



# ***La Revue réformée***

publiée par

l'association ***LES ÉDITIONS KERYGMA***  
33, avenue Jules Ferry, 13100 AIX-EN-PROVENCE  
CCP TOULOUSE 1176 229 B - EK La Revue Réformée

Comité de rédaction:

R. BERGEY, P. BERTHOUD, J.-P. BRU, G. CAMPBELL, D. COBB, W. EDGAR,  
F. HAMMANN, Y. IMBERT, M. JOHNER, H. KALLEMEYN, G. KWAKKEL et P. WELLS  
J.-M. GENET (correcteur)

Editeur: Paul WELLS, D.Th., D.D.  
paulwells12@btinternet.com

*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 CRÉATION A-T-ELLE UN AVENIR ?

## L'eschatologie, les nouveaux cieux et la nouvelle terre

Donald COBB\*

Les autres articles de ce numéro abordent les interrogations touchant au sort final des êtres humains. Mais la question se pose aussi par rapport à la création : quel sort Dieu réserve-t-il à la création actuelle ? Celle-ci est-elle destinée à être éclipsée, à disparaître et à être remplacée par une « demeure permanente » avec laquelle elle n'aurait pas de continuité ? Ou notre espérance à son égard est-elle, au contraire, de la voir renouvelée et glorifiée ? Autrement dit, en situant la question de l'eschatologie dans un contexte cosmique, faut-il parler en termes de continuité ou de destruction ?

Pour beaucoup d'évangéliques, la réponse biblique est clairement la seconde. Le grand dispensationaliste du début du XX<sup>e</sup> siècle, Charles I. Scofield, écrit ceci au sujet d'Apocalypse 20,11 : « [...] «Les cieux et la terre d'à présent» [...] seront détruits ; ils s'enfuiront de la face de Celui qui s'assiéra sur le trône. Ce sera donc le *jour de la destruction*<sup>1</sup>. » Cette vision de la fin du monde a été popularisée par l'auteur britannique C.S. Lewis dans le dernier livre des *Chroniques de Narnia*, *La dernière bataille* : au moment où le monde « parallèle » de Narnia, qui connaît une histoire analogue à la nôtre, commence à s'effondrer et est sur le

---

\* D. Cobb est professeur de Nouveau Testament à la Faculté Jean Calvin d'Aix-en-Provence.

1. *Bible Segond*, avec les commentaires de C.I. Scofield, Genève, Société biblique de Genève, 1975 (italiques dans le texte).

point de disparaître totalement, une porte de sortie apparaît pour ceux qui ne veulent pas y rester. La description est saisissante :

[...] Le soleil se mit à projeter vers [la lune] **de** grandes flammes, comme **des** moustaches, ou comme **des** serpents **de** feu écarlates. C'était comme s'il avait été une pieuvre tentant **de** l'attirer à lui **dans** ses tentacules. Peut-être y parvint-il. En tout cas, elle vint **jusqu'à** ce **que**, à la fin, ses longues flammes montent autour **d**'elle et **que** tous **deux** roulent ensemble, formant une seule énorme boule comme un boulet **de** charbon en train **de** brûler. De **grandes** langues **de** feu s'en échappèrent et tombèrent **dans** la mer, soulevant **des** nuages **de** vapeur. [...] Tout le monde, à part Aslan, fit un bond en arrière pour fuir l'air glacial **qui** soufflait maintenant **dans** l'embrasure **de** la porte. Les bords en étaient déjà couverts **de** glace. [...] Peter, frissonnant, se pencha **dans** l'obscurité et tira la porte vers lui. Elle grinça sur la glace. Puis, plutôt maladroitement [...], il sortit une clef dorée et la ferma<sup>2</sup>.

