly Review* en avril de la même année. C'est nous qui soulignons dans le texte.

¹⁵ Pour Luther, voir Paul Althaus, *Die Letzten Dinge*, 1957(7^e ed.), pp. 351ss et pour Calvin, voir Berkouwer, *The Return of Christ*, pp. 221ss. Ces éléments sont repris par Adrio König, *The Eclipse of Christ in Eschatology. Toward a Christ-Centered Approach*, Eerdmans et Marshall, Morgan and Scott, p. 237. Si Luther envisageait en 1530, sur la base d'Ap 20, que * les Turcs viendraient en aide au Pape pour exterminer les chrétiens *, il ne croyait pas moins, dans un sens tout à fait augustinien* que le jugement dernier s'accomplirait en un instant : alors * wird es ynn eynem augenplick eyttel feur seyn * (W. A. 17, II, 235 ; 26, 509 ; 14 ; 69ss ; 34, II, 479 ; 41, 121 ; et Tr 5, 5237).

et Calvin reprend à son compte la distinction traditionnelle entre la *substantia* (l'être) de la terre qui sera préservée et l'*accidentia* (forme) qui sera détruite. La théologie luthérienne du dix-septième siècle et avec elle le Piétisme accentueront plus fortement encore la croyance en une destruction complète de la terre.

C. Ne pas se tromper de monde et de temps eschatologiques

Le communisme et le nazisme sont les deux grandes pathologies de l'espérance collective dans notre siècle. Ils ont commis, entre autres, l'erreur de vouloir – au nom d'une idée suprême – imposer une conviction, des principes d'explication du monde ! Nous sommes toujours enclins à fabriquer de faux rêves, de fausses visions et de faux millénarismes. L'un de ces rêves – plutôt occidental – consiste à chercher à établir un règne de sécurité opulente et matérialiste, ce qui équivaut à nous * soumettre * la terre afin de profiter au maximum de ses trésors et de ses ressources – l'Eglise se contentant de la place que la sécularisation* voudra bien lui laisser. Face à la perspective d'une catastrophe de très grande ampleur, une telle Eglise n'hésiterait même plus à cautionner un ordre mondial politique enfin * efficace *, sous la houlette d'un super-héros sauveur, *ersatz* du Messie qui puisse nous sauver provisoirement de l'enfer. * La sécularisation imite elle-même la dédivinisation du monde opérée par le christianisme... Le thème de la nouvelle création se sécularise dans la pensée révolutionnaire. C'est l'homme qui fera 'toutes choses nouvelles' ^{15bis}.

Nous cherchons pour notre part à comprendre un sens de l'histoire dans les références que l'Ecriture fait à la * nouveauté * du monde. A la différence des autres échafaudages philosophiques, ce *novum* ne fait que se proposer à l'homme, sans le contraindre encore à un quelconque comportement, en attendant le jugement et la restauration ultimes.

Nous ne voyons les choses futures qu'au travers d'un miroir (1 Co 13,12 – à l'époque de Paul, les miroirs étaient malheureusement bien déformants ! –) mais cela ne nous dispense pas de considérer ce miroir le mieux possible, puisqu'il nous est donné comme révélateur¹⁶. La prudence est ainsi de mise, car il faudra dégager un sens dans le kaléidoscope des images prophétiques

^{15bis} Henri Blocher, *Le mal et la Croix, la pensée chrétienne aux prises avec le mal*, Sator, collection * Alliance *, 1990, pp. 185s.

¹⁶ La compréhension traditionnelle du miroir est remise en question par Ch. Senft, *La Première Epître aux Corinthiens*, C.N.T., Delachaux & Niestlé, 1979.

et poétiques. Ainsi, *ho aiôn houtos* (ce siècle), expression tellement courante chez Paul n'est-elle pas nécessairement équivalente aux différents sens du mot *kosmos* (monde) chez Jean. Les deux mots ne signifient pas forcément la création, la nature ou l'univers. Mais ils désignent couramment la version déchue de celui-ci. La nuance est de taille. Pour la terre créée, nous pensons dégager de l'Écriture quatre périodes :

1. La création
2. Après la chute de l'humain, une création qui souffre d'une gestion impie
3. La « nouvelle création » de l'humain en Christ dans un monde soumis à la vanité
4. La nouvelle création ultime de l'univers.

Le passage entre le temps 3 et le temps 4 est difficile à décrire, car le langage de la résurrection constitue le seul point de comparaison. La distinction des temps est toutefois capitale à maintenir. A ce propos, Paul dira : « Si c'est dans cette vie seulement que nous espérons en Christ, nous sommes les plus malheureux de tous les hommes » (1 Co 15,19). « Cette vie seulement » dit Paul, mais quelle est l'autre « vie » ? Cette autre vie sera-t-elle sur une autre terre que sur cette terre nourricière ? Cette autre vie de la personne n'est-elle pas non plus l'autre vie de cette terre ? Comment l'Écriture qualifie-t-elle cet autre monde ? C'est poser la question de l'avenir de la création ! Nous relèverons au paragraphe suivant des thèmes et des textes qui soulignent des éléments de continuité et d'autres qui suggèrent que l'ancienne création sera détruite.

Comment penser le temps eschatologique ? Nous présupposons une lecture « vectorielle » du temps, un début et donc une fin. Sur la notion de « fin », voici des extraits de la recherche qu'a entreprise, en rapport avec le *telos*, « fin » ou « but » en grec, Samuel Ngayihembako dans les livres du Nouveau Testament¹⁷. La fin chez Matthieu, pense Ngayihembako, est « manifestation (*phaino*) du fils de l'homme dans sa gloire » et « rassemblement (du verbe *synagoō* ou *epi-synagoō*) de la totalité des élus ». Matthieu insiste sur le Jugement universel qui sera rendu par le « Fils de l'homme » comme juge cosmique. Chez cet évangéliste, « la fin n'a pas d'impact immédiat sur le monde matériel si ce n'est que d'en faire le

¹⁷ Ngayihembako, Samuel, *Les temps de la fin, Approche exégétique de l'eschatologie du Nouveau Testament*, Préface de François Bovon, Labor et Fides, Série « Le monde de la Bible », N° 29, 1994, pp. 184ss. Le mot *telos* dans le Nouveau Testament peut être rendu par « fin, achèvement, accomplissement, but, aussi paiement d'impôt » (*ibid.*, p. 10). Nous regrettons que ce livre fort intéressant élude les épîtres aux Colossiens et aux Ephésiens, et la Deuxième aux Thessaloniciens, « dont l'authenticité paulinienne est discutée ».

« royaume du Père » ; la place de ceux qui ont suivi Jésus est de siéger sur des trônes et de juger. « Le centre... réside dans le thème du jugement... Ce qui intéresse Matthieu n'est pas le sort du cosmos, mais celui des hommes, particulièrement des disciples ». L'auteur pense que le sort du cosmos n'intéresse pas Matthieu mais reconnaît toutefois qu'il est en rapport avec le thème du jugement. Il convient ici de saisir les liens théologiques avec le thème du « Jour de l'Éternel » dans la Bible. L'étude de ce thème, que nous ne pouvons développer ici, montre également qu'il y a des « fins » préfiguratives du Grand Jour du triomphe de Dieu. Le Nouveau Testament procède à la même différenciation, notamment lorsqu'il réserve le singulier de l'expression « le dernier jour » à la Parousie*, par opposition au pluriel, qui désigne le temps de l'Église depuis la Pentecôte. Il nous faut reconnaître dans l'Écriture même, des nuances et des formulations différentes en rapport avec le mot « fin », à l'image des évangiles canoniques. Dans sa conclusion sur l'approche des synoptiques*, la « fin » est un élément repris d'une conception linéaire du temps « due à une certaine structuration de l'histoire au terme de laquelle la « fin » est attendue comme étant un événement ponctuel »¹⁸.

Nous devons ici ouvrir une parenthèse sur la question fameuse du millénium. En taisant jusqu'ici le débat relatif à un « règne intermédiaire » de mille ans, durant lequel Satan serait « lié » – thèse dont la fragilité se manifeste déjà par le simple fait qu'il n'en est fait explicitement référence que dans le seul chapitre 20 de l'Apocalypse de Jean –, nous laissons deviner notre lecture. Suite à Berkouwer et à d'autres, comme le théologien sud-africain Adrio König, nous interprétons ce chiffre comme un symbole de *pouvoir* et non de *durée*. Le nombre 1000 désignant la défaite absolue de Satan ou la complète sécurité du croyant fidèle au Christ¹⁹.

III. Bref inventaire de thèmes et textes pertinents

Nous pourrions nous limiter très sobrement à la description de la vision de Dieu comme félicité ultime. Mais il y a plus, dans

¹⁸ Ngayihembako, Samuel, *op. cit.*, p. 205.

¹⁹ A. König, *The Eclipse of Christ in Eschatology. Toward a Christ-Centered Approach*, pp. 129-133. Voir également les travaux de G. Berkouwer, *The Return of Christ*, Grand Rapids, Eerdmans, 1975, pp. 301-316. König relève que l'important est de saisir le contraste avec le pouvoir de l'épreuve qui durera « un peu de temps » (Apocalypse selon Jean 20,3). Cette dernière expression illustre un danger réel mais limité auquel Dieu mettra soudainement fin.

l'Écriture ; le Nouveau Testament nous invite à attendre activement une nouvelle terre et de nouveaux cieux, une Jérusalem qui viendra de Dieu.

A. Le « nouveau » dans l'Ancien Testament

Jacques Briend²⁰ a montré qu'il faut examiner les catégories de l'ancien et du nouveau en commençant par la Bible juive. Si dans la vie d'Israël, « nouveau » a d'abord un enracinement « concret » (qualité des produits de l'artisanat en rapport avec la vie domestique, les récoltes engrangées, et dans certains cas l'interdiction de ne rien prendre de l'ancien, comme d'utiliser du levain et ce qui est fermenté), il implique également le surgissement d'une rupture, souvent en opposition explicite avec l'ancien. L'adjectif « nouveau » ne sera appliqué à des personnes que dans des livres prophétiques. Cette dernière catégorie théologique, plus tardive, se rencontre dans les livres de Jérémie (31,22,31), d'Ezéchiel (11,19 ; 18,31 ; 36,26ss), d'Ésaïe (42,9s. ; 43,19 ; 48,6 ; 62,2 ; 65,17 et 66,22s.) ainsi que dans certains Psaumes se référant à des « chants nouveaux ». Le vocabulaire de la nouveauté apparaît, il est important de le relever, dans des situations de crise, qui commencent avant l'exil, qui se poursuivent durant l'exil et resurgissent au 5^e siècle après la restauration du temple de Jérusalem. La référence à ce *novum* est faite dans le cadre d'une parole prophétique. Elle suscite selon Briend « une déception lorsque la réalité ne correspond pas à l'espérance qui avait été placée dans la nouveauté »²¹ mais ce changement n'est « pas assez radicalement nouveau », il n'est que « partiel ». Dès lors, « le nouveau amène assez normalement un verbe de création »²². Les passages, relativement rares il est vrai, font référence au péché inguérissable du peuple (Jr 30,12) qui rend obligatoire une intervention de Dieu. C'est bel et bien la conduite négative de l'humain qui est en cause (Jr 5,20-25), la racine du mal se trouvant dans le cœur rebelle et égaré. « A bon droit, H. Weippert parle de pessimisme anthropologique* plus

²⁰ Jacques Briend, « Le peuple d'Israël et l'espérance du Nouveau », Travaux de l'U.E.R. de théologie et de Sciences Religieuses (Paris), dirigé par Joseph Dore, in *L'Ancien et le Nouveau*, Cogitatio Fidei 111, Cerf, Paris, 1982.

²¹ *Ibid.*, p. 63. Même si nous ne sommes pas du même avis que l'auteur sur la date de rédaction des textes prophétiques mentionnés – qu'il situe en partie après l'exil – l'argument garde sa pertinence.

