



LA REVUE REFORMEE

**Carrefour théologique
Aix-en-Provence, mars 1999
Fin de siècle et fin des temps:
perspectives sur la vie éternelle**

P. BERTHOUD La vie et l'éternité dans l'Ancien Testament, en particulier dans les Psaumes	1
H. BLOCHER Les peines éternelles	21
P. WELLS Et le ciel?	39
S. ROMEROWSKI Israël dans le plan de Dieu	51
M. JOHNER Fin des temps et éthique chrétienne	69
J.-M. DAUMAS Troubles et attentes millénaires	90

+ + +

Des livres à lire

E. BUNGENER, «Les filiations protestantes» (B. de Visme)	
W. EDGAR, «La carte protestante. Le protestantisme francophone et la modernité (1815-1848)» (B. de Visme)	101

<i>Courrier des lecteurs</i>	106
------------------------------	-----

Information

La Concorde de Leuenberg	109
--------------------------	-----

N° 206 – 2000/1 – JANVIER 2000 – TOME LI



La Revue réformée

publiée par

l'association *LA REVUE RÉFORMÉE*
33, avenue Jules-Ferry, 13100 AIX-EN-PROVENCE
CCP Marseille 7370 39 U

Comité de rédaction:

R. BERGEY, P. BERTHOUD, G. CAMPBELL, P. COURTHIAL,
J.-M. DAUMAS, M. JOHNER, H. KALLEMEYN, H. LEA et P. WELLS

avec la collaboration de R. BARILIER, W. EDGAR,
P. JONES, A.-G. MARTIN, A. PROBST, C. ROUVIÈRE

Editeur: Paul WELLS, D. Th.

LA REVUE RÉFORMÉE a été fondée en 1950 par le pasteur Pierre MARCEL. Depuis 1980, la publication est assurée par la Faculté libre de théologie réformée d'Aix-en-Provence, «avec le concours de pasteurs, docteurs et professeurs des Eglises et Facultés de théologie réformées françaises et étrangères».

LA REVUE RÉFORMÉE se veut «théologique et pratique»; elle est destinée à tous ceux – fidèles, conseillers presbytéraux et pasteurs – qui ont le souci de fonder leur témoignage, en paroles et en actes, sur la vérité biblique.



LA VIE ET L'ÉTERNITÉ DANS L'ANCIEN TESTAMENT, EN PARTICULIER DANS LES PSAUMES

Pierre BERTHOUD*

Aborder cette question, c'est poser la question de l'immortalité et de la résurrection, non seulement dans l'ensemble de l'Ancien Testament, mais en particulier dans le Psautier. C'est aussi soulever la question de l'histoire de l'interprétation de ces doctrines.

I. Quelques jalons de l'histoire de l'interprétation

En effet, jusqu'aux XVII^e-XVIII^e siècles, on pensait généralement que les auteurs de l'Ancien Testament avaient les mêmes idées sur la vie après la mort que les croyants de la nouvelle alliance et que les Juifs de la période rabbinique. «Longtemps, les théologiens ont admis comme axiome que l'Ancien Testament renferme sur la vie future les mêmes doctrines que le Nouveau.»¹ Mais avec la naissance et le développement du rationalisme et de la critique rationaliste, les choses changèrent et un nouveau consensus se fit jour, surtout au XIX^e siècle. En effet, les notions telles que la résurrection du corps, l'immortalité de l'âme et le jugement

* P. Berthoud est doyen de la Faculté libre de théologie réformée d'Aix-en-Provence où il enseigne l'Ancien Testament et l'apologétique

1. A. Lods, *La croyance à la vie future et le culte des morts dans l'antiquité israélite* (Paris: Fischbacher, 1906), I, 1

étaient considérées dans la nouvelle optique comme relativement récentes, datant de l'époque du judaïsme tardif (après l'exil). Avant cette période, les Israélites n'avaient qu'une vision rudimentaire de l'au-delà. Vers la fin du siècle passé, «on était unanime à soutenir qu'au début, les Israélites croyaient la mort suivie du néant à peu près complet»². E. Renan, par exemple, allait jusqu'à dire que c'était une des caractéristiques du génie sémitique face au spiritisme environnant et primitif: «Quand le souffle remonte vers Dieu il ne reste plus qu'un peu de terre.»³ Mais il fallait bien expliquer l'avènement des idées et croyances aussi importantes que la résurrection et l'immortalité. Aussi a-t-on proposé diverses solutions:

- Ces idées existaient en germe dans le judaïsme tardif et se développèrent grâce à des influences externes: grecques, persanes ou même égyptiennes.
- Certains ont argumenté que la crise de l'exil, qui avait remis en cause l'existence physique du peuple de l'alliance, fut la matrice qui donna naissance à ces idées en Israël.
- D'autres enfin ont souligné l'apport de la littérature apocalyptique et son insistance sur l'eschatologie comme le facteur décisif dans l'avènement de croyances telles l'immortalité et la résurrection⁴.

Mais les théologiens ne devaient pas tarder à rectifier cette position extrême. En effet, tout à la fin du siècle, il se fit jour, sous l'influence de l'épigraphie⁵ sémitique, de l'histoire des religions et de l'anthropologie, de nouvelles perspectives quant à la mort et l'au-delà chez les Sémites. Avant l'avènement du monothéisme, l'Israël primitif partageait les mêmes croyances que la mentalité primitive générale. Israël primitif était *animiste* et pratiquait *le culte des morts*. Un des plus célèbres représentant de cette école, A. Lods, résume très bien la question lorsqu'il dit:

2. *Ibid.*, 2.

3. E. Renan, *Histoire du peuple d'Israël* (Paris: Lévy, 1887), I, 41-42.

4. Ces solutions étaient souvent regroupées dans l'esprit des spécialistes.

5. Science qui a pour objet l'étude et la connaissance des inscriptions.

Il reste solidement établi selon nous, 1) que les Israélites jusque vers l'époque de l'exil, ont admis une survivance réelle de la personne après la mort; 2) que, avant le Yahvisme et encore, sous le règne de la religion de Yahvé, dans les couches populaires, les morts étaient tenus pour des êtres doués d'un pouvoir et d'un savoir surhumains, pour des *elohim*; 3) que, à une époque reculée, les Hébreux ont dû rendre un véritable culte, régulièrement organisé, à certains morts, spécialement aux ancêtres⁶.

Cette perspective suppose une conception évolutionniste de la religion selon laquelle les croyances des tribus hébraïques ont passé par plusieurs stades:

- Le stade du dynamisme: les puissances surnaturelles sont conçues comme des forces impersonnelles.
- Le stade de l'animisme⁷: les puissances invisibles sont des esprits analogues au principe dont l'homme admet l'existence en lui-même et qui le fait vivre, analogues à l'âme. Ce sont des êtres capables de vouloir, de penser, de sentir comme lui. L'animisme prend la forme du polydémonisme⁸ plutôt que du polythéisme.
- Le stade du monothéisme qui passe d'abord par l'étape de la monolâtrie – monothéisme primitif et nationaliste limité et partial – pour aboutir à son expression la plus pure et universelle chez les prophètes du VIII^e siècle. Ce monothéisme a réagi très vigoureusement contre les notions de la survivance de l'individu et du culte des morts propre à l'animisme, lesquels ont continué à se manifester tout au long de l'histoire de la religion d'Israël; depuis l'époque prémosaïque jusqu'à l'époque où les notions de résurrection, d'immortalité et de jugement s'imposèrent⁹. Selon cette perspective, ces idées ne

6. A. Lods, *Israël des origines au milieu du VIII^e siècle* (Paris: Renaissance du Livre, 1930), 251.

7. Croyance qui attribue une âme aux phénomènes naturels et qui cherche à les rendre favorables par des pratiques magiques.

8. Doctrine qui admet l'existence de puissances mystérieuses dont la personnalité est mal définie.

9. Notons les différences d'anthropologie entre l'animisme et le monothéisme:

– pour le premier, l'âme anime l'homme et lui survit;

devaient se manifester qu'à une époque récente, entre le IV^e et le II^e siècle avant Jésus-Christ.

II. Changement dans la continuité

Aujourd'hui, cette conception évolutionniste de la religion est, sinon abandonnée, du moins relativisée. On reconnaît volontiers qu'elle est étrangère à la révélation biblique. Elle trouve son origine plutôt dans les philosophies religieuses du XIX^e siècle qui, elles, sont tributaires de la pensée grecque. Modifiée, cette perspective demeure cependant influente. Voici quelques facteurs qui ont permis ce changement de perspective:

1) Le caractère primitif du monothéisme universel

Le monothéisme universel est de plus en plus considéré comme primitif. En Allemagne, W. Schmidt, dans un ouvrage monumental, défendait ce point de vue au début de ce siècle. De même en France, le père M. J. Lagrange, et aux Etats-Unis, le célèbre archéologue W. F. Albright¹⁰. Ainsi, dès son origine, la religion d'Israël est monothéiste au sens fort de ce terme et par conséquent, le témoignage biblique quant à l'existence d'une révélation divine dès le début de l'histoire de l'humanité, et du peuple d'Israël en particulier, devient tout à fait crédible. Les implications sont grandes et ce même au niveau de la survie de l'âme. Certes Israël fut entouré par des peuples pratiquant le culte des ancêtres et a même souvent succombé aux croyances avoisinantes, mais ces réalités païennes demeuraient étrangères à la religion d'Israël. Parlant de la mort et des rites funéraires, R. de Vaux refuse de voir dans ces pratiques l'expression d'un culte des

— pour le second, à la mort, l'esprit retourne à Dieu tandis que l'âme et le corps se désintègrent sans laisser de traces. Ce retour de l'esprit à Dieu se fait sans fusion.

10. W. Schmidt, *The Origin and Growth of Religion, Facts and Theories*, traduit de l'allemand par H. J. Rose (Londres: Methuen & Co., Ltd., 1955), 219-290 ; M. J. Lagrange, *Etudes sur les religions sémitiques* (Paris: Le Coffre, 1905), 314-351 ; W. F. Albright, *From Stone Age to Christianity* (Baltimore: The John Hopkins Press, 1957), 272.

ancêtres. Ces rites exprimaient à la fois la douleur devant la réalité de la mort et le respect dû aux trépassés. «On honorait donc les morts dans un esprit religieux, mais on ne leur rendait pas un culte»¹¹ et von Rad va jusqu'à dire que le culte des ancêtres était en contradiction totale avec le premier commandement: «Tu n'adoreras pas d'autres dieux que moi.»¹²

2) La question des antécédents

On aborde volontiers la question des antécédents de la notion de la survie dans l'Ancien Testament. On voit dans certaines pratiques, événements et conceptions théologiques les conditions favorables à l'éclosion d'idées telles l'immortalité et la résurrection. On évoque en particulier:

a) L'importance accordée à un ensevelissement normal, expression du respect dû à celui qui vient de mourir (2 S 2:5; Jr 22:18; Ps 79:3; Ec 6:3).

b) La pratique de la nécromancie et de la divination (Dt 18:9-12; 1 S 28:7-19).

c) Le fait de rejoindre ses ancêtres morts (Gn 25:8; 49:29).

d) Les exemples de revivifications: Elie et Elisée (1 R 17:17-24; 2 R 4:31-37). Le Seigneur n'a-t-il pas autorité sur la mort et la vie (Dt 32:39; 1 S 2:6). On peut aussi prendre en considération Osée 6:1-3 dont l'exégèse est cependant problématique.

e) Dans Ezéchiel 37, la résurrection de la nation qui suppose une conception individuelle de la résurrection. La terminologie employée l'indique très clairement.

Ces facteurs ont conduit les exégètes à reconnaître l'existence de croyances populaires sur l'au-delà dans l'ancien Israël. Le débat tourne désormais autour de l'articulation entre ces croyances populaires et le monothéisme

11. R. de Vaux, *Les Institutions de l'Ancien Testament* (Paris: Cerf, 1976), I, 100. Cf. A. Heidel, *The Gilgamesh Epic and the Old Testament Parallels* (Chicago: University of Chicago Press, 1970), 150, 170.

12. G. von Rad, *Théologie de l'Ancien Testament*, traduit de l'allemand par A. Goy (Genève: Labor & Fides, 1972), t. I, 183, 184.

biblique¹³. Sous l'impulsion, sans doute, des travaux de M. Dahood, certains savants argumentent que l'Israël primitif avait déjà une doctrine de l'au-delà élaborée¹⁴ et d'autres encore soulignent la présence de l'immortalité dans des textes de la tradition sapientielle¹⁵.

3) *Statu quo de la perspective critique*

Malgré cela, le consensus critique quant à l'apparition de ces notions eschatologiques, et en particulier de la résurrection, n'a guère changé. W. H. Schmidt affirme, dans un ouvrage paru dans sa quatrième édition allemande en 1982, que l'espérance de la résurrection est étrangère, dans l'ensemble, à l'Ancien Testament¹⁶, et R. Martin-Achard, tout en reconnaissant la pluralité des points de vue, dit de son côté que l'espérance relative à une vie au-delà de la mort n'est que rarement attestée dans l'Ancien Testament: « Un seul texte, en définitive, et parmi les plus récents de la tradition vétéro-testamentaire, Daniel 12:2-3, annonce clairement que les morts ressusciteront. »¹⁷

13. On peut envisager plusieurs cas de figures:

- oppositon totale (W. Bruggemann);
- développement progressif (H. C. Brichto et W. F. Albright);
- tension dialectique (K. Spronk);
- un processus créatif interne (L. J. Greenspoon).

Cf. thèse de P. Berthoud: *Resurrection and Immortality in the Psalms with Special Reference to the Concept of Life. The Significance of M. Dahood's Hypothesis Twenty Years after the Publication of his Commentary*. Covenant Seminary, St. Louis, Mo., U.S.A., 1991, 38-48.

14. L. T. Brodie, L. Bronner. *Ibid.*, 48-50.

15. J. Pedersen, M. Dahood, A. Niccacci, M. S. Moore. *Ibid.*, 50-54.

16. W. H. Schmidt, *The Faith of the Old Testament* (Oxford: Basil Blackwell, 1983), 267, 276.

17. R. Martin-Achard, «Résurrection dans l'Ancien Testament et le judaïsme» SDB, vol. 10 (Paris: Letouzey et Ané, 1981) Col 437-487 (= RATS); «Trois remarques sur la résurrection des morts selon l'Ancien Testament» *La Revue de théologie et de philosophie*, cahier 11 (1984), 170-184 (= TRRMAT.); *La mort en face* (Genève: Labor & Fides, 1988 (= LMF).

III. La survie dans les psaumes

1) De l'immortalité

Ainsi, selon la perspective critique classique, ce n'est que graduellement que la croyance en la résurrection s'est développée. C'est une notion qui ne vit le jour que tardivement. Par ailleurs, dans le Psautier (mais aussi dans le livre de Job), une autre conception se développe, celle de *l'immortalité*. Cette notion est à distinguer de l'immortalité telle que nous la présente l'animisme (qui parle de survie de l'âme dans l'au-delà, survie bien réduite, il faut le dire) et de la résurrection d'autre part (qui implique un retour de la mort à la vie). Elle est liée à la relation de l'individu avec le Dieu vivant. Relation qui, une fois établie, est indestructible. Cependant, disons-le tout de suite, cette notion d'immortalité demeure souvent imprécise dans l'esprit de bien des théologiens qui l'emploient. Elle est même niée par un nombre important de commentateurs. C'est l'avis du savant scandinave S. Mowinckel qui arrive à la conclusion que l'idée «d'un salut dans l'au-delà, après la mort» est totalement absente des psaumes. La vie, pour l'Israélite, signifie une pleine et heureuse vie, au niveau de la santé et du bien-être sur la terre des vivants¹⁸. D'autres sont un peu plus nuancés. R. Martin-Achard affirme qu'il n'y a pas d'allusion directe à la résurrection ni à l'immortalité dans les psaumes (il pense en particulier aux psaumes 16, 49, 73). Tout l'accent porte sur la relation qui est établie avec Dieu dans cette vie... «les fidèles vivent de Dieu et en Dieu». Cependant, il ajoute que «les psalmistes, semble-t-il, n'imaginent pas que cette communion puisse un jour être brisée même par la mort.» Ainsi, permettent-ils (les psalmistes) une future affirmation d'une vie dans l'au-delà puisque la relation présente avec Dieu est «incassable»!

Cette relation avec Dieu, cette communion est donc à distinguer de la résurrection, mais aussi de l'immortalité de l'âme¹⁹. Enfin, d'autres théologiens, tout en poursuivant cette

18. S. Mowinckel, *The Psalms in Israel's Worship* (Oxford: Basil Blackwell, 1962) I, 240.

19. R. Martin-Achard, RATJ, col. 466, 467; TRRMAT, 176-178; LMF, 106-113.

ligne de pensée, sont plus affirmatifs. E. Jacob voit dans les psaumes 16, 17, 49, 73 la foi en une communion perpétuelle. En particulier, le psaume 73 présente une communion du fidèle avec Dieu, si forte qu'elle ne peut être détruite par la mort. Mais il ne s'arrête pas là. Dans le psaume 22 verset 30: «Ceux qui dorment dans la terre adoreront Yahweh (le Seigneur) et ceux qui sont descendus dans la poussière se prosterneront devant lui.» E. Jacob «voit l'espérance de la résurrection poindre comme une lueur», mais sans plus²⁰.

2) De la résurrection?

Notre étude panoramique serait incomplète si nous ne mentionnions pas le point de vue de ceux qui affirment la présence de la croyance en la résurrection sur une large échelle dans le Psautier. Il s'agit en particulier de deux théologiens, T. K. Cheyne et de M. Dahood.

Le premier, qui a écrit à la fin du siècle passé et au début de ce siècle, considérait que la plupart des psaumes étaient postexiliques. Leurs auteurs furent influencés par les idées religieuses perses qui avaient un grand rayonnement à cette époque dans le Proche-Orient ancien. En fait, l'influence perse aurait joué le rôle de catalyseur selon cet auteur. Il pense

qu'aucune croyance importante de l'«église» juive fut à proprement parlé empruntée. Cependant, sans une influence étrangère, certaines de ces croyances fondamentales n'auraient pas eu l'occasion, pour autant que nous puissions le voir, de se développer pleinement.

Cheyne introduit donc une relecture des psaumes à la lumière de l'eschatologie perse. Il y voit de nombreuses références à la résurrection: environ une douzaine²¹. Par exemple, lorsque le psaume 11, verset 7 parle de «l'homme droit qui contemple la face de Dieu», il évoque la «plénitude de

20. E. Jacob, *Théologie de l'Ancien Testament* (Neuchâtel: Delachaux et Niestlé), 240-253, en particulier 248, 249; «Immortality» *The Interpreter's Dictionary of the Bible*, editor G. A. Buttrick (New York: Abingdon Press, 1962), vol. II, 689.

21. Ps 7; 16:10; 17:5; 36:10; 42:13bc; 49:15, 16; 63: 9-10; 72:5; 73:24-27; [79:2]; 118:17.

communion», c'est-à-dire de «la vie éternelle». Lorsque qu'il est dit au psaume 36, verset 10: «car auprès de toi est la source de vie; par ta lumière nous voyons la lumière», il emploie des expressions qui symbolisent l'éternité. Enfin, le célèbre psaume 16 dit:

Car tu n'abandonneras pas mon âme au séjour des morts,
tu ne permettras pas que ton bien-aimé voit le gouffre (la corruption).

Tu me feras connaître le sentier de la vie;

Il y a abondance de joies devant ta face,

Des délices éternels à ta droite. (versets 10 et 11)

Il parle de l'âme qui passe directement de ce monde à «la vision béatifique» (cf. aussi Ps 73:24-27)²².

Mais *aujourd'hui*, cette lecture est dépassée; d'abord, parce que la majorité des psaumes est considérée comme pré-exilique et, ensuite, parce que la doctrine de la résurrection dans l'Avesta (cf. Mazdésime) ne remonte pas au-delà du IV^e siècle²³.

Le deuxième savant que j'ai mentionné, M. Dahood, a écrit un demi-siècle plus tard. Pour lui, les psaumes sont, dans l'ensemble, pré-exiliques; il faut les étudier à la lumière de la littérature sémitique de l'ouest constituée de textes ugaritiques et phéniciens qui remontent au II^e millénaire avant Jésus-Christ. A partir d'une étude comparative, il cherche à démontrer que bon nombre d'expressions dans les psaumes se réfèrent à l'au-delà. Ainsi, selon cet auteur, non seulement la résurrection et l'immortalité sont présentes dans le Psautier, mais ce sont des croyances déjà attestées dans la période pré-exilique et pourquoi pas même à l'époque davidique. Dans son commentaire sur les Psaumes en trois volumes et de nombreux articles, il énumère une quarantaine de passages qui affirment ou impliquent une croyance en l'immortalité. Ces passages, il les regroupe en plusieurs sections²⁴:

22. T. K. Cheyne, *The Origin of the Psalter* (London: Kegan Paul, Trench, Trübner & Co., Ltd., 1981), 402.

23. E. Jacob, cf. note 17.

24. M. Dahood, *Psalms*, (New York: Doubleday, 1970), III, XLV. Les trois volumes de son commentaire et de nombreux articles défendent cette hypothèse. Cf. la thèse de P. Berthoud : Bibliography. Cf. note 13.

a) Ceux qui contiennent «vie» (*hayyim*) et qu'il faut traduire «vie éternelle» comme dans Daniel 12:2 (Ps 16:11; 21:5; 27:13; 30:6; 36:10; 56:14; 69:29; 116:8, 9; 133:3; 142:6 (Pr 4:22; 8:35-36; 12:28; 15:24). Par exemple, le psaume 36, v. 10 «Car auprès de toi est la source de la vie éternelle.»

b) Ceux qui évoquent «l'avenir» ou la «vie à venir» (*aharit*). Psaume 37, vv. 37b, 38:

Il y a un avenir pour l'homme de paix
Mais les rebelles sont tous détruits
L'avenir des méchants est retranché.

c) Ceux qui décrivent la vie dans l'au-delà en termes d'un *banquet céleste* (Ps 23:4ss; 43:3-4; 91:15-16). Dans le psaume 23, on retrouve l'image du berger, mais aussi celle du festin:

Tu dresseras devant moi une table, en face de mes adversaires;
Tu oindras d'huile ma tête et ma coupe débordera...

Or ce festin est le festin céleste que le psalmiste confiant en la fidélité divine entrevoit déjà sur terre.

d) Ceux qui évoquent la *vision béatifique*, la contemplation de Dieu dans l'éternité (Ps 11:7; 17:15; 21:7; 27:4, 13; 61:8; 63:3; 140:14). Ainsi, par exemple, psaume 11v. 7:

Car l'Eternel est juste, il aime les actes justes;
Notre visage contempera celui qui est droit.

e) Ceux qui emploient le verbe, la racine «conduire» (*nahah*) dans le sens de «conduire en paradis» (Ps 5:9; 23:3; 61:3; 73:24; 139:24b; 143:10b). Ainsi, psaume 5, v. 9:

Conduis-moi, ô Eternel, dans ton pâturage
à cause de mes détracteurs, mes rivaux.

f) Ceux qui emploient le verbe «se réveiller, se lever» (*qist*) pour parler de résurrection (Ps 139:18; Es 26:19; Dn 12:2; Pr 6:24). Ainsi, psaume 139, v. 18

Quand je me réveille, je suis encore avec toi...

g) Ceux qui emploient le verbe «prendre» (*laqah*) avec

Dieu comme sujet (Ps 49:16; 73:24 [Gn 5 24; 2 R 2:3, 5, 9]). Ainsi, le psaume 49, v.16:

Mais Dieu libérera mon âme du séjour des morts,
Car il me prendra.

h) Et enfin, ceux qui évoquent «une récompense, une rétribution après la mort» (Ps 103: 4-5; Ps 119:112). Par exemple, le psaume 103, vv. 4-5

Mon âme bénis l'Eternel... qui rachètera ta vie du gouffre,
Qui te couronnera de bienveillance et de compassion,
Qui rassasiera de biens tes désirs,
Qui te fera rajeunir comme l'aigle.

Une telle perspective ne peut que remettre en cause un certain nombre de lieux communs de la critique rationaliste, en particulier celui d'une origine tardive de la croyance en l'immortalité et plus encore celle de la résurrection. La confirmation d'une telle lecture demanderait même à repenser tout un aspect de la théologie biblique. Ce n'est donc pas étonnant que les positions de M. Dahood aient été très controversées.

3) Une évaluation

Cependant, face à cet éventail d'interprétations qui s'étendent de la lecture horizontale d'un Mowinckel jusqu'à la lecture verticale d'un Dahood, comment se situer? Si la perspective de Mowinckel est trop courte, celle de Dahood est «trop longue». Bien souvent, ce dernier projette des usages propres à l'ugaritique dans le texte biblique, d'autres fois, il y réintroduit des motifs mythologiques qui lui sont étrangers et, enfin, il ne situe pas suffisamment son exégèse dans un cadre théologique solide. Il lui manque la cohérence d'une théologie biblique, d'une histoire de la révélation pour y enraciner son exégèse! Cela n'empêche pas pour autant qu'il ait profondément renouvelé l'exégèse des Psaumes et ouvert des pistes d'études stimulantes. Mais comment nous situer dans ce débat et ces positions souvent contradictoires? Peut-on parler de vie et de résurrection, d'éternité dans l'Ancien Testament, en particulier dans les Psaumes? Ou comment en parler? Quelle est l'articulation entre les deux

dans la mesure où on admet leur existence dans le premier Testament? Nous allons essayer de clarifier la question en abordant les quatre notions suivantes : *La nature de l'homme; la mort; la vie; le Dieu vivant*²⁵.

IV. Quatre notions clefs

1) *La nature de l'homme*

Les études relatives à l'anthropologie biblique ont fortement souligné, ces dernières années, l'unité de l'homme, son unité «psycho-physique». Elles ont réagi contre toute idée de dualité et en particulier contre l'idéalisme du XIX^e siècle. Ainsi, l'homme n'a pas un corps, il est un corps. Il est nécessaire de réaffirmer cet aspect de l'enseignement biblique. On évite ainsi la notion de l'immortalité de l'âme telle que nous la présente l'animisme ou la pensée platonicienne, par exemple. Mais il existe un autre piège dans lequel il ne faut pas se laisser prendre: celui de la mentalité moderne qui réduit l'homme à une dimension purement horizontale, à ses composantes biologiques, chimiques, neurologiques ou psychologiques. Il est essentiel de maintenir un équilibre entre l'unité et la dualité de la nature de l'homme car la dualité est, elle aussi, présente dans les récits de la Genèse. L'expression «créé à l'image de Dieu» souligne la spécificité de l'être humain (Gn 1:27). Certes, l'homme est un «terrien», il s'apparente aux êtres vivants en général, mais il s'en distingue par ailleurs. Le souffle qui l'anime est à la fois vital et personnel. Cet être vivant est un être personnel (Gn 2:7). Les mots et les concepts ont des sens variés et ils ne sont pas toujours employés avec précision. Déjà au début de ce siècle, A. Vacant remarquait que l'identité spirituelle de l'homme qui transcende la mort est désignée en hébreu «par différents noms qui ont des acceptions assez diverses; âme (*néfesh*, *neshma*, la vie du corps), esprit (*rouah*, l'homme doté de

25. Ces notions ont été discutées dans mon article: «L'homme, la mort et la vie: perspectives bibliques», *La Revue réformée*, 149, 1987, 15, 18-22.

26. A. Vacant: «L'âme» *Dictionnaire de la Bible*, E. Vigouroux éd. (Paris: Letouzey et Ané, 1912), tome 1, col. 453-73.

pouvoir), cœur (*léb*, l'homme doué de raison)»²⁶. Quand «esprit» ne signifie pas souffle, il s'applique uniquement à Dieu ou à l'homme. La métaphore «cœur» n'est pas utilisée pour l'animal. En revanche, on parle du «cœur de Dieu», lieu de sa vigilance et de sa délibération, de sa volonté de justice et de bienveillance. La mentalité biblique affirme donc aussi la dimension verticale de l'homme. C'est un être spirituel capable de vivre une relation consciente avec Dieu qui transcende son corps sans dévaloriser ce dernier pour autant. Comme le dit avec beaucoup d'à propos H. Blocher, «l'esprit de l'homme est *terrien*» et «le corps de l'homme est l'expression de son esprit»²⁷. J. W. Cooper, dans une étude remarquable, parle de «dualisme holistique»²⁸.

2) *La mort*

La mort telle qu'on la perçoit et telle que l'ont perçue les personnages bibliques est ambivalente. Elle appartient à l'ordre des choses telle que nous les connaissons sur terre; elle est une menace, une épreuve et même un défi pour l'homme qui a le goût et le bonheur de vivre. Elle est à la fois naturelle et anormale, pour ne pas dire scandaleuse! On a souvent opposé ces deux perspectives au point de les considérer comme contradictoires. Pour le fidèle de la Bible, «en tant que fin normale d'une existence parvenue à son terme, la mort n'était ni un problème ni un scandale; rien n'était plus normal que de s'en aller âgé et rassasié de jours, rejoindre les ancêtres» dit E. Jacob²⁹. Certes l'Hébreu souhaite mourir «rassasié de jours», mais cela signifie-t-il pour autant qu'il soit résigné devant la réalité de la mort inévitable? En fait, si le fidèle est en paix et aborde la mort avec assurance, c'est parce qu'il se sait dans la main de Dieu lorsqu'il aborde cette ultime épreuve. Ce n'est pas par résignation que le fidèle connaît la sérénité devant la mort inévitable et naturelle, mais

27. H. Blocher, *Révélation des origines* (Lausanne: Presses Bibliques Universitaires, 1988), 82.

28. J. W. Cooper, *Body, Soul and Life everlasting* (Grand Rapids: Eerdmans, 1989), 36-80.

29. E. Jacob, *Théologie de l'Ancien Testament* (Neuchâtel: Delachaux & Niestlé, 1955), 252.

par la foi et la confiance qu'il manifeste envers le Dieu vivant et ses promesses.

Certes, la mort appartient à l'ordre des choses dans le monde actuel, mais elle demeure anormale et scandaleuse parce que conséquence du péché. Elle est liée à un drame qui s'est joué à l'aube de l'histoire de l'humanité. Le récit de la Genèse est particulièrement clair à ce sujet. La présence de la mort est liée à une faute historique. Avant même les événements tragiques d'Eden, Dieu avertit Adam: «Tu ne mangeras pas de l'arbre de la connaissance du bien et du mal, car le jour où tu en mangeras tu mourras (= mourir tu mourras).» (Gn 2:17) Par ce commandement, Dieu souligne que la mort humaine n'appartient pas à l'ordre créationnel. «Dieu n'est pas le Dieu des morts, mais des vivants.» (Lc 20:38) La mort est alors une possibilité réelle, mais rien en l'homme ne peut la provoquer.