Or, cette fin de *Narnia* débouche sur un autre monde : le « pays d'Aslan », qui ressemble à *Narnia* mais en plus grand et plus beau, et dont *Narnia* n'était en réalité « qu'une ombre, une copie de quelque chose qui existe dans le monde véritable d'Aslan<sup>3</sup>. » Il s'agit là, bien sûr, d'une allégorie sur notre monde actuel et le « paradis » ou le « ciel », mais la perspective est foncièrement platonicienne : notre monde matériel n'est que la reproduction inférieure, provisoire, du monde céleste, le seul qui soit réel et permanent. Il n'y a donc pas lieu de s'étonner lorsque Lewis fait dire au professeur Digory, un des personnages principaux des *Chroniques* : « Tout ça est dans Platon, tout est dans Platon<sup>4</sup>! »

Pourtant, si Lewis a immortalisé une certaine compréhension de l'eschatologie qui, pour beaucoup de chrétiens, coule de source, celle-ci n'est pas la seule. De fait, elle n'a probablement pas été majoritaire avant le XIX<sup>e</sup> siècle. Dans un petit livre fort intéressant intitulé *Les réformateurs et la fin des temps*, T.F.

2. C.S. Lewis, *La dernière bataille* (coll. Folio-Junior), Paris, Gallimard Jeunesse, 2002, 186-187.

3. *La dernière bataille*, 202.

4. *Ibid.*

Torrance relève qu'une eschatologie catastrophiste n'était pas la position des réformateurs ; Calvin en particulier soulignait que les cieux et la terre actuels sont destinés, non à la destruction, mais à la *purification*<sup>5</sup>. Il va de soi que la position eschatologique des réformateurs ne nous constraint pas *de facto* à prendre parti pour une interprétation du message biblique plutôt que pour une autre. Mais leur réflexion à ce sujet nous invite à réfléchir sur le bien-fondé des interprétations actuelles et à sonder, de façon toujours renouvelée, les données de l'Écriture.

Pour dégager quelques éléments de réponse à ces questions, nous aimerais regarder deux passages bibliques qui reviennent régulièrement dans la discussion sur le sort final de la création, à savoir Romains 8.18-23 et 2 Pierre 3.10-13. Après les avoir passés en revue, nous tenterons de restituer leur message au niveau de l'Écriture dans son ensemble. A notre sens, deux principes herméneutiques précis doivent guider notre démarche en tant qu'évangéliques :

*1°) Il n'y a pas de contradiction insoluble entre les différentes affirmations bibliques.* Cela n'exclut pas une diversité de perspectives, de formulations ou d'imagerie, à laquelle il convient d'être attentif et qu'il s'agit de respecter. Cependant, ces différences ne peuvent pas être mises en opposition les unes avec les autres. Ce principe découle, en réalité, de l'inspiration des Ecritures.

*2°) Des textes moins clairs doivent être interprétés à la lumière des textes plus clairs.* Il y a là un principe cher à la théologie de la Réforme : des passages obscurs ne peuvent pas déterminer la portée des textes plus limpides. En ce qui concerne le présent

---

5. T.F. Torrance, *Les réformateurs et la fin des temps* (coll. CT), Neuchâtel, Delachaux et Niestlé, 1955. La remarque de Calvin, *Commentaires bibliques. Épîtres de Jacques et de Pierre, première épître de Jean et épître de Jude*, Aix-en-Provence-Marne-la-Vallée, Kerygma-Farel, 1992, 208, sur 2 P 3.10 est intéressante et va dans ce même sens : « Ce qui s'ensuit après du 'brûlement du ciel et de la terre' n'a pas besoin de longue explication, moyennant que nous considérons de bien près l'intention de l'Apôtre. [...] Car il argumente ainsi que le ciel et la terre seront purifiés par le feu, afin qu'il y ait quelque correspondance avec le règne de Christ, et que partant le renouvellement est beaucoup plus nécessaire chez les hommes » (italiques dans le texte).

article, cela implique qu'un texte aux éléments apocalyptiques et symboliques (2 Pierre 3) doit se comprendre à la lumière d'un texte didactique (Romains 8) et non l'inverse<sup>6</sup>.