²² *Ibid.*, p. 64. Le caractère partiel de cette nouveauté touche à la fois le culte et la manière d'envisager le rapport avec le prochain. On ne peut servir partiellement le Dieu biblique, car c'est ne pas le servir du tout.

ou moins fortement formulé, pessimisme que l'on retrouve encore dans des textes comme Jr 2,21s. ou 13,23. Certes Dieu avait planté le peuple pour qu'il porte des fruits, mais le plan de Dieu n'a pas réussi »²³. Jr 13,23 exprime un doute : « Pouvez-vous agir bien, vous les habitués du mal ? ». L'attente d'une alliance nouvelle (Jr 31,31-34 ; Ez 11,17-20 et 36,24-28) et d'une création nouvelle (Es 65,17 ; 66,22) s'expriment. Ces catégories n'ont de sens que pour ceux qui sont nourris des thèmes majeurs de l'Ancien Testament. Si les textes évoquent un nouvel exode, une alliance nouvelle et une création nouvelle, c'est pour des auditeurs qui savent ce que représentent l'Exode, l'alliance et la création dans la foi d'Israël »²⁴.

B. Quelques passages significatifs du Nouveau Testament

Anthony Hoekema²⁵ penche pour un renouvellement de la terre plutôt que pour son annihilation. Entre autres, il donne cet argument : En 2 Pi 3,13 et Ap 21,1, le mot grec pour « nouveau » n'est pas *neos* (nouveau dans le temps et dans l'origine), mais *kainos* (nouveau en nature ou en qualité)²⁶. De même, Ap 21,1 ne devrait pas se lire dans le sens d'une « émergence d'un cosmos totalement autre que le cosmos présent, mais comme la création d'un univers qui, bien qu'il ait été renouvelé glorieusement, se tient en continuité avec le cosmos présent »²⁷. Déjà dans l'Ancien Testament, Es 49,16 et d'autres textes excluent que la terre soit détruite ou en promettent l'héritage : Ps 37,9 ; Es 2,1-4 ; 11,6-16 ; 65,17-25 ; Jr 23,3,7s. ; Ez 34,12s. ; Ez 40-48 ; Za 8,7s. ; Am 9,14s. Les paroles de Jésus en Mc 10,30 vont dans ce même sens de continuité, en dépit des persécutions. Il est réservé un avenir glorieux à la terre ! Cette thèse a été généralement défendue par des tenants d'une interprétation du millénium non précédée par un retour

²³ *Ibid.*

²⁴ *Ibid.* Au sujet du « rétablissement de toutes choses » (*apocatastasis pantôn*, Ac 3,21), Samuel Ngayihembako écrit : « L'expression 'rétablissement de toute chose' rend le concept juif de 'la nouvelle création messianique', aux dimensions décidément cosmiques », *op. cit.*, p. 204.

²⁵ Repris par Peter Jones, *art. cit.*, p. 59.

²⁶ Cf. le *Theological Dictionary of the New Testament* ou William Barclay, « The One, New Man », in *Unity and Diversity in New Testament Theology*, Ed. by Robert A. Guelich, Grand Rapids, Eerdmans, 1978, pp. 78-81 (signalé en note 12 dans le livre de Anthony A. Hoekema, *The Bible and the Future*, William B. Eerdmans Publishing Compagny, Grand Rapids, Michigan, 1979. Cf. le ch. 20, « The New Earth », p. 280.

²⁷ Hoekema, *op. cit.*, p. 280.

du Christ (postmillénarisme* et amillénarisme*). « La terre est au Seigneur », rappelle Paul en 1 Co 10,26. Dieu est « Souverain de la terre » (11,4). On est en droit, écrit Peter Jones, de se demander si ce ne serait pas en fait une « grande victoire du diable si Dieu devait entièrement anéantir sa propre œuvre ». Or l'usurpateur sera condamné à l'étang de feu (selon Ap 20,14)²⁸.

Bien des textes parlent de bouleversements cosmiques (cf. Mc 13,24-27 par exemple), mais très peu évoquent une annihilation de la terre. Beaucoup disent l'attachement divin à l'humanité mais également à la création, qui elle aussi attend un événement majeur (Rm 8,19,21s.). Le Christ, deuxième Adam, a entrepris une immense tâche réformatrice. 1 Co 15,37 lie le grain tombé en terre au blé, fruit abondant de la graine « morte » (v. 37). Le corps est d'abord semé ! A l'image de l'événement de la résurrection, il y aura une continuité indéniable également pour les croyants entre leur vie présente et celle du Royaume ! La question du rapport au futur passe d'abord par le Ressuscité, nouvel Adam : Rm 5,12-21, 1 Co 15,22-26,45²⁹. Le premier-né d'entre les morts (Col 1,18) engendre la « nouvelle création ». Selon Ep 2,9, « nous avons été créés (verbe *ktizō*) en Christ-Jésus ». Il a « créé en sa personne un seul homme nouveau ». Il faut lire « nouvelle création », *kainē ktisis* (Ga 6,15 et 2 Co 5,17) et non « nouvelle créature », traduction qui trahit une piété par trop individualiste, oublieuse du projet global de Dieu. Le contexte montre que ce qui est en jeu est le rapport de Paul avec des personnes de Corinthe qui ne l'aimaient guère. C'est la restauration de relations brisées qui est sous-entendue avec l'allusion à la nouvelle création, et pas seulement un changement ontologique*.

A ce stade, il convient de se référer à l'enseignement de Jésus au sujet de « l'investissement dans le ciel » (cf. Mt 6,20). Le ciel, c'est le lieu de la plénitude du règne de Dieu. Il y a un rapport entre le ciel, la vie éternelle et le Règne qui n'aura pas de fin (les trois thèmes se retrouvent côte à côte dans le livre de Daniel). Les attestations de cette continuité entre terre et ciel abondent : Comment ne pas se rappeler ici la prière de Jésus : « Que ta volonté soit faite sur la terre comme au ciel » (Mt 6) ?³⁰ Mt 25,31 évoque

²⁸ Peter Jones, *art. cit.*, p. 59.

²⁹ *Ibid.*, p. 53.

³⁰ La Bible parle beaucoup du « ciel », essentiellement comme d'un lieu où Dieu habite. Il s'agit d'une métaphore. Son objet est plus vaste que le « ciel » visible, trop petit pour contenir Dieu (1 R 8,27), et qui lui aussi passera. Jésus est monté « au-dessus » des cieux (Ep 4,10). Il faut maintenir pourtant la spatialité des cieux dont parle la Bible, même si leur nature

la note continue sur la page suivante

des gestes concrets en faveur des « plus petits de mes frères » : nourriture, boisson, habits, visite... et qui ne seront pas perdus. Le « jour du jugement » manifestera par le feu « ce que vaut » l'œuvre de chacun (1 Co 3,10, cp. Ap 14,13). La foi, l'espérance et l'amour demeurent (1 Co 13,13). S'il est évident pour tous que, selon la révélation biblique, nous serons « avec le Seigneur » (2 Co 5,6s. ; 1 Th 4,17 ; Ph 1,23), il l'est moins de cerner la nature de ces responsabilités futures, évoquées dans la parabole des mines (Lc 19,11ss, cf vv. 17s.) et confiées en raison de la fidélité et de l'obéissance au Christ ici-bas. L'Écriture parle très clairement et au moins à partir de Dn 7,18,27, de « régner avec Lui », enseignement que reprend par exemple Paul en 2 Tm 2,12 : « Si nous souffrons avec lui, avec lui aussi nous régnerons ». L'apôtre Jean en Ap 2,26-28, reprenant le Psaume 2 (v. 8), éminemment messianique, affirme que dans l'Église de Thyatire, le « vainqueur » recevra du Fils de Dieu pouvoir sur les nations et qu'il les mènera paître avec une verge de fer comme on brise les vases d'argile, de même que le Fils en a reçu pouvoir de son père. La même promesse est faite au « vainqueur » de l'Église de Laodicée : « Je lui donnerai de siéger avec moi sur mon trône, comme moi aussi j'ai remporté la victoire et suis allé siéger avec mon père sur son trône » (Ap 3,21). Celui qui suit le Fils dans son humanité aura part au Fils dans sa gloire. Celui qui est fidèle, le « vainqueur », dans la lettre à l'église de Philadelphie, « portera le nom de la cité de mon Dieu, la Jérusalem nouvelle qui descend du ciel d'auprès de mon Dieu » (Ap 3,12).

La vision de Jean en Ap 21,24-26 évoque la présence de « rois de la terre » qui apporteront leur gloire... S'il est évident qu'il est question ici de la continuité d'un pouvoir, la nature même ainsi que la durée de celle-ci restent objet de débat (Augustin et Luther y voient les Églises des nations)³¹... Des auteurs, pour l'essentiel de l'aile réformée, tirent des leçons importantes de cette vision. Ainsi, Richard Mouw la rapproche d'Es 60 et y discerne « une forme de rétribution politique » et y voit « toute la plénitude

dépasse notre imagination et notre capacité à les décrire. Les cieux nous sont cachés. Les cieux eux-mêmes attendent leur transfiguration. Dans l'Apocalypse, Jean présente une terre nouvelle où Dieu lui-même habitera et où les cieux n'auront alors plus de sens (Ap 21,10 et 21,23). Ce sera « le ciel sur la terre ». Cf. A. König, *The Eclipse of Christ in Eschatology*, p. 235.

³¹ Luther dira même que « ces prophéties qui montreraient comment se porteraient les rois, princes et autres grands du monde représentent dans le nouveau testament une prophétie inutile, car ils n'enseignent ni n'édifient la foi chrétienne » (W. A. 8, 23, cité par Gerhard Maier, *Die Johannesoffenbarung...*, p. 284).

de la culture des hommes ³² (les rois ayant à l'époque sous leur autorité des domaines aussi variés que l'économie, l'art, les loisirs, la vie sexuelle, l'éducation, les familles, etc.). L'auteur semble pourtant conscient du caractère ambigu de cette interprétation³³. Si nous nous accordons avec lui pour dire que « le but de cette démonstration... sera la glorification de Dieu »³⁴, car Dieu sera juge et arbitre des peuples, il nous semble que sa réflexion explore mal le caractère vassal de la démarche de ces rois, vassalité que César imposait à l'époque aux monarques qu'il soumettait. Le même auteur, dans une préface récente d'un livre de John Howard Yoder dira : « Mon propre combat avec ce livre, même si je suis en désaccord sérieux avec quelques-uns de ses arguments clefs, a façonné pour toujours les manières par lesquelles je pense au sujet de la violence et du caractère normatif du ministère rédempteur de Jésus comme modèle de notre témoignage socio-politique »³⁵. Nous sommes là aussi au cœur du débat entre continuité et rupture. Selon quels critères ces souverains seront-ils jugés ? Il y a là toute une discussion à reprendre entre Réformés, Eglises de Professants et Anabaptistes.

Augustin avait déjà exprimé sa réticence par rapport à l'apocalyptique. C'est particulièrement dans les livres XX à XXII de sa *Cité de Dieu* que, le plus directement, il traite de l'Apocalypse. Sur la base de Jn 5,24ss, il a d'abord le souci de montrer que les deux nouvelles naissances et les deux résurrections, notamment celles de l'âme et du corps, sont parallèles³⁶. Il se fonde essentiellement sur les écrits pauliniens (comme Rm 6,4 ; 1 Co 10,12 ; Ep 5,14 et Col 3,1) pour s'opposer aux millénaristes. D'une façon générale, lorsqu'il traite des conceptions de l'avenir, il manifeste une nette préférence pour les écrits de Paul, de Matthieu et des prophètes de l'Ancien Testament. Il se méfie d'une compréhension

³² R. Mouw, *La culture et le monde à venir*, Collection Alliance, Sator, 1988, pp. 39, 42, 50.

³³ *Ibid.*, pp. 49ss. Mouw ne voit d'ailleurs pas dans la présence des rois un élément permanent, p. 52.

³⁴ *Ibid.*, p. 51.

³⁵ In J.H. Yoder, *Essays Ecclesiological and Ecumenical*, (éd. Michael G. Cartwright), Eerdmans, Grand Rapids, Michigan, 1994, p. vii.

³⁶ Nous notons qu'il est en cela nettement suivi par le réformateur Menno Simons ; voir son traité : *La résurrection spirituelle. Une claire instruction de la Parole de Dieu concernant la résurrection spirituelle et la nouvelle ou divine naissance* (1536 ou 1537). On en trouvera une traduction française in Claude Baecher et François Caudwell, *La conversion à Jésus-Christ, Les Cahiers de Christ Seul*, n° 1/1995, Editions Mennonites, pp. 86-107.

bâtie sur des textes « obscurs », entendez apocalyptiques³⁷, mettant en évidence les dangers d'une mauvaise compréhension de ces textes qu'il faut en définitive interpréter de manière allégorique*. Les « nations qui ne seront plus séduites » dont il est fait mention en Ap 20,3 sont à comprendre, sans aucun doute (*procul dubio*), comme désignant l'Eglise³⁸.