Après la faute, lorsque retentit le jugement divin: «C'est à la sueur de ton visage que tu mangeras du pain, jusqu'à ce que tu retournes dans le sol, d'où tu as été pris; car tu es poussière et tu retourneras à la poussière» (Gn 3.19), ce n'est pas non plus pour affirmer le caractère naturel de la mort. Ce verset souligne que la mort est une conséquence de la révolte, de la désobéissance; plus encore, elle est la conséquence du labeur pénible de l'homme. La peine de son travail le vaincra³⁰. Quant à la dernière phrase, «Car tu es...» elle nous parle du premier couple, l'homme est sujet à la mort, l'homme devient mortel. Par cet acte impensable, le principe de la mort entre en œuvre; la mort devient «normale» dans un monde marqué par le péché.

Aussi importants que soient les aspects extérieurs de la mort, il ne faut pas négliger sa signification profonde. En effet, la mort physique symbolise notre mort spirituelle. Elle est séparation de Dieu. La faute a entraîné la rupture de communion avec notre ultime vis-à-vis. Chassés du jardin d'Eden, Adam et Eve se voient fermer l'accès de l'arbre de vie, afin que cette nouvelle condition ne soit pas scellée

30. Cf. H. Blocher, *Révélation*, 168ss.

pour toujours (Gn 3:23). Dans l'optique de la Genèse, le dilemme de l'homme est donc moral et non ontologique. Le mal n'est pas à l'être, il ne fait pas partie de l'«ingrédient de l'univers»; il est lié à un choix qui a des conséquences désastreuses pour la création tout entière. L'aliénation³¹ se situe non seulement sur le plan vertical – rupture de l'homme avec Dieu – mais aussi sur le plan horizontal. L'aliénation de l'homme est avec lui-même: il est étranger à lui-même, il est son propre ennemi; l'aliénation de l'homme est avec son vis-à-vis, son semblable: la discorde, l'animosité sont à l'intérieur même des communautés humaines; l'aliénation de l'homme est avec son environnement naturel, avec la création animale, végétale et géophysique. Cette hostilité s'allie à la méfiance qui se manifeste dans la peur et la terreur que les créatures éprouvent envers leur Père (Gn 3:10), et les uns envers les autres (Gn 4:14; 9:2). Par cet acte prométhéen, le premier couple bouleverse le cours de l'histoire. La mort s'installe pour longtemps dans le domaine du réel.

Ainsi celle-ci signifie ténèbres et, plus particulièrement, tout affaiblissement de la vie au sens large. La mort est déjà présente dans les dangers de la vie, dans la manifestation du mal, dans les persécutions, dans la souffrance et la maladie, dans tout ce qui menace la vie humaine. Notre existence s'écoule à l'ombre de la mort; plus encore, elle est pénétrée par le principe de la mort qui est agissant en nous. La souffrance (quelle qu'en soit la cause) et la maladie en sont des manifestations. Dans de nombreux textes, en particulier dans les psaumes, le croyant implore la délivrance des griffes de la mort. Or, c'est de toute atteinte à la vie terrestre qu'il demande à être libéré (Ps 16; 49). Mais si la souffrance, la maladie sont les prolongements de la mort, il s'ensuit logiquement que les fidèles de l'Ancien Testament devaient

31. Aliénation: le fait d'être étranger, hostile, éloigné: A ne pas confondre avec l'emploi marxiste et hégélien: état de l'individu que, par la suite, des conditions extérieures (économiques, politiques, religieuses) cesse de s'appartenir, est traité comme une chose, devient esclave des choses et des conquêtes même de l'humanité qui se retournent contre lui. Cela ne signifie pas pour autant qu'il n'y ait pas de dimension ou des conséquences sociales, économiques et politiques à cette aliénation.

envisager et attendre aussi une réponse à la mort elle-même.

3) La vie

Selon le point de vue biblique, la vie n'a de valeur et de dignité que parce qu'elle émane de Dieu. Elle est donc du Seigneur. Si on reprend le début de la Genèse, l'arbre de vie qui se trouve au milieu d'Eden symbolise le principe de vie (2:9). Cet arbre est plus qu'une simple figure. Il a une valeur sacramentelle et souligne que le Dieu vivant est la source de toute vie. Calvin le fait très bien ressortir lorsqu'il dit dans son commentaire:

Or il a imposé le nom à l'arbre de vie non pas qu'il donnât vie à l'homme qui l'avait certes obtenue auparavant, mais afin que ce fût une enseigne et un mémorial de la vie qu'il avait reçue de Dieu.

L'arbre de vie a été la figure du Christ en tant qu'il est la Parole éternelle de Dieu et même un arbre n'a pu être autrement le signe de la vie qu'en le figurant....

Adam a donc été averti par ce signe de ne s'attribuer rien comme propre, afin qu'il dépendît totalement du Fils de Dieu et ne cherchât la vie qu'en lui³².

En attribuant la source de la vie au Christ, J. Calvin met en relief la double dimension de celle-ci: créationnelle et rédemptrice.

Le Dieu trinitaire est à l'origine de la vie créationnelle tout entière et de la vie humaine en particulier (Gn 1:1-2:4; Jn 1:1; Ps 8). Comme le remarque judicieusement E. Dhorme, selon la mentalité biblique «la dignité du corps était due au fait que Dieu n'était pas seulement l'auteur du premier homme, mais encore celui de chaque individu.»³³. Non seulement Dieu «donne conception» (Rm 4:13), mais il forme le fœtus dans le sein de la mère. (Jb 10:10-12; Ps 139:13-16) L'activité créatrice de Dieu est comparée à

32. J. Calvin, *Le livre de la Genèse* (Paris-Aix-en-Provence: Farel-Kerygma, 19), 49.

33. E. Dhorme, *L'emploi métaphorique des noms de parties du corps en hébreu et en akkadien* (Paris: Paul Geuthner, 1963), 4.

celle d'un tisserand: «Tu me tissais dans le ventre de ma mère.» (Ps 139:13) Dans d'autres passages, elle est assimilée au travail du potier. De même que le potier façonne l'argile, Dieu façonne l'enfant dans le sein de sa mère (Jb 10:8, 9; Jr 1:5). La Genèse, d'ailleurs, parle en des termes semblables de la création de l'homme (Gn 2:7)³⁴. Ce n'est pas autre chose que Paul dit lorsqu'il déclare aux Athéniens: «En lui nous avons la vie, le mouvement et l'être» (Ac 17:18).

Mais ce Dieu trinitaire est aussi à l'origine de la vie, associée à la rédemption. L'homme régénéré, étant immunisé en Christ contre le péché, est immunisé contre la mort. Certes il est toujours mortel, mais au cœur de son être, le principe de vie est à l'œuvre. L'apôtre Paul ne déclare-t-il pas: «La loi de l'esprit de vie en Christ Jésus m'a libéré de la loi du péché et la mort»? (Rm 8:2; 6:1-12) Et Jésus lui-même ne s'est-il pas écrié: «Moi, je suis le chemin, la vérité et la vie» (Jn 14:6) et «Je suis le pain de vie»? (Jn 6:35-48) Il est créateur de la vie nouvelle. D'ailleurs les prophètes qui annoncent l'œuvre de restauration emploient l'image du potier fabriquant un vase pour évoquer la création d'un peuple selon le cœur de Dieu (Es 4:5, 9; 64:7; Jr 18:2; 19)³⁵.

En fait, on distingue trois dimensions à la vie: terrestre, spirituelle et éternelle.

Toute la pensée biblique souligne l'importance de l'existence terrestre. Il est capital de la vivre dans toute sa plénitude. C'est l'intime conviction du sage (Pr 5:15-19) ou de l'Ecclésiaste (11:9ss). L'essentiel, c'est la vie, les biens d'ici-bas, dons de Dieu, reçus dans la foi et la joie, et mis en valeur dans la justice et l'amour. Siméon «était un homme juste et pieux», nous dit Luc (2:25). Cependant, face à la présence du mal dans le monde, la justice divine ne se manifeste que partiellement dans la conception de la rétribution terrestre. En effet, une longue vie, une abondante postérité et la réussite (la prospérité) peuvent être des signes de la fidélité de Dieu

34. Pour la création dans le sein maternel, cf. encore 2 Macc 7:22, 23.

35. E. Dhorme, *op. cit.*, 5.

envers les justes. La mort prématurée, l'absence de descendance et la misère peuvent être des signes du jugement de Dieu sur l'impie. Mais les données de l'expérience humaine et de la révélation divine obligent à relativiser les notions de vie et de rétribution terrestres. L'histoire de Job en est un exemple frappant.

Aussi la vie est-elle conçue comme félicité spirituelle. Le bonheur suprême, la récompense ultime face aux injustices – le méchant qui prospère (Ps 73) – et aux épreuves (Ps 27:1-3), c'est de connaître l'amitié de Dieu. Cette béatitude se réalise dans la participation au culte (Ps 27:4-6; Ac 2:46), dans l'intimité avec Dieu qui s'accompagne de l'obéissance à ses commandements (Ps 1:1-3; Jn 15:1-17). Cette relation avec Dieu englutit tout ce qui contrarie ou blesse, tout ce qui s'impose à l'homme et l'abat: ennemis, vilenies, pauvreté, épreuves, souffrance et maladies. Ces réalités peuvent même devenir, sous le regard de Dieu, des moyens de purification (Za 13:9; 1 P 1:6-7). Cette dimension spirituelle de la vie n'est pas en rupture avec la dimension terrestre. Au contraire, elle la nourrit, la fortifie et permet au fidèle de la recevoir et de l'affirmer pleinement.

4) *Le Dieu vivant*

Mais comment imaginer que cette intimité, cette communion puisse un jour cesser? Que la mort puisse avoir le dernier mot? Aussi la vie dans la Bible a-t-elle une troisième dimension, eschatologique; elle est permanence et durée (Ps 16:11; Dn 12:1-3). A l'aspiration du fidèle de prolonger indéfiniment sa communion avec Dieu, au-delà de la mort, Dieu répond par la fidélité, la permanence et la durée, il est le Dieu vivant et le Dieu des vivants. N'est-ce pas la réponse de Jésus aux sadducéens qui rejetaient la résurrection: «Moi, je suis le Dieu d'Abraham, le Dieu d'Isaac et le Dieu de Jacob. Dieu n'est pas le Dieu des morts, mais des vivants.» (Mt 22:32)

V. Une élaboration progressive

L'Ancien Testament devait élaborer progressivement les doctrines de l'au-delà, de l'immortalité, de la résurrection et de la rétribution; mais d'entrée, la justice et la vie, même éternelles, s'enracinent dans la nature de Dieu. Le Seigneur n'était pas seulement le Dieu des vivants, des habitants de la terre. La mort et le Shéol ne pouvant échapper à son autorité souveraine, le croyant de la première alliance était habité par une espérance dont l'aboutissement était la vie éternelle. Cette espérance, nous l'avons vu, certains l'exprimaient en terme d'immortalité *d'une relation du fidèle avec Dieu que rien ne pouvait rompre* y compris la mort – d'autres en terme de résurrection (Es 25:8; 26:19; Ez 37:11-12; Dn 12:1-3)³⁶. Ajoutons qu'il n'est pas nécessaire de choisir, car la communion en Dieu et la restauration corporelle sont étroitement liées. Tout ce qui était nécessaire à la plénitude de la révélation donnée en Jésus-Christ était contenu dans l'ancienne alliance. Aussi le Messie, puisqu'il en est l'accomplissement, proclame-t-il avec audace et assurance: «Je suis la résurrection et la vie» (Jn 11:25). C'est le cœur de la prédication apostolique. L'enlever, c'est réduire la foi chrétienne à néant, nous dit Paul (1 Co 15). Aussi n'est-il pas étonnant que les apôtres aient vu dans le psaume 16, par exemple, une référence précise à sa résurrection:

Car tu n'abandonneras pas mon âme au séjour des morts,
Tu ne permettras pas que ton bien-aimé voit le gouffre (la corruption).

36. En plus de M. Dahood, *op. cit.*, III, XXVIII à LII et de K. Spronk, *Beatific Afterlife in Ancient Israel and in the Ancient Near East* (Neukirchen-Veuyn: Butzon & Bercker Kevelaer, 1986), plusieurs théologiens évangéliques, tout en soulignant la discrétion de l'Ancien Testament, pensent que les doctrines touchant à la survie sont anciennes: J. Orr «Immortality in the Old Testament», *Classical Evangelical Essays in Old Testament Interpretation*, éd. W. C. Kaiser (Grand Rapids: Baker Book House, 1972), 253-264; N. H. Ridderbos, «De opstanding in het oude Testament», *Gereformeerd Theologisch tijdschrift* 68 (1968), 3-14; D. Alexander, «The Old Testament view of Life after Death», *Themelios* 11:2 (1986), 41-46; «The Psalms and the Afterlife», *Irish Biblical Studies* 9 (1987), 2-17, etc.

Nous n'ignorons pas la dimension collective de la restauration d'Israël, par exemple dans Ezéchiel 37 et, peut-être, dans Esaïe 26, mais c'est la résurrection de l'individu qui est utilisée pour évoquer la renaissance collective. D'autre part, il y a de bonnes raisons pour maintenir l'unité d'Esaïe et pour considérer que le livre de Daniel date du VI^e siècle. Cela signifie que les trois passages cités sont pré-exiliques! Cf. par exemple R. B. Dillard, T. Longman III, *An Introduction to the Old Testament* (Grand Rapids: Zondervan, 1994).

Tu me feras connaître le sentier de la vie;
Il y a abondance de joies devant ta face,
Des délices éternelles à ta droite.

Certes la terre des vivants est le lieu privilégié de la louange et de l'adoration; certes, c'est là que l'homme est appelé à être un témoin parmi ses contemporains; certes, c'est là encore qu'il doit affirmer la qualité et la plénitude de la vie (Es 38:9-20), mais que serait son existence terrestre si son horizon était fermé? N'est-ce pas faute de cette ouverture que nos contemporains n'ont plus le goût de vivre et ne savent plus faire face à la fin de la vie avec sérénité? Le croyant, lui, conserve l'espérance malgré le grand déchirement que constitue la mort et ce dès la première alliance!

CARREFOUR THÉOLOGIQUE 2000

DE LA FACULTÉ LIBRE DE THÉOLOGIE RÉFORMÉE
D'AIX-EN-PROVENCE

Il aura lieu les 3 et 4 mars
et aura pour thème cette année:

Vocation et mission de l'Eglise dans la société contemporaine

Parmi les intervenants: le professeur F. G. Dreyfus
et le pasteur P. Geoffroy
ainsi que les professeurs de la Faculté d'Aix

Renseignements et inscriptions à la Faculté,
33, av. Jules Ferry, 13100 Aix-en-Provence
Tél. 33 (0)4 42 26 13 55, Fax 33 (0)4 42 93 22 63

LES PEINES ÉTERNELLES

Henri BLOCHER*

Qui parmi vous craint l'Eternel,
En écoutant le voix de son serviteur?
Quiconque marche dans les ténèbres
Et manque de lumière,
Qu'il se confie dans le nom de l'Eternel
Et qu'il s'appuie sur son Dieu!
Voici: vous tous qui allumez un feu,
Qui formez un cercle de flèches ardentes,
Allez dans votre feu et dans la fournaise
Parmi les flèches ardentes que vous avez enflammées!
C'est par ma main que cela vous est arrivé;
C'est pour la souffrance que vous vous coucherez!
(Esaïe 50: 10-11¹)

Mais *Où est donc passé l'enfer?* La question fait le titre d'un livre, parmi plusieurs qui ont récemment réagi à l'éclipse, sinon à l'expulsion, du sujet². Celui-ci tenait une place cardinale dans la chaire chrétienne: l'ordre des «frères prêcheurs» en était renommé, d'où l'expression de «prédication dominicaine», et les évangélistes protestants n'étaient pas en reste; c'est à peine si on lui concède un strapontin, dans les Eglises les plus conservatrices elles-mêmes. Le débat de synthèse à l'issue d'un colloque sur l'eschatologie organisé par une association d'étudiants évangéliques dévoile l'embarras

* H. Blocher est professeur de théologie systématique à la Faculté libre de théologie évangélique de Vaux-sur-Seine.

1. Bible à la Colombe.

2. J. Blanchard, *Où donc est passé l'enfer?* (Châlon-sur-Saône, Europresse, 1993), version française de *Whatever Happened to Hell?* Le même titre, en anglais, avait déjà servi à J. E. Braun en 1979 (Nashville et New-York: Thomas Nelson).

des orateurs quand la question leur est directement adressée, et les tentatives d'évitement de certains³.

Trop, c'est trop! Certains ont tenté de répliquer. Dans le monde anglo-saxon, un fait particulier a joué le rôle du soufflet pour les braises: il est soudain apparu qu'une fraction nombreuse de l'évangélisme britannique – peut-être jusqu'à la moitié – s'était doucement détachée de la conception orthodoxe (ou traditionnelle) des peines éternelles, pour adopter l'*annihilationnisme*. Figures de proue de cette tendance: John Wenham, dont tous les étudiants en théologie connaissent le cours de grec néo-testamentaire, et surtout John Stott, «Monsieur Evangélique» pour le monde entier, qui s'était jusque là imposé une obligation de réserve pour ne pas diviser les fidèles. Deux vigoureux défenseurs de la foi, auxquels notre dette de reconnaissance est incalculable!

L'annihilationnisme – le châtiment, à l'issue du Jugement dernier, consiste en l'anéantissement du réprouvé – est la forme la plus modérée d'hétérodoxie. Il faut en donner acte à John Stott. Comme doctrine, il laisse à peu près intactes les structures de l'enseignement chrétien et les motifs associés: souci de la justice rétributive, compassion pour ceux qui se perdent et zèle pour l'évangélisation. L'écart, cependant, ne tombe pas dans la catégorie des *adiaphora*, ni même, je le crains, parmi les questions secondaires desquelles la discipline de l'Eglise n'a pas à connaître.

Le dogme, qui figure déjà dans le Symbole dit d'Athanase (*Quicumque vult*)⁴, énonce que certains hommes *subiront*

3. *Hokhma*, 62 (1996), 81s., la question posée étant «*Quid de la réalité de l'enfer?*». E. Cuvilier déclare: «C'est une question à laquelle donc *je ne peux pas* répondre», après une phrase selon laquelle il ne peut «pas dire que tout le monde sera sauvé, parce que pour un juif, dire qu'Hitler sera sauvé serait un scandale.» F. de Coninck en appelle à une évolution ou «dynamique interne» dans la Bible, qui réduit progressivement puis supprime tout à fait la part de la vengeance, pour conclure: «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»; il ajoute: «A titre personnel, j'ai du mal à concevoir un *camp de concentration éternel*.» C. Baecher résiste davantage et veut faire «une différence entre vengeance et rétribution»; il insiste cependant sur l'expérience présente, au plan éthique – «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.»

4. Art. 39: *Et qui bona egerunt, ibunt in vitam aeternam; qui vero mala, in ignem aeternum.*

perpétuellement une peine consciente, châtiment de leur péché. L'expression vient de Matthieu 25:46 (châtiment et peine ou peines sont pris comme de purs synonymes), le Nouveau Testament proposant diverses formules imagées, comme celles de feu éternel, géhenne, ténèbres extérieures, lac ardent de feu et de soufre, et seconde mort.

I. Le débat sur les données

L'interprétation des textes bibliques mérite toute priorité. Il n'est possible, dans le cadre de la présente étude, que de résumer les arguments pour et contre, en prenant appui sur des travaux antérieurs⁵.

La première critique s'attaque au «perpétuellement», dans l'énoncé du dogme, en ce qu'il implique d'*illimitation* et de statut *ultime*. Le langage de l'Écriture devrait se comprendre d'une période seulement, et non pas de la destination finale. L'adjectif qu'on traduit «éternel», *aiônios*, dérive du mot *aiôn*, âge ou siècle, et son sens ne comporte pas la composante d'une durée sans fin; il a sans doute une nuance plus qualitative que quantitative, signifiant l'appartenance à «l'âge qui vient», sans exclure un changement ultérieur⁶. Divers auteurs ont joué avec l'idée d'une «deuxième chance» offerte après la mort, au terme d'un délai variable, comme aujourd'hui l'évangélique libéralisant Clark Pinnock⁷ ou le théologien «œcuménique» en chemin vers l'évangélisme Gabriel Fackre⁸. La thèse invoque la prédication «aux esprits

5. Jeune apprenti théologien, j'ai reçu une aide précieuse de la série d'articles de J. Cruvellier, «La notion du châtiment éternel dans le Nouveau Testament» dans la revue *Études Évangéliques* (14: 1-2, 3, 4, 1954, et 15:1, 1955), et je m'en suis servi pour mon article «La doctrine du châtiment éternel», *Ichthus*, n° 32, avril 1973, 2-9. Plus récemment, j'ai vivement apprécié l'apport de K. S. Harmon, «The Case Against Conditionalism: A Response to Edward William Fudge», in *Universalism and the Doctrine of Hell, Papers presented at the Fourth Edinburgh Conference in Christian Dogmatics*, 1991, sous dir. N. M. de S. Cameron (Carlisle et Grand Rapids: Paternoster & Baker, 1992), 193-224, ouvrage où s'affrontent des thèses contraires, avec ma contribution «Everlasting Punishment and the Problem of Evil», 283-312.

6. Pour un plaidoyer typique et compétent, on peut voir M. R. Vincent, *Word Studies in the New Testament*, vol. IV, (Grand Rapids: Eerdmans, 1977réimp), 58-62.

7. «Toward an Evangelical Theology of Religions», *Journal of the Evangelical Theological Society* (33, 1990), 368 («based on the reasonable assumption...»).

8. *Ecumenical Faith in Evangelical Perspective* (Grand Rapids: Eerdmans, 1993).

en prison», autrefois désobéissants (1 P 3:19), et l'Évangile annoncé aux «morts» dans le paragraphe suivant (1 P 4:6).

Une exégèse mieux aiguisée transperce la lecture inadéquate qui fait recourir à ces deux derniers passages. La prédication aux esprits doit s'entendre ou bien de celle dont fut responsable Noé, «prédicateur de la justice» par l'Esprit du Christ, auprès de ses contemporains (aujourd'hui emprisonnés dans «l'état intermédiaire»), ou bien, comme les meilleurs interprètes l'établissent (Dalton, France, Bénétreau), de la proclamation de sa victoire par le Christ lors de son ascension, aux esprits malins vaincus et dans les «lieux célestes»; aucune seconde chance de salut pour des humains dans l'au-delà. La logique de la suite est encore plus certaine: les «morts», aujourd'hui tels, ont été «évangélisés» *de leur vivant*, et l'apôtre a pour but de marquer qu'ils ne le furent pas *en vain* – les premiers décès dans la communauté chrétienne, tendue vers une fin du monde qu'on s'imaginait toute proche, avaient jeté le trouble. Pierre ne peut donc être cité comme témoin d'une doctrine de la seconde chance *post mortem*, et rien de biblique, nulle part, ne va dans ce sens. Tout l'accent porte sur l'urgence de répondre à l'appel, car c'est *aujourd'hui* que la grâce est offerte, avec la terrifiante menace du *trop tard* (2 Co 6:2; Hé 3:13 et 4:1, cf. 9:27 et 10:27).

Aiôn, certes, signifie d'abord un «âge», comme l'hébreu *ôlâm* qu'il traduit, et comme aussi la racine latine de notre mot «éternel» (*aevum*). On peut admettre que le qualificatif *aiônios* évoque en premier lieu les modalités de l'âge qui vient. Mais la conclusion que l'on tire de ces faits avérés est abusive. Dans l'usage grec (et parallèlement dans les autres langues), les termes signifient *aussi* l'éternité, sans aucune ambiguïté; il n'y a pas d'autre expression qui en exprime mieux l'idée. La preuve qu'*aiônios* veut dire «éternel» quand il caractérise le châtiment est surabondante. On peut la recueillir de l'emploi de formules superlatives, *aux siècles des siècles* (comme en Ap 14:11), forgées pour communiquer le sens de la plénitude infinie. Joue de même la symétrie avec la béatitude des élus (Mt 25:46), dont nul ne contestera la

perpétuité. Négativement, mais le silence est ici significatif, il n'est *jamaïs* question d'un terme au châtement infligé. Au contraire, l'idée qu'il continue *sans fin*, sans cesse, se perçoit distinctement dans les formules répétées du feu qui ne s'éteint pas, du ver qui ne meurt pas. Il faut s'approcher du Nouveau Testament avec un violent *a priori* contraire pour ne pas y voir la durée illimitée attribuée aux peines des impénitents.

La deuxième stratégie respecte la force naturelle des mots *aiôn* et *aiônios*, mais la réserve aux conséquences, au *résultat*, de l'infliction punitive. Le châtement implique la *cessation* de l'existence, et cette cessation est pour toujours, éternelle. Le premier et le principal argument avancé est qu'il s'agit du sens obvie ou normal des mots qu'emploie l'Écriture: mort, ruine, perdition, destruction, comme des images, en particulier celle du feu. Edward Fudge en fait le titre de son puissant plaidoyer: *Le Feu qui consume*⁹. Sodome et Gomorrhe n'existent plus, elles dont le châtement offre l'exemple (ou le paradigme, *deigma*) du feu éternel (Jude 7); la justice rétributive du Seigneur fera des nations punies qu'elles soient «comme si elles n'avaient jamais existé» (Ab 16). Un deuxième argument, plus strictement conditionnaliste qu'annihilationniste¹⁰, souligne que l'immortalité ou incorruptibilité appartient à Dieu seul (1 Tm 6:16) et n'est conférée aux humains que par la grâce de l'Évangile (2 Tm 1:10): c'est par infiltration de platonisme païen qu'on a tant parlé dans l'Église de l'immortalité de l'âme, comme d'un attribut impliqué par son essence.

Le deuxième argumentaire critique montre plus de consistance que le premier. Il nous avertit utilement contre les conceptions naïves ou païennes de la «survie» dans l'au-delà. Les humains, livrés à leurs angoisses, ont voulu se persuader que la mort n'est pas vraiment mortelle; le réa-

9. *The Fire That Consumes. A Biblical and Historical Study of Final Punishment* (Houston: Providential Press, 1982).

10. Sur cette distinction, Harmon, *op. cit.*, 196ss. Il note que Fudge se dit conditionnaliste et non pas annihilationniste, et Stott, vigoureusement, l'inverse, alors que leurs positions sont en fait très proches.

lisme biblique fait, à cet égard, antithèse (une raison pourquoi l'Ancien Testament reste si discret sur l'au-delà, au contraire des textes mésopotamiens ou égyptiens). Mais l'erreur qui vicie l'effort démonstratif d'un Fudge, c'est la confusion entre la mort et la non-existence; elle procède pour une part d'une lecture trop rigide des métaphores (la ruine, strictement, n'anéantit pas, mais désorganise, défait), et, d'autre part, d'une pétition de principe associée à une intuition passionnément retenue. Qu'on analyse la notion de mort (de la première mort, à partir de laquelle se forme le concept ensuite transposé pour la seconde mort), et l'on verra qu'elle est, pour l'Ancien Testament déjà, une forme d'*existence*, marquée par la coupure des liens et l'incapacité d'agir («retranché de la terre des vivants»; le thème de la disparition concerne précisément la scène des vivants). L'évocation du *she'ôl*, en Esaïe 14 ou Ezéchiel 32, ne laisse aucun doute. Fudge ignore superbement le judaïsme inter-testamentaire, pour lequel la doctrine d'un châtiment perpétuel se dessine nettement: des adversaires du Seigneur, Judith, par exemple, déclare qu'«ils pleureront dans la souffrance à toujours» (16:17, *klausontai en aïsthèsei héôs aiônos*). Harmon relève que Fudge doit faire succéder la souffrance (qu'il conserve pour une durée limitée, afin de sauvegarder la gradation des peines) et l'annihilation, alors que l'Écriture ne suggère rien de pareil mais fait de la destruction même le châtiment douloureux¹¹. Aucun des textes allégués pour l'anéantissement ne requiert ce sens¹². Prétendre, devant Apocalypse 14:11, que seule la fumée du tourment dure aux siècles des siècles et non pas le tourment lui-même, c'est une étrange esquivé; elle est d'autant plus vaine que la clause est aussitôt expliquée en termes d'expérience continue des damnés: ils n'ont de trêve ni jour ni nuit.

11. *Ibid.*, 210ss.

12. Pour prendre ceux que nous avons cités, Jude 7 parle du feu de Sodome comme du *deigma* (exemple, ou indice, ou preuve) du feu éternel — illustration qui n'est pas, comme telle, éternelle. Abdias 16 parle de «nations», insère un «comme» qui met distance («elles seront comme si elles n'avaient pas été», *wehâyû kelô' hâyû*, n'est pas forcément équivalent à «elles ne seront plus», et le point de vue n'est pas précisé), et indique qu'elles boiront la coupe de la colère divine de façon *perpétuelle* (*tâmîd*)!

La formule «immortalité de l'âme», non-biblique, mérite d'être critiquée. Elle prête pour le moins à malentendu; en toute rigueur, elle est même fausse dans sa subtile négation de la mort. Mais cela n'empêche pas l'Ecriture d'enseigner l'existence continuée *dans la mort* même des hommes rebelles à Dieu. Dieu, en maintenant cette existence, honore la *responsabilité* (faculté de lui répondre) liée à la création en image de Dieu: c'est pourquoi il y a une suite à l'événement de la mort, qui n'est un «point final» que pour l'apparence terrestre, à savoir l'état intermédiaire pour «les garder punis» (*kolazoménous tèrein*, 2 P 2:9) en attendant le jugement, puis la résurrection «pour la honte éternelle», puis le jugement, puis le châtement final. La destination paraît solidaire du privilège de l'image de Dieu, puisqu'elle distingue l'homme de l'animal: le «souffle» (ou esprit, *rûah*) de l'homme monte vers le Créateur alors que celui de la bête descend et se dissipe (Qo 12:7, répondant au doute et à la question de 3:19-21).

Les auteurs «libéraux» conviennent souvent de ce qui vient d'être rappelé. S'ils restent attachés à l'Ecriture, cependant, et ne tolèrent pas le dogme des peines éternelles, ils opèrent une remise en cause «herméneutique». C'est le mode indicatif du futur *subiront*, dans la définition, qui devient la cible de la contestation. Ce qui paraît prédiction, dans l'Ecriture, doit en vérité se comprendre comme simple avertissement. Origène, déjà, insinuait cette façon de lire «dé-réalisante»¹³, tandis qu'Augustin attribue le stratagème aux chrétiens laxistes de son temps (ceux que l'histoire des dogmes a nommés les «miséricordieux»), pour qui les menaces sont dites *terribilius quam verius*¹⁴. Beaucoup de catholiques modernes suivent cette voie, surtout depuis l'étude si fameuse de Karl Rahner sur «l'herméneutique des

13. *Kata Kelsou (Contre Celse)*, I. V, ch. 5: «L'Ecriture s'adapte comme il convient à la multitude de ceux qui doivent la lire: elle parle obscurément de choses tristes et sombres pour *faire peur* à ceux qui ne peuvent pas autrement se détourner (*eis phobon tôn mè dunaménôn allôs épistrépsein*) des flots de leurs péchés.» J'ai été conduit à ce passage par la mention de J. Tixeront, *Histoire des dogmes dans l'antiquité chrétienne. I : La théologie anténicéenne* (Paris: Lecoffre-Gabalda, 193012), 328.