En tenant compte de ces deux principes, commençons notre recherche par Romains 8, qui est, à notre sens, le texte qui parle le plus directement sur tout ce sujet.

### 1. Romains 8.18-23 ou « la création glorifiée »

En Romains 8.18 et jusqu'à la fin du chapitre, Paul développe son enseignement sur l'espérance chrétienne. Cette espérance permet une confiance inébranlable, quelles que soient les circonstances auxquelles les croyants peuvent être confrontés. Or, chose intéressante, il commence en parlant d'une espérance qui concerne non pas l'homme, mais la création :

<sup>18</sup> J'estime qu'il n'y a pas de commune mesure entre les souffrances du temps présent et la gloire à venir qui sera révélée pour nous. <sup>19</sup> Aussi la création attend-elle avec un ardent désir la révélation des fils de Dieu. <sup>20</sup> Car la création a été soumise à la vanité – non de son gré, mais à cause de celui qui l'y a soumise – <sup>21</sup> avec une espérance : cette même création sera libérée de la servitude de la corruption, pour avoir part à la liberté glorieuse des enfants de Dieu. <sup>22</sup> Or, nous savons que, jusqu'à ce jour, la création tout entière soupire et souffre les douleurs de l'enfantement. <sup>23</sup> Bien plus : nous aussi, qui avons les premices de l'Esprit, nous aussi nous soupirons en nous-mêmes, en attendant l'adoption, la rédemption de notre corps. (Rm 8.18-23)<sup>7</sup>

Cet enseignement sur l'espérance s'élabore autour de plusieurs affirmations. Relevons-en rapidement quatre.

6. Pour cette même raison, nous laissons de côté des affirmations comme Ap 22.1 : « Je vis un nouveau ciel et une nouvelle terre ; car le premier ciel et la première terre avaient disparu, et la mer n'était plus ». La priorité accordée à un texte comme Rm 8.18-23 plutôt qu'à celui-ci tient au caractère hautement symbolique de l'Apocalypse dans son ensemble. Le caractère spécifique du dernier livre du Nouveau Testament n'amoindrit en rien sa valeur mais implique que son message doit se comprendre suivant les règles que fournit son propre symbolisme, emprunté qui plus est du genre apocalyptique.

7. Sauf indication contraire, les citations bibliques sont tirées de la Bible Segond révisée, dite « à la Colombe ».

### **a. L'attente de la création**

Chose étonnante, l'apôtre souligne, au verset 19, non pas tant notre attente face à la création que celle de *la création elle-même*. En réalité, la tournure est plus appuyée encore que les traductions ne le laissent entendre, car le sujet du verbe *apekde-chomai* (« attendre avec impatience ») est « l'attente ardente » (*hē apokaradokia*). Nous pourrions traduire très littéralement de la façon suivante : « Car l'attente ardente de la création attend avec impatience la révélation des fils de Dieu. » Paul personnifie l'attente de la création pour insister sur l'idée que l'univers est, en quelque sorte, *tout entier attente*<sup>8</sup>. Dans notre espérance du salut, la création est elle aussi tendue en avant, soupirant après l'accomplissement définitif de la rédemption.

### **b. Une espérance qui concerne la création *actuelle***

Au verset 20, Paul fait un pas de plus, affirmant que la création présente a été soumise à la « vanité », la « futilité » ou la « frustration »<sup>9</sup>. Cette « frustration » implique d'emblée un asservissement à la corruption et à la malédiction. Cependant, précise le texte, cet asservissement a été imposé « avec une espérance »<sup>10</sup>. Quelle est-elle ? Le verset 21 en livre le contenu. Dans la Bible dite « à la Colombe », nous lisons ceci : « Cette même création sera libérée de la servitude de la corruption, pour avoir part à la liberté glorieuse des enfants de Dieu. » Notons toutefois que, là encore, le grec donne une emphase particulière : « car la création