Selon Hoekema, on se souviendra dans la vie à venir de tout le bien accompli sur cette terre à la gloire de Dieu (voir Ap 14,13). Hendrikus Berkof suggère que tout ce qui aura libéré l'existence humaine sera retenu et ajouté à la nouvelle terre³⁹.

Toutefois, deux textes essentiels pèsent en faveur d'une rupture radicale, 2 Pi 3,3-13 et les apocalypses des évangiles synoptiques. Nous revenons à 2 Pierre 3 dans le chapitre qui suit.

C. L'insistance sur la rupture : 2 Pi 3,4-13

Nous abordons maintenant l'exégèse du texte qui aura le plus imprégné l'imagerie associée à une annihilation du monde, prélude à la venue d'un « nouveau » monde. Certains y ont vu la description d'une conflagration atomique, d'autres d'une collision de planètes. Il est vrai qu'il nous est difficile de nous représenter une catastrophe à cette échelle. Faut-il avec Lang conclure que « ce passage tardif est le seul dans le Nouveau Testament où la doctrine d'une conflagration mondiale, courante en Babylonie, en Perse et en Grèce, est clairement combinée avec le concept apocalyptique de jugement »⁴⁰ ? Pour les raisons que nous allons exposer, nous pensons que cette lecture ne s'impose pas.

Rappelons brièvement le contexte de notre passage : Paul répond à des « moqueurs » (v. 3) qui tentent de battre en brèche l'espérance chrétienne de l'avènement du Seigneur. Ils parlent de la permanence des choses alors qu'ils attendaient des changements

³⁷ *Cité de Dieu*, DCD XX, 17.

³⁸ G. Maier, *ibid.*, p. 159 qui cite Augustin en DCD XX, 7. Dans une monographie sur Augustin, Allo écrit : « L'exégèse apocalyptique se purifiera en grande partie des scories judaïques et païennes » (cité par Maier, p. 160).

³⁹ *Op. cit.*, p. 286. Selon Abraham Kuyper, puisque notre souveraineté sur la nature sera parachevée dans l'éternité, notre connaissance et notre souveraineté gagnées sur la nature ici-bas, perdureront, même dans le royaume de gloire. *De Gemeene Gratie*, Amsterdam, Hóveker & Wormser, 1902, I, 482-83 cité dans Berkhof, *Meaning*, p. 191.

⁴⁰ Cité par S. Bénétreau, *La deuxième épître de Pierre, l'épître de Jude*, Edifac, Edition de la Faculté Libre de Théologie Evangélique, Vaux-sur-Seine, 1994, p. 207, qui se réfère à l'article de Lang, relatif au « feu », *Pyr*, in TDNT VI, p. 945.

radicaux. Ils disent ironiquement « Où est la promesse de son avènement ? ». Car pour eux, « tout demeure dans le même état depuis le début de la création » (v. 4). Au-delà de la question des délais, et des raisons invoquées pour ces délais, le texte insiste sur le gouvernement divin dans l'histoire, marqué par des jugements majeurs tel celui du déluge et celui annoncé, ultime, qui s'exercera par le feu. En 3,13 l'auteur parle des « cieux nouveaux et de la terre nouvelle... où la justice habitera ». Cette expression précise en quoi la nouvelle terre sera précisément « nouvelle » : la justice remplacera l'injustice ! Nous reprenons l'essentiel du commentaire très éclairant du professeur Samuel Benetreau⁴¹. Dieu ne saurait laisser triompher l'impiété. Il interviendra par sa Parole une fois encore. Le feu dont il est question rappelle les théophanies*, des jugements comme celui de Sodome et de Gomorrhe et le « feu dévorant » qui décrit Dieu lui-même (Dt 4,24 et Mi 3,2)⁴². Mais le judaïsme n'est pas le seul à parler du feu annihilateur. Des religions iraniennes, auxquelles Lang se référerait ci-dessus, prévoyaient par ce moyen une conflagration finale ; on trouve la même allusion à ce feu dans certaines philosophies grecques, dont le stoïcisme, qui l'associait au renouvellement cyclique du monde⁴³. « Les cieux passeront à grand fracas ». Le professeur de Nouveau Testament relève que *parerchesthai*, « passer », signifie en premier lieu « passer à côté », mais revêt fréquemment le sens fort de « disparaître »⁴⁴. Il est également précisé que « les éléments embrasés seront détruits », Bénétreau dira que ces *stoicheia*, qui seront embrasés et détruits, peuvent être traduits à la fois par « rudiments » et « éléments » : « éléments constitutifs de l'univers ou astres ». Ces « éléments » font probablement écho à Mc 13,24-25 et paral. qui reprennent du reste divers textes prophétiques – c'est la leçon* retenue⁴⁵ : « Ce v. 10 annonce des *catastrophes essentiellement célestes* : le devenir de la terre est vu sous un autre angle ». Nous verrons plus loin ce qui peut être compris par « catastrophes célestes ». Le texte poursuit : « Et la terre et les œuvres qu'elle porte seront exposées au jugement ». Ici les variantes sont très nombreuses et il faudra tenter de trancher entre « seront totalement brûlées », « disparaîtront », « seront trouvées détruites » ou « ne seront plus trouvées ».

⁴¹ *Op. cit.*, p. 177.

⁴² *Ibid.*, p. 197. « L'épître propose une autre vision des choses où l'univers reste entre les mains d'un Dieu vivant et agissant, qui ne néglige jamais d'exercer sa justice aux moments qu'il a librement fixés. »

⁴³ *Ibid.*, pp. 206 à 209.

⁴⁴ Cf. Mc 13,31 : « Le ciel et la terre passeront ».

⁴⁵ *Ibid.*, pp. 198s. Nous reviendrons plus loin sur le lien à creuser entre les astres et ce que pourrait illustrer la catastrophe cosmique.

Il est légitime de se demander quelles sont ces « œuvres » ! Contrairement à Spicq, Bénétreau retient les œuvres humaines et non les « productions de la nature, événements de l'histoire, les ouvrages de la civilisation ». Notre préférence va également pour l'instant dans le sens d'un « cataclysme limité »⁴⁶ produit par « de redoutables phénomènes célestes qui ébranlent la terre sans nécessairement la détruire entièrement »⁴⁷. Encore faut-il comprendre ce que recouvre le terme « céleste » !

Nous revenons à la mention des « éléments » représentant des « astres ». La Deuxième épître de Pierre reste effectivement proche des apocalypses synoptiques (Mc 13 et paral.) lorsqu'elle décrit les bouleversements célestes qui précèdent et accompagnent la révélation glorieuse du Fils. Est-il également possible de les rapprocher des signes décrits en Ac 2,20 (citation de Jl 2,10,31 et 3,15) mentionnés dans la prédication de Pierre, le jour de la Pentecôte : « Le soleil se changera en ténèbres et la lune en sang » ? Il existe un domaine encore peu étudié parmi les exégètes occidentaux du Nouveau Testament, celui du statut des phénomènes cosmiques dans le langage apocalyptique⁴⁸. Il y a suffisamment d'indices dans l'Écriture pour plaider en faveur d'une interprétation symbolique des étoiles (cf. Dt 4,18 ; Jg 5,20 ; Es 14,13 ; Dn 8,10 ; Am 5,26, etc.).

Comme Bénétreau le suggère, cela pose la question non de l'immutabilité du monde actuel, mais de la nature du renouvellement attendu. Ainsi, également, lorsque Jésus précise en

⁴⁶ *Ibid.*, p. 210. Au v. 12 effectivement, il n'est fait aucune mention directe de la terre comme théâtre d'un embrasement. L'incendie monstrueux et dévastateur ravage les cieux et les éléments embrasés.

⁴⁷ *Ibid.*, p. 208.

⁴⁸ Nous nous référerons ici aux travaux de Lagrange dans B. Rigaux, *La fin du monde, in Revue Générale*, 1938, p. 792. Il interprète ces phénomènes cosmiques comme des thèmes stéréotypés qui décrivent la venue en puissance du fils de l'homme « pour montrer que Dieu entre en scène ». Plus récemment Edouard Cothenet, « Saint Paul et les puissances cosmiques. Astrologie et foi chrétienne », *Christus* n° 164, hors série, 4^e éd. revue et augmentée, novembre 1994, (pp. 103-108), n'hésite pas à établir un lien entre les astres du monde oriental antique, l'angélogologie* du judaïsme et l'évocation d'autres êtres cités par Paul, les « autorités et pouvoirs » que l'Apôtre voudrait créatures radicalement dépendantes du Christ, et de la servitude desquels le Christ nous a libérés (il les identifie à des « énergies cosmiques, des fatalités, des autorités politiques, des forces instinctives et obscures qui commandent le comportement des hommes » (p. 108), qui « sont localisées dans la région intermédiaire entre terre et ciel et assimilées aux esprits du mal (Ep 6,12).

Mt 24,35 « le ciel et la terre passeront, mes paroles ne passeront pas », il ne s'agit pas d'enseignement eschatologique, mais d'un propos sur la fermeté de la Parole encore plus stable que l'univers, qui aux yeux des contemporains de Jésus paraissait pourtant solide. Les autres termes du Nouveau Testament servant à désigner l'altérité du monde attendu sont les suivants : « régénération » ou « nouvelle naissance » (*paliggenesia*, Mt 19,28), « libération » (*eleutherôthêsetai*, Rm 8,21), « disparition de figure » (*paragei to schêma* : 1 Co 7,31), « rétablissement » (*apocatastasis*, Ac 3,21)⁴⁹. Toutes ces images pour appréhender le futur informent notre quête des éléments de rupture et de continuité entre le Royaume et ce monde. Il n'y a pas de représentation unique et nette qui se dégage de la Bible, et par conséquent il faut revenir à la solide doctrine de la création pour en célébrer la beauté et à la doctrine de la souveraineté divine pour en célébrer la portée. Le thème de l'annihilation n'est de loin pas dominant et peut s'expliquer en ayant recours au parallèle synoptique et apocalyptique des « astres ». Comment en effet prêcher aujourd'hui la résurrection, la transformation autrement qu'en utilisant à notre tour une image ? Comme nous le disait récemment un physicien, il nous est aujourd'hui encore tellement difficile de comprendre le processus de la métamorphose d'une chenille en un papillon... Ainsi sera la nouvelle terre : tendue entre continuité et rupture. « Puisque tout cela doit ainsi se dissoudre, quels hommes devez-vous être par une conduite sainte et par la piété » (v. 11-12).

IV. Entre continuité et rupture : quatre positions théologiques

Position 1. La continuité est la réalité et la rupture n'est qu'image floue. Nous retrouvons les partisans de cette lecture dans l'aile « activiste » de l'Eglise. Ils sont, relativement, moins préoccupés d'évangélisation.

Position 2. La rupture est la réalité et la continuité est l'image floue. Nous retrouvons les partisans de cette lecture dans l'aile passive, voire indifférente à l'écologie et à la lutte pour plus de justice. Elle peut se préoccuper de l'évangélisation. En grossissant le trait, ses partisans pourraient penser « Loué soit Dieu, car tout s'écroule ! ».

Position 3. Continuité et rupture se suivent chronologiquement. Les millénaristes imaginent effectivement un règne intermédiaire du Christ sur terre, avec une venue du Christ soit corporelle, soit spirituelle. Cette dernière est l'idée du joachimisme (Joachim de Fiore), qui prévoit un règne du Christ par l'Esprit, autre que celui de la Pentecôte. Nous renvoyons sur ce point à la discussion sur le millénium. Cette perspective insiste sur une certaine continuité temporelle entre ce monde et le monde à venir, mais qui ne sera pas définitive car elle attend encore l'annihilation et la catastrophe cosmique finale après le millénium (compris généralement de façon littérale, temporelle)⁵⁰.

Mais il existe également une quatrième position, dans la logique de ce que vivent les églises de professants*.