14. *Enchiridion (Manuel)*, XIX, 112.

affirmations eschatologiques»¹⁵. Ce traitement des textes sur le châtement final s'adosse fort souvent à une option fondamentale sur la nature du langage «religieux», dont la portée est existentielle et s'éloigne de l'information objective, et sur la médiation, au cœur de ce langage, de «représentations», images pour dire indirectement l'indicible, dont il faut extraire le «sens» à grande distance de l'accueil au premier degré, naïf ou «fondamentaliste». Ce dernier mot dénote l'horreur ultime.

L'axe herméneutique recoupe celui de l'universalisme, au sens de l'espoir que tous les humains, numériquement considérés, seront sauvés, aucun damné à la fin. Plusieurs estiment encore qu'on peut attribuer à l'apôtre Paul, sinon au reste du Nouveau Testament, cette «plus grande espérance»: n'affirme-t-il pas que «la justification qui donne la vie s'étend à tous les hommes» (Rm 5:18), et que «Dieu a enfermé tous les hommes dans la désobéissance pour faire miséricorde à tous» (Rm 11:32)? N'annonce-t-il pas que «tous revivront en Christ» (1 Co 15:22)? N'enseigne-t-il pas, surtout, que le Christ a réalisé le projet divin «de tout réconcilier avec lui-même, aussi bien ce qui est sur la terre que ce qui est dans les cieux, en faisant la paix par lui, par le sang de sa croix» (Col 1:20)? D'autres textes encore sont cités, comme Philippiens 2:10s et 2 Corinthiens 5:19, et, en dehors du corpus paulinien, Jean 12:32, 1 Jean 2:2, et, bien sûr, ceux qui proclament l'amour de Dieu pour tous, sa volonté salvifique universelle («il ne veut pas qu'aucun périsse», 2 P 3:9).

Le discours a de quoi séduire. Il met en valeur, je le concède volontiers, des faits et des accents bibliques quelque peu négligés par la tradition orthodoxe. L'intention des textes doit être prise en compte et les images interprétées. Surtout le thème de l'«universel» résonne glorieusement dans l'Écriture et le vœu du salut de tous absolument fait à bon droit vibrer notre cœur. Je m'avoue ému par le poème *In Memoriam* du poète romantique Alfred Lord Tennyson

15. «Principes théologiques relatifs à l'herméneutique des affirmations eschatologiques», trad. Robert GIVORD, *Écrits théologiques*, t. IX, (Bruges: Desclée de Brouwer, 1968), 139-170.

(1809-1892), après la mort, à vingt-deux ans, de son plus cher ami, son autre lui-même, Arthur Hallam:

The wish, that of the living whole
No life may fail beyond the grave,
Derives it not from what we have
The likest God within the soul?

I stretch lame hands of faith, and grope,
And gather dust and chaff, and call
To what I feel is Lord of all,
And faintly trust the larger hope¹⁶.

Les données scripturaires résistent, cependant, au détournement de sens conforme à nos désirs. L'interprétation universaliste du Nouveau Testament doit être considérée comme une méprise réfutée¹⁷. Richard J. Bauckham (un connaisseur!) peut écrire qu'au XX^e siècle, «l'exégèse s'est retournée de façon décisive contre le plaidoyer universaliste»¹⁸. Si l'on tient compte du contexte, aucun des textes allégués ne parle de la totalité quantitative de tous les individus, sauf Philippiens 2 et Colossiens 1. Mais, dans ces deux passages, il ne s'agit pas de l'attribution du *salut*. Comme l'ont discerné des exégètes qui ne se rattachent pas à l'orthodoxie, «réconcilier» n'a pas (en Col 1) le sens de sauver et

16. Cité par J. Braun, *op. cit.*, 50. La traduction servilement littérale donnerait: «Le vœu que, de l'ensemble vivant, aucune vie ne manque au-delà de la tombe, ne dérive-t-il pas de ce que nous avons de plus semblable à Dieu en (notre) âme? Je tends d'infirmités mains de foi, et tâtonne, et recueille de la poussière et de la balle, et j'en appelle à ce que je sens être le Seigneur de tout, et je me fie faiblement à l'espoir plus grand», c'est-à-dire universaliste.

Faute de mieux, j'offre un essai d'imitation: «De tous les vivants, comme un corps immense, / Que nul ne manque à la fin! / Ce vœu ne naît-il pas, en notre intelligence, / Du fond le plus pur, plus *divin*? // Je tends les mains, et je tâtonne, et blême, / Je n'étreins que sable et vent. / J'invoque en gémissant Ce que je sens Suprême, / Et me risque à l'espoir plus grand.»

17. Voir mon article «Le champ de la rédemption et la théologie moderne», *Hokhma* n° 43, 1990, 25-47 (si je réécrivais aujourd'hui, je corrigerais ce que je reproduis de l'opinion courante sur Origène: en réalité, sa position est difficile à cerner, il a protesté lui-même contre des textes qui circulaient sous son nom et qu'il désavouait, Rufin, plus tard, n'a pas été un traducteur scrupuleux...). Cf. *La doctrine du péché et de la rédemption* (Vaux-sur-Seine: Fac-Etude (F.L.T.E.), 1997rév), I, 164-175 (168ss).

18. «Universalism: a historical survey», *Themelios* 4/2 (janv. 1979), 82. Il continue: «Bien peu doutent aujourd'hui du fait que de nombreux textes néo-testamentaires enseignent clairement une division *finale* de l'humanité entre sauvés et perdus, et le plus que les universalistes prétendent maintenant, communément, c'est qu'il existe en outre d'autres textes qui offrent un espoir universel (par ex. Ep 1:10; Col 1:20).»

pardonner, mais de *restaurer l'ordre* où chacun a sa place selon la justice et la sagesse divine, de *rétablir l'harmonie et dans l'harmonie*, pour toutes les créatures (y compris les puissances et dominations célestes), de *pacifier* le territoire où la révolte a fait ses ravages¹⁹.

L'intention de pousser à la décision, l'usage, même, du ressort de la peur, peuvent être reconnues dans les textes bibliques: la peur, en effet, est saine, et salutaire, quand elle représente la prise au sérieux d'un danger réel et qu'elle dissipe l'inconscience ou les illusions du «divertissement» pascalien! Mais le sophisme consiste à opposer la fonction d'avertissement et l'information objective. Ces deux choses, au contraire, vont ensemble: parce que l'«enfer» est réel, quittez-en, de toute urgence, le chemin! D'autre part, on n'observe pas la corrélation exclusive avec l'avertissement aux opposants que l'argument «herméneutique» impliquerait; au contraire; le châtiment des impénitents est enseigné aux croyants, pour leur consolation (par exemple 2 Th 1:5ss). Quant à la thèse sur la portée purement existentielle ou pratique de tout langage religieux (à supposer qu'on sache ce que c'est!), elle soumet l'Écriture à des choix philosophiques qui lui sont étrangers. Ainsi le croyant soucieux de respecter entièrement l'instruction inspirée de Dieu ne peut pas se rassurer à bon compte: la Bible enseigne bel et bien les peines éternelles.

II. Le débat sur les principes

La théologie ne se borne pas à la collecte des textes ni même à leur interprétation, elle cherche à suivre la pensée, selon l'une de ses plus hautes définitions: penser les pensées de Dieu après lui, après qu'ils les a révélées. Le débat se poursuit donc au plan des thèmes-clés, des thèses théologiques déterminantes et de leur «logique».

A cet égard, le dogme des peines éternelles paraît incompatible avec l'*amour*, l'amour de Dieu qui se déclara-

19. C'est le mot de F.F. Bruce, *The Epistles to the Colossians, to Philemon, and to the Ephesians*, NICNT (Grand Rapids: Eerdmans, 1984), 76, en conclusion d'une discussion substantielle.

re en faveur de tous les hommes, et l'amour que les élus ont et garderont pour leurs proches – qu'ils devraient avoir, selon le commandement, pour les lointains aussi. Comment pourraient-ils goûter la félicité parfaite tout en sachant que leurs bien-aimés subissent une torture sans fin? Cette objection n'est pas nouvelle; le XX^e siècle s'est seulement signalé par la virulence de l'expression, avec la dénonciation d'un Dieu cruel, tyrannique, sadique, pire qu'un Adolf Hitler.

Au moins dans l'économie affective, c'est la plus grande difficulté de la doctrine orthodoxe. Il me semble *juste* de l'éprouver; dans *notre* situation, il ne nous sied pas de prêcher le dogme autrement qu'avec larmes. Et je ne prétends pas la dissoudre rationnellement, alors qu'elle tient de si près au «mystère opaque» de la «permission» divine du mal. C'est la confiance docile du simple disciple, dans le respect du révélé, à laquelle je veux me tenir. Marchant dans les ténèbres de cette question, avouant que je manque de lumière, je veux me contenter d'écouter son Serviteur et de m'appuyer sur mon Dieu (Es 50:10). Ma foi tremblante et nue repose en un Dieu que je *sais* plus sage, et plus amour, infiniment plus amour qu'aucune de mes notions de l'amour n'a jamais pu en rêver. Le fatal glissement dans le poème de Tennyson est l'attribution de l'autorité suprême à «ce qu'il sent» (*what I feel is Lord of all*). Le vrai Dieu ne se mesure pas à cette aune; et nous ne disposons pas de l'amour de Dieu comme d'une donnée de nos équations théologiques. Il convient peut-être d'ajouter que le sentiment de supériorité morale que nos contemporains éprouvent à l'égard des générations chrétiennes d'autrefois devrait s'accompagner d'autres preuves pour qu'on ne le soupçonne pas d'outrecuidance facile...

Une réflexion peut aider. Le châtiment n'apparaît pas dans l'Écriture comme quelque chose d'étranger à l'acte, qui pourrait tomber ou ne pas tomber au gré du «caprice» du Seigneur. Il constitue la *moisson* des semailles de la vie. Chacun reçoit «les choses [faites] par le corps, selon qu'il a agi» (2 Co 5:10, littéralement). Les rebelles vont dans *leur* feu, qu'ils ont eux-mêmes allumé (Es 50:11). Le châtiment

suit l'acte comme par conséquence logique, et c'est une imagination par trop anthropomorphique que celle de la non-inflexion sans une transaction objective qui la rende possible.

L'apologétique orthodoxe, depuis le XIX^e siècle, greffe un argument «libertaire» sur les considérations précédentes. Si l'amour de Dieu ne tire pas de l'enfer ceux qui s'y trouvent, c'est que la liberté des damnés l'exclut, au degré le plus élevé qui soit concevable: dressés dans la haine la plus intense du Seigneur, écumant de rage contre lui, ils le rejettent de toute leur énergie; le ciel leur serait un plus grand supplice; contre une telle volonté libre, Dieu lui-même ne peut rien. Cette pensée devenue commune a connu l'un de ses plus grands prédicateurs en William G. T. Shedd, et C. S. Lewis lui a fait place²⁰; elle est largement répandue. Aucun indice en faveur de cette vision ne ressort, cependant, de l'Écriture, et les propositions qui seront esquissées plus bas en prennent plutôt le contre-pied.

Ce qui autorise le discours «pathétique» sur l'amour excluant les peines éternelles, c'est le rejet de la «raison» classique du châtiment: la nécessité de satisfaire la *justice*. Le rejet du dogme accompagne les attaques contre le principe de la justice rétributive, soit qu'on le supprime entièrement avec de larges secteurs de la pensée contemporaine et la «sensibilité» humaniste (d'où la crise du droit pénal), soit qu'on nie sa pertinence pour les rapports entre Dieu et l'humanité. Le thème qui se conjugue aisément est celui de la faiblesse humaine, de tous les conditionnements et mécanismes inconscients qui déterminent les conduites: celui qui en prend conscience ne peut plus donner à la responsabilité individuelle assez de consistance pour qu'elle mérite une éternité de tourments.

Les critiques de la rétribution tombent dans trop de paralogismes pour nous impressionner longtemps. Opposer une

20. De W. G. T. Shedd, *The Doctrine of Endless Punishment* (Edimbourg: Banner of Truth, 1990réimp. d'abord publié en 1885); de C. S. Lewis, *Le problème de la souffrance*, trad. Marguerite Faguer (Bruges: Desclée De Brouwer, 1950).

justice «hébraïque», qui ne serait pas rétributive à la justice «latine» évacuée de nombreux textes clairs. Présenter la «vengeance» divine comme contraire à l'Evangile, c'est s'en faire une image anthropomorphique inacceptable, et c'est ignorer que le thème tient une grande place dans le Nouveau Testament (si *nous* n'avons pas à rétribuer les offenses qui nous sont faites, c'est que Dieu s'en occupe, Rm 12:19). Même la tentative séduisante de Paul Ricœur construisant une sphère de validité limitée pour la rétribution échoue²¹. La consistance du monde spirituel-moral, la fidélité du Dieu qui «ne peut pas se renier lui-même» exigent le moment rétributif de la justice.

Le discernement de la faiblesse humaine a plus de force persuasive. Mais l'Ecriture n'a pas attendu nos sciences psychologiques et sociologiques pour nous assurer que Dieu «sait de quoi nous sommes formés, Il se souvient que nous sommes poussière» (Ps 103:14). Notre fragilité est réelle, elle affecte notre responsabilité, et Dieu en tient très exactement compte. Elle ne nous excuse pas pour autant. L'autre dimension de la créature humaine, créée en image de Dieu, sa «transcendance» à l'égard du terrestre («Il a mis l'éternité dans leur cœur», Qo 3:11), et qu'une phénoménologie de l'existence humaine fait *aussi* apparaître, implique une responsabilité qui demeure.

Dernière critique théologique majeure, plusieurs objectent que le dogme consacre la *défaite*, au moins partielle de Dieu, qui devra tolérer toujours une province révoltée, qu'un *duanisme* sans résorption jamais dément alors le monothéisme, le Dieu tout en tous – puisque le mal subsiste éternellement.

Une apologétique orthodoxe courante, liée à l'argument libertaire, concède que Dieu ne triomphe pas partout²², mais transfigure l'échec en signe du «risque» pris par Dieu en suscitant, face à lui-même, une liberté capable de l'aimer. L'Ecriture ouvre-t-elle la voie à cette pensée? On ne peut

21. Critique de l'étude de P. Ricœur, «Interprétation du mythe de la peine», *Le conflit des interprétations* (Paris: Seuil, 1969), 348-369, dans ma *Doctrine du péché et de la rédemption*, *op. cit.*, 40-43, cf. 132 et 159s, sur la justice rétributive.

prétendre la lire qu'entre les lignes! Tout l'accent de son eschatologie porte sur la victoire, intégrale, de Jésus-Christ. C'est un triomphe et règne absolu que l'Apocalypse attribue à l'Agneau. Qu'il n'ait pas pleinement réussi à remplir sa mission, qui était de «défaire les œuvres du Diable» (1 Jn 3:18), n'est suggéré nulle part, et le châtement doit marquer la *défaite* de l'Adversaire puisqu'il est le châtement préparé pour lui (Mt 25:41; Ap 20:10; cf. Rm 16:20).

III. Perspectives proposées

Les réticences devant l'argument «libertaire» et les thèses connexes conduisent à la proposition décisive: dans l'état final, *le péché ne se commettra plus*. Loin d'être un lieu de révolte exaspérée, la «géhenne» (la vallée où s'accomplit le jugement, Jr 19:2ss) porte le coup d'arrêt éternel à l'abus qu'ont fait les hommes de leur liberté créaturelle.

La preuve biblique se trouve principalement dans l'affirmation de la totale victoire. Si tout genou fléchit et toute langue confesse la Vérité (Ph 2), si Dieu «réconcilie» tous les êtres de l'univers, il devrait être clair qu'ils ne persévèrent pas dans leur révolte. Ils le font sous la contrainte, certes, mais c'est la contrainte *spirituelle* de la Vérité enfin dévoilée: dans la lumière du Jugement, la lumière du Jour, ils ne peuvent penser autrement (et la «volonté» ne peut se dissocier entièrement de la pensée). Les textes qui laissent entrevoir ce qu'il en est de l'au-delà, ensuite, ne sont guère explicites, mais tous les indices vont dans la direction de la proposition. Les âmes au *she'ôl* reconnaissent la justice du traitement qu'elles subissent (Es 14:10, 16s. ou Ez 31:16 et 32:31). Leur «repos» ne suggère aucune activité pécheresse (Jb 3:17s). La honte ou «confusion de face» associée à la condamnation (et le terme est repris en Dn 12:2 pour le sort final) se prête à l'idée de l'intériorisation du jugement, que le condamné s'applique lui-même. La parabole de Luc 16:19ss, même si c'est une parabole, présuppose un enseignement eschatolo-

22. V. Grounds, dans un travail, «Eternal Punishment», qu'il nous a donné alors qu'il n'était pas publié, 10, se réfère à Sir Robert Anderson, *Human Destiny: After Death – What ?* (Londres: Pickering & Inglis, 1913), dans ce sens.

gique (il serait trompeur que les éléments principaux en soient des enjolivures paraboliques); or le «mauvais riche», loin de pécher encore, se montre lucide sur sa conduite passée et désireux d'en détourner ses frères. Tout le contraire de ce que prétend un Shedd et tant d'autres! Le fait qu'il ne s'agisse pas encore de l'état final, mais seulement de son anticipation, renforce la preuve: *a fortiori* cette attitude soumise doit-elle prévaloir après le Jugement.

Les métaphores se comprennent aisément de cette façon. Les grincements de dents n'ont pas à être dirigés contre Dieu: avec les pleurs, ils signifient le regret radical d'avoir si mal usé du don de la vie terrestre. Nous parlons d'un remords «cuisant» et «rongeur»: les figures du feu inextinguible et du ver permanent, quoiqu'elle signifient d'abord l'état de mort (elles viennent d'Es 66:24, qui parle de cadavres), peuvent évoquer le remords, c'est-à-dire un acquiescement au jugement porté sur le péché.

L'analyse théologique converge avec ces preuves et indices. L'inouï, l'impensable «métaphysiquement», c'est que le pécheur après avoir désobéi puisse continuer de le faire un seul instant. Il n'existe que par Dieu et «en Dieu» (Ac 17:28), il dépend entièrement du Créateur pour le moindre de ses gestes et pour l'énergie même qu'il dépense en agissant mal, et il nargue le Seigneur, il bafoue son Nom glorieux, il émet la puanteur de sa souillure devant le Très-Haut et Très-Saint, et encore, et encore! Cet inimaginable est le prodige de la *patience* (cf. Rm 9:22). Mais la patience, de par sa notion même, n'a qu'un temps. La fin du Dernier Jour est la fin de la patience. Et quand la patience est venue à son terme, il ne saurait être question d'une créature continuant à pécher.

Saint Augustin avait su le dire: le réprouvé ne sera plus capable de pécher²³. Mais bien peu saisissent la portée de cette vérité. Elle requiert qu'on affirme l'*accord* des réprouvés avec Dieu lui-même, car tout écart, à chaque nouvel instant, serait un nouveau péché. Le remords final est perception de la pure

23. *Enchiridion*, op. cit., XXIX, 111: *facultas non poterit ulla esse peccandi*.

vérité. Le poète anglican Edward Young (1683-1765) l'énonce dans le style de son époque:

For what, my small philosopher, is hell?
'tis nothing but full knowledge of the truth²⁴.

Ce discernement permet de mieux comprendre que les condamnés ne puissent rien vouloir d'autre que leur châtiement, qui les rétablit dans l'ordre de Dieu dont ils reconnaissent désormais la «justesse» parfaite, et qu'en cela ils glorifient ou «sanctifient» le Seigneur (comme le fait celui qui est jugé, Ez 38:16, cf. Es 5:16).

La seconde proposition aide à concevoir comment l'accord, la «confession» de la vérité, caractérise un état d'exclusion «loin de la face du Seigneur»²⁵: *l'état de condamnation est fixe*. Il faut donner son poids à l'expression déterminante de *seconde mort*. Il s'agit de mort éternelle, comme d'ailleurs le texte-source d'Esaïe 66:24 le met en valeur. Or la notion biblique de la mort implique le caractère final irrévocable dans la paralysie totale, l'impossibilité d'agir, la coupure de la communication – ce qui vaut déjà de la première mort vaut *absolument de la seconde*. La rigidité cadavérique, *rigor mortis*, trouve là son équivalent éternel.

Inutile de souligner l'incapacité qui est la nôtre d'*imaginer* cet état, car nous ne connaissons l'existence que dans la vie (même affaiblie par le péché). La mort signifie qu'aucun changement ne peut plus se produire, que rien de nouveau ne peut arriver. L'inscription à la porte de l'Enfer de Dante est exacte: «Vous qui entrez ici, abandonnez toute espérance»; il n'y a plus d'espérance car il n'y a plus d'avenir (rien à *venir*). C'est pourquoi il est insensé de plaider que Dieu

24. Cité par Shedd, *op. cit.*, 141. Imitation proposée: «Ce qu'est l'enfer, ô philosophe, le sais-tu? / Ce n'est rien que le vrai enfin vu et connu.»

25. C'est le point dont ne semble pas tenir compte D.A. Carson, *The Gagging of God. Christianity Confronts Pluralism* (Leicester: Apollos (I.V.P.), 1996), 534, dans son (amicale) discussion de ma thèse sur la cessation du péché. Il demande, au sujet des damnés: «Sont-ils pleins d'adoration et de louanges spontanées?», mais cette question n'a de sens que si l'on néglige la seconde proposition. Autrement, 533, il ne trouve à citer qu'Ap 22:10s. et 16:21 pour l'idée que le péché continue, mais il est obligé de reconnaître que ces textes concernent le temps *avant* le jugement – ce qui les rend non-pertinents dans le débat.

devrait accorder une seconde chance, etc.: mais ces personnes sont *mortes*, c'est fini.

C. S. Lewis est parvenu très près de ce discernement. Réfléchissant au thème biblique de la destruction comme signalant un aspect du châtiment, il avance la catégorie de l'*avoir été*. «Si une âme peut être détruite, demande-t-il, ne doit-il pas exister un état correspondant au fait d'*avoir été* une âme humaine?»²⁶ Et il continue: «Ce qui est précipité (ou qui se précipite) en enfer, ce n'est pas un homme, ce sont des *restes*.»²⁷ Le langage de l'Écriture conduit à dire que la *vie* dont a bénéficié l'individu est alors *passée*. Il existe en relation avec ce passé²⁸, portant le poids de sa responsabilité, fixé dans la conscience finale d'avoir vécu à contresens; d'accord avec Dieu, il abhorre ce qu'il a été (Dn 12:2), et c'est son tourment fixe dans une durée sans devenir; il sait seulement, puisqu'il ne peut plus ignorer la vérité, qu'il est par là-même rendu à l'ordre des créatures et contribue par son exclusion à «sanctifier» le Seigneur.

L'avantage d'une telle perspective, outre qu'elle permet de proclamer l'entière victoire du Christ, est de faire ressortir comme une évidence la justice du châtiment et sa parfaite proportion avec la responsabilité: il s'agit précisément de percevoir la *vérité* de la conduite passée. Il apparaît aussi (de façon presque certaine) que le châtiment est objectivement (et *donc* subjectivement, pour toute créature) préférable au néant. Certains auteurs ont déjà affirmé cette préférence, même avec la représentation courante des peines éternelles, tant ils sentent contraire au statut de l'humanité une simple annihilation; l'élucidation proposée confirme cette intuition. Jésus a dit du réprouvé qu'il eût mieux valu pour lui de n'être pas *né* (comparant son sort à celui de l'enfant mort dans le sein de sa mère), et non pas qu'il eût mieux valu ne pas avoir *été*.

26. *Le problème de la souffrance*, op. cit., 167 (italiques dans le texte).

27. *Ibid.*, 168.

28. Karl Barth, *Dogmatique III, 2***, trad. Fernand Ryser (Genève: Labor & Fides, 1961) a des formules proches des nôtres: il affirme, 329, que l'homme doit «ne plus exister qu'au passé», et qu'il participera à la vie éternelle «en tant qu'être passé». Mais il le fait pour l'homme *élu* et de la vie éternelle, en fonction d'une notion platonicienne de l'éternité, alors que je le dis de la *mort*, en tant qu'opposée à la *vie*!

Au-delà, la foi nue et tremblante peut seule aller plus loin, toute imagination perdant pied. Comment les peines éternelles sont-elles compatibles avec l'amour de Dieu et celui des élus pour les autres? L'élimination du faux scandale d'images inadéquates nous aide seulement à *croire*, selon la parole de Julienne de Norwich, qu'en vérité *All shall be well and all shall be well and all manner of things shall be well*²⁹.

29. «Tout sera bien et tout sera bien, et tout, à tous égards, sera bien.»

ET LE CIEL?

Paul WELLS*

H. Küng a dit que le mot «ciel» est un des mots les plus en lambeaux de notre vocabulaire. Chez les théologiens, comme dans le langage populaire, les avis à ce sujet sont divers et contradictoires. R. Niebuhr, quant à lui, affirme que nous ne sommes pas plus au clair sur le mobilier du ciel que sur la température de l'enfer, tandis que E. Thurneysen insiste sur la continuité entre l'état présent et l'état futur: «les maisons et les campagnes» participeront à la réalité du ciel tout comme le monde actuel est le lieu de la rédemption.

Comment la Bible parle-t-elle du ciel? Il ne devrait pas, en principe, être plus difficile de parler du ciel que des autres réalités spirituelles: le ciel fait partie de la révélation tout autant que certaines réalités visibles apparemment plus proches.

A propos du ciel, l'analogie la mieux appropriée est celle du Concile de Chalcédoine, sur les deux natures de Christ¹. L'histoire du ciel à venir sera également humaine et divine, terrestre et céleste.

Ni confusion, ni transformation, ni division, ni séparation. Tel est aussi le rapport entre la terre et le ciel. Il y aura une continuité – car rien de bon dans ce monde ne sera éliminé –, mais aussi discontinuité – tout sera transfiguré dans le ciel, et transmué en gloire... Tout ce qui existe dans le temps sera récapitulé dans l'éternité, d'une façon ou d'une autre.

* P. Wells est professeur de théologie systématique à la Faculté libre de théologie réformée d'Aix-en-Provence.

1. Cette approche peut se justifier par la continuité qui existe entre le Christ dans notre histoire et le Christ ressuscité et monté au ciel.

Notre thèse est que la fin de l'histoire et la nouvelle création sont l'aboutissement d'un processus dont le point de départ se situe à la création. Autrement dit, cette fin implique un début et c'est pourquoi il est impossible d'évoquer l'eschatologie sans parler de *protologie*. Jésus est l'*omega* de la création parce qu'il en est l'*alpha*.

I. La difficulté du vocabulaire

Le ciel, selon la Bible, est le lieu où Dieu réside de toute éternité. Cela est affirmé dans de nombreux Psaumes. La nouvelle création, à la fin des temps, est le «ciel futur», le paradis où Dieu sera éternellement avec l'homme. En attendant, il y a la réalité que Dieu a créée: «les cieux et la terre».

Dans la pensée populaire, l'éternité est une ligne qui se prolongerait dans l'au-delà jusqu'à l'infini. Cette conception a été critiquée par les philosophes à partir de la pensée de Platon pour qui l'éternité est opposée à la temporalité; la temporalité serait mouvement, changement, instabilité, alors que l'éternité serait un ensemble immobile qui ne connaîtrait aucune succession de moments.

Cette notion philosophique a été accueillie par la tradition chrétienne sous l'influence du néo-platonisme, en particulier chez Augustin et ses successeurs. Récemment, elle a été critiquée par O. Cullmann qui a proposé de revenir à la simplicité du langage biblique «hébraïque».

Le vocabulaire biblique pour l'éternité (*ôlâm*, ce qui est caché dans l'infini passé ou futur, le Dieu caché est le Dieu d'éternité, et *aionios*, siècle, l'éternité est «les siècles des siècles») n'implique pas de contraste frappant entre l'éternité et le temps. S'il existe des différences qualitatives et quantitatives entre les deux, il y a aussi des points communs entre le temps temporel et le temps éternel².

Les affirmations bibliques recourent à des notions naïves de succession du temps pour décrire l'éternité. Même le

2 . A ce sujet, voir les remarques de H. Blocher dans son article du présent numéro de la revue.

tétragramme divin «Je suis» ne fait pas abstraction du temps, puisqu'il évoque «celui qui sera». Pour Dieu, mille ans passent comme un jour. Le langage naïf de la Bible établit, à la fois, une différence et une similitude avec notre temps. La notion d'éternité implique une succession temporelle d'une certaine sorte, dominée et surplombée par Dieu. La théologie du *process* a raison de faire valoir la notion de succession, mais elle a tort d'en faire un principe auquel Dieu lui-même serait assujéti.

Dieu, en qui il n'y a ni changement ni variation, est à l'origine de toute succession temporelle. Il possède en lui-même l'éternité, et le temps éternel dépend de lui, tout comme le monde créé dépend de l'unité et de la diversité qui le caractérisent. De génération en génération, il est le Dieu éternel.

Tout comme la notion d'éternité implique, à la fois, une continuité et une discontinuité *temporelles* d'avec la création, la notion de «ciel» présente les mêmes caractères dans le domaine *spatial*.

Le ciel, la nouvelle création et l'enfer sont, au même titre que la terre, des créations de Dieu. Pour cette raison, comme toute création divine, ils dépendent de Dieu et ne participent pas de son éternité ontologique. Il n'y a que Dieu qui soit immortel et qui en ait les attributs.

II. Le ciel: une réalité créée

Toutes les pensées humaines sur le ciel semblent comporter au moins un élément commun: le ciel est toujours considéré comme une apothéose au terme de la vie terrestre et, très souvent, comme le résultat d'une intervention divine par rapport à la vie terrestre.

Quel est l'enseignement spécifique de la Bible sur le ciel?

A) La complémentarité astronomique et spirituelle

Dans certaines langues, une distinction est faite entre ces deux aspects qui sont toujours séparés. Le mot «firmament»

dans l'Ancien Testament désigne la voûte céleste, parfois présentée symboliquement comme un manteau (Es 34:4) que Dieu pliera comme un vêtement que l'on change, ou comme un rouleau de parchemin (Ap 6:14). S'il arrive que les étoiles soient personnifiées (Jb 38:7), c'est toujours en marquant bien qu'elles sont comme des créations de Dieu; en aucun cas, elles ne sont sacralisées.