---

8. Comme le souligne D. Moo, *The Epistle to the Romans* (coll. NICNT), Grand Rapids-Cambridge, Eerdmans, 1996, 514, cette personification de la création est déjà présente dans l'Ancien Testament, dans les Psaumes et les livres prophétiques notamment : Ps 65.12-13, 114.3-7 ; Es 24.4 ; Jr 4.28, 12.4, etc. Cf. aussi J. Schlosser, « L'espérance de la création, Rm 8,18-22 », *Ce Dieu qui vient. Etudes sur l'Ancien et le Nouveau Testament offertes au Professeur Bernard Renaud à l'occasion de son soixante-cinquième anniversaire* (coll. LD), Paris, Cerf, 1995, 331-332.

9. Il s'agit, peut-être plus précisément, de « frustration ». Cf. W. Arndt, F.W. Danker et W. Bauer, *A Greek-English Lexicon of the New Testament and Other Early Christian Literature*, Chicago, University of Chicago Press, 2000<sup>3</sup> (BDAG dans la suite). Ainsi, de même, D. Moo, *The Epistle to the Romans*, 515.

10. BDAG propose, pour l'expression *eph' elpidi*, « sur la base de l'espérance », « avec le soutien de l'espérance ».

*elle-même aussi*<sup>11</sup> ! L'affirmation est fondamentale : l'attente de la création (v. 19) est d'être non détruite ou remplacée, mais *affranchie, libérée* des effets de la chute et de la corruption, et cela afin de *participer* à cette liberté glorieuse qui sera le privilège des « enfants de Dieu »<sup>12</sup>. Comme le souligne S. Bénétreau :

[...] La gloire **de** la création sera le retentissement, le prolongement, **de** la gloire accordée aux fidèles. [...] Il n'est d'ailleurs pas pensable que des êtres transformés, des « corps spirituels » ne bénéficient pas d'un environnement qui leur corresponde [...]. Dans le projet éternel, le créé a toujours été conçu comme une unité, et l'eschatologie répond à la protologie<sup>13</sup>.

### c. Les douleurs d'un « accouchement »

L'apôtre poursuit au verset 22 : la création présente « souffre les douleurs de l'enfantement ». Le choix du vocabulaire est important, car les souffrances actuelles ne sont pas les affres de la mort qui conduiront à la disparition. Il s'agit bien plutôt d'un processus de *naissance* qui mène à la vie – processus qui mène, en définitive, au royaume éternel. De fait, d'une façon qui peut nous paraître paradoxale, la création, *au même titre que ceux qui sont au Christ*, participe à présent à ce temps de souffrance et elle aspire, comme les croyants, au moment où ce qui l'entrave ne sera plus.

### d. La glorification de la création

A deux reprises dans ce passage, Paul rapproche cette espérance incluant l'avenir de la création à la gloire (vv. 18 et 21). La gloire tenue en réserve pour la création est celle-là même qui est promise aux enfants de Dieu, à ceux qui attendent la rédemption de leurs corps (v. 23). Que signifie cela pour notre propos ? Paul ne pense sans doute pas seulement à la libération de la création ; il songe encore à sa *glorification*, ce qui implique très certainement

11. *Hoti kai autē hē ktisis.*

12. Pour l'expression *eis tēn eleutherian* (littéralement, en vue **de** la liberté), BDAG propose la traduction : « [la création sera libérée] pour entrer **dans** la liberté ».