Position 4. Celle-ci prend en compte tant les éléments de continuité que les éléments de rupture, sur la base de passages pauliniens comme 1 Co 15 et Rm 8 (où il est question de « nouvelle création » et de « nouvelle humanité »). Des éléments de ce monde auront des prolongements sur la terre que Dieu ultimement métamorphosera, à l'image de la graine qui « meurt » sans disparaître et qui devient plante et fruit, à l'image également du Christ, dont le corps à la fois meurt et ressuscite. Faut-il choisir entre résignation et activisme face au monde ? La logique théologique de la position 4 échappe à ce dualisme ! Il existe une alternative à l'activisme et à la résignation, celle qui consiste à devenir, par la Grâce divine, des poseurs de signes visibles du Royaume, notamment par une gestion de la création conforme à la volonté de Dieu. Ce faisant, nous anticipons de façon réaliste le monde où Dieu sera tout en tous, et incarnerons solidairement le Christ dans sa lutte et sa souffrance devant la misère de notre monde. Sur le plan ecclésiologique, chaque membre du peuple de Dieu est encouragé à rendre visible quelque chose de la gestion « selon Dieu » et de l'image de Dieu en lui. Les chrétiens, dans cette perspective, ont la mission d'être

⁵⁰ C'est par exemple la position de René Pache. Il prévoyait un millénium précédé par la venue corporelle du Christ et suivi après mille années de règne terrestre par une annihilation de la terre. Mais nous pensons que sa lecture ne s'impose pas. Voir *L'Au-delà*, Editions Emmaüs, Vennes-sur-Lausanne, 1965. Ainsi : « La terre avait déjà été renouvelée partiellement pendant le millénium ; mais elle est maintenant détruite, ainsi que le ciel même, afin que disparaisse toute trace de l'ancienne révolte » (p. 257) et *Le Retour de Jésus-Christ*, s.l.n.d., p. 66 : « La terre a été souillée par trop de crimes : elle doit disparaître. L'humanité du millénium sera certes heureuse et soumise au Roi des rois ; mais il se trouvera encore dans son sein des hommes qui tenteront de se révolter une dernière fois contre le Seigneur, Apocalypse 20,7-9 ».

poseurs de signes, selon leurs dons, leurs domaines d'activités et leurs compétences. Ils travailleront ainsi à la justice et à la paix (2 Pi 3,1-14), dès ici bas, et sans illusions, tout en se référant à Jésus le Sauveur et Seigneur. Ils garderont en vue l'ensemble de ce monde comme lieu de leur service, étant mandatés pour y servir et annoncer la bonne nouvelle du Royaume ou évangéliser (Mt 2,14) ; ils seront stimulés à rester zélés pour de bonnes œuvres (Tt 2,13), fidèles dans la communauté (He 10), courageux dans la souffrance (2 Tm 4,6-8 et Ap 2,25), et enfin exerceront le ministère de la réconciliation en travaillant pour que prenne forme le peuple universel de Dieu par delà les barrières humaines.

V. Quelques thèses pour conclure

1. L'avenir de la terre

Dieu n'a jamais envisagé autre chose qu'un rétablissement total pour le tout de l'univers. Mais les humains sont responsables avec leurs concitoyens de ce qui arrive à ce monde.

Nous avons relevé que les textes supposant la continuité l'emportent sur les textes marquant la rupture. Cet accent sur la continuité aidera le croyant à ne pas séparer ce que Dieu a joint : la « qualité de la vie » de ce monde et l'annonce de l'Évangile. L'eschatologie fait ainsi office de correctif théologique et nous renvoie à la Bible. La nouveauté radicale du monde attendu est, comme pour les personnes, de l'ordre de la résurrection. C'est bien *ce monde* qui ressuscitera ! Le rapport est de la graine à la plante, du corps mort au corps ressuscité. Il s'agira d'une résurrection-transformation de cette terre. Les textes apocalyptiques canoniques* ne nous autorisent pas à imaginer un scénario nous permettant d'écrire l'histoire à l'avance et encore moins d'en fixer un calendrier. « Il est donc permis de prendre les phrases concernant la destruction du cosmos comme des expressions très fortes pour marquer, à la fois, la présence massive et envahissante du mal dans l'œuvre de Dieu et le caractère radical du jugement et de la purification de l'univers que cela nécessite⁵¹. Nous pouvons appeler l'eschatologie dans laquelle se vit déjà quelque chose du « neuf » « eschatologie inaugurée » ou « en voie de réalisation » ou encore « eschatologie inchoative »⁵². Elle est inaugurée et cela

⁵¹ P. Jones, *art. cit.*, p. 60 et p. 63.

⁵² P. Jones, *ibid.*, (l'adjectif qualifie le commencement d'une action – du verbe latin, *inchoo* – commencer, entreprendre sans avoir achevé la nouveauté de l'eschatologie néotestamentaire).

correspond, selon l'enseignement de Paul en 1 Corinthiens 15,23-28 à la situation du Christ qui, pour reprendre la formulation de Henry Mottu, « se tient entre sa résurrection et la manifestation en gloire de la souveraineté de Dieu »⁵³. Par conséquent, il y a un lieu où le Christ accomplit, lutte et souffre par son Esprit et par son peuple.

2. Les pouvoirs

L'apocalyptique – qu'il faut réhabiliter ! – montre qu'il y a une rupture et une contestation à mener dans ce monde. Le Christ n'est pas venu pour clôturer l'histoire du salut. Il l'ouvre à son accomplissement. C'est le message de Pâques qui l'atteste et l'impact de la Pentecôte qui nous met en mouvement. Ce qui reste en jeu dans la confession de Jésus comme Sauveur et Seigneur, c'est la qualité de la gestion de la terre et la qualité du rapport entre humains, et du rapport à Dieu. Cette qualité de vie nouvelle dépend du pouvoir exercé selon l'Agneau, précisera l'Apocalypse de Jean. Cette qualité de gestion contraste nettement par la façon dont elle est menée, avec celle préconisée, souvent imposée par la « Bête » monstrueuse et brutale. Les pouvoirs d'oppression sont appelés des « monstres » dans l'apocalyptique biblique ; ces derniers n'existent pas dans la création de Dieu, ils sont « anti-créations » dans le plan divin. Ils désignent des réalités différentes selon les époques, celle de Daniel, de Jésus ou de Jean. Mais il s'agit toujours, pour notre temps aussi, de ne pas nous soumettre à l'emprise des Bêtes. Elles ont en commun qu'elles persécutent les « saints du Très-Haut » et donc pervertissent la façon de gérer le monde. Si pour Jean, la capitale de la Bête est Rome, la réponse divine finale ne sera pas un gouvernement centré à Rome ou à Jérusalem, mais prendra la forme d'une ville venant « de Dieu », « du ciel », du lieu où Dieu est reconnu pour ce qu'il est. Une telle perspective, soulignant des éléments de continuité à la fois pour la terre matérielle et pour les œuvres les plus secrètes, a également une portée bénéfique irremplaçable auprès de ceux qui sont attentifs à ce monde. Nous pensons par exemple à l'encouragement qu'elle peut susciter auprès de travailleurs sociaux qui sont au service des plus touchés, de ceux qui se débattent dans les cas les plus désespérés à l'échelle humaine (polyhandicapés grabataires, personnes âgées atteintes de sénilité profonde, etc.), également auprès de ceux et celles qui luttent prophétiquement pour une transformation du monde, enfin auprès de ceux qui militent contre certaines formes de domination de l'homme sur la nature et de certains

⁵³ H. Mottu, *op. cit.*, p. 336.

hommes sur d'autres. Ce qu'ils font n'est pas passager. Ils le retrouveront dans la Jérusalem qui vient de Dieu. Ces ouvriers de paix sauront vers quoi ils sont en marche.

3. Le témoignage de l'Eglise

Le maître de l'histoire est l'Agneau et non l'Empereur voulant imposer sa *Pax Romana*. L'Agneau ou le Fils de l'homme, autant de figures qui nous révèlent la manière divine de concevoir le pouvoir. Pour ceux qui le reçoivent, chanter « l'Agneau est digne de recevoir la puissance » n'est pas que poésie ou fuite. C'est une manière de montrer l'incompatibilité entre le pouvoir selon le monde déchu et le pouvoir dompté et redéfini par le Messie⁵⁴. Cette compréhension des textes apocalyptiques que certains refusent, car trop dualiste (avec les dimensions spatiale et temporelle à la fois), clarifie pourtant la dichotomie monde/église. Par son baptême, sa discipline, sa moralité, sa disposition à payer le prix de l'obéissance, sa foi en la souveraineté du Christ et finalement par son autorité, l'Eglise manifeste visiblement l'autorité du Christ. Ce fut combat de l'Eglise pré-constantinienne*. Jugements éthiques, évangélisation et capacité d'endurer la souffrance allaient de pair. L'Eglise doit « veiller », veiller étant une image signifiant « vivez de telle manière qu'à la parousie, le Christ nous trouve obéissant à son projet ». Puisque nous vivons « dans les derniers temps », les réalités dernières sont déjà présentes, à l'état d'arrhes, d'anticipation qui nous met en mouvement. L'eschatologie est le domaine de la pneumatologie* : « Soyez riches d'espérance par la vertu du Saint Esprit » (Rm 15,13). « Souvent, nous entendons dire qu'il est faux d'essayer d'établir prématurément quelque partie du royaume de Dieu. C'est vrai. Nous ne devons pas, et nous ne pouvons pas hâter ce que Dieu veut faire : mais Dieu anticipe lui-même son Royaume en envoyant le Saint-Esprit. Le Saint-Esprit est l'avant-coureur du royaume futur, l'avant-coureur qui hâte l'avènement du règne de Dieu »⁵⁵.

⁵⁴ L'idée est développée dans les livres suivants de J.H. Yoder, *The Royal Priesthood*, pp. 8-11 et *Jésus et le politique. La radicalité éthique de la croix*, Presses Bibliques Universitaires, 1984 (cf. le dernier chapitre, « Efficacité ou obéissance », p. 211-226). On lira également ses pages excellentes en rapport avec l'armement : « Armaments and eschatology », *Studies in Christian Ethics*, vol. 1, n° 1, T. & T. Clarck, 1988, p. 43-61 ainsi que son article « Ethics and Eschatology », in *Ex Auditu*, U.S.A., Allison Park, Pa, vol. 6, 1990, pp. 119-128.

⁵⁵ Eberhard Arnold, *La Révolution de Dieu*, Rhön Bruderhof, 1931. Le livre n'existe pour le moment qu'en langue allemande, écrit par l'un des enseignants des communautés anabaptistes houthériennes*.

4. L'espérance de l'Eglise

Nous gardons ainsi, dans notre vocation terrestre, des éléments du réalisme des millénaristes et des éléments du symbolisme augustinien car le Nouveau Testament présente conjointement des éléments eschatologiques « futuristes » et des éléments d'eschatologie « inaugurée ». Nous espérons en une terre renouvelée, où habitera pleinement la justice et la paix dans la présence de Dieu lui-même, selon les Ecritures. La malédiction que le sol a subie à cause de la révolte humaine (Gn 3,17) prendra fin. Il y a ainsi envers ce monde deux erreurs diamétralement opposées : celle qui consiste à désespérer radicalement à son égard et celle qui consiste à l'idéaliser. Il n'y a qu'une attitude juste : la fidélité dans notre vocation d'intendants, de gestionnaires du monde, respectueux de Dieu le Propriétaire et du prochain créé à son image.

par **Frédéric de CONINCK**
*Sociologue,
Emerainville
(France)*

QUELQUES POINTS DE REPÈRE POUR UNE LECTURE SOCIO- LOGIQUE DES DISCOURS APOCALYPTIQUES

Je présente ici, sous forme sténographique, les grands axes d'un texte dont la taille excède les normes de publication dans une revue. Ce procédé laisse dans l'ombre bien des nuances et donnera lieu, sans doute, à des malentendus sur un sujet aussi sensible. Quelques lecteurs de la version complète du texte m'ont même conseillé d'en préciser certains développements ! Quoi qu'il en soit les lecteurs qui voudraient obtenir la version intégrale dans son état actuel pourront l'obtenir chez l'auteur, 15 allée Jules Romains, 77184 Emerainville.

1. Les discours apocalyptiques, ainsi que les mouvements millénaristes*, correspondent à un phénomène classique en sociologie des religions. Ils présentent une grande variété quant aux détails historiques qu'ils mettent en avant. En revanche ils présentent une grande unité quant aux contextes qui les favorisent. Ils renvoient tous à une crise et à l'expression d'une souffrance individuelle et/ou collective. J'ai, au reste, intitulé l'étude ici résumée « Des ailes de Colombe », par allusion à Ps 55,7-9 : « Ah, si j'avais des ailes de colombe ! Je m'envolerais pour trouver un abri. Oui, je fuirais au loin pour passer la nuit au désert. Je gagnerais en hôte un refuge contre le vent de la tempête ». Le discours apocalyptique* est, en effet, de l'ordre d'une fuite dans l'ailleurs, ce qui ne veut pas dire dans la démission. Un groupe qui porte le discours apocalyptique est toujours minoritaire (un individu dans un groupe, un groupe dans un pays, un pays seul au milieu d'autres), il n'a

* Pour une définition de ces termes, se reporter au glossaire aux pages 85 à 88.

pas le pouvoir et exprime une souffrance. Il imagine un ailleurs en critiquant le présent et l'ici. Un bon exemple de groupe minoritaire et fortement structuré, porteur du discours apocalyptique, est constitué par les Esséniens qui ont, précisément, gagné un ailleurs, celui du désert de Judée.