Du point de vue religieux, le ciel est un monde surnaturel qui recouvre l'ensemble des réalités invisibles et la réalité créée tout entière. Utilisé au pluriel, le mot «cieux» évoque une réalité plurielle, non pas nécessairement au sens de plusieurs «ciels» distincts, mais dans celui de grandeur. Ce monde surnaturel est là où se trouvent les esprits invisibles et le trône de Dieu. Dieu trône «au-dessus des cieux» avec les anges et l'entourage décrit en Apocalypse 4. Dans l'épître aux Hébreux, le ciel est aussi le lieu du sanctuaire où réside, dans le tabernacle spirituel, le vrai sacrificateur. Le ciel est l'endroit où se trouvent les martyrs parvenus à la perfection, où demeure Christ dans l'endroit qu'il a préparé pour les siens (Jn 14: 1, 2).

Dans cette double perspective (astronomique et spirituelle), il faut distinguer les références qui, comme 2 Pierre 3:10, 12 et Apocalypse 20:11, annoncent la dissolution du ciel et la requête que l'on trouve dans la prière du Seigneur «que ta volonté soit faite dans les cieux comme sur la terre». Les premières évoquent la disparition des cieux cosmiques, qui se produira au moment de la nouvelle création, tandis que la demande du Notre Père est eschatologique et exprime le souhait que le règne de Dieu soit établi sur la terre comme il l'est maintenant, spirituellement, dans le ciel. Jésus évoque une situation où la présence de Dieu se manifesterait sur la terre. Le règne de Dieu est établi par Dieu seul, par sa volonté et pas de façon naturelle. Jésus prend ainsi dans sa perspective l'acte de dissolution de ce qui est naturel en vue des nouveaux cieux et de la nouvelle terre où la justice habitera.

En résumé, le ciel est, à la fois, le domaine transcendant créé où Dieu habite et le lieu d'ultime bénédiction pour l'homme. Nous allons essayer de préciser cela.

B) Le ciel comme endroit

Le ciel n'est jamais présenté dans l'Écriture autrement que comme un lieu. Matthieu 28:20 affirme que la puissance est donnée à Jésus «dans les cieux et sur la terre». Cela renvoie à Genèse 1:1 et à l'acte divin de création.

Nous pouvons comprendre ainsi que la seigneurie de Jésus est la raison d'être de la création. Tout a été créé par lui et pour lui et, à l'Ascension, Jésus retrouve concrètement ce qui lui revient de droit. Il est important de voir que la réalité n'est pas double, soit la création, soit la rédemption. Jésus-Christ crée une réalité, «les cieux et la terre», qui a deux aspects sans que cela porte atteinte à son unité. C'est pourquoi, le ciel est un lieu de la création («Dieu avec l'homme dans sa gloire») tout autant que la terre.

Très souvent, une allusion directe est faite montrant que le ciel est un lieu et non un état. Par exemple, les images bibliques de la ville, la promesse de Jésus en Jean 14 où il annonce qu'il prépare une «demeure», l'Ascension de Jésus décrite, en Ephésiens 4, comme le passage d'un endroit à un autre, l'accueil du brigand au paradis... Pourtant, le poids de tout cela n'est pas celui d'une preuve.

Plus probant est le parallèle historique entre Adam, Christ et la nouvelle création. Jésus monte au ciel de façon corporelle et y est reçu en attendant son retour en gloire. Cela implique que Christ, comme deuxième Adam, reçoive la bénédiction que le premier Adam aurait dû recevoir: la glorification après l'obéissance. Le premier Adam, s'il avait été confirmé dans sa condition de justice avec Dieu aurait connu la bénédiction comme une réalité physique et matérielle dans une création parfaite à jamais. Le salut en Christ, qui accomplit historiquement la mission d'Adam, ne peut donc que comporter le même caractère physique, ce qui implique une localisation. Si le premier Adam est physique, de la terre, et le dernier Adam spirituel, du ciel, celui-ci est une réalité spirituelle qui n'exclut pas, mais inclut le corps glorifié de Jésus. Cette affirmation est fondée sur l'argumentation de Paul en 1 Corinthiens 15: la résurrection de Christ est celle

d'un corps glorifié, qui précède la résurrection de tous, qui en est les prémisses.

Le ciel est le lieu final où se trouve maintenant Jésus, *l'omega* en personne, et cela de façon corporelle. Faut-il considérer cet endroit de façon simpliste? Jésus a-t-il entrepris un voyage interplanétaire? Si le trône de Dieu est bien au centre de la création, nous en ignorons l'emplacement spatial. La Bible ne nous donne aucune information sur ce sujet qui dépasse notre compréhension. Il ne s'agit pas d'une réalité qui puisse être cernée en termes de géographie cosmique. La foi contemple, ici, une gloire inconnue et si nous cherchions à localiser le «ciel» de façon spatial, en termes de notre cosmos, nous serions en quête de l'inconnu. C'est ignorer la distance qui existe entre les cieux et la terre. Cette limitation est difficile à accepter par l'homme moderne qui pense, en principe, qu'il doit pouvoir tout savoir.

Les notions spatiales dans la Bible («au dessus de» «le pain qui descend du ciel», Jésus qui «monte» à l'Ascension) ne sont pas des notions géographiques. Le fait que Dieu agisse d'au «dessus» (*anōthen*: Jn 3:31) indique une certaine direction (Dieu n'agit pas de l'intérieur, mais de l'extérieur de la terre) mais pas un endroit spatial discernable par l'homme. Ces expressions évoquent plutôt la puissance, la majesté et la miséricorde de Dieu, qui nous visite dans des conditions qui ne sont pas celles de notre monde. L'accent est placé sur la venue de Dieu et sur le caractère concret de ses actes plutôt que sur une localisation spatiale. Lors de l'Ascension, il n'est pas nécessaire d'imaginer que Jésus est allé plus loin que derrière le nuage le plus proche pour ne plus être visible.

C) L'histoire du ciel

Le ciel, comme réalité créée, existe à cause de la terre. C'est à partir du ciel que Dieu règne sur sa création et ce règne durera après que la terre ait perdu sa forme actuelle. Autrement dit, le ciel a une histoire qui est entrelacée avec celle de la terre. Cette histoire présente trois aspects:

- elle a un commencement, un développement et une fin;
- elle implique une séparation, une *diastase*, entre le ciel et la terre;
- à son terme, les nouveaux cieux surgissent en suite d'une «secousse» donnée par Dieu et non pas à la fin d'une évolution naturelle de la création.

i) Une histoire qui progresse

Le ciel manifeste la présence de Dieu, avec et dans la création, dans sa communion avec les hommes. La plénitude irréversible de cette communion est la finalité de la création. Le ciel a une histoire qui le lie avec la création. Dieu, qui est à l'origine de tout, est présent dès le début et tout au long de l'histoire, jusqu'à sa fin. Le ciel n'est pas transcendant dans le sens d'être totalement autre; il se dévoile tout au long de l'histoire comme expression de la présence de Dieu dans son pouvoir et sa majesté. A la fin, en Christ, le ciel n'est pas *une autre réalité*, mais une nouvelle création qui parfait la réalité passagère de la terre. Cette perfection est préfigurée, mais non réalisée, dans la première création. Tout, dans le monde et dans l'histoire de la révélation biblique, conduit vers le ciel et y accède à un état de repos. Le sabbat, le septième jour qui devient le premier avec Jésus, est le signe, temporel et spatial, du repos céleste avec Dieu (Hé 4)

Dans ce développement, l'expression «les cieux et la terre» indique la totalité du point de vue terrestre, dont l'unité sera complète lorsque, par la volonté divine (qui procède du ciel, l'endroit où Dieu est «pour» le monde), la terre sera enrobée par le ciel et transformée. A ce moment-là, «la demeure de Dieu sera avec les hommes» et ce changement de localisation impliquera un changement du temps actuel. Les temps seront accomplis.

Dans l'histoire que Dieu conduit à sa fin, le *premier* acte de sa volonté (son choix d'être avec l'homme) est le *dernier* accompli dans le temps. Entre les deux, se trouve l'évolution du processus historique. Dès le début, la création pouvait soit faire un mouvement ascendant vers le ciel, soit rétrograder en opérant la rupture de l'alliance qui unit Dieu et l'homme,

le ciel et la terre. (C'est pour cette raison que les cieux et la terre sont appelés à être témoins de l'alliance, Dt 30:19, 31:28). De plus, le ciel est «fixé» sur la terre, à un moment donné, chaque fois que Dieu manifeste sa présence auprès de son peuple. Ce sont là des types de la présence de Dieu avec l'homme, réalisée dans le corps de Christ qui unit le ciel et la terre: il est toujours auprès du Père dans sa divinité, tout en étant avec nous dans sa divinité et son humanité comme Emmanuel (Jn 1:18). La communion avec Dieu se réalise en Christ («je suis avec vous, jusqu'à la fin du monde») et en son corps l'Eglise, le temple de l'Esprit, en attendant que cette réalité, discernée par la foi, devienne visible.

ii) La «séparation» (diastase)

La création implique une séparation des cieux et de la terre. Dieu franchit cette séparation pour être présent auprès de l'homme et, chaque fois qu'il le fait, c'est *le jour* du Seigneur. Quand l'homme veut le faire et devenir comme Dieu pour maîtriser la connaissance du bien et du mal (la connaissance qu'a Dieu dans le ciel, à cause de ses anges dont la chute céleste constitue une première séparation, surnaturelle), la séparation devient une opposition antithétique. Dans la séparation qu'est le péché, l'homme découvre, selon l'Ecclésiaste, la futilité du temps et l'inévitabilité de la mort. L'existence de l'homme devient l'inverse du ciel. Sartre n'avait pas tout à fait tort avec son «l'enfer, c'est les autres».

C'est pourquoi, le passage de la création à la nouvelle création ne peut être effectué que par Dieu qui, lors de l'abandon sur la croix, assume lui-même la séparation de la mort, de la malédiction, de l'enfer, afin d'ouvrir à l'homme la perspective du ciel. Après avoir accompli cette réconciliation des cieux et de la terre, Christ a marché sur la terre pendant les quarante jours qui ont suivi la résurrection. Cette période nous offre *une image magnifique de la nouvelle création*. Le ciel descend sur la terre et prend possession de ses éléments naturels. L'Esprit domine la chair et surpasse le physique en Christ, qui appartient à la nouvelle création. Dès ce moment, la fin, l'unité des cieux et de la terre et la nouvelle création sont déjà une réalité. Désormais, le croyant,

uni au nouvel Adam, est assis avec lui dans les lieux célestes et son existence tend vers l'avenir. Le Christ ressuscité est comme un aimant: il attire tout vers lui et, de tous les fibres de notre être nouveau, nous aspirons à son retour.

iii) La «secousse»

L'existence d'une séparation implique, pour que la situation finale arrive, la conjonction de deux mouvements: l'accomplissement de l'histoire et la «secousse». Tout d'abord, Adam a reçu la vie et en a géré l'histoire: puis, Christ donne la vie éternelle. En lui, l'Esprit maîtrise le temps et l'achève par l'intervention du «jamais vu». La résurrection de Christ, selon le Nouveau Testament, fait partie de la résurrection générale qui a déjà commencé. Elle secoue avec violence la mort physique.

La foi attend une intervention par laquelle la nouvelle humanité, organisée en Christ, descendra du ciel, prendra possession de la terre métamorphosée en une nouvelle création. La nouvelle Jérusalem descendra parmi les hommes et Dieu établira sa demeure au milieu d'eux pour toujours: «les choses anciennes sont passées». La puissance de Dieu effectuera cette transformation qui ne sera pas graduelle, comme la transition du deuxième au troisième millénaire, mais qui aura la violence d'une crise.

Le monde ancien sera dissout et passera avec fracas (1 P 3:8ss, Ap 21:1). Il existe donc une continuité et une discontinuité entre notre cosmos et le ciel, tout comme il y a union et distinction entre les natures divine et humaine dans la personne unique de Christ. Il s'agit d'une *nouvelle création*. La paix et l'ordre sur la terre sont un avant-goût du paradis. La vie éternelle commence dès maintenant pour les croyants qui, après leur mort, entrent dans la présence de Christ. Le Saint-Esprit, en ressuscitant Christ, est l'Esprit de puissance et de vie qui annonce quelle est l'espérance pour nous, qui suivons son mouvement à distance, selon les lois de la temporalité présente.

Pourtant, le ciel n'existe pas sans discontinuité, mutation et crise. La réalité présente sera dissoute et transformée par

l'Esprit en une réalité nouvelle. Ce changement n'est ni naturel, ni le résultat d'une évolution, mais l'œuvre cataclysmique de l'Esprit. Il appelle une certaine violence: celle de la mort, de la disparition de la réalité présente et de la résurrection. Le ciel est arraché brutalement, par l'Esprit, à la création actuelle.

III. Deux commentaires théologiques

Colossiens 1:16-18 établit un lien très étroit entre la création pour Christ et sa consommation en Christ. Comment pouvons-nous relier Christ comme fin de l'histoire et Christ comme début de l'histoire, le Créateur et le Rédempteur?

i) Jésus comme raison d'être de la création

L'Écriture dit que la finalité de toutes choses est Dieu le Père (Rm 11:38, 1 Co 8:6 et Ap 21:6) qui sera tout en tous. Quelle est donc la fonction de Christ? Nous ne pouvons pas fonder une doctrine de Dieu sur Christ, comme certaines théologies modernes essaient de le faire. Christ est le médiateur qui nous révèle l'amour, le cœur de Dieu et non pas son être en tant que tel. L'eschatologie fait référence à la personne de Christ qui est présent dans l'histoire. En ce sens, l'histoire existe pour lui, car il est un avec Dieu.

La séparation des cieux et de la terre est réelle en Christ étant donné la séparation de ses deux natures, et la réalité de la *diastase* est accentuée dans le fait qu'il supporte la mort dans sa nature humaine. Son expérience est autre que celle du Père, parce qu'il a assumé la nature humaine dans la *kenose* de Philippiens 2; mais dans son union avec Dieu, il révèle l'attitude de Dieu, comme étant «pour nous» dans son amour éternel. L'union éternelle des deux natures en Christ justifie la raison d'être de la création, et constitue l'attestation divine de l'union finale des cieux et de la terre dans la nouvelle création.

En Christ, l'humanité est l'humanité de Dieu et la divinité est celle de l'homme. Ainsi la relation d'alliance entre les cieux et la terre est parfaite. La création tout entière existe pour Christ qui manifeste l'amour du Père pour toute son œuvre.

ii) Jésus et l'alliance

La raison d'être de la création est la gloire de Dieu, selon Calvin, la communion, selon Luther, et la faveur divine, selon K. Barth. Ces trois explications sont complémentaires, en Christ. Au début de la création, la séparation des cieux et de la terre avait pour objectif d'établir la demeure de Dieu parmi les hommes. La création comme la rédemption manifestent la même grâce. En tant qu'*omega* inaugurant la fin, Christ est le but de l'alliance qui concrétise la grâce proposée lors de la création des cieux et de la terre: Dieu avec nous. Il en est de même dans la rédemption, lorsqu'il supprime la *séparation* du péché: Christ est comme Dieu pour l'homme et il est l'homme pour Dieu.

Quelques conclusions

i) Le ciel est l'état parfait de la création, la perfection de toutes les réalités créées: la nature et les hommes. Tout, l'histoire et les différents éléments constitutifs de la nature existent dans la perspective du ciel: le ciel «définitif», la création en tant que *nouvelle* création. La vie, la paix, l'ordre, la justice et la joie y régneront, comme l'exprime de façon antinomique Apocalypse 21:1-4.

ii) Le ciel est fixe et permanent. Dieu qui, seul, possède l'immortalité est à l'origine de cet état permanent du ciel. Pourtant cette permanence, qui provient de l'immortalité de Dieu et qui dépendra toujours de sa grâce, n'est pas un état statique. La vie au ciel, en effet, sera animée à toujours par l'Esprit et par la grâce de Christ. Ainsi, le ciel sera un lieu d'activité et de repos. (voir Rm 8:20, 21)

iii) Un lieu de repos, parce que nous serons délivrés du désordre dû au péché et aux luttes contre l'injustice. Sur terre, l'activité consiste, avant tout, à lutter contre le péché, contre la malédiction qui pèse sur la création et affecte le travail et les relations humaines. Le chrétien, selon le titre de l'ouvrage célèbre de J. Bunyan, mène «une guerre sainte» contre l'ennemi, au dehors et au dedans de lui-même, dans le

monde et dans l'Eglise. Que ferons-nous au ciel? Dans la nouvelle création, on connaîtra un mode de vie transfiguré et on déploiera une activité au service de Dieu. Dieu sera et demeurera présent. C'est pourquoi notre service sera caractérisé en permanence par la créativité dans tous les domaines. Les prophètes de l'Ancien Testament parlent du glorieux avenir de la terre (voir Es 11 et 12, par exemple)

iv) Enfin, le ciel est une récompense imméritée. Tous ceux qui entrent dans la nouvelle création y arrivent par la grâce de Christ, qui suscite en eux le désir d'obéir à l'Evangile. La récompense du ciel est Jésus-Christ lui-même. Le voir et pouvoir mieux comprendre, avec une intelligence libérée du péché, la grandeur de son œuvre, pouvoir le servir de toute sa volonté, telle sera la liberté parfaite; pouvoir l'aimer sans partage, quelle vraie récompense!

Notre nature de créature sera rendue conforme à Dieu. Nous verrons Dieu dans la béatitude, non pas de loin, mais face à face dans une harmonie enfin retrouvée.

ISRAËL DANS LE PLAN DE DIEU

Sylvain ROMEROWSKI*

La question de la place d'Israël dans le plan de Dieu fait partie des sujets controversés parmi les évangéliques. Les dispensationalistes, d'un côté, soutiennent qu'il y a deux peuples de Dieu, Israël et l'Eglise, qui ont chacun leur destinée propre. D'autres, au contraire, considèrent qu'Israël en tant que nation ou peuple, n'a plus de rôle spécifique à jouer dans l'histoire du salut. Et l'on rencontre des positions intermédiaires entre ces deux points de vue.

Notre compréhension de la place d'Israël dans l'eschatologie dépend de la manière dont nous concevons le rôle de ce peuple dans l'histoire du salut, de notre compréhension de l'identité et de la nature du peuple de Dieu aujourd'hui, de notre interprétation des prophéties de l'Ancien Testament et de notre lecture du texte de Romains 11.

Nous ne pouvons aborder ici tous ces points, ou les aborder de manière développée. Nous traiterons brièvement du rôle d'Israël dans l'histoire du salut et de la nature actuelle du peuple de Dieu, avant d'examiner le chapitre 11 de l'épître aux Romains¹.

* S. Romerowski est professeur à l'Institut biblique de Nogent-sur-Marne.

1. Nous avons abordé ces questions de manière plus développée, ainsi que la question du rôle du pays d'Israël dans le plan de Dieu dans l'article suivant: «Hope for the Jews», *European Journal of Theology* (5:1997) 1, 31-39 et (6: 1997) 2, 131-145. Voir aussi notre *L'œuvre du Saint-Esprit ancienne et nouvelle* (Mulhouse: CCCM, 1989), ch. 3.

I. Israël et le peuple de Dieu

Lorsque Dieu a choisi Abraham pour lui donner une descendance qui serait son peuple, il lui a déclaré que tous les peuples de la terre seraient bénis à travers lui et sa descendance (Gn 12:3; 18:18; 22:18)². Dès le départ, il apparaît donc qu'Israël n'a pas été choisi pour être béni lui seul: le dessein de Dieu était la bénédiction des nations. C'est en vue des nations que Dieu a choisi Israël. Ceci est fondamental lorsqu'on considère la place d'Israël dans le plan de Dieu.

Pendant un temps cependant, et qui a duré jusqu'à la fin du ministère terrestre de Jésus, Israël a été le bénéficiaire quasiment exclusif (à part quelques exceptions) de la révélation de Dieu et de ses actes rédempteurs. Jésus pouvait encore déclarer: «Ma mission se limite aux brebis perdues du peuple d'Israël» tout en faisant aussitôt après une exception (Mt 15:24ss).

Israël est devenu le peuple de Dieu par l'alliance conclue au Sinaï (Ex 19-24). Tout Israélite était membre de ce peuple en vertu de sa naissance et la circoncision était le signe de l'appartenance à Israël, le peuple de Dieu. En même temps, l'obéissance aux clauses de l'alliance, à la loi mosaïque, est présentée comme une condition pour être le peuple de Dieu (Ex 19:5).

Or l'histoire d'Israël est essentiellement une histoire d'infidélités et de désobéissances à la loi divine, ainsi que d'abandon de Dieu de la part de ce peuple, même s'il y a eu quelques périodes plus lumineuses. Cette histoire a donc abouti à la destruction des deux royaumes israélites, celui du Nord en 722 et celui de Juda en 587 avant notre ère. Ces deux événements étaient prévus par le code de l'alliance: ils sont

2. Certains traduisent: «toutes les nations se béniront par toi / par ta descendance», ce qui signifie qu'elles utiliseront des formules de bénédiction comme: «Que Dieu te bénisse tout comme il a béni Abraham / les descendants d'Abraham». Ce problème de traduction n'est pas aisé à résoudre. Sans entrer ici dans la discussion, nous notons simplement que les versions anciennes ont compris ces textes comme signifiant que toutes les nations seront bénies au travers de la descendance d'Abraham et que le Nouveau Testament les comprend, ou tout au moins certains d'entre eux, de la même manière. A nos yeux, la compréhension néo-testamentaire doit être reçue comme normative.

la réalisation des malédictions incluses dans le traité d'alliance (Lv 26; Dt 28) comme dans les traités de suzeraineté du Proche-Orient ancien.

Quelle portée faut-il donner à ces deux événements? Leur signification est bien exprimée dans le livre d'Osée qui s'adresse au royaume du Nord peu avant sa ruine: «Vous n'êtes pas mon peuple, et moi, je ne suis rien pour vous» (Os 1:9). La seconde formule de ce texte renvoie au nom que Dieu s'était donné lors de sa révélation dans le buisson ardent: «Je suis» (Ex 3:14), ainsi qu'à la formule de l'alliance: «Je suis votre Dieu» (Ex 20:1). Nous avons vu qu'il fallait être fidèle à l'alliance pour être le peuple de Dieu. A partir du moment où Israël se montre infidèle de manière persistante, Dieu inverse la formule qui définit l'essence de l'alliance: Israël ne peut plus se dire peuple de Dieu et le Seigneur n'est plus son Dieu.

Heureusement, cela ne veut pas dire que Dieu en ait définitivement terminé avec les Israélites, et le prophète s'empresse d'ajouter une promesse qui doit s'accomplir au-delà du jugement:

Et, au lieu même où on leur avait dit: «Vous n'êtes pas mon peuple», on leur dira: «Vous êtes les enfants du Dieu vivant»... Vous direz à vos frères qu'ils seront appelés: «mon peuple» (Os 2:1,3).

Les livres de Jérémie et d'Ezéchiel montrent d'ailleurs qu'au moment de la ruine de Juda en 587, Dieu avait laissé la vie sauve à des Israélites qui lui étaient demeurés fidèles (Jr 40:11-14,16-18; 45:5; Ez 9:4-6). En outre, le Seigneur a encore épargné d'autres Israélites qui ont pu subsister en terre d'exil, en Babylonie, où dans d'autres pays où ils avaient trouvé refuge.

Pour ces Israélites, le Deutéronome, puis les prophètes, ont prédit le retour de l'exil (Dt 30:4s). Mais la visée de ces textes va bien au-delà. Le Seigneur se propose de renouveler totalement son peuple. Pour ce faire, il va faire un tri au sein de son peuple. Ce thème du tri est particulièrement présent chez Michée, Esaïe et Ezéchiel (Mi 2:12; 4:6s; 5:7; 7:18; Es

65:1-16; 66; Ez 34:17-22). Un autre thème s'y associe, celui du reste, que l'on rencontre chez la plupart des prophètes: le jugement de Dieu réduira Israël à un reste et c'est ce reste, et non pas tout Israélite, qui bénéficiera du salut à venir (Es 10:22; Mi 2:12; 4:6s; 5:6s; 7:18; So 2:7,9; 3:12s...).

Un tri a déjà été opéré au sein d'Israël par les jugements dont nous avons parlé. Mais le thème est encore repris après l'exil: les Judéens rentrés d'exil ne constituent pas encore le reste qui doit bénéficier du salut eschatologique. Un nouveau tri doit avoir lieu qui ne laissera subsister qu'un reste au sein du reste des Judéens rentrés d'exil (Za 13:7-9; Mi 3:3-5).

Ce reste que Dieu veut ainsi conserver, il va le purifier: il pardonnera ses fautes (Mi 7:19; Jr 31:34) et le transformera intérieurement par son Esprit (Jl 3:1s; Es 32:15ss; Jr 31:31-33; Ez 36:25-27; 37:9s,14; 39:29...). Déjà le Deutéronome opposait l'Israël incirconcis de cœur du temps de Moïse (Dt 9:6,13; 29:4) à ce reste eschatologique, dont le Seigneur circoncirait le cœur, au-delà de l'exil (Dt 30:6). Le but poursuivi par Dieu était de se constituer un peuple nouveau, exclusivement composé de gens connaissant le Seigneur dans un sens profond, de disciples véritables du Seigneur (Jr 31:34; Es 54:13).



Ces thèmes forment la trame de la théologie du peuple de Dieu dans l'enseignement de Paul en Romains 9. L'apôtre soulève ici le problème que constitue le rejet de l'Évangile par une grande partie des Israélites, et par conséquent leur non participation au salut. Paul souligne que l'intention divine n'a jamais été que tous les Israélites soient membres du peuple de Dieu (v. 6-8). Il y a ainsi un Israël au sein d'Israël, un véritable Israël composé uniquement de ceux que Dieu a élus. Le thème du reste apparaît aux versets 27 à 29, où Paul cite des textes d'Esaïe pour souligner que seul un reste d'Israélites devait obtenir le salut, et non pas tout Israélite.

Les prophètes de l'Ancien Testament enseignaient donc que le peuple de Dieu se réduirait à un reste, mais il devait y avoir

une contrepartie à ce rétrécissement: le peuple de Dieu devait en même temps s'élargir pour englober des gens de toutes les nations, des païens convertis, qui seraient incorporés au peuple de Dieu. Ainsi l'Égypte et l'Assyrie doivent recevoir deux titres d'Israël, «mon peuple» et «mon œuvre» (Es 19:25). Ou encore, des étrangers s'attacheront au Seigneur et à son alliance et ne devront pas se dire exclus du peuple de Dieu (Es 58:3-6) car Dieu les adjoindra au reste de son peuple qu'il va rassembler (v. 8). Zacharie écrit la même chose (2:15) et de nombreux textes pourraient encore être cités ici (Es 44:5; 65:1; 66:18-24; Am 9:12; Za 8:23; 9:7). Incorporés au peuple de Dieu, ces gens des nations bénéficieront du salut promis aux Israélites et des mêmes promesses. Par exemple, Sophonie prévoit qu'ils feront l'objet de la même œuvre de transformation intérieure que celle qui est promise pour le reste israélite (So 3:9s; comp. Jr 31:31-33; Ez 36:25-27). Ainsi ils connaîtront le Seigneur (Es 19:21; comp. Jr 31:34 qui concerne les Israélites).

Cet aspect de la prédication prophétique est aussi repris par l'apôtre Paul, notamment dans l'épître aux Romains. Les véritables Israélites sont ceux qui le sont intérieurement, par la circoncision du cœur, même s'ils sont d'origine païenne (Rm 2:26-29). Abraham est le Père des non Juifs qui ont la foi: ceux-ci sont par conséquent ses héritiers, héritiers des promesses faites pour sa descendance (Rm 4:11s). Il n'y a donc plus de différence entre Juifs et non Juifs: ils sont tous fils de Dieu (Ga 3:28, 26), comme Israël était fils de Dieu dans l'Ancien Testament (Os 11:1).

La vision du peuple de Dieu que l'on obtient à partir du thème du reste et de celui de l'incorporation de non Juifs est bien illustrée par l'image de l'olivier en Romains 11:17ss. L'olivier représente Israël, une image qui vient de Jérémie (Jr 11:16). Des branches ont été retranchées de l'olivier: elles représentent les Israélites incrédules, ceux qui ont rejeté l'Évangile et le Messie envoyé par Dieu. Des branches provenant d'un autre olivier, d'un olivier sauvage, ont en revanche été greffées sur l'olivier israélite: elles représentent les non Juifs qui ont été incorporés au peuple de Dieu par la

foi. Ainsi, Israël, le peuple de Dieu se constitue aujourd'hui du reste des Israélites, ceux qui ont la foi, ainsi que des non Juifs qui ont la foi et ont été incorporés au peuple de Dieu. Et l'Eglise n'est rien d'autre que cela. L'image de l'olivier souligne bien qu'il y a continuité entre Israël et l'Eglise.

Nous ne disons pas ici qu'Israël c'est l'Eglise, comme s'il s'agissait de remplacer mentalement le nom d'Israël par l'Eglise dans les promesses de salut eschatologique des prophètes. Mais nous affirmons que l'Eglise, c'est Israël, Israël au sein duquel le tri annoncé par les prophètes a été effectué, Israël dont Dieu a retranché les Israélites qui rejettent leur Messie, Israël dans lequel encore Dieu a intégré les non Juifs qui croient et qui par la foi sont devenus des Israélites véritables. Ainsi Dieu s'est constitué un peuple composé exclusivement de disciples de Jésus-Christ.

Nous ne disons pas que Dieu aurait remplacé Israël par l'Eglise. Mais nous disons que Dieu a remplacé, au sein d'Israël, certains Israélites, les incrédules, par les non Juifs qui ont la foi³.

C'est bien à cet Israël-là que les promesses ont été faites, non pas à tout Israélite, mais au reste augmenté des non Juifs convertis au Seigneur. C'est cet Israël-là qui est le bénéficiaire des promesses de salut eschatologique des prophètes.

Le chapitre 11 de l'épître aux Romains s'ouvre par la question: «Dieu a-t-il rejeté son peuple?». La réponse est non. Dans la suite (Rm 11:1-10), Paul explique que Dieu n'a pas rejeté Israël, il a seulement rejeté certains Israélites (v. 7-10; le verset 15 parle bien de rejet, ou de mise à l'écart. Dieu n'a pas rejeté Israël, il l'a purifié en retranchant les Israélites incrédules pour ne conserver que le reste israélite fidèle (v. 2-5). Ce développement s'accorde parfaitement avec la théologie du peuple de Dieu telle que nous venons de l'élaborer.

Mais ce n'est là qu'un premier volet de la réponse à la question sur le rejet d'Israël par Dieu. A notre avis, il y en a

3. Ainsi H. Blocher, «L'œcuménisme et les Juifs», Recension de l'ouvrage *The Theology of the Churches and the Jewish People, Statement of the World Council of Churches and its Member Churches, Fac Réflexion* 13 (Juillet 1989), 30.

deux autres. Aux versets 11 à 24, en effet, Paul affirme que la porte du salut demeure ouverte pour les Israélites qui peuvent, s'ils se tournent vers Dieu dans la foi, être réintégrés dans le peuple de Dieu et recevoir le salut. Puis, aux versets 25 à 32, il nous apprend que, dans l'avenir, «tout Israël sera sauvé». Chacune de ces deux sections comporte des difficultés d'interprétation qui ont des incidences directes sur notre sujet. Nous nous proposons donc maintenant d'examiner ces deux points.