13. S. Bénétreau, *Epître de Paul aux Romains* t. 1, Vaux-sur-Seine, Edifac, 1996, 234.

aussi *sa transformation*<sup>14</sup>. En effet, dans l'affirmation du verset 21, à savoir que la création actuelle sera libérée de « la servitude de la corruption (*douleias tés phthoras*) », est sous-entendue l'idée que le cosmos atteindra, au retour du Christ, la même « incorruption » qui est promise à ceux qui sont en Christ<sup>15</sup>. Bien plus encore qu'un retour à son état premier – la situation édénique de la Genèse – la condition finale de la création sera semblable à celle de nos corps ressuscités : « Semé corruptible (*en phthora*), on ressuscite incorruptible (*en aphtharsia*). » (1 Corinthiens 15.42)

Ces versets de l'épître aux Romains suggèrent donc une forte continuité entre la situation que la création connaît actuellement et son « sort final ». Il y a bien une glorification attendue ; la situation finale *dépassera*, et de loin, la condition présente. Au niveau créationnel, l'eschatologie ne représente donc pas un simple retour en arrière. Mais, dans les deux cas, il s'agit fondamentalement de *la même création*. J. Murray prolonge la perspective de ces versets en faisant la remarque suivante :

Cette représentation [de Paul] ne peut s'harmoniser avec la notion parfois avancée que la création matérielle sera anéantie, car une telle compréhension est étrangère à tout ce qu'implique l'espérance. Celle-ci comprend l'attente de quelque chose dont le sujet qui espère sera le destinataire. En l'occurrence, il s'agit ici de l'émancipation de la création en vue de la liberté glorieuse des enfants de Dieu. L'anéantissement ne saurait fournir cet ingrédient ultime. Ce serait, au contraire, l'ultime négation<sup>16</sup>.

---

14. Ainsi de même J. Schlosser, « L'espérance de la création », 338-339.

15. Comparer cette affirmation avec 1 Co 15.50-54 : « Ce que je dis, frères, c'est que la chair et le sang ne peuvent hériter le royaume de Dieu, et que la corruption n'hérite pas l'incorruption. Voici, je vous dis un mystère : nous ne mourrons pas tous, mais tous nous serons changés, en un instant, en un clin d'œil, à la dernière trompette. Car elle sonnera, et les morts ressusciteront incorruptibles, et nous, nous serons changés. Il faut en effet que ce corps corruptible revête l'incorruption, et que ce corps mortel revête l'immortalité. Lorsque ce corps corruptible aura revêtu l'incorruption, et que ce corps mortel aura revêtu l'immortalité, alors s'accomplira la parole qui est écrite : La mort a été engloutie dans la victoire ». Ce qui est remarquable, c'est de voir que l'incorruption promise à ceux qui ressusciteront grâce au Christ est décrite de la même façon en Romains 8 pour la création.

16. J. Murray, *The Epistle to the Romans* (coll. NICNT), Grand Rapids, Eerdmans, 1984<sup>4</sup>, 304, n. 28 (italiques dans le texte).

## 2. 2 Pierre 3.3-13 ou « un jugement radical »

Or, de prime abord, 2 Pierre 3 suggère le message opposé ! Si Paul insiste sur la continuité, Pierre semble mettre en relief une forte notion de *discontinuité*, voire de *rupture radicale* entre création présente et monde futur :

<sup>3</sup> Vous savez, avant tout, que dans les derniers jours il viendra des moqueurs pleins de moqueries, qui iront au gré de leurs propres désirs <sup>4</sup> et diront : « Où est la promesse de son avènement ? Car, depuis que les pères se sont endormis dans la mort, tout demeure comme depuis le commencement de la création. » <sup>5</sup> En effet, ils oublient volontairement qu'il y eut, autrefois, des cieux et une terre qui surgit de l'eau et se tint au milieu de l'eau par la parole de Dieu, <sup>6</sup> et que par cela même le monde d'alors disparut, submergé par l'eau ; <sup>7</sup> or c'est par la même parole que les cieux et la terre de maintenant sont gardés en réserve pour le feu, en vue du jour du jugement et de la perdition des impies. [...] <sup>10</sup> Cependant le jour du Seigneur viendra, comme un voleur. En ce jour-là, les cieux passeront avec fracas, les éléments embrasés se dissoudront et la terre, avec ses œuvres, sera mise à découvert. <sup>11</sup> Puisque tout cela est appelé à se dissoudre ainsi, comment ne devriez-vous pas vivre ! C'est avec une conduite sainte et avec piété <sup>12</sup> qu'il vous faut attendre et hâter l'avènement du jour de Dieu, où les cieux enflammés se dissoudront et où les éléments embrasés se fondront. <sup>13</sup> Or nous attendons, selon sa promesse, des cieux nouveaux et une terre nouvelle, où la justice habite<sup>17</sup>.