2. Les discours apocalyptiques se situent, par rapport à la modernité, dans une double rupture qui rend délicate leur interprétation. Ils rejoignent certains éléments de la crise des sociétés modernes, mais, par ailleurs, ils se revendiquent comme irrationnels et extatiques, alors même que les sociétés modernes conçoivent le progrès comme un progrès de la rationalisation, et la critique sociale comme contribuant à ce progrès. Il faut donc faire un assez long détour pour réinscrire ces discours et ces mouvements dans les termes des débats actuels et se demander si l'Apocalypse, discours critique, ne rejoint pas certaines critiques actuelles de la modernité*. Théologiquement, je crois que l'incarnation implique que Dieu parle toujours à l'intérieur d'un contexte. Il importe donc de nous situer au sein de la modernité.

3. Si l'on fait le tour des mouvements millénaristes aussi bien autour de l'époque de Jésus, qu'au Moyen-Âge, ou qu'à la Renaissance, puis qu'à l'époque moderne dans les pays colonisés, on retrouve la configuration suivante : un discours protestataire émis par un groupe dominé, face à un groupe dominant atteint dans sa légitimité (quand la domination révèle ses faiblesses et pourra donc être remise en question). L'arrière-monde qui se découvre dans les apocalypses sert de contre-modèle critique face à la société actuelle.

4. L'élément de variation essentiel se situe autour de la question de la violence. Certains groupes tenteront le passage à l'acte immédiat de leur vision par tous les moyens à leur disposition. D'autres auront une orientation plus pacifique. Souvent l'échec du premier type de mouvement conduit au second. A notre époque l'échec des révolutions marxistes a amené, ainsi, beaucoup de marxistes à élaborer un projet social non-violent.

5. La dimension irrationnelle des discours apocalyptiques est bien plus qu'anecdotique. Il ne s'agit pas, par exemple, d'un simple code secret, analogue à celui qu'utiliserait un service secret en temps de guerre. Il s'agit de discours mal formés au regard des critères du discours public. Lorsqu'un peuple d'esclaves parle il ne possède pas le langage fleuri et raffiné des cours royales. La domination est souvent justifiée par un système rationnel ver-

rouillé et le seul moyen de le déverrouiller est de le contourner en recourant à l'imaginaire, à la dimension irrationnelle. Le discours apocalyptique est, de fait, proche de la langue du rêve, où les contraintes sociales sont affaiblies, et où peut se dire ce que ne peut dire la langue officielle. L'Apocalypse est en ce sens un discours onirique, voire « hystérique » (la psychanalyse a su montrer le lien entre protestation et hystérie). Le « loupard » des banlieues porte une vérité qui ne se dit pas dans un discours bien formé, mais dans la violence (cf. aussi la réaction de Job à sa souffrance). Le désir de vengeance refait surface dans ce cri des opprimés, comme il le faisait déjà dans les Psaumes.

6. Ceci oriente vers une remarque d'ordre général : le rationalisme* est la doctrine des classes dominantes. Celui qui vit une situation privilégiée dans ce monde n'attend plus rien d'un monde à venir, ou d'un arrière monde. Il préfère donc ignorer tout ce qui échappe à la situation présente, et à ce qui est visible. L'Apocalypse critique ce rationalisme, et naît comme langage d'espoir, au moment où Israël a perdu tout pouvoir politique. Ce langage est donc l'invention d'une autre histoire où Dieu garde le pouvoir dans l'arrière-monde et va bientôt faire irruption dans ce monde. Ainsi, les textes apocalyptiques du judaïsme peuvent être lus, en profondeur, comme des traités de géopolitique !

7. Le discours religieux s'adresse, donc, à un public différent de celui du discours philosophique. C'est en ceci que la théologie suit d'autres règles que la philosophie. La philosophie (tout au moins dans son versant idéaliste*) instaure une coupure entre la théorie, manipulée par une élite intellectuelle, et l'opinion moyenne. La théologie a vocation (ce qui ne veut pas dire qu'elle a toujours rempli cette vocation) à répercuter le cri du pauvre qui demande justice, la parole mal formée des humiliés, à consoler celui qui a le cœur brisé. A la différence de la philosophie, elle oppose, ainsi, la vérité non à l'erreur mais à l'injustice et au mensonge. Le discours apocalyptique est donc vrai avant tout parce qu'il révèle l'injustice.

8. Les approches les plus sensibles du problème de la raison dans les sociétés modernes, ont pris en compte la dérive autoritaire que peut comporter la rationalisation. En revanche elles continuent à penser que là où la rationalité technique a failli, la dialogue rationnel basé sur l'échange d'arguments peut venir à bout du mal. L'Apocalypse nous enseigne, au contraire, que si le face-à-face entre deux personnes sur un pied d'égalité est un horizon souhaitable, il nécessite un détour par l'imaginaire

pour aboutir. La raison doit faire le détour de l'imaginaire pour trouver sa guérison.

9. Une fois qu'on a relativisé le pouvoir de la raison, il convient d'observer que l'imaginaire peut servir au mal autant qu'au bien. La Bible dans son ensemble montre qu'il y a un combat incontournable à mener sur le terrain de l'imaginaire. A l'époque de la monarchie, dans l'ancien Israël, le prophète menait cette lutte contre le Roi et les tentations d'idolâtrie qui le guettaient sans cesse. Désormais, le Souverain est à Rome, son pouvoir a des relais locaux, l'oppression est donc partout. Le mal se manifeste à présent moins dans les personnes que dans les structures, symbolisées par des figures monstrueuses (on remobilise alors la figure du Léviathan et autres monstres), il devient une réalité supra-individuelle. Le pouvoir imaginaire dont se dote Rome est celui d'impressionner (notamment par le pain et les jeux du cirque). Il y a une dimension séductrice, fascinatrice du pouvoir qui utilise l'imaginaire. Mais Ap 13, par la figure de la bête, retourne ces symboles produits par le pouvoir, cette image de force et de bien en image de destruction et de mal.

9.1. L'hypnose reste le prototype de la relation de dépendance affective qui peut se nouer entre deux personnes. La domination dans le champ émotionnel s'exprime sous la forme de la dépendance.

9.2. Les cas de possession que relate le Nouveau Testament sont un exemple de la dépendance extrême dans laquelle des personnes peuvent tomber par rapport à des instances de domination et d'oppression. Il est frappant de constater, par exemple, qu'en Marc 5, l'homme possédé se nomme lui-même « Légion » au moment où les légions romaines régentent le pays.

9.3. L'idolâtrie* qui tentait les rois d'Israël est du même ordre, à cette différence près que l'idolâtre est considéré comme responsable de son choix : il projette son désir de toute puissance sur un objet en devenant lui-même aussi mécanique qu'un objet.

10. La première guérison à accomplir est de mettre l'autre à distance. Dieu s'interpose entre nous et l'autre et nous interdit de le considérer comme notre chose, comme manipulable, comme à notre disposition. Dieu nous donne aussi la force de résister à ceux qui voudraient faire de nous leur chose et nous fasciner.

11. L'Apocalypse continue, de ce point de vue, la lutte entreprise dans l'Ancien Testament, en s'attachant à démonter les mises en scènes du pouvoir. Là où le souverain se prétend

grand, bon, beau et fort, la Bible révélera sa petitesse, sa cruauté, sa noirceur et sa faiblesse.

12. L'Esprit Saint est l'agent essentiel de la guérison de l'imaginaire. Il soutient, il est le consolateur, l'avocat, celui qui vient à notre aide quand le monde nous dévalorise. Il réoriente aussi nos désirs en transformant nos désirs de mort en désirs de vie.

13. Au reste la dimension émancipatrice du Saint-Esprit a souvent été revendiquée par les mouvements millénaristes (notamment ceux qui se sont inspirés de Joachim de Fiore). Cela dit ces mouvements n'ont pas toujours échappé à la fascination pour les leaders de la révolte.

14. Les critiques adressées aujourd'hui aux sociétés modernes doivent toutes quelque chose à la critique de la rationalité. L'écologie questionne l'hégémonie de la rationalité technique. La crise économique disqualifie le politique en mettant en évidence l'impuissance du politique face à la logique folle de l'économique. La vie quotidienne est de plus en plus traversée par des phénomènes de portée mondiale dont la logique de fond n'est pas transparente. Face à cet affaiblissement des arguments et des actions rationnelles, certains mouvements ont fait leur fond de commerce de l'irrationnel : le nationalisme, le populisme, l'intégrisme, les sectes en tout genre. Plus que jamais la lutte sur le terrain de l'imaginaire est d'actualité.

15. En parcourant l'ensemble du texte biblique on voit émerger une sorte de loi du langage. Lorsque la domination rationnelle s'exerce sans partage, on voit se lever des prophètes qui contestent le pouvoir sur le terrain de l'imaginaire, en montrant un ailleurs possible. Lorsque la domination s'est installée jusque sur le terrain de l'imaginaire, lorsque le pouvoir a réussi à fasciner, à capter les imaginations il ne reste plus que la résistance des choses pour faire obstacle aux visées des puissants. C'est ainsi que le jugement de Dieu est fréquemment présenté : Dieu passe à l'action comme l'ultime rempart qui s'inscrit dans les choses, dans la défaite guerrière, dans la ruine, dans la famine, contre la domination sans partage d'un dictateur. On se souvient de la formule emblématique de Jésus : « S'ils se taisent, les pierres crieront ». On peut comprendre, à cet égard, l'écologie comme une protestation de la nature au moment où la protestation sociale ne peut plus se faire entendre. La crise économique est du même ordre : elle est une limite, une résistance des choses à l'injustice. Dieu

va le plus loin possible dans l'avertissement, jusque sur le terrain de l'imaginaire, et quand ce langage s'épuise, Dieu recourt au jugement.

16. Il y a donc quelque chose derrière le langage qui est autre qu'un discours articulé et raisonné. Il y a aussi quelque chose derrière le jeu d'images de la vie émotive. La guérison de Dieu traverse les différentes formes expressives en pesant, le cas échéant, sur la dureté des choses. Là où les Lumières pensaient la raison comme le remède contre la violence, la Bible présente l'amour (et donc la non-violence) comme étant la base du discours rationnel : un discours dans lequel on cherche à convaincre l'autre et non à le menacer ou à le séduire.

17. On a trop tendance à lire l'Apocalypse avec les lunettes d'une vision du temps marquée par l'idéologie du progrès. En revenant à l'Ancien Testament et à l'Apocalypse elle-même on s'aperçoit que la Bible entrelace deux descriptions du temps : le temps cyclique, d'un côté, et le temps vectoriel allant d'un début vers une fin, de l'autre. Ceci indique qu'il faut comprendre l'Apocalypse de deux manières : d'une part comme une illustration paradigmatique de ce qui se reproduit à intervalles réguliers dans l'histoire, et d'autre part comme la description d'un processus d'ensemble qui achemine l'histoire vers sa fin. L'entame du Psaume 90 (v. 1) est une bonne illustration : on y voit que les actes rédempteurs de Dieu se renouvellent de manière cyclique, de génération en génération, même si le tout s'inscrit dans un temps vectoriel et linéaire (depuis l'éternité, jusqu'à l'éternité).

18. Cette vision des choses bénéficie, au reste, d'un regain d'intérêt aujourd'hui où la croyance dans une Histoire avec un grand H, vertueuse en elle-même, tend à s'estomper. On privilégie aujourd'hui une conception des événements historiques comme s'inscrivant sur une pluralité de schèmes temporels.

19. Une fois qu'on a fait le tour de toutes les manières dont l'Apocalypse renvoie à des critiques sociales, dont on peut retrouver la trace aujourd'hui encore, il reste à voir en quoi elle adresse une mise en garde à ces critiques elles-mêmes. Ceci renvoie à deux sous-points :

19.1. La soif de vengeance qui transparaît dans les Psaumes comme dans l'Apocalypse n'est pas le dernier mot de Jean. Le rapprochement des figures de l'Agneau victime et du Lion royal signifie que la véritable délivrance provient d'un dépassement de la logique de la vengeance.