II. Romains 11:11-24

C'est essentiellement aux versets 11, 12 et 15 que nous rencontrons des problèmes.

L'apôtre affirme, tout d'abord, que beaucoup d'Israélites *ont trébuché* (v. 11): il veut dire par là qu'ils n'ont pas répondu par la foi en Christ à l'annonce de l'Evangile et que, par conséquent, ils sont passés à côté du salut. Mais il rejette l'idée que cette situation serait définitive: s'ils ont *trébuché*, ce n'est pas pour *tomber définitivement*. Nous pensons qu'il veut souligner ici que ces Israélites conservent la possibilité de venir à Christ avec foi et de recevoir le salut.

Puis Paul ajoute un commentaire sur ce *faux pas* de certains Israélites: Dieu l'a utilisé pour rendre *le salut accessible aux païens*. On peut penser à cet égard à l'expérience missionnaire de l'apôtre telle qu'elle nous est rapportée dans le livre des Actes: très souvent, c'est le rejet de l'Evangile par les Israélites qui a conduit Paul à se tourner vers les non Juifs pour leur proclamer l'Evangile (Ac 13:45-48; 18:6; 28:24-28).

A la fin du verset, Paul suggère que le salut de non Juifs pourrait à son tour devenir l'occasion du salut d'Israélites: voyant des païens parvenir au salut, des Israélites pourraient être rendus *jaloux*, c'est-à-dire que cela pourrait les stimuler à désirer le même salut.

Puis, au verset 12, Paul imagine ce que sera, ou ce que serait, la conversion des Israélites. Si une faute de leur part

(le rejet de l'Évangile) a pu entraîner des conséquences aussi bénéfiques que la conversion de païens, à combien plus forte raison une attitude positive de la part d'Israélites aura des conséquences bénéfiques.

Plusieurs incertitudes pèsent sur la compréhension de ce verset. D'une part, quel est le sens du terme grec *plèrôma* à la fin du verset: quelle richesse plus grande encore sera (serait) leur *plèrôma*? Nous mentionnerons ici trois possibilités:

- 1) Leon Morris suggère comme une possibilité que ce terme désigne «le plein accomplissement de la volonté de Dieu».
- 2) Une large majorité d'exégètes y voit la participation de tous les Israélites au salut. Dans ce cas, on peut comprendre le verset à l'affirmatif ou au conditionnel. Autrement dit, Paul veut-il dire: «ce sera extraordinaire lorsqu'un tel événement se produira», ou bien: «ce serait extraordinaire si un tel événement se produisait»?
- 3) Ou bien le terme *plèrôma* peut désigner la totalité des Israélites qui doivent être sauvés, c'est-à-dire le nombre complet des élus israélites, comme le pense H. Ridderbos.

Aux versets 13 à 15, Paul revient sur les mêmes choses en s'adressant plus particulièrement aux chrétiens d'origine païenne. Il ajoute aussi une pensée concernant son propre ministère apostolique. Puisque les Israélites sont susceptibles d'être stimulés à désirer le salut en voyant les non Juifs l'obtenir, Paul espère que son ministère de prédicateur de l'Évangile auprès des non Juifs pourra contribuer au salut de certains Israélites. Voyant des non Juifs sauvés grâce à son ministère, des Israélites pourraient ainsi se convertir eux aussi.

Le verset 15 répète le verset 12. Dieu a *mis* les Israélites incrédules à l'écart de son peuple pour sanctionner leur incrédulité et cela a constitué une occasion pour des non Juifs de recevoir la faveur divine. Mais l'apôtre envisage que ces Israélites, ou certains d'entre eux, soient réintégrés dans le

peuple de Dieu et il écrit que ce serait *une résurrection d'entre les morts*.

Pour la plupart des exégètes, cette dernière affirmation concerne un événement eschatologique: la conversion du peuple juif dans son ensemble. Ces mêmes commentateurs considèrent que le verset 12 affirme la participation de l'ensemble des Israélites au salut (optant ainsi pour la solution 2 pour le mot *plêrôma* et comprenant le verset à l'affirmatif). Les versets 12 et 15 affirment alors la même chose que le verset 26.

La mention d'une résurrection d'entre les morts peut alors se prendre dans un sens figuratif: ce serait l'idée d'un événement de grande ampleur, qui ferait passer de la mort spirituelle à la vie spirituelle. Mais F. F. Bruce et C. E. B. Cranfield y voient une référence à la résurrection corporelle, pour indiquer que la conversion du peuple juif dans son ensemble précèdera de peu la résurrection des morts et mènera à cet événement⁴.

Deux objections nous semblent cependant militer contre cette lecture. Tout d'abord, elle donne au mot *plêrôma* un autre sens que celui qu'on lui reconnaît au verset 25. Là, Paul parle de l'intégration dans le peuple de Dieu du *plêrôma* des païens. Il ne veut certainement pas dire que tous les non Juifs seront incorporés au peuple de Dieu et par conséquent sauvés. Il est donc très largement admis que Paul veut parler de la totalité des non Juifs qui doivent être intégrés au peuple de Dieu, c'est-à-dire la totalité des élus d'origine païenne. Mais alors, il paraît difficile de donner un autre sens au mot *plêrôma* lorsqu'il est utilisé à propos des Israélites, au verset 12. L'usage du mot au verset 25 favorise très nettement l'option 3: au verset 12, il est question de la totalité des élus israélites.

L'autre objection apparaît lorsqu'on considère le contexte immédiat des versets 12 et 15. En effet, Paul y exprime le désir que son ministère auprès des non Juifs puisse contribuer au salut d'Israélites. Ceci indique que, dans les versets

4. F. F. Bruce, *The Epistle to the Romans* (Grand Rapids: Eerdmans); C. E. B. Cranfield, *Romans*, (ICC, Edimbourg: T. & T. Clark, 1990), II, *ad loc.*

12 et 15, il ne pense pas à un événement qui doit se produire à la fin des temps, mais bien plutôt à la conversion d'Israélites au travers de son ministère et, ajouterons-nous, durant toute l'ère missionnaire de l'Eglise.

Ainsi, nous pensons qu'au versets 12 et 15, Paul souligne combien il est appréciable de voir des Israélites se tourner vers Christ avec foi: c'est comme une résurrection d'entre les morts dans un sens figuratif ou spirituel. Et il nous dit combien cela sera merveilleux lorsque tous les Israélites qui doivent se tourner vers Christ tout au long de l'histoire missionnaire auront fait cette démarche et auront reçu le salut.

Il s'adresse en cela plus particulièrement aux chrétiens d'origine païenne qui, pour certains, pouvaient avoir tendance à mépriser le peuple juif ou à entretenir un esprit de supériorité à son égard (cf. v. 20). Ce qu'il faut souhaiter au contraire, c'est la conversion des Israélites, il faut même œuvrer dans ce sens et être prêt à accueillir ces éventuels nouveaux frères en la foi au sein de la communauté chrétienne (ceci prépare les chapitres 14 et 15 où les «faibles» qu'il faut accueillir sont certainement des croyants d'origine juive restés attachés aux prescriptions rituelles de la loi mosaïque).

L'image de l'olivier débouche sur la même affirmation de la possibilité pour les Israélites d'être réintégrés dans le peuple de Dieu. C'est à cause de leur incrédulité que des Israélites sont comme des branches coupées de l'arbre. Mais *s'ils ne persistent pas dans leur incrédulité, ils seront greffés* sur l'olivier, *car Dieu en a le pouvoir* (v. 23). Et si Dieu a greffé sur l'olivier d'Israël des branches provenant d'un arbre sauvage, c'est-à-dire les croyants d'origine païenne, il sera encore plus désireux de greffer sur ce même olivier des branches qui s'y trouvaient autrefois, les Israélites qui se convertiront (v. 24).

Ainsi, la section formée des versets 11 à 24 a bien pour but de souligner que la possibilité demeure, pour les Israélites du temps de Paul, ainsi qu'en notre temps encore, de se tourner vers Christ par la foi et d'être réintégrés dans le peuple de

Dieu. Ils ont trébuché, mais leur chute n'est pas irrémédiable, elle n'est pas nécessairement définitive.

Dieu a-t-il rejeté son peuple? Non! Il en a seulement exclu les Israélites incrédules. Et encore, si ceux-ci reviennent à lui dans la foi, ils seront réintégrés, selon le principe exposé par Osée:

Au lieu même où on leur avait dit: «Vous n'êtes pas mon peuple», on leur dira: «Vous êtes les fils du Dieu vivant.» (Os 2:1,3)

III. Romains 1:25-32

A partir du verset 25, Paul ajoute ce que nous considérons comme un troisième élément de réponse à la question posée au début du chapitre. Non seulement la porte du salut reste ouverte pour les Israélites, mais, un jour, cette possibilité deviendra réalité: *Tout Israël sera sauvé*.

L'interprétation de ce texte est controversée, c'est le moins qu'on puisse dire. Le nœud de la question, c'est l'identité du *tout Israël*.

i) Calvin considère que cette expression désigne l'ensemble des élus, Juifs et non Juifs. Ainsi, Paul serait en train de dire que lorsque les élus d'origine païenne seront sauvés, alors Israël sera au complet.

Nous mentionnons cette interprétation en premier lieu pour l'écarter d'emblée. Il paraît, en effet, impossible de donner au nom «Israël» au verset 26 un sens différent de celui qu'il prend au verset précédant. Au verset 25, «Israël» désigne l'Israël national, dont une partie a été endurcie. En outre, dans l'ensemble du chapitre jusqu'ici, le nom d'Israël a été utilisé au sens national, et en opposition aux non Juifs. Il est impensable que Paul emploie soudainement le nom d'Israël d'une manière radicalement différente de sa pratique depuis le début du chapitre, sans donner la moindre indication de ce changement d'usage.

ii) Pour la grande majorité des exégètes, Paul dit ici que l'endurcissement d'Israël non seulement est partiel (puisque

Dieu s'est conservé un reste de croyants juifs), mais que cet endurcissement sera aussi limité dans le temps. Il ne durera que jusqu'à ce que les élus d'origine non juive soient tous parvenus au salut. Alors, à la fin de l'ère missionnaire, le peuple juif de cette époque sera sauvé dans son ensemble, c'est-à-dire la dernière génération qui vivra avant le retour de Christ.

L'expression *tout Israël* n'est pas à prendre comme désignant tous les Israélites sans exception aucune, mais comme se référant à la grande majorité d'entre eux, à Israël en tant que peuple. Un texte rabbinique est souvent cité à ce propos, qui déclare que «tout Israël aura une part dans le monde à venir» et qui se poursuit par une liste d'exceptions (*Sanhédrin* 10:1, cité par Cranfield).

Paul prédirait donc qu'un réveil national du peuple juif se produira juste avant le retour de Christ.

iii) Un autre point de vue, celui de H. Ridderbos, a été repris par un certain nombre de théologiens réformés évangéliques⁵. Ce spécialiste du Nouveau Testament pense que la formule *tout Israël* désigne l'ensemble des Israélites qui accueilleront l'Évangile et se convertiront tout au long de l'histoire de l'Église. Le *mystère*, dont il est question au verset 25, consisterait dans le fait qu'Israël ne sera pas sauvé sans les païens. Il donne au mot *outôs*, qui ouvre le verset 26, le sens «de cette manière». Paul dirait alors que les Israélites ne peuvent être sauvés qu'avec *l'entrée* de non Juifs. Israël ne peut être sauvé que de cette manière, il ne peut pas être sauvé sans les non Juifs.

Mais pourquoi alors insister sur le fait que *tout Israël sera sauvé*? Ridderbos commente: jusqu'à présent, les croyants d'origine non juive ne voient que quelques individus juifs qui soient convertis, mais alors, Israël sera manifesté dans son unité comme une communauté sauvée.

5. Nous dépendons ici d'un document non publié réalisé par R.B. Gaffin, «Professor Ridderbos on Romans 11.25-32. An informal translation of Herman Ridderbos, 'Israel in het Nieuwe Testament, in het bijzonder volgens Rom 9-11', *Israel* (den Haag: van Keulen, 1955), 57-64».

Ridderbos considère donc que les versets 25 et 26 parlent de la même chose que ce qu'il a compris, et nous-même avec lui, aux versets 12 et 15. Il s'appuie pour cela sur les arguments suivants.

- a) Dans le reste du Nouveau Testament, on ne rencontre nulle part ailleurs l'idée d'une conversion générale d'Israël. Il paraît donc douteux que Paul fasse ici la révélation d'un tel événement en cinq mots (dans le grec), sans autre explication.
- b) Dans ce qui précède, l'apôtre n'a parlé que de conversion des Israélites au cours de son époque et, en outre, il n'espère en sauver que quelques-uns (v. 12, 15).
- c) Au verset 31, il est dit que c'est *maintenant* que les Israélites reçoivent miséricorde: l'apôtre parlerait du temps présent, et non pas d'un événement qui devrait se produire à la fin de l'ère actuelle.
- d) L'idée que l'ensemble des Israélites doive être sauvé est en contradiction avec ce que Paul a écrit au chapitre 9: seul un reste d'Israël doit avoir part au salut et cela non pas sur une base nationale.

Ces arguments ne nous paraissent pas suffisants.

– L'argument d) ne porte pas. En effet, que la dernière génération d'Israélite soit sauvée dans son ensemble n'empêche pas le principe du reste de s'appliquer au cours de toute l'histoire qui précède.

– Le terme «maintenant», sur lequel se fonde l'argument c), ne se trouve de loin pas dans tous les manuscrits. Et même si on devait considérer qu'il doit être conservé, il peut se comprendre de manière lâche, ou avec une valeur logique plutôt que temporelle.

– L'argument b) ne tient pas si l'on considère que Paul parle de deux époques différentes, son temps aux versets 11 à 24 et le temps de la fin dernière, juste avant le retour de Christ, dans les versets 25 à 27.

– L'affirmation sur laquelle repose l'argument a) n'est probablement pas tout à fait vraie. Car lorsque les apôtres

ont demandé à Jésus quand il rendrait le royaume de Dieu à Israël, celui-ci ne leur a pas répondu qu'il ne le ferait pas. Il leur a simplement déclaré qu'il ne leur appartenait pas de connaître le moment fixé par le père (Ac 1:6-7). Ceci indique que le royaume sera un jour rendu à Israël, c'est-à-dire qu'Israël en tant que peuple entrera dans le royaume qui lui a été ôté à cause de son incrédulité (Mt 21:43). Un autre texte pourrait vouloir dire la même chose, celui de Luc 21:24.

En outre, on peut opposer plusieurs objections à la thèse de Ridderbos et l'interprétation majoritaire n'est pas sans appui.

- La lecture que fait Ridderbos du verset 26 ne nous paraît pas rendre pleinement justice au texte. Dire que ce verset parle de la manifestation d'Israël dans son unité en tant que communauté sauvée semble rester bien en deçà de ce que peuvent signifier les mots: *tout Israël sera sauvé*.
- S'il est vrai que le mot *outôs* peut prendre le sens: «de cette manière», il faut ici considérer qu'il est précédé d'un *éôs*, «jusqu'à» au verset 25. La combinaison de ces deux termes tend à indiquer une succession temporelle. Une partie d'Israël est endurcie jusqu'à ce que le *plêrôma* des païens soit entré, et ainsi tout Israël sera sauvé. Autrement dit, une fois que le *plêrôma* des païens sera entré, tout Israël sera sauvé. Il s'agit donc bien d'un événement qui se situe à la fin des temps, et non pas du salut d'Israélite convertis tout au long de l'ère missionnaire.
- Le mot *pas* «tout» sert à bâtir une opposition avec l'expression *apo mérous* «en partie», du verset 25. Ainsi, lorsqu'il est question d'une partie d'Israël, puis de tout Israël, Israël doit désigner la même chose. Or, au verset 25, il s'agit d'Israël en tant que peuple et communauté nationale. Il doit en être de même au verset 26: tout Israël, ce n'est pas toute la communauté des Israélites sauvée, mais le peuple juif dans son ensemble. C'est l'Israël qui est présentement endurci en partie qui sera sauvé, et non pas simplement un reste de cet Israël. Cette considération se cumule avec la précédente pour communiquer le message suivant. Une partie d'Israël a été

endurcie. Mais cela ne durera que jusqu'à ce que le *plè-rôma* des païens soit entré. Alors les choses changeront et, ainsi, cet Israël qui a été endurci en partie sera sauvé dans sa totalité.

- Le verset 28 va dans le même sens: ce sont les Israélites qui ont refusé l'Evangile et qui, par conséquent, sont présentement *ennemis de Dieu lorsqu'on se place du point de vue de l'Evangile*, que Dieu aime. Paul semble dire, dans ce verset, que malgré l'incrédulité du peuple d'Israël, Dieu va accomplir quelque chose de spécial pour lui à cause de ses ancêtres. Faire intervenir ainsi la référence aux ancêtres n'aurait pas de sens si Dieu ne faisait rien de plus pour Israël que pour les autres peuples. Des gens des autres peuples peuvent aujourd'hui obtenir le salut par la foi en répondant à la prédication de l'Evangile; de même pour les Israélites. Mais à cause de leurs ancêtres, Dieu fera quelque chose de particulier pour les Israélites, qu'il ne fait pas pour les non Juifs.

Ces raisons nous amènent à retenir l'interprétation *ii*) pour le verset 26.

On peut penser qu'il est illogique de considérer que Dieu va ainsi faire quelque chose de spécial pour Israël. Si les Israélites incrédules ont été retranchés de l'olivier, s'ils ne sont plus le peuple de Dieu (Os 1:9), il n'y a pas de raison pour que Dieu leur réserve un traitement de faveur. Il n'y a plus de raison pour que l'Israël national connaisse une destinée particulière. Mais c'est exactement ce que Paul déclare: Dieu sauve par grâce, et non pas par logique. C'est une fois qu'Israël a été emprisonné dans la désobéissance (v. 32), c'est lorsque le peuple israélite a perdu tous ses droits, tous ses titres à un privilège quelconque ou à une faveur divine spéciale, que Dieu le sauve en tant que peuple et lui accorde une grâce particulière. C'est quand le peuple israélite n'est plus son peuple, quand il n'y a plus aucune raison de lui réserver un traitement particulier que Dieu fait quelque chose de spécial pour lui, quelque chose qu'il ne fera pas pour les autres peuples. C'est cela la grâce!

La manière dont Dieu agit envers le peuple d'Israël démontre qu'Israël ne mérite rien de plus que les autres peuples, et que si Israël est sauvé, c'est tout autant par grâce que dans le cas des non Juifs. Dieu sauve ceux qui n'ont aucun droit au salut: il sauve les non Juifs, à qui il fait grâce (v. 30), et il sauve les Israélites, une fois que ceux-ci ont perdu tout privilège, en leur faisant grâce à eux aussi (v. 31-32).

Conclusion

Enfin, les versets 28 et 29 appellent un commentaire particulier. *Si l'on se place du point de vue de l'Evangile, ils sont devenus ennemis de Dieu pour votre bénéfice*: cette affirmation met les Israélites incrédules au rang des *goyim* de l'Ancien Testament. Ils ne peuvent être considérés comme le peuple de Dieu (cf. Os 1:9). *Mais du point de vue de l'élection, ils restent les bien-aimés de Dieu à cause de leurs ancêtres, car les dons et l'appel de Dieu sont irrévocables*. Dieu n'oublie pas que le peuple d'Israël a joué un rôle particulier dans l'histoire de la rédemption. Il n'oublie pas qu'il a conclu une alliance avec eux. Bien sûr, nous l'avons souligné, le traité d'alliance incluait une liste de sanctions, des bénédictions et des malédictions. Tout ce que nous, les Israélites, méritons sur la base de cette alliance, ce sont les malédictions. Cependant, Dieu dans sa grâce a décidé d'accorder quand même les bénédictions à Israël en tant que peuple, à cause du rôle qu'il l'avait appelé à jouer dans l'histoire du salut. C'est la raison pour laquelle *tout Israël sera un jour sauvé*.

Ce que nous comprenons par là est une conversion massive des Israélites à Christ à la fin de l'ère présente. Car Jésus-Christ est le seul chemin de salut, y compris pour les Israélites. Ces Israélites de la dernière génération seront sauvés par la foi. On assistera donc vraisemblablement à un réveil de masse de ce peuple, un événement qui peut faire

6. Devant cette affirmation, la question de la définition du peuple juif peut se poser. Voir l'appendice dans l'encadré à la fin de l'article.

penser aux grands réveils du XIX^e siècle⁶.

Les croyants d'origine païenne auront peut-être un rôle significatif à jouer dans ce réveil, par la proclamation de l'Évangile aux Israélites. De la sorte, les Israélites obtiendront miséricorde par suite de la miséricorde accordée par Dieu aux croyants d'origine païenne (v. 31). Ceci devrait nous stimuler à annoncer l'Évangile aux Israélites, dans l'espoir d'en sauver quelques-uns dès à présent, et dans l'attente de l'événement prévu par l'apôtre Paul pour la fin des temps.

La manière dont Dieu agit envers le peuple d'Israël démontre sa fidélité et sa grâce, et appelle ainsi notre adoration.

APPENDICE :

Sur l'identité juive

Existe-t-il encore un peuple juif qui puisse bénéficier d'une telle promesse et comment détermine-t-on qui en fait partie? La question présente une certaine difficulté. Rappelons, tout d'abord, que c'est l'élection divine qui est constitutive du peuple juif. Elle garantit sa subsistance jusqu'au terme de l'histoire, pour que la promesse de Romains 11 puisse s'accomplir. Ainsi, il est indéniable qu'il existe aujourd'hui une entité que l'on est en droit de nommer peuple juif. Même si, pour certains individus pris en particulier, on peut avoir du mal à définir des critères précis pour déterminer s'ils sont juifs ou non, il n'en demeure pas moins vrai qu'il n'y a pas d'hésitations pour ce qui concerne plus d'une dizaine de millions d'Israélites dans le monde. Ceci demeure même si, comme certains le pensent, une partie des ces Israélites ne sont pas des descendants d'Abraham mais des descendants de prosélytes. En effet, il y a toujours eu la possibilité pour des étrangers d'être assimilés au peuple juif: c'est le cas d'individus comme Rahab, mais aussi de clans comme celui des Rékabites, qui était issu des Qénites (Jg 1:16; 1 Ch 2:55; Jr 35).

Pour ce qui est des critères, les rabbins considèrent que la judaïcité se transmet par la mère. Dans le Nouveau Testament, on voit Paul circoncire Timothée qui était de mère juive et de père non Juif. Avoir une mère juive suffisait donc aux yeux de l'apôtre. Mais prendre cela comme le critère exclusif paraît peu conforme à l'esprit de l'Ancien Testament lorsqu'on considère l'importance qui y est accordée au père et à l'héritage qu'il lègue. Les enfants que Boaz a eus par Ruth la Moabite sont bien considérés comme israélites à part entière. Le fait d'avoir l'un de ses deux parents juif, quel qu'il soit, peut donc suffire. On peut ensuite se demander quelle proportion minimale de sang juif permet de considérer un individu comme israélite. Un grand-parent suffit-il? A notre sens, ce n'est pas là le seul facteur à prendre en compte. Il nous semble que la conscience d'être juif et la volonté d'appartenir au peuple juif constituent aussi des critères importants. Ceux-ci dépendront, non seulement d'une certaine proportion de sang juif – moins un individu a d'ancêtres israélites, plus sa conscience d'appartenir au peuple juif va se diluer –, mais aussi de l'éducation reçue par l'individu et de ses désirs personnels. C'est pourquoi il ne nous paraît pas approprié de proposer un critère exprimé en terme quantitatif (x% de sang juif) qui vaudrait pour tous pareillement.

L'adhésion à la religion juive ou, pour un chrétien, l'appartenance à une communauté messianique renforcera le sentiment d'identité juive et sera une manière d'exprimer la volonté d'appartenance au peuple juif. Nous ne considérons cependant pas ce critère religieux comme nécessaire.

Un autre critère est celui de l'accueil fait à l'individu par la communauté juive (ou par une communauté messianique) en réponse à sa volonté d'appartenance. Si cet accueil existe, il confirmera lui aussi l'identité juive de l'individu. Mais cet accueil est souvent fonction du critère religieux que nous ne considérons pas comme nécessaire. En outre, il est aussi déterminé par le critère de judaïcité énoncé par les rabbins dont nous récusons le caractère exclusif. C'est pourquoi l'absence d'une reconnaissance par une communauté juive n'est pas à nos yeux un facteur déterminant de manière absolue.

Ce ne sont ici que quelques pistes de réflexion sans prétention sur un sujet complexe.

FIN DES TEMPS ET ÉTHIQUE CHRÉTIENNE

Michel JOHNER*

La fin des temps et la certitude de son imminence ont occupé, depuis toujours, une large place dans les espérances chrétiennes, et engendré des comportements éthiques parfois très contradictoires.

I. Les fruits et les ravages de l'espérance

Luther, par exemple, à qui l'on posa la question de savoir ce qu'il ferait, s'il savait que la parousie surviendrait le lendemain ou le même jour, eut cette réponse extraordinaire: «je planterai un arbre!»... une réponse qui témoigne d'une intelligence du temps de l'homme tout-à-fait particulière et d'une perception de sa relation dynamique avec l'éternité de Dieu. L'espérance d'une parousie imminente est, ici, génératrice d'engagement culturel et politique. Aussi étrange que cela puisse paraître, elle est le motif d'un investissement dans le temps. Elle porte à des actes de foi (et d'investissement) promis, du fait de la parousie, à des fruits éternels.

A l'inverse, la certitude de l'imminence de la parousie a aussi pu avoir des effets destructeurs pour l'engagement culturel et politique, que cette cause soit unique ou conjointe à d'autres facteurs explicatifs.

De la doctrine de l'imminence de la fin ont pu être déduites des implications éthiques extrêmement négatives: des formes de désengagement politique ou de désinvestissement culturel,

* M. Johner est professeur d'éthique à la Faculté libre de théologie réformée d'Aix-en-Provence.

avec lesquelles la spiritualité chrétienne a été abusivement confondue,... poussées à leur paroxysme, jusque dans la haine de la terre et de la condition humaine. Comme le dit S. J. Gould, «cette espérance-là fait des ravages. Il est arrivé qu'elle soit si forte qu'un peuple renonce à prendre soin de son pays et de lui-même.»¹

Pourquoi s'investir à construire un monde voué à l'anéantissement? Quel est le marin assez fou pour se mettre à repeindre un navire qui serait sur le point de sombrer? L'investissement culturel est, ici, désamorçé, invalidé, au nom d'une espérance eschatologique qui se situe en rupture avec le monde présent. Cet investissement deviendrait même suspect, témoignant d'un attachement aux choses de ce monde (qui serait) spirituellement répréhensible.

Il est aussi arrivé que l'espérance eschatologique porte à des comportements d'une extrême violence, (notamment dans de nombreux groupes millénaristes de type sectaire), à l'effondrement de tous les interdits. Millénarisme et violence sont souvent allés de pair, ainsi que le développe Norman Cohn, dans son ouvrage *Les fanatiques de l'apocalypse*. Si nous n'avons plus qu'une semaine à vivre, pourquoi obéir aux lois? pourquoi craindre les puissants? Formidables sont les libertés que les hommes ont pu s'octroyer au nom des doctrines apocalyptiques.

Parfois même, les millénarismes ont été les accélérateurs ou détonateurs de mouvements révolutionnaires, comme Joachim de Flore, ce moine pacifiste qui, sans le vouloir, a suscité une postérité révolutionnaire d'une extrême violence.

D'ailleurs, les situations socialement les plus difficiles et les terreaux de révolutions ont toujours été la terre d'accueil des millénarismes. S. J. Gould affirme, dans son ouvrage sur le millenium, que «la ferveur apocalyptique est le terrain d'élection des misérables, des opprimés, des dépossédés, des révolutionnaires, des *desperados*, des révolutionnaires mystiques et des sauveurs autoproclamés. En somme, de tous

1. Carrière, Delumeau, Eco, Gould, *Entretiens sur la fin des temps* (Paris: Fayard, 1998), 33.

ceux qui n'acceptent pas le monde tel qu'il est, de ceux pour qui la terre est une vallée de larmes.»² Ce qui le porte à penser que le millénarisme est toujours un mouvement populaire. On n'a jamais vu d'empereur millénariste. Il s'agit toujours d'individus insatisfaits d'un certain état de choses qu'ils veulent changer.

L'attrait pour les millénarismes s'explique certainement en partie par le fait qu'ils mettent en scène des formes de compensations ou revanches temporelles pour toutes les frustrations que les perdants de la terre peuvent ressentir, toutes les frustrations politiques de ceux que le monde rejette.

Il va sans dire, que les éthiques sociales qui découlent des deux conceptions eschatologiques évoquées seront diamétralement opposées. Ainsi que l'écrit C. Baecher, soit une vision *optimiste*, qui admet que l'ordre social tout entier puisse être soumis à la souveraineté de Dieu et devienne le lieu d'une espérance, soit une vision *pessimiste* quant à l'avenir du monde, engageant les chrétiens à se retirer du système de ce monde, à le désinvestir, comme on quitte un navire en perdition, ou, au mieux, à créer un «ordre social chrétien» à l'intérieur de la communauté fraternelle de l'Eglise³.

Telles sont quelques-unes des questions éthiques qui tournent autour de l'espérance eschatologique.

II. Eclairage biblique sur le temps de l'homme: perspectives générales

Afin de pouvoir faire une évaluation critique des convictions ou comportements qui viennent d'être évoqués, je propose une réflexion en deux temps:

- rappeler quels sont les traits principaux de la philosophie du temps qui s'exprime au travers de la théologie biblique.
- faire un survol, sur le mode de la méditation, des paroles du Nouveau Testament qui mettent en relation directe l'im-

2. *Ibid.*, 34.

3. Cf. C. Baecher, «La fin du monde. Levée d'un coin de voile sur la continuité entre le monde présent et le Royaume à venir» *Hokhma*, 62 (1996), 48-49.

minence de la fin et le comportement de l'homme, prendre la mesure des exhortations spirituelles et morales qui s'enracinent dans la certitude de l'imminence de la fin, de façon à mesurer quel peut être, selon l'Évangile, la portée ou l'épaisseur éthique du temps de l'homme.

La notion de «fin des temps» est une idée qui revient de façon récurrente dans les écrits du Nouveau Testament. Je vous propose de nous y référer comme d'une clé pour éclairer et tenir ensemble les différentes caractéristiques reconues au temps de l'homme.

i) Un mouvement en passe d'atteindre son but

Parler de la fin des temps, c'est dire en premier lieu, pour les écrivains bibliques, que le temps de l'homme, tel que nous le connaissons aujourd'hui, a une fin!