On le voit, plusieurs affirmations dans ces versets font songer à une *destruction totale*. Le verset 10 semble particulièrement clair, surtout si nous retenons la traduction de la Bible à la Colombe : « Les cieux passeront avec fracas, les éléments embrasés se dissoudront, et la terre, avec les œuvres qu'elle renferme, sera consumée<sup>18</sup>. » Suite à cette description de la « dissolution », la situation finale – les « nouveaux cieux » et la « nouvelle terre » – est annoncée de façon à suggérer un monde nouveau sans lien avec la création présente (v. 13). Nous pourrions être tentés de

17. 2 P 3.3-13, *Nouvelle Bible Segond* (NBS dans la suite).

18. Cf. aussi le v. 12.

dire que les choses sont tout aussi claires ici qu'en Romains 8... mais dans un sens diamétralement opposé ! Il est toutefois nécessaire de tenir compte du caractère spécifique de ce passage et de son message. Nous proposons de faire, comme pour Romains 8, quatre remarques à ce sujet.

### **a. Un texte aux consonances apocalyptiques**

La littérature prophétique et plus précisément « apocalyptique » – celle de la Bible comme celle de la période dite « du Second Temple » – est truffée d'images cataclysmiques<sup>19</sup>. Elle décrit souvent les événements (comme la destruction de Jérusalem en Marc 13 et parallèles, par exemple) dans des termes évoquant une conflagration cosmique : la disparition du soleil, de la lune, des étoiles et de la terre. Un exemple assez typique se trouve en Esaïe 34. Dans ce texte, le prophète annonce le jugement du pays d'Edom au VI<sup>e</sup> siècle av. J.-C. Le contexte montre qu'il s'agit bien d'une invasion militaire du voisin contemporain d'Israël<sup>20</sup> ; mais cet événement est décrit comme la disparition totale de la création présente, assimilable à une intervention directe du Seigneur : « Toute l'armée des cieux se dissout ; *les cieux sont roulés comme un livre, et toute leur armée se flétrit*, comme se flétrit la feuille de la vigne, comme

---

19. Nous entendons par *littérature apocalyptique* des textes de l'Ancien Testament ou de l'époque du Nouveau Testament décrivant la situation présente et la fin du monde à l'aide d'images fortes et de symboles. Ces descriptions sont souvent – quoique pas toujours – rapportées par un ange ou un être divin, délivrées à un homme qui se distingue par sa piété. Le livre de l'Apocalypse est l'exemple le plus clair dans le Nouveau Testament (cf. aussi Mc 13 ; Mt 24 ; 2 Th 2.5-12), mais on en trouve bien d'autres dans la littérature juive de la période avant et un peu après celle du Nouveau Testament (1 et 2 Hénoch, Baruch, IV Esdras, etc.). Les racines de cette littérature sont à chercher dans l'Ancien Testament, en Daniel, Ezéchiel ou encore Zacharie. Par ailleurs, on donne régulièrement le nom de « période du Second Temple » à toute la période historique qui s'étend, *grossso modo*, du V<sup>e</sup> siècle av. J.-C. jusqu'à la destruction du Temple d'Hérode par les Romains en l'an 70 ap. J.-C. A l'intérieur de cette période, les deux siècles avant et le premier siècle ap. J.-C. ont été particulièrement féconds et l'on possède un nombre important d'écrits qui nous renseignent sur la mentalité, les croyances et les convictions qui caractérisaient le judaïsme d'alors.