19.2. Les mouvements de protestation doivent toujours vivre une transition délicate quand ils passent de l'autre côté de la barrière et qu'ils exercent le pouvoir. Là où le recours à des images fortes suffisait dans l'opposition, on doit, au pouvoir, gérer la loi qui suppose des compromis entre des désirs antagonistes. Il faut donc passer d'une situation où on se borne à exprimer son désir à une autre où on doit tenir compte d'une pluralité de désirs entre lesquels il faut arbitrer. C'est ici que la simple vengeance est insuffisante.

20. Finalement je m'interroge sur la faiblesse de l'ancrage social de l'Eglise aujourd'hui auprès des personnes et mouvements qui seraient en situation de tenir un discours apocalyptique. L'Eglise aujourd'hui n'a pas vraiment un discours de consolation, ni d'arbitrage entre des personnes socialement différentes (sauf en ce qui concerne le dialogue entre nationalités et cultures). Elle n'est pas porte-parole de l'Esprit consolateur, ne sait pas réellement rendre leur dignité aux personnes opprimées. Je conclurai ce point et tout l'exposé en citant l'Ecclésiaste : « Je regarde toutes les oppressions qui se commettent sous le Soleil. Voici les larmes des opprimés, ils n'ont pas de consolateur ; la force est dans la main de leurs oppresseurs, et ils n'ont pas de consolateur » (Qo 4,1).

FORUM avec CLAUDE BAECHER, FRÉDÉRIC DE CONINCK, ÉLIAN CUVILLIER.

Pomeyrol, lundi 8 mai 1995

débat conduit
par
Gérard PELLA
et
Bernard BOLAY

1. QUESTIONS DE CLARIFICATION

à Claude Baecher : *Que voulez-vous dire en donnant au Christ un « statut d'aliénation » pour aujourd'hui ?*

Claude Baecher : Le mot « aliéné » se rapporte à l'être de l'Eglise (non pas l'institution, mais l'ensemble de ceux qui sont en communion avec le Christ), parce que ce monde ne reconnaît pas le gouvernement du Christ, et fonctionne avec d'autres principes que celui de l'Esprit du Christ. Cette aliénation n'est pas choisie par l'Eglise, elle est subie (à l'image de la croix, aliénation elle aussi : le Christ est mort *en-dehors* de Jérusalem). Notre statut est celui d'étrangers, de voyageurs en ce monde jusqu'à la parousie. Notre éthique est-elle tellement accommodée et arrangeante que nous ne vivrions plus en contraste avec ce monde, comme nous y invite pourtant le Sermon sur la Montagne ?

à Frédéric de Coninck : *Est-ce que le discours de l'Apocalypse reflète seulement une tranche de vie précise de l'Histoire passée de l'Eglise, ou a-t-il une dimension prophétique, transcendante, par laquelle Dieu parlerait ?*

Frédéric de Coninck : Il n'y a pas d'opposition entre immanence* et transcendance* dans mon esprit. Nous ne possédons pas la vérité nue (« nul ne peut voir Dieu face à face et vivre » : Dieu ne montrera à Moïse que sa bonté, sa capacité à le rejoindre dans sa faiblesse humaine). On ne peut démêler ce qui appartient

* Pour une définition de ces termes, se reporter au glossaire aux pages 85 à 88.

à une situation et ce qui est transcendant. L'inspiration est le souffle de Dieu dans une situation (ici situation de souffrance). On peut trouver le même souffle dans des situations différentes : dans l'Exode et dans l'Apocalypse, celle d'un peuple esclave et celle d'une église persécutée. La Bible nous propose, par des images récurrentes, une généralisation typologique plutôt qu'une réelle prévision de l'Histoire, qui nous révélerait un enchaînement de faits implacables, déjà écrits. Des personnages, images, événements typiques apparaissent dans l'Écriture, que l'on peut rapprocher d'équivalents réels au gré des événements. La Bête qui monte de la mer est typique : figure proche du Léviathan, qui réapparaît dans Daniel, dans l'apocalyptique* juive ; et Jean identifie à son tour du « bestial » dans l'histoire humaine. Mais cet ensemble de cycles ne tourne pas complètement sur lui-même : il mène quelque part, anticipe quelque chose de plus radical qui se produira *après*, et qui s'apparente de manière analogique au combat présent.

à Frédéric de Coninck : *Qu'entendez-vous alors par événement qu'on peut repérer dans l'Histoire ?*

Frédéric de Coninck : On peut voir à l'œuvre dans l'histoire humaine des forces de guérison et de destruction. Pour ma génération, le mur de Berlin et la persécution à l'Est avaient toujours existé : la chute du mur en 1989 a été ressentie comme un butoir, une fin pour un système persécuteur, oppressant. Même chose pour la fin de l'apartheid en Afrique du Sud. On voit donc que l'univers n'est pas livré aux forces de destruction, même si tout n'est pas résolu. Mais on attend mieux encore !

2. CHOIX HERMENEUTIQUES DES ORATEURS

à Elian Cuvillier : *Le message apocalyptique est-il pour vous la justification par la Foi traduite en images ? Y a-t-il un « pas encore » ou tout est-il déjà accompli ?*

Elian Cuvillier : J'ai bien sûr une grille d'interprétation, une compréhension du texte biblique : il y a une anthropologie*, une sotériologie* constitutives du Nouveau Testament : la contestation d'un Homme qui monte vers Dieu par le Dieu qui descend vers l'Homme. C'est la justification par la foi *de* Christ, la *Fides Christi* (la Foi n'est pas notre œuvre, mais la relation d'union entre Christ et le croyant). Paul, l'Apocalypse de Jean ne sont pas « enthousiastes » : Jean affirme la victoire du Christ parce qu'à la croix et à la résurrection s'est joué quelque chose de décisif ;

mais pour ne pas nier la réalité, il doit bien admettre qu'il y a du « pas encore ». Toutefois, ce qui permet d'espérer est un événement passé qui a dit l'essentiel : l'Agneau immolé pour Jean de Patmos, le Dieu crucifié pour Paul. Je ne peux ni amener ni provoquer cet essentiel, il est donné, mais je dois me décider devant lui.

à Elian Cuvillier : *La Jérusalem céleste est-elle une réalité extérieure ou intérieure, que l'on vivrait avec le Christ ?*

Elian Cuvillier : Il faut garder la dimension d'extériorité. Tout nous vient de l'extérieur dans la justification par la foi. C'est le cas de la Jérusalem Céleste, mais je ne peux la conceptualiser, lui donner le moindre contour scénique, autre qu'imaginaire.

à Elian Cuvillier : *Le discours de Mc 13 est-il celui de Marc ou de Jésus ?*

Elian Cuvillier : Les deux ! Nous n'avons pas accès à Jésus en dehors de la médiation des Écritures, de sa compréhension par les Évangélistes.

à Frédéric de Coninck : *L'Apocalypse serait-elle une critique de l'apocalyptique comme celle de Marc critiquerait l'apocalyptique courante ?*

Frédéric de Coninck : Je vois deux différences :

– Dans l'apocalyptique juive, l'histoire est une succession implacable d'événements annoncés, la conception du temps est fermée. En regard, l'Apocalypse de Jean offre un temps plus ouvert, plus proche du temps prophétique. Elle appelle à se déterminer dans l'aujourd'hui.

– La figure de l'Agneau égorgé, à qui est conférée la royauté, et qui est la figure exemplaire du don de soi, gage de l'avenir. Mais il faut parler de l'utilisation d'un genre plus que d'une critique interne de l'apocalyptique.

Elian Cuvillier : Je partage cette idée (développée par Pierre Prigent) d'une dimension prophétique de l'Apocalypse de Jean. Par exemple, dans les 20 premiers chapitres de l'Apocalypse on parle de la défaite des rois de la Terre, mais en Ap 21 ils amènent leur gloire à Jérusalem ! La figure de l'Agneau immolé ménage une ouverture qui va au-delà d'une simple vengeance.

Claude Baecher : Je souscris également à cette thèse.

à Frédéric de Coninck : *Est-ce que Jésus n'a pas incarné dans sa personne ce discours contestataire qui dérange ?*

Frédéric de Coninck : Oui, et à ce sujet il faut interpréter « Mon Royaume n'est pas de ce monde » non en terme de lieu différent, mais lire (avec la TOB) : Mon Royaume ne *procède pas* de ce monde. Il n'est pas ailleurs que ce monde, il le conteste.

à Frédéric de Coninck : *L'Apocalypse a selon vous un langage irrationnel mais révèle une structure très rationnelle !*

Frédéric de Coninck : Les productions irrationnelles (rêves, associations d'idées) obéissent à une logique, répondent à des contraintes, même affaiblies. Jean rêve, a une extase, mais fait des citations bibliques ! Il a utilisé son bagage symbolique propre et l'a restitué dans l'événement qu'il a rencontré dans le ciel, de façon, une fois encore, *incarnée* dans l'imaginaire social de son époque. J'oppose l'imaginaire au rationnel et non au réel. Il restitue une réalité perdue par le rationnel. Par exemple, l'imaginaire a une fonction de protestation, montre l'injustifiable d'une réalité que le rationnel prétend justifier.

– *Comment garder un sens de la temporalité dans l'interprétation des images, le fait que l'Apocalypse indique un chemin, et pas seulement des images qui donnent un sens ?*

Claude Baecher : Le concept de parousie* induit un temps mais pas uniquement avec un « avant » et un « après ». Le terme grec indique la visite, *l'arrivée* proche et *la présence* d'un haut dignitaire. C'est la grande image eschatologique du Nouveau Testament, qui englobe le temps où l'Esprit souffle parmi les humains morts spirituellement, où il y a une proximité. Une autre image apocalyptique qui montre la temporalité est celle des « douleurs de l'enfantement » : le discours apocalyptique est aussi un discours sur la souffrance. Il faut s'attendre à un « travail ». Là aussi, il n'y a pas qu'un avant et un après, la radicalité d'une rupture ; des temps précèdent la naissance. Je déteste l'expression « eschatologie réalisée » que même Dodd a reniée, il vaut mieux parler d'une eschatologie en cours de réalisation, d'un vecteur, d'une *attente* plutôt que d'une *tension*, terme trop statique. Le mot « tension » ne m'aide pas à vivre l'éthique, mais seulement un dilemme intérieur.

Elian Cuvillier : Je partage largement ce qui vient d'être dit. Il y a une progression du temps vers un achèvement, qui est cette manifestation. L'eschatologie réalisée est un risque contre

lequel Paul a toujours voulu lutter, à Corinthe par exemple. Et même Jean : si tout était réalisé dans la Parole de Jésus à Marthe, « je suis la Résurrection et la vie », on ne voit pas pourquoi il aurait par la suite rendu la vie à Lazare après avoir « ressuscité » Marthe. Le signe suit le discours : Jésus prend en compte le monde et sa souffrance

Aux trois intervenants : *Faut-il encore parler de l'eschatologie face aux sectes et à ceux qui jouent sur le registre de la peur, est-il bon de réutiliser un langage qui parle de la fin ?*

Claude Baecher : Dès lors qu'on accepte les notions de durée, de comptes à rendre à Dieu, il y a un discours sur la fin à maintenir. A moins que l'on mutile la Bible, mais dans ce cas il faut le dire ! (...) Comment traiter la peur, sinon en rappelant en même temps les promesses du Seigneur et la bonté du Dieu qui crée, sauve, précède toute œuvre dans son amour (et n'en dispense pas) ? En réponse à la peur il convient également d'avertir contre toute spéculation et enseigner le thème très fréquent dans les apocalypses de la soudaineté, de la surprise : point de crainte de se tromper sur une date éventuelle ! Car l'anxiété vient également de ce que l'on croit pouvoir maîtriser l'advenir. Même le Christ avouait sa totale incompétence sur le sujet.

Frédéric de Coninck : Le discours apocalyptique est un remède : notre imaginaire est un champ de bataille entre motivations positives (désir de communion humaine, de vie) et motivations négatives (domination de l'autre, protection, désir de solitude, de mort). L'Esprit réveille les motivations positives, le discours apocalyptique appelle à une guérison profonde de nos motivations.