Une fin, dans le sens d'un *terme*: le temps de l'homme n'est pas éternel, il ne s'inscrit pas dans un mouvement cyclique de répétitions perpétuelles, mais chemine dans un mouvement linéaire à partir d'un début vers une fin, qui est en passe d'être atteinte.

Une fin, également dans le sens d'un *but*, d'une finalité! Notre vie s'inscrit dans un mouvement qui, tel un fleuve, suit le cours que Dieu a tracé pour lui. Ici s'exprime la certitude que le mouvement dans lequel l'histoire de l'humanité s'inscrit n'est pas aléatoire, hasardeux ou non dirigé, mais un mouvement qui évolue d'un point alpha vers un point omega, d'une protologie vers une eschatologie. L'histoire humaine n'est pas perçue par les écrivains bibliques comme un navire en perdition dont personne ne tiendrait le gouvernail! Même si le péché de l'homme a entraîné des turbulences dans la quiétude de cette traversée, il n'a pas eu pour autant le pouvoir d'arracher le gouvernail des mains du divin capitaine.

ii) La fin comme passage

Parler de la fin des temps, c'est dire aussi, secondement et avec beaucoup de force, qu'il est *un au-delà* au temps que nous connaissons aujourd'hui!

Dans la perspective biblique, on ne parle pas de la fin des

temps comme du terminus d'une ligne de métro, mais comme d'un *passage*, comme d'un *tournant* au-delà duquel il est donné à l'homme d'accéder à une autre manière d'être homme que celle qu'il connaît dans le temps présent. Ici, la fin n'est pas la fin, mais le *commencement* d'un avenir radieux! La fin des temps revêt une connotation d'espérance et non de désespoir.

Cet événement marquera certainement la fin du temps, tel que nous le connaissons aujourd'hui, mais certainement pas la fin de notre histoire, puisque la partie la plus substantielle de notre histoire se situe précisément dans cet au-delà du temps, dans cette éternité où il sera donné à l'homme de goûter son plein épanouissement.

Il est clairement affirmé dans les évangiles qu'il y a un au-delà au temps de l'homme, que la condition qui est la sienne dans le temps présent n'est pas une condition dernière, mais avant-dernière. La fin des temps, c'est, dans la foi, le moment où l'histoire humaine basculera, de façon irréversible, dans un mode d'existence transfiguré et infiniment plus glorieux.

iii) Regards sur l'au-delà

Etant totalement immergés dans le temps, il nous est bien difficile, en tant qu'hommes, de parler, et même de concevoir, cet au-delà du temps. Ceux qui s'y risquent ne font que le dénaturer en transportant dans cet au-delà les cadres de pensée de la temporalité présente. Cet au-delà du temps reste un *mystère* qui, dans la foi, doit être reçu et respecté comme tel, et dont nous ne saurions rien s'il n'avait plu à Dieu, au travers de sa révélation, de lever un coin de voile sur ce sujet.

En quoi consiste donc cette béatitude éternelle? Quelle est sa forme matérielle? Dans la tradition chrétienne, elle est définie essentiellement comme le «face à face» avec Dieu, comme l'accession à la lumière de Dieu, «lumière inaccessible que l'homme, jusqu'à ce jour, n'a ni vu, ni pu voir» (comme dit 1 Tm 6:16).

La fin des temps, c'est l'heure où il sera donné à l'homme

de voir Dieu devant lui de façon immédiate, de connaître comme il a été connu, de toucher du doigt ce qu'il aura espéré, de consommer ce qui lui a été promis, de mesurer la hauteur, la largeur et la profondeur incommensurables de la richesse de Dieu, sans qu'aucune ombre ne vienne plus jeter un quelconque voile sur cette contemplation.

iv) Retour dans le temps

A la lumière de cet au-delà glorieux, comment s'éclaire alors notre condition présente? Quelles sont, par contraste, les caractéristiques de l'espace temps dans lequel nous vivons?

Le mot qui serait le plus approprié, c'est peut-être celui d'«épreuve», à condition de ne pas donner à ce mot la connotation négative de souffrance, de chagrin ou de douleur, mais le sens positif de révélation de soi,... l'épreuve définie comme la situation dans laquelle le sujet a l'opportunité de donner sa pleine mesure.

On pourrait aussi parler d'«épreuve probatoire», non pas pour dire que l'accession à la grâce eschatologique serait la rétribution d'une prestation temporelle préalable (et indépendante), mais pour rappeler que l'accession de l'homme à cette grâce ne saurait être conçue indépendamment de la foi que le sujet manifeste à son endroit dans le temps présent. La foi personnelle, sans être la «cause méritoire» du salut, en demeure néanmoins ce qu'on a appelé la «cause instrumentale».

Le temps présent est le lieu dans lequel la foi de l'homme est appelée à se manifester et à se construire, à donner sa pleine mesure, le lieu où chaque homme est amené à se positionner spirituellement et à manifester par là la vérité de son cœur.

v) Le temps de la révélation

J'hésiterais à dire, comme certains, que le temps se caractérise par le voilement de Dieu, par son retrait ou encore par son absence. Mais il est certain que le temps est un lieu dans lequel Dieu ne se donne pas à connaître de la façon immédiate qui vient d'être évoquée sous l'expression «face à face

avec Dieu». Certes, Dieu se révèle dans le temps, notamment au travers de sa création, mais de façon toujours indirecte, d'une manière qui ne contraint le regard de personne.

Comme dit Paul aux Corinthiens, «aujourd'hui nous voyons au moyen d'un *miroir*, d'une manière *confuse*, mais alors – en parlant de l'au-delà du temps – nous verrons *face à face*. Aujourd'hui je connais partiellement, mais alors, je connaîtrai comme j'ai été connu. Maintenant ces trois choses demeurent: la foi, l'espérance et l'amour, mais la plus grande c'est l'amour.» (1 Co 13:12)

Le temps présent est voulu par Dieu comme celui d'une révélation qui a pour caractéristique de rester partiellement voilée et d'exiger de l'homme un positionnement personnel, de l'appeler à manifester vis-à-vis de Dieu une confiance et un amour qui ne lui sont pas imposés par une révélation immédiate. La connaissance de Dieu, qui est offerte à l'homme dans le temps, est une connaissance qui passe par un acte de confiance et d'amour personnel.

vi) Le temps de l'insécurité

De ce fait, le temps de l'homme apparaît également, – c'est une autre de ses caractéristiques – comme le lieu d'une certaine insécurité.

C'est une des choses qu'a soulignées avec beaucoup de force Augustin dans *La Cité de Dieu*: le temps, pour l'homme, c'est le lieu de l'insécurité. Comme le dit J. Delumeau, le temps est présenté par Augustin comme «dangereux» dans le sens où il offre, à la fois, la possibilité de l'amélioration et celle de la corruption. Le temps est le lieu d'un passage périlleux où tout peut arriver: le meilleur et le pire. Mais une fois que le temps est arrêté ou achevé, alors, il n'y a plus de possibilité ni de pécher, ni de faire mal, ni même de se racheter⁴.

Dans les aléas du temps, tout peut toujours arriver, le meilleur comme le pire. Tant que dure le temps, rien n'est

4. Carrière, Delumeau, Eco, Gould, *op. cit.*, 78.

vraiment joué. Tout est révocable. Il n'y a aucune sécurité, aucune certitude qui puisse être acquise de façon absolue.

Conjointement, Augustin exprime également la conviction que dans l'histoire humaine le bien et le mal sont totalement *imbriqués* l'un dans l'autre, sont inextricablement mêlés, une imbrication qui ne se terminera véritablement qu'au jugement dernier, ainsi que l'enseigne dans l'évangile la parabole du bon grain et de l'ivraie⁵.

vii) Le temps de la réversibilité

Dans le domaine spirituel, en particulier, ce qui caractérise le temps de l'homme, c'est l'idée de *réversibilité*, et ce qui caractérise l'au-delà du temps, c'est l'idée d'*irréversibilité*.

La fin du temps est représentée, dans les paraboles du Royaume, par l'image d'une porte qui se ferme! Avant sa fermeture, la voie du Royaume est ouverte et tous les hommes sont pressés d'y rentrer. Après sa fermeture, l'accès au Royaume est définitivement fermé, quels que puissent être les pleurs et les grincements de dents de ceux qui frappent à la porte.

Parler de la fin des temps, c'est donc désigner, à l'horizon temporel de l'homme, un terme au-delà duquel son adhésion ou son rejet revêt une forme d'irréversibilité, un terme au-delà duquel l'homme serait en quelque sorte «enfermé» dans ses choix, où sa liberté atteindrait un point de non-retour. En revanche, tant que durera le temps présent – c'est une de ses caractéristiques – le positionnement spirituel de l'homme demeure réversible.

Ceci est particulièrement explicite dans le domaine de la repentance ou de la conversion: aussi loin qu'un homme puisse aller dans sa révolte contre Dieu, aussi grande soit la distance qu'il aura mise entre lui et l'obéissance de la foi, tant qu'il est de ce monde et de ce temps, la possibilité d'en revenir restera ouverte pour lui. Dans le temps présent, il n'y a pas de refus qui puisse être définitif et désespéré, il n'y a

5. *Ibid.*, 81.

pas de révolte qui ne soit susceptible d'être retournée par la grâce, il n'y a pas de jugement qui puisse s'élever en jugement dernier! Aussi longtemps que le temps de l'homme n'est pas achevé, la porte de la repentance reste ouverte devant lui et la grâce une espérance qui le concerne.

De même, dans le domaine de la foi, ou de l'obéissance de la foi, il n'y a pas non plus de positionnement personnel qui, dans le temps, puisse atteindre l'irréversibilité.

Sans que cela contredise ce qui pourrait être dit, par ailleurs, de l'assurance du salut, dans le temps, la profession de foi de l'homme reste toujours fragile et vulnérable, susceptible de corruption ou d'assoupissement.

Aussi loin qu'un homme puisse progresser dans la foi, il n'atteindra jamais le stade où les exhortations apostoliques à la vigilance et à la persévérance ne le concerneraient plus de façon directe. Les possibilités de relâchement induites par ces exhortations ne sont pas fictives. Elles mettent le doigt sur des dangers réels dont le croyant ne sera pas libéré avant la fin des temps.

Bref, dans le domaine spirituel, une des caractéristiques du temps de l'homme, c'est bien l'idée de *réversibilité*. Cette caractéristique fait de lui le lieu d'une formidable espérance, vis-à-vis de la conversion des incrédules, mais aussi le lieu d'une formidable vigilance pour celui qui est debout afin qu'il ne vienne pas à tomber.

viii) La brièveté du temps

Enfin, dernière caractéristique, ce temps de l'homme, qui est le temps de sa décision, est aussi présenté dans l'Écriture comme un *temps court*, un temps qui est en passe de s'achever, un temps dont la fin est imminente.

Cela signifie, concrètement, que l'opportunité spirituelle que Dieu donne à l'homme dans l'instant présent est une opportunité qui ne lui sera pas nécessairement redonnée ultérieurement. Dans cette optique, l'instant vécu est donc considérablement valorisé par une promesse qui lui est spécifique. A vouloir différer éternellement l'instant de sa

réponse ou l'heure de sa repentance, l'homme finirait par passer à côté des grâces que Dieu lui avait offertes.

D'où l'idée de *l'urgence* de la conversion des incrédules, qui, dans l'Écriture, est accrochée à celle de la brièveté du temps. L'imminence de la fin rend extrêmement important un positionnement prompt et rapide de l'homme. Il peut en aller de son salut.

De cette philosophie du temps, découle donc une valorisation éthique du temps vécu qui est infinie. Le *maintenant* ou *l'aujourd'hui* de la prédication évangélique résonne de toute son importance, car l'homme n'a qu'une vie, et dans cette vie unique se joue, pour lui, l'éternité.

III. L'éthique des derniers temps

Ayant brossé l'esquisse de ce qui serait la vision chrétienne du temps de l'homme, arrêtons-nous plus longuement sur la dernière des caractéristiques évoquées (l'imminence de la fin des temps), et cherchons quelles peuvent être, dans la prédication apostolique, les implications spirituelles et éthiques de cette imminence.

En d'autres termes, quelles sont les exhortations spirituelles et morales qui s'enracinent dans cette vision du temps présent? Quels sont les comportements qui consonnent avec cette espérance?

A) Les exhortations spirituelles

i) L'urgence de la conversion

La première de ces implications éthiques est naturellement – dans la continuité de ce qui a été dit précédemment – l'urgente conversion des incrédules.

Ainsi, par exemple, Jean-Baptiste dans sa prédication aux enfants d'Israël incrédules: «repentez-vous, dit-il, car le Royaume des cieux est proche.» (Mt 3:2, cf. 4:17) L'aiguillon de la repentance, c'est bien ici la prise de conscience de cette proximité. L'urgence de la repentance est

à la mesure de la brièveté du temps.

Il est essentiel de méditer, à ce propos, la portée des paroles de l'apôtre Pierre: «Le Seigneur, dit-il, ne retarde pas l'accomplissement de sa promesse, comme quelques-uns le pensent, mais il use de patience envers vous. Il ne veut pas qu'aucun périsse, mais que tous parviennent à la repentance.» (2 P 3:9)

Pour l'apôtre, la raison essentielle pour laquelle Dieu ne précipite pas la fin, ce n'est pas qu'il retarde l'accomplissement de sa promesse (comme s'il changeait son fusil d'épau-le), mais qu'il use de patience envers les incrédules. La durée du temps est ici interprétée non comme l'expression de sa faiblesse ou de son impuissance, mais comme celle de sa *patience*. Elle est à la mesure de la volonté qui est la sienne de voir le plus grand nombre d'hommes embrasser la foi, et par là échapper à la mort.

Sous cet éclairage, la réaction du croyant qui n'accepterait pas la durée du temps de Dieu, qui exigerait, dans sa prière, une parousie immédiate (à la manière de certains psaumes imprécatoires, ou du prophète Jonas dans la dernière partie de son parcours), celui-là témoignerait de dispositions spirituelles somme toute assez suspectes. Comment pourrais-je, dans la foi, m'offusquer de la générosité que Dieu manifeste à l'autre? ou voir... «d'un mauvais œil que Dieu soit bon?» comme dit l'évangile (Mt 20:15). Comment pourrais-je refuser à l'autre la patience divine à laquelle je dois mon propre salut (cf. 2 P 3:15)?

ii) La vigilance persévérante des croyants

Je viens bientôt, dit le Seigneur,
tiens donc ferme ce que tu as,
afin que personne ne prenne ta couronne!
(Ap 3:11).

Ce n'est pas seulement l'incrédule qui est exhorté, au nom de l'imminence de la fin, à embrasser promptement la foi, mais c'est aussi le croyant qui est exhorté à la plus grande des vigilances dans sa profession de foi,... des exhortations qui

supposent la possibilité qu'au sein même de la foi – c'est un trait de notre humanité –, nous puissions nous laisser rattraper par des formes de nonchalance ou d'indifférence qui, en matière d'héritage dans la maison du Père, finiraient par nous ramener quasiment au rang des païens. Si le temps qu'ils vivent est effectivement le dernier, il est de la plus haute importance que les croyants y donnent eux aussi la pleine mesure de leur foi! Que, si près du but, ils ne laissent pas le découragement leur dérober le bénéfice de leur combat.

Du reste, dans les témoignages historiques des premiers siècles, nombreux sont les textes chrétiens dans lesquels le courage manifesté jusqu'à la mort, la capacité d'affronter la douleur, voire la torture, sont mis en relation avec l'espérance de la fin des temps. Les auteurs païens eux-mêmes n'ont pas été insensibles à cet héroïsme chrétien, comme le fameux Galien, médecin de Marc Aurèle.

En Marc 13:20, le Christ parle de la fin des temps comme abomination de la désolation, et ajoute: «Si le Seigneur n'avait abrégé ces jours, personne ne serait sauvé, mais il les a abrégés à cause des élus qu'il s'est choisis.»

Il n'est pas question ici, comme dans la seconde épître de Pierre, du «rallongement» du temps, mais plutôt de son «raccourcissement», mis en relation avec la limite de la *résistance* des élus que Dieu s'est choisis, de telle sorte que ceux-ci ne soient pas anéantis par l'acuité et la durée de cette épreuve.

Ainsi, il semble que Marc et Pierre nous donnent les deux considérations autour desquelles peut être pensée la durée du temps. Quelle mesure Dieu donnera-t-il au temps de l'homme? Il sera aussi long que sa patience envers les incrédules, mais dans la limite de la résistance des croyants! En d'autres termes, son espérance de rallier au troupeau de nouvelles brebis n'ira pas jusqu'à mettre en péril les brebis qui y ont déjà trouvé refuge.

iii) La vigilance doctrinale

Dans la parole de l'Apocalypse, citée au point précédent,

s'exprime aussi l'idée d'une certaine vigilance *doctrinale*. En ce temps qui est le dernier, il ne s'agit pas non plus, pour le croyant, de rechercher la nouveauté ou l'inédit, car il n'y a rien d'essentiel à découvrir sur Dieu ou sur le salut qui ne lui ait été révélé en Jésus-Christ!

C'est aussi là, dans le Nouveau Testament, une des significations de l'idée de fin de temps. On dira que Jésus-Christ a inauguré la fin des temps pour souligner que, dans l'histoire de la révélation divine, il est en quelque sorte la *parole dernière*, il apporte *le mot de la fin*!

Après avoir autrefois, à plusieurs reprises et de plusieurs manières, parlé à nos pères par les prophètes, Dieu nous a parlé *par le Fils* en ces jours *qui sont les derniers*! (Hé 1:1)

Il n'y a rien qui puisse ou doive être ajouté à cette parole dernière (au «saint dépôt» qui nous a été confié). Tout ce qui y serait ajouté ne pourrait que le dénaturer. Par rapport au calendrier de Dieu, l'Eglise se trouve dans la dernière ligne droite avant la parousie. Toute son attention ne peut se porter désormais que vers ce dénouement, que vers l'accomplissement des promesses qui lui ont été laissées.

*Je viens bientôt, dit le Seigneur,
ce que tu as reçu dans la foi,
garde-le jusqu'au bout,
accroches-y toi fermement
jusqu'au moment, imminent, du grand dénouement.
Il n'y a rien de plus heureux
qui puisse t'arriver.*

B) Les comportements de circonstance

A cette endurance et fidélité dans la profession de la foi vont maintenant s'adjoindre un certain nombre de comportements qui vont en être la traduction morale! L'imminence de la fin, dans la pensée des écrivains bibliques, n'a pas seulement des implications spirituelles, mais aussi des implications morales ou «comportementales», indissociables des premières.

i) La relation des croyants avec «ceux du dehors»

Le premier de ces comportements de circonstance concerne la relation des chrétiens avec «ceux du dehors», avec l'ensemble des hommes qui les entourent.

Ainsi, par exemple, Paul aux Philippiciens: «le Seigneur est proche, que votre *douceur* soit connue de tous les hommes! (4:5)

Le temps présent étant perçu par l'apôtre comme le temps de la fin, il devient essentiel, à ses yeux, que les croyants y manifestent leur *douceur*! Au-delà de toutes les colères que les croyants peuvent ressentir ou exprimer, en ces temps troublés, il importe que la réalité de leur amour reste perceptible, que la dénonciation du mal ne soit pas faite de manière à occulter l'espérance de la grâce qui l'inspire, que cette dénonciation ne soit jamais perçue comme une parole dernière, mais toujours comme une parole avant-dernière, renvoyant à l'espérance que Dieu conserve pour les hommes.

Cela ne signifie pas que, devant l'imminence de la fin, la prédication du jugement ne soit plus à l'ordre du jour, mais que toujours, jusque dans la dénonciation du mal, l'espérance de la grâce doit rester perceptible. Tant que le temps de l'homme ne sera pas achevé, la sévérité chrétienne restera toujours le pendant d'une espérance qui est une espérance miséricordieuse.

ii) La relation des croyants avec «ceux du dedans»

Les autres comportements de circonstance mentionnés dans le Nouveau Testament concernent, quant à eux, la relation du chrétien avec ses frères, les relations internes de la communauté chrétienne.

La plupart s'expriment au travers de l'exhortation de la première épître de Pierre (4:7-11):

La fin de toutes choses est proche, dit l'apôtre, soyez donc *sensés* et *sobres* en vue de la *prière*. Avant tout, ayez les uns pour les autres *un amour constant*, (qui couvre une multitude de péchés). *Exercez l'hospitalité* les uns envers les autres... Puisque chacun a reçu un *don*, mettez-le au service des autres, en bons intendants de la grâce si diverse de Dieu. Si quelqu'un parle, que

se soit selon les oracles de Dieu; si quelqu'un sert, que ce soit par la force que Dieu lui accorde.

a) La prière

Outre les thèmes déjà évoqués, est soulignée ici, en premier lieu, comme implication immédiate de l'imminence de la fin, la nécessité de redoubler de zèle dans la prière. Le premier mouvement qui naîtra de la conscience de la brièveté des temps ne peut être que celui de la prière... qui portera le croyant à s'agenouiller, tant lui paraîtra urgent, pour lui-même, comme pour les frères, qu'en cette heure ultime Dieu intervienne pour que triomphe partout sa volonté bienveillante et soit anéantie toute velléité de résistance.

b) Le bon sens et la sobriété

En amont de cette prière fructueuse, se trouvent également le bon sens et la sobriété présentés par l'apôtre comme deux préalables. «La fin de toutes choses est proche, soyez donc *sensés* et *sobres* en vue de la prière.» J'interprète le *bon sens* comme étant précisément l'intelligence du temps, la perception de toutes les opportunités que Dieu inscrit dans le présent de l'homme. La *sobriété*, quant à elle, désigne, me semble-t-il, une certaine modération dans l'usage des biens de ce monde, le contraire d'un abandon, le contraire d'une ivresse qui nous ferait oublier l'essentiel. Sans tomber dans les travers d'une ascèse austère et prétentieuse, la spiritualité chrétienne inspire une forme de sobriété propre à maintenir l'esprit éveillé et vigilant, par rapport à soi-même, comme aussi par rapport aux besoins des autres.

Dans la première épître aux Corinthiens, l'apôtre met aussi en relation la sobriété et l'espérance de la fin en disant:

Le temps est court, frères, désormais que ceux qui ont une femme soient comme s'ils n'en avaient pas, ceux qui pleurent comme s'ils ne pleuraient pas, ceux qui se réjouissent comme s'ils ne se réjouissaient pas, ceux qui achètent comme s'ils ne possédaient pas, ceux qui *usent du monde* comme s'ils n'en *usaient réellement pas*. (1 Co 7:29-31)

Par ces paroles, Paul invite moins à l'indifférence vis-à-vis des réalités temporelles qu'à la vigilance, pour éviter qu'en

cette heure particulière notre esprit ne s'enlise dans des préoccupations secondaires, ne s'attache aux choses avant-dernières plus qu'aux choses dernières.

Il est important de souligner que l'apôtre ne le dit pas en vertu d'une théologie négative des réalités temporelles, mais d'une relativisation de leur valeur, compte tenu des enjeux du moment. D'ailleurs, pour couper court à toute récupération dualiste de ces paroles, il faut souligner la diversité des exemples choisis par Paul, qui ne sont pas choisis unilatéralement dans le domaine de la jouissance, mais s'appliquent aux larmes autant qu'à la joie!

La pointe des exemples choisis n'est donc pas le culte de l'ascétisme ou de la privation, mais plutôt une relativisation générale de nos attachements aux réalités qui sont attachées à l'économie temporelle présente.

Comme l'a dit Calvin, Paul ne commande point ici aux chrétiens de laisser leurs possessions, mais seulement il requiert que leurs esprits ne soient point enterrés en elles. Celui qui se réputera pèlerin en ce monde usera des choses de ce monde comme *des choses d'autrui*, c'est-à-dire comme de celles qui lui sont *prêtées*, pour un jour⁶.

c) L'amour qui couvre une multitude de péchés

Cette exhortation à la prière et à la sobriété s'accompagne ensuite, sous la plume de Pierre, d'une autre recommandation de circonstance: «La fin de toutes choses est proche (...) avant tout ayez les uns pour les autres un amour constant, lequel couvre une multitude de péchés.»

«Couvrir une multitude de péché», voilà une très belle expression de l'épître de Pierre, mais qui demande certainement à être explicitée! Couvrir, dans le langage courant, c'est, sinon excuser, du moins prendre sous sa responsabilité l'erreur de quelqu'un, comme si nous pouvions nous substituer à lui en matière de justice rétributive. Or, seul le Christ a aimé de cet amour-là! L'amour fraternel dont parle

6. Cf. J. Calvin, *Commentaires Bibliques, Première épître aux Corinthiens* (Aix-en-Provence, Marne-la-Vallée: Kerygma, Farel, 1996), 129.

le Nouveau Testament n'est pas ordonné à cette fin, pas plus qu'il ne nous engage à fermer les yeux sur les fautes de ceux que l'on aime. L'amour chrétien n'est pas davantage l'oubli ou la minimisation des responsabilités. C'est autre chose: c'est l'inclination au pardon! L'amour chrétien couvre une multitude de péchés dans le sens où il porte sur les fautes présumées de l'autre le regard de miséricorde et d'espérance que Dieu lui-même porte sur elles! En cette heure particulière, l'amour appelle sur elles toutes son pardon!

d) L'exercice de l'hospitalité

Nouvel emboîtement dans l'exhortation de Pierre: «La fin de toutes choses est proche (...), exercez l'hospitalité les uns envers les autres!»

En quoi l'exercice de l'hospitalité relève-t-il, lui aussi, des comportements dictés par l'imminence de la fin des temps? Peut-être parce que l'hospitalité est une manifestation concrète de l'espérance dont il vient d'être question. Exercer l'hospitalité, n'est-ce pas nouer des relations plus personnelles avec les individus que l'on cotoie, leur manifester de la considération, les reconnaître comme vis-à-vis, aimés ou aimables, faire de cette relation une relation dans laquelle on désire s'investir?

e) La mise au service des autres des dons reçus

Enfin, pour conclure, une dernière urgence, qui pourrait être la première: c'est que dans une telle circonstance, tous les dons reçus dans l'Eglise soient mis au service des autres! «La fin de toutes choses est proche (...) puisque vous avez reçu un don, mettez-le au service des autres en bons intendants de la grâce si diverse de Dieu. Si quelqu'un parle, que ce soit selon les oracles de Dieu, si quelqu'un sert, que ce soit par la force que Dieu lui accorde.»

Qu'en bonne gestion des grâces diverses de Dieu, aucune parcelle des dons reçus ne soit conservée pour soi-même, qu'aucun chrétien ne fasse de «rétention» à cet égard! En cette heure cruciale, ce serait nécessairement dépouiller le frère ou la sœur d'une partie du secours précieux que Dieu

avait préparé à son intention.

En particulier, deux domaines sensibles sont évoqués ici: le ministère de la parole et celui du service (la diaconie): «Si quelqu'un parle, que se soit selon les oracles de Dieu, si quelqu'un sert, que ce soit par la force que Dieu lui accorde.»

Ce qui importe, en cette heure décisive, c'est que les prédicateurs annoncent les oracles de Dieu et pas autre chose, qu'ils n'aient pas honte de leur fonction d'ambassadeur ou de porte-parole. L'Eglise et le monde «meurent», si je puis me permettre l'expression, de ces prédicateurs qui sont en conflit avec la nature de leur mission et l'autorité que le Christ leur donne,... s'excusant presque d'avoir à prendre la parole, au lieu d'annoncer l'Evangile avec la simplicité et l'autorité d'un ambassadeur.

Enfin, dans le domaine du service ou du diaconat, là encore il apparaît à l'apôtre comme primordial, en ce temps de la fin, que ce service s'enracine dans la force que Dieu donne, à savoir dans une expérience personnelle de la grâce, vécue comme reconnaissance et nourrie par tous les dons du Saint-Esprit.

Conclusion

En conclusion, il apparaît que l'imminence de la fin des temps est une espérance qui, dans la pensée des écrivains bibliques, porte à un investissement prioritaire dans le domaine spirituel. L'urgence du temps porte effectivement à considérer l'évangélisation et le dénouement des blocages spirituels comme étant de première urgence dans la hiérarchie des priorités.

Cet investissement est-il pour autant exclusif d'autres formes d'investissements temporels, de nature culturelle, sociale ou politique? Je ne le crois pas, car ce premier investissement n'est jamais défini, dans l'Ecriture, en opposition ou en rupture par rapport au second. Il n'implique jamais l'exclusion de l'autre!

Le texte qui va peut-être le plus loin dans la direction de la

rupture, à savoir 1 Corinthiens 7: 29-31, ne fait que souligner combien il est important que les chrétiens, en ce temps particulier, préservent leur *liberté* par rapport aux choses de ce monde, qu'ils en usent comme des choses *d'autrui*, qu'ils en usent avec reconnaissance comme des choses qui leur ont été *prêtées*, celles dont ils sont plus gérants que propriétaires.

C'est certainement là un des traits de leur *témoignage*. Dans un monde où les possessions matérielles sont idolâtrées, enviées comme le symbole-même de la réussite, les chrétiens peuvent effectivement (ainsi que l'Eglise primitive l'a été) être conduits à des actes de détachement par rapport aux biens matériels qui vont revêtir une force d'interpellation extrêmement puissante.

C'est aussi un des traits de leur *vigilance*, afin que leurs propres esprits ne se laissent pas à nouveau engluier ou empêtrer par leur séduction, à l'image de cet épi de blé, dans la parabole dite «des quatre terrains», que la séduction des richesses de ce monde a fini par étouffer.

Mais ceci étant, on ne trouve aucun élément, dans le discours biblique, qui induise une théologie négative vis-à-vis des réalités temporelles, comme si celles-ci étaient intrinsèquement mauvaises ou haïssables, comme si la spiritualité chrétienne induisait leur rejet ou leur exclusion!

C'est bien ce que voulait souligner la déclaration de Luther citée en introduction. Que ferais-je si je savais la parousie sur le point de survenir? Réponse: je planterai un arbre!

L'espérance eschatologique qu'il exprime est génératrice d'engagement culturel et politique. Elle le porte à des actes de foi et d'investissement temporel promis, du fait-même de la fin des temps, à des fruits éternels.

Il est vrai que celui qui se représenterait le monde présent à l'image d'un navire en train de s'engloutir (un peu à l'image du Titanic qui sera, sans doute, la parabole apocalyptique qui marquera le plus la fin du second millénaire) ne serait pas porté à sortir son pot de peinture pour rafraîchir la couleur

des pavois, ou à penser aux transformations qui pourraient améliorer les performances du service.

Et pourtant, c'est bien à cet investissement qu'est porté Luther par l'espérance chrétienne de la fin. Ce qui me paraît particulièrement important, dans sa réponse, c'est que le temps de l'homme, à ses yeux, entretient une relation dynamique (et organique) avec l'éternité de Dieu ! Le présent et le futur sont vus comme profondément liés, et l'investissement temporel comme porteur de fruits abondants dans l'au-delà du temps.