20. Cf. Es 34.5-6 : « Car mon épée s'est enivrée dans les cieux ; voici qu'elle va descendre sur Edom, sur le peuple que j'ai voué à l'interdit pour le jugement. L'épée de l'Eternel est pleine de sang, enduite de graisse, du sang des agneaux et des boucs, de la graisse des rognons des bœufs ; car il y a un sacrifice pour l'Eternel à Botsra et un grand carnage dans le pays d'Edom ».

se flétrit celle du figuier. » (Es 34.4)<sup>21</sup>. Or, il en est de même en 2 Pierre 3. L'événement décrit est bien la fin de l'histoire présente, mais, comme le remarquent E. Fuchs et P. Reymond, à partir du verset 10 notamment, Pierre recourt pour la décrire à des formulations relevant de la littérature apocalyptique : « [...] L'évocation prend des allures catastrophiques, suivant de très près en cela la plupart des apocalypses juives<sup>22</sup>. » Le langage est donc imagé et ne doit pas nécessairement être pris au pied de la lettre.

A ce sujet, formulons une précision qui n'est pas sans pertinence pour l'interprétation de ces versets, à savoir que Pierre, au verset 13, cite le livre d'Esaïe, en parlant de « nouveaux cieux et d'une nouvelle terre<sup>23</sup>. » Or, ce texte présente deux aspects qui, pris littéralement, sont inconciliables. D'un côté, il y est question d'une situation eschatologique où régnera une nouveauté radicale : « Car je crée de nouveaux cieux et une nouvelle terre ; on ne se rappellera plus les événements du début, ils ne remonteront plus à la pensée. » (v. 17) Pourtant, la continuité avec la création actuelle y est tout aussi fortement connotée, car dans cette situation finale, les processus naturels continueront : les hommes mourront<sup>24</sup>, d'autres naîtront (v. 23)... De même, il y est question de la ville de Jérusalem, qui sera non détruite, mais rebâtie (vv. 18-19). C'est dire que, chez Pierre comme chez Esaïe dont il s'inspire, nous avons affaire à un langage symbolique qui n'est pas censé être pris de façon « platement littérale ». Dans les deux cas, une telle lecture nous induirait en erreur et nous ferait passer à côté de l'essentiel.

21. Cf. aussi Es 13.10-13 ; 24.9 ; Mi 1.4, etc.

22. E. Fuchs, P. Reymond, *La deuxième épître de Saint Pierre* (coll. CNT2) Genève, Labor et Fides, 1988, 118. Cf. aussi P. Jones, « L'eschatologie et l'avenir de la création », *LRR* 169/3 (1991), 57-62, et M. Green, *The Second Epistle of Peter and the Epistle of Jude* (coll. TNTC), Grand Rapids, Eerdmans, 1973, 132.

23. Cf. Es 65.17 et 20.

24. Quoique pas avant l'âge de cent ans ! Cf. v. 20 : « Il n'y aura plus là de nourrisson vivant quelques jours seulement, ni de vieillard qui n'accomplisse pas ses jours ; car le plus jeune mourra à cent ans, et le pécheur âgé de cent ans sera considéré comme maudit ».

### **b. Le jugement des impies (verset 7)**

Quel est donc le message de ce texte ? Pierre parle bien d'une destruction, ou d'une « perdition » (*apôleia*). Il s'agit pourtant moins de celle de la création que de *celle des hommes pécheurs* : « Mais, par la même parole, les cieux et la terre actuels sont gardés en réserve pour le feu, en vue du jour *du jugement et de la perdition des impies.* » (v. 7) Si Pierre évoque la destruction de la création, c'est pour rappeler que ceux qui contestent la fin de l'histoire présente subiront bien le jugement, lors du retour du Seigneur. Un commentateur, R. Bauckham, va jusqu'à dire que « la destruction de l'univers n'intéresse l'auteur qu'en tant que moyen de jugement des hommes et des femmes<sup>25</sup>. » Il est peut-être possible de préciser davantage : clairement, Pierre regarde au jugement des impies. Mais ce jugement est en rapport avec la fin de *l'histoire présente*, laquelle est présentée au moyen d'images apocalyptiques évoquant la destruction du *monde présent*.