– *Pouvez-vous en dire un peu plus sur le jugement, définir son contenu, sa portée (individuel ou collectif), son lien au salut, et à l'élection ?*

Elian Cuvillier : le Nouveau Testament affirme qu'il y a (ou aura) un jugement. Cette notion est fondamentale. La supprimer serait supprimer l'humanité. Quelqu'un qui est déclaré irresponsable dans un procès par un tribunal n'existe plus. Mais le Nouveau Testament nous interdit de dire qui sera jugé, ou comment et selon quels critères. Nous ne pouvons qu'annoncer une parole qui puisse permettre à l'individu d'échapper au jugement. La question de l'universalisme est à mon avis un faux problème. En disant que tous seront sauvés, je prends la place de Dieu, en édictant que seuls ceux qui croiront seront sauvés, je le rends

prisonnier de sa propre Parole. Je peux avoir une espérance sur ces questions, mais pas un savoir.

Frédéric de Coninck : On peut dire que Dieu répondra à la prière de tous ceux qui demandent justice.

Claude Baecher : Il faut faire de la théologie à partir de la créature et pas du Créateur (d'accord sur ce point avec Elian Cuvillier). Mais si le Créateur se révèle en tant que ce qu'il est, il fixe une norme de ce que signifie être « peuple de Dieu » ; il y a ce qui reflète Dieu, et ce qui ne le reflète pas et qu'il a en horreur, et rejette. Je ne peux dire qui sera sauvé, et ceux qui entreront dans la communion du Seigneur le seront par don. Mais tout être entrera dans le jugement des œuvres, y compris le croyant. Nos meilleures bonnes œuvres doivent être purifiées et je crois à leur justification, mais, aussi, à la nécessité d'œuvres précises de la part des chrétiens. Même si je confesse avec tout le camp de la Réforme que notre sanctification et notre obéissance au Christ seront toujours imparfaites, elles doivent être sérieuses. Ce dernier point rejoint la pneumatologie* et l'incarnation de la Grâce.

Frédéric de Coninck : Essayons de comprendre le jugement de manière moins dramatique, sans l'attacher aux personnes. Imaginons Jésus qui revient et nous dit les choix qui comptent et qui demeureront dans le monde à venir : « j'avais faim, et vous m'avez donné à manger. J'avais soif, et vous m'avez donné à boire, etc... » Ces gestes de miséricorde et de solidarité sont le fondement du monde à venir, où se détourner de son semblable n'aura plus cours. Mais le nouveau monde ne peut pas commencer sans ce jugement, cette rupture, cette élimination des pratiques égoïstes et oppressives.

Elian Cuvillier : Là je ne peux pas être d'accord avec le critère du jugement !

– *N'y a-t-il pas dans l'Écriture une autre théologie, qui nous permet de tenir un discours qui part du Créateur, et qui nous autorise à exercer un discernement et un jugement, et à ne pas en rester à nous-mêmes (voir la discipline ecclésiastique, par exemple) ? Le Nouveau Testament nous donne des critères pour savoir si quelqu'un est sauvé ou pas : la confession publique du Christ, les œuvres que la personne porte (cf. Judas).*

Elian Cuvillier : Le Nouveau Testament me permet d'avoir un discours sur le Créateur, mais désormais à partir de ce qui m'est révélé en Christ. Je n'ai rien à dire sur l'*Opus alienum*, l'œuvre

cachée de Dieu. Ce que Dieu fait sur son trône m'est inconnu à part ce que j'expérimente personnellement dans ma foi : arrête-t-il les guerres, guérit-il ou non ? Si j'essaie de répondre, je bute sur Auschwitz. Sur ce point, je me retrouve plus du côté de Luther que du côté de Calvin. Bien sûr, le Nouveau Testament me dit ce qu'il faut pour être sauvé et ce qui mène à la perte. Mais je ne dirai jamais que Judas est perdu, parce que je ne suis pas Dieu ! Dieu n'est pas prisonnier de l'Écriture. Bien sûr, Dieu ne peut se contredire, mais Dieu n'est pas homme : pourquoi ne pourrait-il pas déclarer Judas perdu et le sauver ? C'est notre regard humain qui crée la contradiction. Dieu est libre de faire ce qu'il veut. Certes je ne doute pas de mon salut, mais ce n'est qu'individuel.

– *Une question qui sent le souffre : quid de la réalité de l'enfer ? Est-ce une image qui invite à la décision et rien de plus ? Est-il déjà existant ? S'il y a une création nouvelle, comment intégrer une vision de l'enfer au « radicalement neuf » de cette nouvelle création ?*

Elian Cuvillier : Je *démythologiserai* ici, au sens noble du terme : j'interpréterai une image, un mythe, un récit qui veut dire quelque chose de fondamental sur la compréhension de notre rapport au sacré, à Dieu, au monde : l'enfer signifie qu'il y a du jugement. Je ne peux donc pas dire que tout le monde sera sauvé, parce que pour un juif, dire qu'Hitler sera sauvé serait un scandale ! C'est une question à laquelle donc *je ne peux pas* répondre.

Frédéric de Coninck : C'est l'occasion de préciser un principe herméneutique* : il y a des thèmes qui dans la Bible évoluent. Dieu intervient après le meurtre d'Abel, et pose une limite à la vengeance (sept fois) pour protéger le meurtrier. Dans la loi de Moïse, c'est seulement le talion. Dans les Psaumes, ce n'est même plus le juge mais Dieu qui exerce la vengeance. Et enfin dans le Nouveau Testament, on est fils de son Père dans le Ciel en ne se vengeant plus du tout ! Le dernier mot prononcé par Jésus sur la croix est un appel à pardonner le péché le plus grand. Il y a donc sur le thème de la vengeance, comme sur d'autres thèmes, une dynamique interne à la Bible qui est tendue vers une suppression de la vengeance. J'ai tendance à considérer, mais sur ce sujet on en est réduit aux hypothèses, que les images de l'enfer sont un stade dans cette dynamique et qu'elles s'adressent particulièrement à des personnes qui souffrent présentement.

Claude Baecher : Je ferai une différence entre vengeance et rétribution. Celui qui a refusé consciemment le message de l'Évan-

gile sera dans le lieu où il aura choisi d'être, et non dans le lieu où Dieu le mettra. L'image de l'étang de feu du Nouveau Testament a pu s'inspirer à la fois de la vallée de Gê-Hinnom (gêhenne) et du récit de l'éruption contemporaine du Vésuve, et je rejoins volontiers une interprétation psychologique de l'enfer (ce qui ne nie pas sa réalité) : le regret éternel d'avoir refusé le grand cadeau de Dieu est ce feu qui dévore pour toujours.

Frédéric de Coninck : A titre personnel, j'ai du mal à concevoir un « camp de concentration éternel ».

Claude Baecher : Certes, je suis aux limites de ce qu'il est possible de dire, mais je ne peux m'ériger en juge de ce que Dieu me dit qu'il fera (...) Le discours de Jésus sur la Géhenne dans des situations très concrètes s'éloigne du discours sur l'enfer comme ce qui serait seulement à venir. Ceux qui sont morts spirituellement le sont déjà (Jean parle de la première mort et de la seconde). Ceux qui sont morts aujourd'hui sont ceux qui ne se sont pas ouverts à la grâce de Dieu. Dans l'évangile de Matthieu, Jésus met en relation la Géhenne, ce mal-vivre éternel, avec ce que l'on fait dans son corps aujourd'hui, à ce qui se vit au niveau de l'éthique.

– *Quel lien y a-t-il entre l'Esprit, cette nouveauté déjà présente, et l'eschaton* ?*

Elian Cuvillier : L'Esprit est ce qui continue jusqu'au terme à rendre le Christ présent en moi.

Frédéric de Coninck : Dans le procès qu'il a avec Dieu, Job a un « joker » : ce « vengeur du sang » que Job sait vivant. L'Esprit est cet avocat, ce consolateur qui nous permet d'attendre la fin. Si nous ne désirons que vengeance dans les situations de souffrance, nous faisons fausse route. L'Esprit peut nous amener à désirer autre chose : la réconciliation et la communion entre les hommes.

Claude Baecher : Dans l'Évangile de Jean, ch. 3, Jésus met en relation « naître de nouveau d'eau et d'Esprit », et entrer dans le Royaume de Dieu. La nouvelle naissance n'est pas une fin en soi, mais est ordonnée à planter ici cette création nouvelle qu'est le Royaume. Ce n'est pas un salut individuel, nous sommes citoyens d'une réalité nouvelle. Tel est le rôle de L'Esprit en deça du temps où la patience de Dieu prendra fin. Mt 19,28 parle bien

de la « nouvelle naissance de la terre ». Elle doit aussi être touchée par l'Esprit, et pas seulement le cœur des individus, ou un peuple particulier.

3. QUELLE ETHIQUE ET QUELLE HOMILETIQUE* FONDER A PARTIR DE L'ESCHATOLOGIE ?

– *Notre contexte est particulier, avec l'importance nouvelle de la question écologique, l'arrière-plan de la modernité dominée par la raison, et notre peur de parler de l'au-delà par crainte de tomber sous le coup de la critique du religieux comme opium du peuple. Que devons-nous, que pouvons-nous dire à notre génération en fonction de ce contexte ?*

Elian Cuvillier : Il ne faudrait pas parler de « Fin du Monde », thème qui peut parler à un certain public, pas celui des églises dont je fais partie... Mais plutôt de « Fin d'un Monde ». Les disciples de Jésus ont fait la confusion. Nous pouvons réintégrer l'apocalyptique en s'interrogeant sur ce que signifie la fin de notre monde.

Claude Baecher : Nous avons expulsé du débat le discours biblique de consolation concernant la terre mais également face à la mort. « Où sont nos morts » nous préoccupe moins aujourd'hui qu'au premier siècle, ou au seizième, où la question était terriblement présente. La question peut revenir demain, à grande échelle...

Elian Cuvillier : Nous pouvons trouver de nouvelles formulations, à l'instar de L'Apocalypse de Jean qui s'empare de l'attente apocalyptique juive pour la dépasser, et du coup nous libérer des expressions qui ne parlent plus, par un travail herméneutique, telles que « aller au ciel » (ce qui signifie être en Christ aujourd'hui et après ma mort).

Frédéric de Coninck : Le quidam comprendra davantage l'expression « aller au ciel » que « être en Christ » !

Elian Cuvillier : Certes, nos contemporains ont besoin de ce langage imaginaire, mais en ce qui me concerne, il ne passe plus.

– *Quelle est la portée de l'engagement chrétien ? Peut-il accélérer, retarder la fin ?*

Frédéric de Coninck : Ni retarder, ni accélérer, mais anticiper ! La vie chrétienne en communauté est de l'ordre de l'anticipation du Royaume. Sinon la prédication n'est qu'une illusion.

Claude Baecher : Oui, le Saint-Esprit est l'avant-coureur du Royaume de Dieu, aussi pouvons-nous à la fois développer un certain optimisme et confesser notre pessimisme quant à la possibilité de performances humaines autonomes. L'anticipation pourrait presque être acte humain, mais elle doit, dans notre spiritualité, rester cadeau de Dieu et non pas devenir œuvre humaine.

Elian Cu villier : Entre le fatalisme eschatologique et l'engagement actif, par exemple aux côtés des écologistes, il y a une troisième solution, celle qui vient d'une saine compréhension de la doctrine des deux Règnes chez Luther ! J'ai deux citoyennetés : en tant que chrétien, j'anticipe dans la célébration du culte et le témoignage de mes frères le règne qui vient, mais je suis aussi solidaire des autres hommes. Si ce monde passe, je dois pourtant faire tout ce qui est en mon pouvoir pour qu'il tourne le moins mal possible.

Claude Baecher : Luther sans sa double-éthique, c'est admirable ! (*rires*)

Elian Cu villier : Luther sans sa double-éthique ne m'intéresse pas ! (*rires*)

(...)

Glossaire

Allégorie, allégorique : Texte dont le sens est caché, distinct du sens littéral.

Amilléarisme : Voir millénarisme.

Anabaptiste : Mouvement de réforme radicale initié au XVI^e s., dont les figures marquantes furent Thomas Müntzer et Menno Simons.

Angéologie : Doctrine concernant les anges.

Anthropologie, anthropologique : Conception, vision de l'homme propre à un courant philosophique ou religieux, un auteur ou un ensemble de textes déterminé (« l'anthropologie de l'Ancien Testament »).