La difficulté majeure contre laquelle nous butons, dans les limites de notre raison, c'est de parvenir à penser, sans la déformer, la relation du temps et de l'éternité. C'est de mettre en valeur la relation du temps divin avec le temps humain, de telle sorte que ceux-ci s'interpénètrent et se déploient en interrelation profonde l'un avec l'autre.

Sur ce point, une des prises de conscience qui nous feraient sans doute le plus progresser, dans la compréhension du message biblique, serait de mesurer à quel point l'eschatologie biblique s'enracine dans sa protologie, de comprendre que la béatitude eschatologique est aussi l'accomplissement du projet historique que Dieu avait conçu pour ce monde le jour où il le créa.

Dans cette perspective, l'espérance eschatologique n'apparaît pas comme la construction d'un second édifice, à côté des ruines d'un premier, mais plutôt comme la restauration et l'achèvement de l'édifice dont Dieu a posé les fondements dans sa création, celui que le péché des hommes est venu corrompre.

Ainsi, l'espérance eschatologique de l'Eglise n'est pas à proprement parler la destruction du monde ou son anéantissement, mais plutôt sa métamorphose ou sa transfiguration. D'ailleurs, dans le texte de la première aux Corinthiens cité plus haut, l'apôtre ne dit pas que ce monde passe, mais que la *figure* de ce monde passe ! ...sa figure, c'est-à-dire son apparence, ses formes, la signification qu'on lui prête, le

regard que l'on porte sur lui, l'image que l'on s'en est fait dans le temps présent, laquelle ne correspond certainement pas à sa vérité profonde⁷.

Dans cette perspective, que nous croyons être une clé importante pour la droite compréhension de l'eschatologie biblique, il apparaît, pour reprendre l'expression de C. Baecher, que la création sera compagnon de la vie éternelle, et non l'éphémère mouchoir que l'on jette après usage⁸.

7. J. Calvin, à ce propos, reprend à son compte la distinction traditionnelle entre la *substantia* (l'être) de la terre, qui sera préservée, et l'*accidentia* (sa forme) qui sera détruite. Cf. C. Baecher, *op. cit.*, 51.

8. C. Baecher, *ibid.*, 45.

TROUBLES ET ATTENTES MILLÉNAIRES

Jean-Marc DAUMAS*

Sommes-nous parvenus à la fin imminente du monde? La seconde venue du Christ-Jésus aura-t-elle lieu autour de l'an 2000 (le grand deux et triple zéro)? Y a-t-il eu un incendie millénariste autour de l'an 1000? Les croyances sont-elles un phénomène de fin de millénaire?

Essayons d'esquisser, d'abord, une définition du millénarisme. Le millénarisme est l'affirmation selon laquelle le retour du Christ sera suivi de mille ans d'un règne de paix sur la terre¹.

I. L'erreur naïve de Papias et ses répercussions

Papias (vers 130) est un Grec, un auditeur de Jean (selon Irénée), l'évêque de Hiérapolis, en Asie mineure, en Phrygie, au sud-est d'Ephèse. Il est un compagnon de Polycarpe. C'est Irénée qui nous le dit dans l'*Adversus Haeresis*²:

Voilà ce que Papias, auditeur de Jean, familier de Polycarpe, homme vénérable, atteste par écrit dans le quatrième de ses livres, car il existe cinq livres composés par lui.

Ces cinq livres constituaient un recueil qui avait pour titre: *Explication des sentences et discours du Seigneur*. Or, de cet ouvrage, il ne reste que de très rares fragments cités par Irénée de Lyon et par Eusèbe de Césarée.

* J.-M. Daumas est professeur d'histoire de l'Eglise à la Faculté libre de théologie réformée d'Aix-en-Provence.

1. L. Gry, *Le millénarisme dans son origine et ses développements* (Paris, 1904).

2. *Adversus Haeresis*, livre V, 33, 4.

En dépit des relations de Papias de Hiérapolis avec les princes de la foi, il semblerait qu'ils ne lui ont pas octroyé le génie. Eusèbe de Césarée, qui nous parle de Papias, reconnaît sa grande influence, mais il est très sévère pour lui. Pourquoi? Parce que Papias est un millénariste, adepte de la doctrine selon laquelle il y aurait un règne de mille ans après la résurrection finale sur la terre. C'est ce que cite Eusèbe dans son *Histoire ecclésiastique*³:

Papias dit qu'il y aura mille ans après la résurrection des morts et que le règne du Christ aura lieu corporellement sur cette terre. Je pense qu'il suppose tout cela après avoir compris de travers les récits des apôtres et qu'il n'a pas saisi les choses dites par eux en figure et d'une manière symbolique.

Autrement dit, Eusèbe soupçonne Papias d'avoir interprété d'une manière tout à fait littérale, alors qu'il s'agissait d'expression symbolique. Eusèbe poursuit:

En effet, il paraît avoir été tout à fait petit par l'esprit, comme on peut s'en rendre compte par ses livres.

Eusèbe avait-il à sa disposition le vrai texte ou des livres qui avaient été interpolés?

Cependant, il a été cause qu'un très grand nombre d'écrivains ecclésiastiques, après lui, ont adopté les mêmes opinions que lui, confiants dans son antiquité: c'est là ce qui s'est produit pour Irénée et pour d'autres qui ont pensé les mêmes choses que lui.

Le millénarisme se retrouve, sous différentes formes, dans la lettre du pseudo-Barnabas (vers 130), dont l'eschatologie très forte soutient que le royaume à venir sera précédé d'un règne millénial.

Justin Martyr (110-165) tient beaucoup au millénarisme qui, pour lui, représente l'orthodoxie intégrale. Il déplore que certains chrétiens de son époque n'admettent pas le millénarisme. A son avis, ceux qui professent intégralement le christianisme se doivent de reconnaître le millénarisme.

Irénée de Lyon (né en 135) croit en un royaume temporel du Christ qui sera le prélude à l'immortalité. Ce règne des

3. *Histoire ecclésiastique*, III, 39, 12-13.

justes, durant mille ans avec le Christ, les préparera à la vision bienheureuse.

Tertullien (155-220) est lui aussi millénariste. A la fin du monde, pour lui, les justes ressusciteront plus ou moins tôt, selon leurs mérites, et participeront au règne de mille ans avec le Christ dans la Jérusalem qui doit descendre du ciel. Et ensuite viendront la destruction du monde, la conflagration du jugement ainsi que la résurrection: les uns pour le salut éternel et les autres pour la damnation éternelle.

Augustin (354-430) qui avait, lui-même, professé le millénarisme pendant un temps, l'a ensuite combattu. Pour lui, les mille ans de l'Apocalypse sont le règne présent du Christ sur la terre, durant l'existence terrestre de l'Eglise. Les mille ans, c'est maintenant; c'est le temps qui nous sépare de la parousie⁴.

II. Le mythe du choc de l'an mil

Malgré le revirement de saint Augustin et de son militantisme contre la croyance millénariste de Papias et de ses successeurs, l'idée de ce règne terrestre du Christ demeure forte et entraîne la vision effrayante du nouveau millénaire, sinon comme la fin de toutes choses, du moins comme celle de l'organisation du monde tel que les hommes l'avaient connu jusqu'alors.

A) Une atmosphère inquiète

Les X^e et XI^e siècles sont la grande époque – et c'est évidemment significatif – des représentations iconographiques de scènes apocalyptiques. C'est une période de peur et de réflexion eschatologique, surtout dans deux grandes représentations qui nous sont parvenues:

- L'apocalypse de Reichenau, ce monastère bénédictin sur une île du lac de Constance, œuvre qui nous est préservée dans un célèbre manuscrit de Bamberg.

4. A. Luneau, *L'histoire du salut chez les Pères de l'Eglise* (Paris: Beauchesne, 1964).

– L’apocalypse de saint Sever, en Provence. Cette apocalypse est conservée dans un manuscrit de la Bibliothèque nationale de Paris.

Cette époque baigne dans une atmosphère inquiète, un temps de paroxysme. L’Apocalypse parle de l’achèvement des mille ans, mais encore faut-il savoir quand faire commencer le millénaire? Cette incertitude originelle entraîne un certain flou dans la pensée des contemporains. Faut-il envisager la fin du millénaire en l’an 1000 ou en l’an 1033? L’important étant moins la naissance que l’anniversaire de la passion du Christ. Grandes discussions là-dessus. En réalité, c’est toute la période entre 980 et 1050 qui est prise de grandes émotions, comme on disait à l’époque, et secouée de grands troubles: psychologiques, sociaux et ecclésiastiques.

B) Hasard ou destinée?

Ce sont moins les événements de cette époque qui nous intéressent que l’atmosphère générale, l’attente, la peur, l’horreur qui semblent habiter les gens. Autrement dit, nous suggérons de distinguer la *réalité* littéraire et psychologique, les faits et les événements et aussi le *mythe* historique qui va s’emparer de cette grande peur de l’an 1000. Mythe développé par l’histoire humaniste et, plus précisément encore, l’histoire romantique qui aime beaucoup s’emparer de ce genre de choses. Jules Michelet ne disait-il pas:

Malheur sur malheur, ruine sur ruine, il fallait bien qu’il vînt autre chose et on attendait. Le captif attendait dans le noir donjon, dans le sépulcral *in pace*; le serf attendait sur son sillon, à l’ombre de l’odieuse tour, le moine attendait dans les abstinences du cloître, dans les tumultes solitaires du cœur, au milieu des tentations et des chutes, des remords et des visions étranges, misérable jouet du diable qui folâtrait cruellement autour de lui et qui, le soir, tirant sa couverture, lui disait gaiement à l’oreille: «Tu es damné!»⁵

Nous avons, en effet, fort peu de textes de l’époque qui nous parlent de cette peur qui, pourtant, est un lieu commun

5. J. Michelet, *Histoire de France*, livre IV (Paris: Hachette, 1833), tome 2, 134-135

littéraire et historiographique. L'on se fie communément à deux auteurs.

i) Le premier est Sigebert de Gembloux (actuellement en Belgique) qui, dans un petit texte de sa *Chronographie* (chronique), dit ceci:

L'an 1000 de l'Incarnation, de violents tremblements de terre ont ébranlé l'Europe entière détruisant partout des édifices solides et magnifiques. Cette même année a paru une horrible comète; beaucoup qui la virent crurent que c'était l'annonce des derniers jours.

Le problème est que la *Chronographie* de Sigebert a été composée au début du XII^e siècle. Ce texte n'est pas tellement horrible pour nous. Nous croyons qu'il y a un indice beaucoup plus significatif pour relativiser cette peur de l'an 1000, un indice indéniable, toujours caractéristique dans toute l'histoire, et qui est l'indice démographique. Lorsque la démographie ne baisse pas, et c'est le cas, c'est un signe de vitalité sociale, le sursaut de reproduction. Apparemment, pas de pessimisme ambiant dans le taux de fécondité: la natalité n'a pas diminué, bien au contraire.

ii) Le deuxième témoin qui nous intéresse davantage, car il a détaillé, en témoin, les quelques éléments du prétendu choc de l'an 1000, c'est Raoul Glaber (c'est-à-dire le chauve), un des historiens du Moyen Age, un moine bourguignon de Sainte-Bénigne de Dijon, qui écrivit avant sa mort, en 1047, des *Histoires*⁶ en cinq livres traitant des années 900 à 1044. L'ouvrage est dédié à l'abbé de Cluny Odilon.

Que nous disent Sigebert, Glaber et les *Annales de Hirsau*⁷ de ce qui se serait passé autour de l'an 1000?

Nous avons vu, d'après Sigebert, des phénomènes naturels jugés très impressionnants qui correspondent aux signes dans le ciel de l'Apocalypse, d'après la lecture qu'en font les contemporains. On prête une attention craintive et on donne un sens aux signes énigmatiques observés dans le ciel. Au

6. R. Glaber, *Opera* (Oxford: J. France, 1989).

7. Elles se sont révélées être un apocryphe du XVI^e siècle.

nombre des phénomènes prémonitoires, on signale:

- Une comète en 1014
- Des tremblements de terre (probablement pas plus que d'habitude).
- Deux éclipses de soleil: l'une en janvier 1023, l'autre le 20 juin 1033. Quelle coïncidence! Raoul, à Cluny, l'a observée et la trouve «vraiment terrible»: le soleil devient bleu saphir et «porte à sa partie supérieure l'image de la lune à son premier quartier»; une «vapeur couleur de safran» baigne toutes choses.
- L'apparition étonnante d'une baleine immense dans la Manche qui est quand même étroite, en 1004, et qui évoque bien entendu le Léviathan du livre de Job, la bête de l'Apocalypse, la baleine de Jonas. Baleine qui a donc dû émigrer en Ecosse avec le monstre du loch Ness de notre présent millénaire.
- Plus sérieux car plus terrifiants dans la quotidienneté, sont les épidémies, notamment de 987 à 1045, le «mal des ardents», maladie terrible provoquant des plaies qui rongent le corps, et la grande famine, très dure, de 1033, dont la description en Bourgogne nous est donnée par le moine: «On a pu craindre, dit Glaber, la disparition du genre humain presque entier.»

Un phénomène qui a beaucoup frappé les contemporains est, en effet, effrayant: on signale même des cas d'anthropophagie. Qu'on se souvienne de cet homme surpris en train de vendre de la chair humaine – de la viande d'homme toute cuite – au marché de Tournus, bourg de Saône-et-Loire qui possède une église romane avec un narthex du X^e-XI^e siècles.

Autre exemple de cannibalisme: cet homme qui sévissait dans la forêt du Châtenet, au pays de Mâcon. Il avait établi son repaire près d'une église isolée, mais apparemment fréquentée. Ceux qui faisaient halte chez lui ou ceux qui passaient simplement à sa portée étaient perdus. Il avait déjà dévoré quarante-huit victimes, dont les têtes coupées pourrissaient dans sa cabane, quand un visiteur plus robuste que les autres réussit à se sauver de ses griffes.

Glaber théologise sur ces événements et y voit un châtiement divin pour les péchés commis par les hommes. Mais ce sont là des phénomènes plus ou moins naturels. Cependant, il y a les maux spirituels qui sont considérés comme nouveaux, étonnants. Historiquement, on considère de cette manière-là le saccage de Saint-Jacques-de-Compostelle, en 997, par le calife de Cordoue, al-Mansour. Donc une incursion de l'islam dans une région de l'Espagne qui n'avait pas été islamisée. Ce n'est qu'un passage, mais al-Mansour détruit la ville de Compostelle, en respectant d'ailleurs le tombeau de saint Jacques.

En 1009, autre élément du même type, le calife fou al-Hakim détruit la basilique du Saint-Sépulcre à Jérusalem. Donc, atmosphère de l'incursion de l'islam et peur pour les contemporains que ce soit l'annonce de l'anté-Christ. C'est quelque chose de très courant au Moyen-Age que l'anté-Christ; c'est Mahomet. Dans tous les commentaires de l'Apocalypse – qui sont relativement nombreux – l'anté-Christ est désigné, et c'est une obsession à l'époque que nous traitons, comme étant Mahomet. Nous voyons bien comment va naître de cette grande peur le phénomène de la croisade. Le Saint-Sépulcre va être reconstruit à partir de 1027 par un accord entre l'Empereur byzantin Constantin VIII et un sultan qui obtient, en contrepartie, la restauration de la mosquée de Constantinople.

L'Eglise elle-même est gagnée par la maladie. Les maux spirituels non plus extérieurs mais intérieurs sont: la simonie, c'est-à-dire l'achat des dignités ecclésiastiques – ce terme est qualifié par Raoul Glaber de peste de l'Eglise –, le don gratuit de Dieu, le sacrement, converti en trafic de cupidité. Et puis aussi l'hérésie, essentiellement l'hérésie manichéenne qui apparaît un peu partout et, en particulier, dans des communautés religieuses, comme les chanoines de Sainte-Croix à Orléans, qui sont brûlés comme manichéens (au début du X^e siècle).

Raoul Glaber parle beaucoup de l'activité de Satan, qu'il affirme avoir rencontré et qu'il décrit de façon imagée. Au

III^e siècle, quand les Pères du Désert étaient en proie au diable, il leur apparaissait sous la forme d'une jolie femme ou d'un jeune homme au sourire ensorceleur. Ce Satan qui apparaît à Raoul Glaber est bien différent:

Une nuit, avant l'office de matines, se dresse devant moi, au pied de mon lit, une espèce de nain horrible à voir. Il était, autant que j'en pus juger, de stature médiocre avec un cou grêle, un visage émacié, des yeux très noirs, le front rugueux et crispé, les narines pincées, la bouche proéminente, les lèvres gonflées, le menton fuyant et très droit, une barbe de bouc, les oreilles velues et effilées, les cheveux hérissés, des dents de chien, le crâne en pointe, la poitrine enflée, le dos bossu, les fesses frémissantes...

Les terreurs de l'an 1000 n'ont été que les fantasmes personnels du moine Glaber. Les recherches d'Edmond Pognon⁸, de Georges Duby⁹ et de leurs successeurs¹⁰ ont démontré que la peur panique de l'an 1000 n'a jamais existé. C'est un mythe en faveur d'un Moyen Âge obscurantiste, orchestré par les historiens romantiques du XIX^e siècle (dont Michelet) et des écrivains populaires (comme Eugène Sue).

III. La crise de l'Eglise vue comme un signe de fin des temps

Mais les craintes de l'an 1000 anticipaient de cinq siècles les événements qui les auraient justifiées. Il y a tout lieu de croire que la crainte de la fin du monde et du jugement dernier a été plus forte au XV^e et au XVI^e siècles qu'à n'importe quel autre moment de l'histoire antérieure de l'Occident. La très grande crise d'autorité est, à l'évidence, l'aspect le plus frappant du drame que vit l'Eglise latine depuis le XIV^e siècle et dont les contrecoups sont immenses pour comprendre le XV^e et le XVI^e siècles. Avec le grand schisme d'Occident (1378-1415), l'Eglise a donné le spectacle d'une

8. E. Pognon, *L'an mil* (Paris, 1947) et *La vie quotidienne en l'an mille* (Paris: Hachette, 1981).

9. G. Duby, *L'an mil* (Paris: Gallimard-Julliard, 1980, réédition Folio-Histoire, 1983).

10. H. Focillon, *L'an mil* (Paris: Armand Colin, 1952); D. Barthélémy, *La mutation de l'an mil a-t-elle eu lieu?* (Paris: Fayard, 1997) et *L'an mil, prélude à la paix de Dieu* (Paris: Fayard, 1999).

division, sans équivalent, dans son histoire, déjà pourtant très mouvementée, en particulier dans le premier millénaire. A aucun moment on n'a vu s'affronter trois papes avec chacun, plus ou moins, son concile, qui divisent l'Europe, les pays, les ordres religieux et les diocèses en diverses obédiences rivales soutenues et entretenues par les monarchies nationales. Le grand schisme a provoqué comme un traumatisme: l'Eglise, qui se conçoit une, est déchirée.

Car, derrière le grand schisme d'Occident, il y a, bien entendu, la grande mutation de la chrétienté médiévale avec l'avènement des nationalités. C'est ce qui se passe dans la dernière partie du Moyen Age, surtout avec la monarchie française et avec la montée de ce que l'on appelle, classiquement, la pensée laïque: une pensée qui se veut et se rend autonome par rapport au sacré. En châtiment de la démesure pontificale que l'on trouve, par exemple, dans un document comme la bulle *Unam sanctam* de Boniface VIII, au début du XIV^e siècle, qui affirme, sans nuance, la prépondérance papale sur l'univers, ce que l'on appelle d'un terme plus ou moins heureux, la théocratie. La papauté est tombée presque immédiatement – en une sorte de retour des choses que l'historien se plaît à souligner – en servitude auprès des rois français, ce qui aboutit à son exil en Avignon qui jouxte le royaume, lequel exil en est le symbole le plus parlant.

La crise morale du XV^e siècle paraît avoir aussi son origine dans une immense tentative pour se rapprocher tout simplement de l'existence dans un temps où règnent, et de façon tragique, la mort plus proche, la famine et la guerre. Faut-il rappeler qu'une véritable hécatombe s'est abattue sur l'Europe dans la seconde moitié du XIV^e siècle dans une série continue, bien avant Camus, d'épidémies de peste? Phénomène récurrent, obsédant, la mort par la peste est devenue une angoisse collective qui change les représentations, les réflexes et les pratiques. D'autant que la solidité traditionnelle de l'Eglise, comme nous l'avons vu, est venue à manquer au moment où elle était la plus nécessaire. L'homme du XIV^e et du XV^e siècles se retrouve avec sa solitude et avec la menace omniprésente de la mort. La mort

davantage présente joue un rôle important dans l'inconscient religieux. Tous les maux de l'époque donnent lieu à des réactions contrastées:

- La spiritualité se lance dans de grandes méditations sur la mort. L'homme-pourriture en est le thème essentiel. Le chrétien essaiera de bien mourir en luttant contre la crainte de l'agonie, l'angoisse de la damnation.
- La proximité de la mort mène à certains excès; ainsi c'est la flambée du macabre avec ses danses.
- L'omniprésence de la mort entraîne une véritable frénésie de vie s'emparant des survivants qui savent qu'ils sont des cadavres en sursis. Il faut profiter de la vie, conjurer la mort.
- Comme toujours la crise morale se traduit par un amour délirant, sans mesure, de l'argent sonnante et trébuchante. La cour pontificale de Rome n'est pas la dernière dans cette course à l'argent, et ces excès sont dénoncés de tous côtés.

Cette atmosphère de crise, bien décrite par J. Huzinga¹¹, trouve des échos millénaristes avec l'approche de l'année 1500, où certains annoncent l'arrivée de l'antéchrist. C'est aussi la crainte de la fin du monde et du jugement dernier, dont les représentations se multiplient dans l'art. Divers travaux, en particulier ceux de Jean Delumeau¹², ont mis en évidence la peur des hommes du Moyen Âge finissant. Cette peur est aussi suscitée par l'image du Dieu-Juge.

11. J. Huzinga, *Le déclin du Moyen Âge* (Paris: Payot, 1948); réédition, *L'automne du Moyen Âge* (Paris: Payot, 1979).

12. J. Delumeau, *La peur en Occident* (Paris: Fayard, 1978) et *Le péché et la peur, la culpabilisation en Occident des XIII-XVIII^e siècles* (Paris: Fayard, 1983).

Conclusion

Nous nous sentons saisi par le vertige de l'histoire à l'idée de voir surgir, non seulement un nouveau siècle, mais un nouveau millénaire. Un nouveau siècle, c'est une chose dont on parle aisément, le mot est à notre mesure, il ne dépasse guère le cercle des mémoires familiales; aussi reste-t-il familier...

Un millénaire, c'est au contraire un horizon immense, indistinct, silencieux. Il semble qu'à l'approche d'un autre millénaire, nous ayons plus d'appréhensions, que nos méditations soient plus graves et nos examens de conscience plus rigoureux.

Nous parlons du siècle proche avec la croyance naïve et impudente qu'il sera vaille que vaille dans la continuation du XX^e siècle; le troisième millénaire, lui, impose une perspective mystique, même aux esprits les moins portés à la spiritualité. Cela ne va point sans crainte et tremblement, et il faut bien reconnaître que les temps nouveaux sont peu rassurants, que, pour tout dire, le futur millénaire s'annonce sous d'effrayants aspects.

**AVEZ-VOUS PENSÉ À RENOUVELER
VOTRE ABONNEMENT POUR 2000?**

DES LIVRES À LIRE

Eric Bungener: *Les filiations protestantes* (Les Editions Familiales. Depuis 1995, déjà trois tomes et un quatrième en cours d'édition¹)

Les Editions Familiales ont entrepris de publier les généalogies des familles les plus connues des protestantismes français et suisse romand. Il n'est pas toujours aisé de s'y retrouver dans le maquis des relations familiales ou «claniques» protestantes, même simplement à l'intérieur d'une même famille. Avec cette série de livres et ceux qui, nous l'espérons, suivront, cela sera plus facile.

Ce travail est un modèle du genre et il peut combler une lacune importante dans l'histoire des familles d'origine protestante en France et en Suisse. En effet, ce milieu était mal connu, non seulement du grand public, mais également de beaucoup de protestants eux-mêmes. De nombreuses familles protestantes de France et de Suisse Romande ont, bien sûr, établi leur généalogie. Mais, d'une part, beaucoup de ces généalogies s'arrêtent avant 1939 et même, parfois, avant 1914; d'autre part, un grand nombre n'étaient que manuscrites et difficilement accessibles aux non spécialistes.

Il existait, aussi, la série des livres des frères Haag datant des années 1850 et donnant des notices sur un certain nombre de familles protestantes depuis le XVI^e siècle. Mais, outre que cet ouvrage est aujourd'hui introuvable, ses renseignements généalogiques s'arrêtaient au début du XIX^e siècle et étaient souvent très succincts. Henri Bordier, qui a continué ce travail magnifique, a dû s'arrêter à la lettre G en 1886. Par ailleurs, un certain nombre de grandes familles protestantes d'aujourd'hui n'y figuraient pas. Il fallait donc reprendre le travail.

Les Editions Familiales et Eric Bungener ont adopté la disposition habituelle des différents «Gotha». En tête de chaque notice familiale, figure une brève introduction de 5 à 10 lignes sur la famille pour la situer socialement, géographiquement (région en France et canton ou ville en Suisse), donner les noms des plus importantes familles dont elle descend ou auxquelles elle s'est

1. Chaque volume comporte de 700 à 800 pages et coûte un peu moins de 600 FF.

alliée et ceux des membres remarquables à un titre ou à un autre. Ensuite, la notice donne la descendance du chef de famille actuel, puis celle de ses frères et sœurs, puis la descendance de l'aïeul, du bisaïeul et ainsi de suite, en remontant. Si certaines branches se séparent à une époque trop ancienne, on donne leur origine commune, puis on les étudie à la suite les unes des autres.

Le jeu des renvois permet également d'étudier la descendance féminine pour autant que les alliances ont lieu dans le groupe social protestant. On constate ainsi que la cohésion de ce groupe social est impressionnante jusqu'en 1939. Tout le monde est, en France comme en Suisse, parent d'une manière ou d'une autre, et les Français et les Suisses ont aussi entre eux des liens familiaux parfois anciens. Un délitement très net apparaît ensuite, tout aussi impressionnant, du moins en France. En effet, si avant 1939, les membres des familles protestantes françaises se marient beaucoup à l'intérieur de leur groupe, en revanche, après 1939, on peut observer une sortie du groupe «par le haut» ou «par le bas». «Par le haut», c'est-à-dire par des mariages œcuméniques ou catholiques avec descendance catholique, mais maintien du niveau social ou «par le bas», c'est-à-dire par des mariages protestants ou catholiques hors du groupe avec descendance protestante mais souvent affaissement du niveau social.

Il est déjà possible de faire un mémoire de maîtrise d'histoire des familles en faculté de lettres ou en faculté de théologie à partir des quatre premiers tomes parus dans cette collection. Il est intéressant de constater que l'origine sociale des familles n'est pas la même en France et en Suisse. En France, un certain nombre de familles sont issues de la noblesse ou de la haute bourgeoisie, et quelques autres sont issues du corps pastoral. En revanche, en Suisse, l'origine des familles est l'accession à la Bourgeoisie des grandes villes helvétiques.

On peut également remarquer que les familles suisses, même très importantes, comptent volontiers des pasteurs parmi leurs membres, alors que les familles françaises laissent plutôt cette vocation s'exprimer dans quelques grandes dynasties pastorales auxquelles elles s'allient volontiers.

Tous ceux qui sont intéressés par l'histoire des familles en général, et protestantes en particulier, auront plaisir et beaucoup d'intérêt à consulter cette collection de livres.

William Edgar : *La carte protestante. Le protestantisme francophone et la modernité (1815-1848)* (Editions Labor & Fides, Coll. Histoire et Société, 1997, 383 pages)

William Edgar est docteur en théologie de l'Université de Genève. Après ses études de théologie, il a été aumônier d'artistes. Il a ensuite été professeur d'apologétique à la Faculté libre de théologie réformée d'Aix-en-Provence, puis au Westminster Theological Seminary de Philadelphie où il est titulaire de la chaire jadis occupée par le célèbre apologiste néo-calviniste américain Cornélius van Til. C'est dire si sa compétence est grande.

Le livre que nous présentons est sa thèse de doctorat en théologie. Son thème majeur peut se ramener à cette interrogation: «Comment l'Évangile doit-il interpeller le monde moderne, et comment le monde moderne interpelle-t-il l'Évangile?» Comme les spécialistes de la modernité s'accordent à dire que la modernité a pris son essor dans la première moitié du XIX^e siècle, notre auteur a choisi cette période pour essayer d'y repérer une réponse à son interrogation.

W. Edgar a choisi le protestantisme réformé francophone comme terrain d'étude privilégié. En effet, la pensée de la plupart des théologiens francophones du XIX^e siècle est assez mal connue; c'était l'occasion d'essayer de montrer comment les auteurs de l'époque ont accueilli la modernité et l'ont abordée sous l'angle apologétique. W. Edgar «s'est donc assigné la tâche de classer un nombre élevé de penseurs et de comparer leur approche apologétique avec leur position doctrinale.» Il a «cherché à savoir s'il existait une corrélation entre leur méthode apologétique et leur système théologique.» Enfin, il s'est livré à une tentative «d'évaluation globale des points forts et des insuffisances de la démarche des différentes écoles de pensée.»

Le plan du livre est simple: la première partie, intitulée «La Restauration et la modernité», décrit l'arrière-plan historique et présente la problématique de la modernité. La deuxième partie, intitulée «Le contexte de l'apologétique moderne», replace les apologistes protestants de la première moitié du XIX^e siècle et leur message dans leur cadre sociologique et dans leur tradition pour se terminer par une brève histoire de l'apologétique française de cette époque. La troisième partie, intitulée: «Le caractère de l'apologétique», est consacrée à une étude thématique des différentes apologies pour se terminer par des comparaisons entre les auteurs et une évaluation globale de l'apologétique française entre 1815 et 1848.

L'auteur s'est heurté à trois problèmes principaux:

a) Compte tenu de la rareté des grands ouvrages systématiques, il a dû étudier également l'impact du rayonnement de la pensée protestante apologétique sur la société tant sur le plan sociologique que sur le plan historique.

b) La recherche d'une corrélation entre la perception de la modernité chez les apologistes du XIX^e siècle et chez les auteurs de la fin du XX^e siècle a été assez difficile à trouver.

c) La difficulté de trouver quelques noms emblématiques et représentatifs de l'apologétique de la première moitié du XIX^e siècle a obligé l'auteur à établir quatre groupes principaux à partir de la position doctrinale et de la position sociale d'un certain nombre d'individus. Il a nommé ces groupes: 1) le réveil orthodoxe; 2) les professeurs chrétiens; 3) les visionnaires pré-libéraux; 4) les critiques de la vie sociale (ceux-ci essentiellement laïcs). Ensuite, W. Edgar a sélectionné quelques thèmes parmi les plus souvent abordés: la liberté, la conscience, la science et la Bible, etc. pour voir comment ils étaient traités par chaque groupe.

Notre auteur formule, en introduction, trois observations intéressantes:

– toutes les tendances ont immédiatement cherché à intégrer leur apologétique dans la modernité – donc l'importance de celle-ci ne leur a pas échappé – et ils ont cru l'époque favorable au message protestant;

– toutes les tendances ont eu une attitude polémique à l'égard du catholicisme romain. Leurs critiques portaient essentiellement sur les thèmes de l'autorité et du libre examen ou encore sur le thème de la liberté religieuse.

– l'influence de la théologie allemande et celle de la théologie britannique sont certes aussi importantes qu'on le dit généralement, mais l'auteur montre que d'autres nations ont également apporté leur contribution à la théologie francophone, en particulier les Pays-Bas.

Le livre de W. Edgar, bien qu'il soit, pour une bonne part, construit sur une étude relativement empirique et descriptive, comme il le dit lui-même, présente un très grand intérêt car il comble un vide. En effet, comme nous le disions, très peu d'ouvrages parlent d'apologétique et encore moins d'apologétique francophone au XIX^e siècle. Ce livre nous parle tout à la fois d'apologétique et aussi de théologie, de sociologie et d'histoire. Il

nous montre que la théologie francophone du XIX^e siècle n'est pas qu'un vague «fac-simile» des théologies étrangères qui l'ont influencée et revivifiée, et qu'elle a aussi sa personnalité propre, ses théologiens et ses multiples courants.

Certaines remarques apologétiques du XIX^e siècle trouveraient bien leur place dans une apologétique pour aujourd'hui. Ainsi, l'affirmation que *l'individu est une unité devant Dieu* défendue par les théoriciens de la mission débouche sur le principe que tous les êtres humains sont «semblables» et que leurs différences ne sont pas fondamentales. Ce principe s'enracine dans le respect de l'image de Dieu inscrite en chaque homme. Il représente un excellent paravent contre le racisme et un excellent soubassement pour le principe des droits de l'homme si à la mode de nos jours.

Parallèlement, l'affirmation de Guillaume de Félice (1803-1873), pasteur et professeur de théologie que *«le vrai christianisme met simultanément en avant deux principes: celui de la grandeur ou de la dignité de l'homme et celui de l'humilité ou de la soumission à l'autorité»*, permettrait de contrebalancer la dangereuse et idolâtrique hypertrophie des droits de l'Homme qui domine notre époque.

Le livre de William Edgar présente l'apologétique francophone de la première moitié du XIX^e siècle. Malgré (et à cause de) sa taille moyenne (moins de 400 pages), il trouvera, très naturellement, sa place dans toute bonne bibliothèque protestante ou s'intéressant à l'évolution de la pensée protestante. Un vœu cependant, que d'autres poursuivent ce travail d'histoire de l'apologétique francophone et le prolongent jusqu'à nos jours.

Bernard de Visme, aumônier militaire

L'Edit de Nantes revisité

Le «Flash sur l'Edit de Nantes» de Jean-Marc Daumas¹ m'a surpris. J'ai, en effet, quelque peine à croire qu'un professeur d'histoire ecclésiastique, qu'on suppose bien informé, puisse nourrir un préjugé aussi favorable à l'endroit d'un édit qui rétablit partout le catholicisme, même dans les localités où ne vivent que des protestants, et qui flétrit le protestantisme du sobriquet de Religion Prétendue Réformée (RPR). Il faut pour cela, me semble-t-il, en même temps que beaucoup de complaisance à l'endroit de la monarchie absolue, qu'elle soit des Valois ou des Bourbons, fermer les yeux sur bien des évidences.

L'abjuration d'Henri

Peut-on, si l'on accorde aux termes leur pleine valeur spirituelle, parler de «nécessaire conversion», ou de «conversion de circonstance»? (p. 63) Le roi, il est vrai, et cela pourrait constituer une circonstance atténuante, en était à sa troisième volte-face en faveur de Rome: la première, quand il avait huit ans, on ne l'avait obtenue – il refusait obstinément d'aller à la messe – qu'après une fessée quotidienne héroïquement supportée pendant trois mois; la deuxième, lors du massacre de la Saint-Barthélemy, lui avait été arrachée au moment même où l'on assassinait, sans qu'il fît mine de s'interposer, ses meilleurs amis sous ses yeux; la dernière enfin, il l'avait préparée lui-même en disant: «Je ne suis point opiniâtre: qu'on m'instruise!» Mais il avait dit aussi, pour rassurer ses huguenots, qui craignaient de le voir céder: «Non, Messieurs, ce ne sera jamais le roi de Navarre, y eût-il trente couronnes à gagner. Tant s'en faut qu'il lui en prenne l'envie pour l'espérance d'une seule.»

Ce double langage, diplomatie oblige, s'explique. Il faut amadouer les uns, tranquilliser les autres. Mais de là à parler, jugeant de l'extérieur, et le faisant en historien et en croyant, de «nécessaire conversion», il y a un pas à éviter. Peut-on, en conscience, abjurer la vérité et se convertir à l'erreur? N'est-ce pas alors, pour un but qu'on estime peut-être louable, dans le cas particulier la paix – mais est-on sûr de l'atteindre ainsi? – renier Dieu, trahir, donner

1. *La Revue réformée*, 202 (1999:1), 63ss.

tort à ceux qui pour leur foi ont souffert le bûcher? C'est cautionner l'opportunisme. «Sois opportuniste ou prêt au martyre, avais-je titré un article, jadis, à propos d'un autre converti, un Grison, en pleine Guerre de Trente-Ans, Georges Jenatsch.

La liberté de culte

L'Edit de Nantes, selon M. Daumas, entre autres «fruits savoureux», aurait porté celui, inestimable il est vrai, de liberté de culte (p. 67). Or, si chacun, précise le texte, a effectivement le droit, chez lui, en privé, d'adorer Dieu comme il l'entend, de le prier à sa manière, de lire la Bible et de chanter les Psaumes, il n'en va pas de même en ce qui concerne l'adoration publique. Interdite, elle l'est totalement dans certaines villes, épiscopales notamment, ou dans celles tenues pendant la guerre par la Ligue créée pour lutter à mort contre les protestants et rachetées à prix d'or par Henri IV, là où se tient la cour, partout où elle n'était pas expressément autorisée de janvier 1596 à août 1597, et aussi à Paris où les réformés, nombreux, devaient faire cinq lieues pour se retrouver ensemble devant Dieu, ce qui avait parfois pour conséquence, l'hiver, qu'un petit enfant qu'on y menait au baptême mourait de froid en route... Quant aux seigneurs, si les haut-justiciers avaient le champ libre pour constituer une paroisse, les autres ne pouvaient réunir dans leur maison plus de trente personnes.

On est loin, on le voit, de cette «libre célébration»(p.67) permettant l'émergence d'une sensibilité protestante, voire d'une «manière de culture encore largement perceptible aujourd'hui». Peut-être M. Daumas pourrait-il citer quelques lieux privilégiés – pense-t-il à Marsillargues?² – où ce qu'il avance, l'exception confirmant la règle, serait cautionné. Mais on ne saurait, à partir de là, comme il le fait, généraliser.

La paix

Cette «libre célébration», selon lui, aurait duré de 1598, date de l'Edit, à 1685, date de sa Révocation. «Quatre-vingt-sept ans, s'exclame-t-il, de cohabitation paisible et fructueuse entre Français des deux confessions» (p.67). Ainsi, les troubles qui suivent l'assassinat d'Henri IV, la guerre civile qui se rallume en 1620 par l'écrasement du Béarn, petit Etat protestant organisé d'après le modèle genevois par Jeanne d'Albret et le réformateur Pierre Viret, le terrible siège de La Rochelle, la défaite du duc de Rohan et la désas-

2. J.-M. Daumas, *Marsillargues*. Ed. de l'auteur, 1984.

treuse Paix d'Alès de 1629, qui met les réformés à la merci d'un pouvoir royal de plus en plus absolu, tout cela, le grignotement progressif de l'Edit compris, doit être considéré, si l'on en croit M. Daumas, comme de la «cohabitation paisible et fructueuse». Il y faut, avouons-le, beaucoup de bonne volonté. Et aussi, hélas, une certaine dose d'aveuglement. Car si 1661, avec l'accession au pouvoir personnel du jeune Louis XIV, marque un raidissement de la politique antiprotestante, ce n'est pas là son origine. Cette dernière se cache dans la conception même de l'Edit qui, théoriquement irrévocable, doit devenir inutile par l'extinction progressive de la RPR grâce au retour de protestants toujours plus nombreux dans le sein de l'Eglise catholique considérée par le gouvernement – «une foi, une loi, un roi» – comme la religion officielle du royaume.

Or, Henri IV lui-même est l'initiateur zélé de ce mouvement. Sans cesse, il invite ses anciens compagnons à l'imiter, à se convertir. Il leur promet de l'avancement, des privilèges. Il insiste. Et bien des grands se laissent tenter...

Plus tard, lui disparu, on achètera les conversions. Une caisse spéciale sera créée. Mais cela ne suffira pas. Il faudra le déchaînement de la violence...

La générosité du «bon roi Henri» envers les protestants a donc ses limites. Ce qu'il veut, pour assurer l'unité du royaume, c'est la disparition du protestantisme. Aussi le jugement de Fortunat Strowski me paraît-il sans bavure: «La situation qui fut fixée désormais aux réformés acheva leur défaite: l'Edit de Nantes se ferma sur eux comme un tombeau.»³

Gabriel Mützenberg

3. *Pascal et son temps*, t. 1 (Paris: 1907), 1ss. Cf. G. Mützenberg, *Henri IV à la barre* (Carrière-sous-Poissy: La Cause, 1998).

A PROPOS DE LA CONCORDE DE LEUENBERG

Les vrais différences dans les Eglises issues de la Réforme aujourd'hui ne sont pas celles dont parle la Concorde de Leuenberg, qui n'est qu'un rideau de fumée œcuménique.

Que l'unité de l'Eglise puisse être atteinte en passant par une unité de *doctrine* ou de *théologie* apparaît désormais irréaliste. Aussi les désaccords présents et passés conduisent-ils à estimer qu'un accord *doctrinal* ne sera réalisé que dans le Royaume à venir. En attendant, ici-bas, on ne peut donc que se contenter d'un «plein accord *ecclésial*» qui vise à manifester une harmonie de l'Eglise *visible*, une collaboration au niveau des structures et une reconnaissance mutuelle au niveau des ministères.

La *Concorde de Leuenberg (CdeL)* va dans ce sens et marque une étape importante, non seulement à cause du nombre d'Eglises l'ayant déjà signée (plus de 80 en 1994: luthériens et réformés avec une ouverture sur le monde anglican et méthodiste), mais aussi à cause de la nature de son projet: l'unité visible de l'Eglise ne serait pas un accessoire mais, comme le montrerait la prière sacerdotale de Jésus, un élément constitutif de l'Evangile.

Dans ce contexte de recherche de l'unité visible des Eglises, la *CdeL* – qui ne veut pas être une confession de foi et qui n'en est pas une, en effet – justifie-t-elle assez le constat d'accord, la «pleine communion ecclésiale» entre les Eglises?

La thèse fondamentale sur laquelle la *CdeL* est édifiée, c'est que les divergences doctrinales du *passé*, de l'époque de la Réforme, n'empêchent plus la communion *présente* des Eglises luthériennes et réformées. Les positions des Eglises se sont modifiées. Cela est tout à fait vrai! Les Eglises issues de la Réforme ont toutes été conditionnées par le modernisme et la méthode historico-critique, maintenant dépassée comme unique lecture du texte biblique.

Les condamnations du passé ne concernent plus l'état actuel des Eglises. Aujourd'hui, une même compréhension de l'Evangile permet de dire que la communion *existe*, et qu'il est possible de la manifester en pratique (§1). Cette communion résulte d'un cheminement effectué à partir de ce que les Réformateurs avaient de commun dans leur témoignage: une «expérience nouvelle de l'Evangile comme porteur de liberté et de certitude» (§ 4). Ce noyau fondamental, actualisé «toujours à nouveau» (§ 5) permet d'établir une distinction entre le «témoignage fondamental» des confessions de foi, luthériennes et réformées, et «leur force historique», c'est-à-dire leurs formulations de certaines doctrines, dans des situations différentes. En particulier, les doctrines des sacrements, de la christologie et de la prédestination, qui ont fait l'objet de différends, seraient, maintenant, transcendées par une compréhension commune de la foi. Ainsi l'accord est fondé sur une *compréhension* commune de l'Evangile et sur une même *expérience* de ce qui est fondamental. Rien ne s'oppose donc à ce que soit réalisée la communion entre les Eglises qui ont un même Evangile, une même prédication de l'Evangile et une même représentation (la Parole visuelle) sacramentale. L'intercommunion et la reconnaissance mutuelle des ministères sont donc possibles: tels sont les deux objectifs de la *CdeL*, repris lors de la Consultation de Vienne (1995) et par la Déclaration de Reuilly (avec l'Eglise anglicane en 1999).

Deux observations doivent être formulées:

Dans les confessions de foi réformées et luthériennes, il y avait beaucoup plus d'accords que de désaccords. Même dans les domaines où la *CdeL* constate que des différends ont existé (christologie, sacrements, prédestination), les confessions protestantes n'ont pas été écrites, en premier lieu, contre les autres protestants, mais *contre l'Eglise Catholique romaine*. La modération et l'œcuménisme évangélique de ces confessions obligent à remarquer que la *CdeL* exagère des contentieux théologiques, plutôt académiques que confessionnels. Après tout, Calvin n'a pas hésité à signer la *Confession d'Augsbourg*, et le *Catéchisme de Heidelberg* a cherché une voie médiane entre luthériens et calvinistes.

1. Cette Concorde a été proposée par des représentants des Eglises luthériennes et réformées (avec des méthodistes et des vaudois) en 1973 et mise en œuvre à partir du 1^{er} octobre 1974.

Des désaccords réels ont surgi dans les Eglises protestantes après la Réforme avec la naissance du rationalisme, avec la critique historique et le modernisme. La vraie césure, les vrais différends, voire les oppositions théologiques, dans les deux formules confessionnelles, sont ceux qui opposent ce que croyaient nos pères et ce que croient aujourd'hui la plupart des protestants, y compris les théologiens et les pasteurs; ou, pour le dire autrement, ceux qui opposent, de nos jours, les personnes qui cherchent à maintenir des liens étroits avec la tradition des confessions de foi et ceux qui, en revanche, ont «pris le large» et dont la foi propose une autre version de la vérité que celle des confessions classiques.

La *CdeL* a été rédigée en un temps où les textes à autorité normative sont dévalorisés. C'est là un des aspects du problème de l'autorité en général dans une société où l'éthique de consentement individuel constitue la règle qui gouverne l'attitude des individus ou des groupes d'individus, y compris au niveau de l'Eglise.

A notre époque, c'est l'individu qui est la source du sens. Au niveau des accords ecclésiastiques, cette conception se retrouve: la lettre des textes n'est pas ce qui importe, mais leur esprit. En 1938 déjà, l'Eglise Réformée de France avait adopté cette position. L'adhésion à une déclaration ne concerne pas les vérités objectives que celle-ci propose, mais s'effectue selon le discernement personnel de l'adhérent. La *CdeL* ne propose pas seulement une «pleine communion ecclésiale» s'appuyant sur le fond commun de la Réforme (qui serait invariable comme vérité), dont seule la forme aurait évolué, ce qui permettrait de faire ressortir la convergence des vues aujourd'hui. Elle va bien plus loin et présente une conception de la vérité parfois très éloignée de celle des Réformateurs parce que *subjective, individuelle et personnelle*. Et, partant de là, la *CdeL* opère un remodelage ouvert des doctrines, particulièrement de celles qui auraient fait l'objet de différends (christologie, sacrements, prédestination), en utilisant des formulations ambiguës. Ainsi, chacun peut trouver exprimées les vérités telles qu'elles lui apparaissent selon son esprit, selon son interprétation.

Voyons comment ce procédé est mis en œuvre dans les quatre points suivants:

i) Le fondement

L'ambiguïté des affirmations de la *CdeL* permet à tous, à partir de positions théologiques plus ou moins différentes, voire divergentes, de dire «Je peux me reconnaître dans cette affirmation!» S'il n'en était pas ainsi, la communion ecclésiale ne pourrait pas être affirmée, vu le «pluralisme doctrinal» existant dans la plupart des Eglises aujourd'hui.

Cette réalité déroutante, quand on y réfléchit froidement, provient du fondement, des «éléments communs» affirmés dans les § 4 et 5 de la *CdeL*. En examinant soigneusement ces paragraphes, on remarque l'importance des mots «confesser», «témoigner» et leurs dérivés. Il en ressort que ce qui est fondamental n'est pas la doctrine de la justification, mais l'expérience de la foi justificante (même si l'ambiguïté du langage peut permettre de comprendre les textes comme se référant à une doctrine!).

Le point de départ de la *CdeL*, c'est le fait que les Eglises de la Réforme «se fondaient au départ sur une expérience nouvelle de l'Evangile comme porteuse de liberté et de certitudes», «la vérité reconnue» de l'Evangile. L'Ecriture elle-même n'est pas présentée comme vérité de la révélation divine, mais comme le «témoignage pur et originel» de l'Evangile dans l'Ecriture, autrement dit l'expérience faite par les apôtres. Le drapeau de la subjectivité est hissé dès le départ. Cette expérience est l'expression de la réception de la «Parole du Seigneur qui demeure souveraine». Cette dernière expression est proche de la position barthienne: la parole de Dieu est l'*acte* de Dieu, qui dépasse toute formulation humaine qui, n'est que secondaire par rapport à cet acte. C'est «ce témoignage» que l'Eglise proclame et qui est confessé «toujours à nouveau» (voir § 4).

Quand la *CdeL* parle du «message de la libre grâce de Dieu... de la 'juste' compréhension de l'Evangile qui réconcilie les êtres humains avec Dieu», elle veut dire que *derrière* la «juste» compréhension existe l'expérience de la libre grâce: l'acte de Dieu dont l'Eglise est témoin. L'expérience de la réconciliation de la grâce est donc *fondatrice*, et la doctrine de la justification n'est qu'une répétition de cette réalité fondamentale.

Les Eglises de la Réforme, à la suite des premiers chrétiens, ont traduit ce message de façon communautaire; cette confession fait partie de l'œuvre salvatrice de Dieu; elle renvoie au «centre» de l'expérience du salut qui précède l'Eglise, le Christ lui-même; elle est le *fond* qui s'exprime dans les diverses formes d'expression du salut, confessé par l'Eglise.

Comme nous l'avons dit, il est tout à fait possible de lire la *CdeL* de façon «évangélique»: cela fait souvent partie du jeu œcuménique! Pourtant, il est difficile de ne pas arriver à la conclusion qu'elle nous place sur un terrain épistémologique autre que celui des Réformateurs, que le fait d'accepter la *CdeL* nous mettrait en opposition avec leur position fondamentale et que la structure de la *CdeL* ne peut pas être justifiée par l'Ecriture elle-même. Il faudrait sans aucun doute une démonstration biblique – trop longue à faire ici – pour le montrer; mais il est assez évident que les mots *confesser* et *témoigner* sont utilisés de façon différente dans la *CdeL* et dans l'Ecriture.

ii) La christologie

La *CdeL* cherche un accord dans le domaine de la christologie à cause des différences théologiques qui existent entre réformés et luthériens. On se demande pourquoi, car aucun désaccord n'a existé dans les confessions; en revanche, il y en a au niveau des traditions, qu'elles soient luthérienne ou réformée. Réformés et luthériens, en effet, se sont opposés, les uns et les autres, à l'enseignement de ceux qui ont nié la divinité de Christ, les sociniens. Or, il est certain que les héritiers de Socini existent toujours dans le protestantisme à l'heure actuelle. Aussi, dans la mesure où la Concorde prétend déclarer un accord au sujet de l'entière divinité et humanité de Christ, ses affirmations ne peuvent assurément pas être prises au pied de la lettre.

Il est difficile d'éviter cette pensée en réfléchissant au sens de l'affirmation du paragraphe 2: «Dans le vrai homme Jésus-Christ, le Fils éternel, et donc Dieu lui-même, s'est donné à l'humanité perdue afin de la sauver». Cette phrase peut être comprise de différentes façons: soit Jésus-Christ lui-même est éternel, soit l'homme, Jésus-Christ, a été adopté comme Fils éternel. Les deux interprétations sont possibles. Que veut dire «donner»? S'agit-il ici de l'incarnation ou de la croix? Quel est le rapport entre la personne et l'œuvre de Christ? Et qui est sauvé? Une interprétation universaliste (tous seront sauvés) n'est pas exclue ici ou ailleurs dans la *CdeL*, où le mot «tous» n'est pas utilisé dans son sens biblique, mais poussé dans un sens universaliste.

La phrase qui suit l'affirmation ci-dessus ne rassure pas; comment faut-il la comprendre? «Dans la parole de la promesse et dans le sacrement, le Saint-Esprit, et donc Dieu lui-même, nous rend présent le crucifié et le ressuscité» (§ 21 b). Ce paragraphe n'exclut pas le *modalisme*, c'est-à-dire que le seul et unique Dieu est présent sous trois apparitions ou modes différents. La nature trinitaire de la Concorde laisserait-elle à désirer?

iii) La prédestination

L'article sur la prédestination rejette la «double prédestination». La volonté de Dieu ne concernerait que le salut: «il ne saurait être question de l'élection que dans la perspective de la vocation au salut en Christ». *Stricto sensu*, ceci est vrai. Mais l'article concerne la prédestination et non l'élection (§ 24) et il affirme «l'universelle volonté du salut de Dieu» (§ 25). La *CdeL* glisse sur la distinction biblique entre la prédestination et le conseil divin et se focalise sur l'élection comprise en un sens christomoniste et barthien.

«Le témoignage rendu au Christ par l'Écriture nous interdit d'admettre un dessein éternel de Dieu, rejetant définitivement certaines personnes ou tout un peuple.» (§ 25b)

Est-ce exact? La question est sans doute d'une complexité qui dépasse nos compétences de formulation exhaustive. La *CdeL* propose, quant à elle, une simple réduction. Ses affirmations tombent bien en deçà de ce que dit l'apôtre en Romains 11: «de lui, par lui et pour lui sont toutes choses» ou en Éphésiens 1:6 et 11.

Y a-t-il des perdus? Sont-ils perdus contre la volonté de Dieu? Dieu est-il souverain? La *CdeL* occulte de telles questions inévitables et invite à croire en un Dieu à qui le sort final des perdus échapperait.

Il est difficile d'affirmer que les doctrines de Luther et de Calvin différaient à ce sujet, même si les formulations de Luther (en particulier dans le *Serf Arbitre*) sont plus extrêmes que celles de Calvin. Les confessions réformées affirment la double prédestination mais avec des nuances. Les *Canons de Dordrecht*, en particulier, affirme le *non eodem modo*. Si la volonté de Dieu, son conseil, inclut toutes choses, l'élection et la réprobation – qui sont toutes les deux des aspects de la prédestination divine – ne sont pas de la même nature, et ne s'accomplissent pas de la même façon. Le salut concerne la libre grâce de Dieu sans considération des œuvres; on ne peut pas bibliquement s'exprimer de même pour la perdition. C'est ce que nous sommes en tant que pécheurs qui peut nous perdre. Luther ne dit rien d'autre en ce qui concerne la colère de Dieu *en nous*.

iv) Les sacrements

1) La Cène

La section de la *CdeL* sur les sacrements est un peu plus étoffée que les précédentes, sans doute à cause des enjeux pratiques et de la complexité des débats théologiques. Entre le littéralisme de la position luthérienne par rapport à la Cène et le symbolisme accepté par les réformés, la position de Zwingli a souvent fait figure de position la moins chargée de malentendus. De toutes les confessions protestantes, celle de Westminster est la plus claire et dépourvue d'ambiguïté. Pourquoi la *CdeL* n'a-t-elle pas choisi de la suivre?

La *CdeL*, en revanche, semble innover par rapport aux débats du passé en affirmant que «Jésus-Christ... s'offre lui-même en son corps et en son sang donnés pour tous, par la promes-

se de sa parole avec le pain et le vin» (§ 15b). Cette référence à «Jésus qui s'offre lui-même» comme le sujet des verbes d'action – offrir, accorder, fortifier, renouveler – est discutable. Dans le Nouveau Testament, Jésus a présidé une Cène, lors de son dernier repas. Affirmer qu'il continue à assumer cette présidence de façon céleste, c'est confondre son ministère de souffrance et celui de sa gloire. Nulle part, dans le Nouveau Testament, il n'est indiqué que Jésus préside les saintes Cènes de l'Eglise. Au contraire, ce sont ses ministres qui le font à sa place. La *Confession helvétique postérieure* affirme, pour se distancer de l'idée romaine que le prêtre serait un *alter Christus*, «un autre Christ»:

«Il faut mettre une différence toute claire entre le ministre du Seigneur et le Seigneur lui-même, et confesser que les choses des sacrements sont données par le Seigneur même; mais les symboles et signe d'icelles par le ministre du Seigneur» (ch. XIX).

La *CdeL* nous induit donc dans une certaine confusion de par son langage. Ce qui suit est encore plus problématique: «Il (Jésus-Christ) nous accorde ainsi le pardon des péchés et nous libère pour une vie nouvelle dans la foi» (§ 15b). Un certain irrationalisme transparaît dans ces mots. Car Christ donne une vie nouvelle dans la régénération par l'annonce de sa Parole, en dehors de toute pratique sacramentelle: c'est la conversion. Il accorde ce renouveau sans aucune intervention ou pratique liturgique humaine, en toute liberté. En dehors de la Parole, la Cène n'a pas de signification et, surtout, pas celle d'un moyen de grâce qui serait un canal spécial de la vie du ressuscité.

2) En ce qui concerne le baptême, la *CdeL* affirme:

«Dans le baptême, Jésus-Christ accueille l'homme soumis à l'esclavage du péché et de la mort, et l'introduit de façon irrévocable dans la communion de son salut, afin qu'il devienne une nouvelle créature» (14a).

Au-delà des différentes interprétations possibles, les choses indiquées se produisent-elles ainsi dans le baptême? Non, ni dans le cas d'un enfant, ni dans celui d'un adulte. Le baptême est le signe qui nous introduit dans l'alliance du Seigneur avec sa promesse que, *par la foi*, nos péchés sont enlevés, comme la saleté est purifiée par le lavement d'eau. L'accueil de Christ, l'introduction en son salut, s'effectuent par la régénération et la foi qui sont l'œuvre de l'Esprit.

Il est important de noter que la réconciliation de Dieu avec le monde (§ 16) se réfère, dans le Nouveau Testament, non pas au sacrement comme dans la *CdeL*, mais à l'annonce de la Parole par l'ambassadeur et son exhortation verbale (2 Co 5:20-21).

L'absence quasi totale de références à la structure de l'alliance et, dans ce contexte, la signification des signes des sacrements minimisent la réalité communautaire (ecclésiale) des sacrements – eau, pain et vin – et accentuent trop leur fonction sotériologique (dans le salut) par l'introduction d'un rapport mystérieux (mystique?) direct et non biblique avec le Christ vivant. Une conséquence de cette perspective est l'universalisation implicite des sacrements comme signes du salut: «tous», «le monde». La signification des sacrements pour la *communauté* des sauvés est donc minimisée.

+ + +

En conclusion, il est permis de se demander si la *CdeL*, en se référant avec insistance aux désaccords du passé, ne néglige pas ceux du présent, donnant même l'impression qu'il n'en existe plus de nature à s'opposer à la réalisation d'une «pleine communion ecclésiale» entre des Eglises qui conserveraient, naturellement, leurs spécificités. Ce qu'affirme, chemin faisant, la *CdeL*, est-il suffisant pour que des «évangéliques» puissent le considérer comme le fondement solide de l'accord préconisé? Il ne le semble pas pour les raisons suivantes:

a) Les formulations ne sont pas suffisantes dans les trois domaines cités, à cause des ambiguïtés, des contradictions avec ce qui est clair dans les confessions du passé, et à cause de leur éloignement vis-à-vis du contenu de l'Ecriture;

b) Rien n'est dit sur les problèmes d'aujourd'hui:

- dans le domaine de la théologie: en particulier le statut de la Bible, la toute puissance de Dieu, la création, le rôle de la Loi, la notion du sacrifice de la croix, l'universalisme du salut, etc.

- dans le domaine de l'éthique personnelle, familiale et sociale, dans lequel les Eglises protestantes, comme aussi leurs membres, manifestent de grandes divergences par rapport à l'Ecriture et aux confessions.

De plus, et cela est d'importance pour notre temps, la *CdeL* ne dit rien de la troisième marque de l'Eglise: la *discipline* ecclésastique, un des signes d'une vraie Eglise dans le Nouveau Testament et dans la tradition des Eglises protestantes. Comment prétendre, en effet, à la pratique de l'intercommunion, de l'hospitalité eucharistique et de la parité des ministères sans accord préalable sur une discipline commune?

Paul Wells

Abonnements 2000

1° - FRANCE

Prix normal: 175 F; solidarité: 250 F
Pasteurs et étudiants: 85 F
Etudiants en théologie: 60F. Deux ans: 100F
C.C.P.: Marseille 7370 39 U.

2° - ÉTRANGER

BELGIQUE: M. le pasteur Paulo MENDÈS, place A. Bastien, 2 7011 Ghlin-Mons
Compte courant postal: 034.0123245-20
Abonnement: 1 000 FB, solidarité: 1 600 FB
Pasteurs et étudiants: 600 FB.

ESPAGNE: Abono Anual: 2 900 Pesetas
Para pastores y responsables: 1 700 Pesetas

PAYS-BAS: M. J.D. JANSE, Hofstraat 55, 7311 KR Apeldoorn
Abonnements: Florins 60, solidarité 80 Fl.
Etudiants: 30 Fl.

SUISSE: La Revue réformée, rue du Bugnon, 43, 1020 Renens,
CCP: 10-4488-4.
Abonnements: 42 CHF, solidarité: 62 CHF
Etudiants: 25 CHF.

AUTRES PAYS:

- Règlements en FF, sur une banque en France : tarifs français + 30F.
- Autre mode de règlement (à cause des frais divers) : tarifs français + 70 F

Envoi «par avion»: supplément aux tarifs ci-dessus, 40 FF ou 10 CHF.

Prix du fascicule: 40 FF pour l'année en cours et l'année précédente
50 FF pour les numéros double de l'année en cours et de l'année précédente
20 FF pour les années précédentes.

3° - INTERNET

La revue réformée peut être consultée sur Internet
www.asi.fr/cle/ri/rintro.htm



SOLI DEO GLORIA