Apocalyptique : Genre littéraire religieux juif, puis chrétien, représenté notamment dans la Bible par Daniel 7-12 et l'Apocalypse de Jean. Par extension, vision théologique du monde et de l'histoire apparentée à celle des écrits apocalyptiques.

Apocryphes : (grec : « mis de côté ») Ecrits religieux juifs ou chrétiens qui n'ont pas trouvé place dans le canon* biblique.

Augustinien : Relatif à Saint-Augustin.

Biodiversité : Diversité des formes de vie sur terre.

Biomasse : Masse totale des organismes vivants dans un lieu donné.

Biosphère : « Ensemble des organismes vivants qui se développent sur la surface du globe terrestre » (*Petit Robert*).

Canon, canonique, canonicité : (grec : *kanôn*, « mesure, règle »). Ensemble de principes stricts régissant une pratique ou une doctrine. En particulier, on désigne par canon l'ensemble des livres reconnus comme faisant partie de la Bible, par opposition aux apocryphes*.

Chiliasme : Voir millénarisme.

Christologie : Doctrine ou partie de la dogmatique ayant pour objet le Christ ou Messie.

Constantinien : Relatif à l'empereur Constantin, converti au christianisme (280-337 ap. J.-C.). Par extension, désigne la période où le christianisme devint religion officielle de l'Empire romain.

Corpus : Ensemble (de textes par exemple) déterminé par un ou plusieurs critères (genre littéraire, période, etc.).

Dogmatique : Relatif aux doctrines. En tant que discipline, c'est l'étude systématique des grands thèmes de la théologie, c'est-à-dire des doctrines.

Eschatologie eschatologique : (grec : *eschatos*, « dernier »). Relatif aux choses dernières, à la fin des temps. Désigne une réalité dans son plein épanouissement, lors du retour du Christ.

Eschaton : mot grec signifiant « ce qui est dernier », « ce qui vient à la fin ».

Ecosystème : Ensemble formé d'un milieu et des organismes végétaux et animaux qui y vivent.

Entropie : Grandeur physique permettant d'évaluer l'état de désordre ou la dégradation de l'énergie d'un système.

Eon : (grec : *aiôn*). Age, siècle, période.

Epiphanie : Manifestation du Christ au monde.

Exégèse, exégétique, exégète : L'exégèse consiste à dégager le sens d'un texte et donc à l'expliquer. Etape précédant l'herméneutique*. L'exégète est le spécialiste de l'exégèse.

Exergie : Grandeur physique permettant d'évaluer quantitativement la perte dans le travail effectif obtainable à partir de l'énergie, ceci en raison de son degré de dégradation menant à une certaine irréversibilité dans son emploi.

Fatum : Mot latin signifiant « destin ».

Gnose, Gnosticisme : (grec : *gnôsis*, « connaissance »). Mouvement religieux et intellectuel qui a notamment réinterprété le christianisme en voyant le salut comme délivrance du monde matériel soumis au mal par l'initiation à la connaissance de mystères révélés par un envoyé céleste. La gnose prône donc un salut par la seule connaissance, d'où son nom.

Hellénisme : La pensée, la culture et la religion grecque, dont les conquêtes d'Alexandre le Grand ont étendu l'influence jusqu'au Proche-Orient.

Herméneutique : (Cf. exégèse) Discipline qui s'intéresse à l'interprétation des textes, en partant de leur nature, des conditions de leur rédaction, des questions qu'ils posent, en vue de dégager leur actualité, ce qui fait d'eux une parole de Dieu pour nous aussi aujourd'hui.

Homéostasie : « Tendance des organismes vivants à stabiliser leurs diverses constantes physiologiques » (*Petit Larousse*).

Homilétique : Qui a rapport à la prédication. L'homilétique est la branche de la théologie pratique qui étudie l'acte de prêcher dans ses différents aspects.

Houttérien : Aile de l'anabaptisme*, caractérisée par l'insistance sur l'entraide et la vie communautaire, issue d'Europe centrale et présente actuellement aux U.S.A.

Idéaliste : Cf. Nominaliste*.

Idolâtrie, idolâtre : Culte d'adoration rendu aux images, et, par extension, à toute chose investie de présence divine ou de valeur absolue.

Immanent, immanence : Indique ce qui est contenu dans la nature même des choses, ce qui réside comme cause dans un sujet agissant. Par exemple, le Panthéisme est une représentation de Dieu comme immanent au monde. S'oppose à transcendant*.

Kantien : Relatif à la philosophie de Kant.

Leçon : (lat. : *lectio*, « lecture ») Terme de critique textuelle. Forme d'un passage propre à tel ou tel manuscrit, version, etc., divergeant des autres témoins du texte.

Littéralisme, littéraliste : Lecture de la Bible qui privilégie son sens littéral.

Magistère, magistériel (et ministériel) : (Lat. : *magister*, « maître »). Pour l'Eglise Romaine, les « pasteurs » (évêques) et la tradition qu'ils consti-

tuent exercent un magistère en matière d'interprétation biblique : ils décident en dernière instance terrestre du sens des textes ; la Réforme a rejeté cette thèse, mais sans enlever tout intérêt, ni même toute autorité, aux choix des pasteurs et de la tradition, conçus comme une aide pour le croyant, un ministère d'assistance (d'où l'adjectif ministériel).

Millénarisme, millénariste : Doctrine qui prévoit le millénium*. Le pré-millénarisme situe le millénium après la venue du Christ, le post-millénarisme la lui fait précéder. L'amillénarisme s'éloigne d'une interprétation littérale du règne de 1000 ans d'Apocalypse 20.

Millénium : Période de 1000 ans mentionnée en Ap 20, qui, selon le millénarisme*, suivra le retour du Christ et où il fera régner sur terre sa paix et sa justice, avant le jugement dernier.

Modernité : (lat. : *modo*, « contemporain »). Le concept de modernité désigne la civilisation moderne en tant qu'elle est le produit de trois révolutions dans l'expérience humaine : la révolution économique, axée sur le développement du capitalisme de marché depuis le XVIII^e s., la révolution industrielle, axée sur les innovations techniques du XVIII^e s., et la révolution politique, axée sur les mouvements idéologiques des XIX^e et XX^e s. Ses vecteurs sont l'économie capitaliste, l'Etat bureaucratique centralisé, la nouvelle technologie industrielle, l'accroissement rapide de la population, l'urbanisation, les médias de masse et la globalisation (cf. Os Guinness, *Hokhma* 46-47/1991, p. 84).

Néoplatonisme : Doctrine inspirée de la philosophie de Platon, développée vers le III^e s. ap. J.-C.

Néotestamentaire : Qui a rapport au Nouveau Testament.

Nominaliste, idéaliste, subjectiviste : (lat. : *nomina*, « mots » ; grec & lat. philosophique : *idea*, « représentation » ; lat. : *subjectum*, « ce qui est subordonné à... »). Pour le nominalisme, apparu au X^e siècle, les catégories de la pensée comme le genre et l'espèce n'ont aucune existence dans la réalité, ce ne sont que des mots (*nomina*) ; l'idéalisme, au sens philosophique, est une théorie de la connaissance qui considère celle-ci comme une construction de l'esprit ; le subjectivisme marque toute pensée qui doute de la réalité objective ou de notre accès à cette réalité, et fait procéder du sujet (la personne qui pense ou « connaît ») les déterminations (cf. *Hokhma* n° 12 & n° 13). En ce qui concerne la notion de vérité, ces adjectifs dont les significations se chevauchent, caractérisent les thèses opposées au réalisme*.

Nyctémère : Cycle biologique (veille et sommeil) réglé sur l'alternance jour-nuit.

Ontologique : Relatif à l'être.

Orogénèse : « Phase d'édification des reliefs de l'écorce terrestre » (*Petit Robert*).

Parousie : (grec : *parousia*, « présence »). Retour en gloire de Jésus-Christ à la fin du temps (thème eschatologique*).

Philologique : Qui recourt aux sciences du langage et de l'étude des textes.

Phytomasse : Masse totale des organismes végétaux.

Piétisme : Courant spirituel protestant né au XVII^e s., en réaction à la sclérose du luthéranisme orthodoxe et insistant sur la piété, la régénération et la sanctification personnelles et communautaires.

Pneumatologique : (grec : *pneuma*, « souffle » ou « esprit ») Relatif à l'Esprit Saint, souffle de Dieu. La pneumatologie est la branche de la théologie qui traite de la troisième personne de la Trinité.

Post-millénarisme : Voir millénarisme.

Pré-supposé : Élément fondamental qui structure et détermine un système de pensée.

Rationalisme : Doctrine selon laquelle les idées viennent non pas de l'expérience empirique, mais de la raison elle-même. Cette position rejette toute autorité autre que celle de la raison et récuse tout fondement rationnel à la foi religieuse.

Réaliste : Thèse opposée au nominalisme* sur la vérité, que le réalisme définit comme la conformité de la pensée au réel.

Sécularisation : Processus d'effacement de la référence religieuse dans la vie sociale.

Sola Fide : (lat. : « par la foi seule »). Par la foi seule, à l'exclusion des œuvres.

Sola Gratia : Expression latine désignant (le salut) « par la Grâce seule ».

Sotériologie : Doctrine du salut.

Surnaturalisme : Doctrine qui admet le surnaturel.

Synchrétisme : Système philosophique ou religieux qui tend à faire fusionner plusieurs doctrines différentes.

Synoptique : (grec, « que l'on peut regarder ensemble »). Relatif aux trois premiers évangiles, les Synoptiques (Matthieu, Marc et Luc) ou à leur source commune. Appelés ainsi car on peut disposer leurs textes côte à côte dans une synopse.

Systématique : Voir dogmatique.

Téléologique : Relatif à la téléologie, doctrine qui admet que le monde et ce qui s'y passe tendent vers un but, ont une finalité.

Théophanie : Manifestation, apparition de Dieu dans la réalité humaine.

Transcendant, transcendance : Caractère de ce qui est supérieur à un niveau moyen ou donné, ou encore qui dépasse universellement toutes les catégories de réalités déterminées. Est transcendant ce qui est éminent, radicalement supérieur à, extérieur à, au-delà de. On parle volontier de la transcendance de Dieu. S'oppose à immanent*.

Turnover : Taux de renouvellement d'un système ou de recyclage d'une substance.

Tarifs 1996

port compris

La revue *Hokhma* publie trois numéros par an. On peut se procurer ces numéros en souscrivant un abonnement annuel ou bien en achetant les numéros séparément.

ABONNEMENT	Suisse	France et Autres Pays	Belgique
réduit	27 FS	90 FF	520 FB
normal	34 FS	110 FF	650 FB

Tarif réduit : étudiants, ecclésiastiques, demandeurs d'emploi.

PRIX DU NUMÉRO :

réduit	10 FS	35 FF	200 FB
normal	12 FS	45 FF	260 FB

Prix des n° 1 à 60 : voir bulletin de commande

Réduction de 30 % sur le prix normal à partir de l'achat de 5 numéros.

Réduction de 50 % sur le prix normal à partir de l'achat de 10 numéros.

Pas de réduction sur les 6 derniers n° parus.

SERIE 1976-1994 (n° 1-57) :

210 FS	690 FF	4700 FB
--------	--------	---------

Hors-série (index 1976-1992 : numéros 1-51) :

Abonnés	gratuit	gratuit	gratuit
Non-abonnés	3 FS	10 FF	65 FB

Il est possible de verser un abonnement plus élevé pour soutenir la revue. Pour tout règlement, veuillez indiquer précisément l'objet de la commande.

Les demandes d'abonnement, le courrier et les paiements doivent être envoyés aux adresses suivantes :

SUISSE : *HOKHMA*
Mme Claudine Gentizon
Isabelle de Montolieu 107 CH-1010 Lausanne
CCP 10-24712-6 *Hokhma*

BELGIQUE : *HOKHMA*
M. Claude Vilain
Clos des Chênes 60 B-1170 Bruxelles
Versement direct au compte *Hokhma*,
C.G.E.R. 001 132446203 (préciser le motif du paiement).

FRANCE ET AUTRES PAYS :

HOKHMA
70 rue Négrier F-59540 Caudry
CCP : 10 258 19 K Marseille Chèques à l'ordre de : *Hokhma*
Pour les autres pays : virement postal sur le CCP ci-dessus.

Pour des conditions particulières, veuillez vous adresser à l'adresse française. La revue *Hokhma* n'est pas subventionnée. Merci de contribuer, par un paiement régulier, à sa parution et à sa diffusion.