### **c. Un problème textuel**

Il faut également prendre conscience de l'existence d'une difficulté dans ces versets. La Bible Segond (1910), suivie par celle à la Colombe et d'autres, traduit ainsi le verset 10 : « La terre avec les œuvres qu'elle renferme sera consumée<sup>26</sup>. » Les données textuelles sont complexes. Disons simplement que la Segond reflète, à cet endroit, une leçon particulière, à savoir le texte byzantin. En revanche, les meilleurs manuscrits proposent la leçon retenue par la NBS : « La terre, avec ses œuvres, sera mise à découvert<sup>27</sup>. » Toujours selon R. Bauckham, l'idée serait la suivante : les cieux se dissoudront et seront enlevés pour que la terre et ses œuvres – c'est-à-dire les œuvres des hommes ! – deviennent manifestes devant Dieu. Dans l'imagerie apocalyptique, Dieu met la terre « à

---

25. R. Bauckham, *Jude, 2 Peter* (coll. WBC), Waco, TX [E-U], Word Books, 1983, 319.

26. *Kai gē kaita en autē erga katakānēsetai*, littéralement : « La terre et les œuvres en elles brûleront ».

27. *Kai gē kaita en autē erga heurethēsetai*, attesté par P<sup>72</sup>, Sinaiicus, B, 1739, etc. Cf. Col. (texte proposé en note).

nu » lorsqu'il vient pour le jugement, il écarte les éléments face aux impies qui cherchent à fuir devant lui en se réfugiant sous les rochers et les montagnes (Esaïe 2.19 ; Osée 10.8 ; Apocalypse 6.15-16)<sup>28</sup>. En d'autres termes, d'après cette interprétation, tout sera écarté *sauf la terre*, afin que l'humanité pécheresse et ses actions soient découvertes devant le Juge céleste<sup>29</sup>.

#### d. La destruction de la première création

Incontestablement, ce texte évoque des images de conflagration universelle. En même temps, Pierre souligne que cette destruction sera analogue à une autre, qui a déjà eu lieu. En effet, aux versets 5 à 7, il met en relief un contraste entre « le monde d'autrefois », qui a « péri » dans le déluge, et « les cieux et la terre actuelle ». A cause de cette première destruction, il y a eu, dit l'apôtre, une vraie rupture entre le monde antédiluvien et la création présente : « Ainsi pour notre auteur, le déluge est une destruction totale de l'univers [...], cieux et terre<sup>30</sup>. » Pourtant, très clairement, cette « destruction » du monde d'alors n'a pas nécessité une nouvelle création *ex nihilo*. Au-delà du jugement, *c'est la même création qui a repris vie après le déluge*. Malgré une première destruction, il y a continuité avec la création actuelle.

+

28. R. Bauckham, *2 Peter*, 319, cite W.E. Wilson, « [Heurethêsetai] in 2 Pet. iii.10 », *ExpTim* 32 (1920-21), 44-45 : « Ainsi l'auteur, avec un sens aiguisé de crescendo littéraire, rend la disparition des cieux et la destruction des êtres intermédiaires – cela étant déjà terrible en soi – plus terrifiantes encore, en ce sens où elles débouchent sur la mise à découvert des hommes et de toutes leurs œuvres par Dieu, lesquels se trouvent exposés, sans la protection qu'offrait la terre. Le jugement est ici présenté, non pas tant comme un acte destructeur de Dieu que comme une révélation de celui auquel nul ne peut échapper. »

29. Ainsi, de même W. H. Harris (éd.), *The NET Bible Notes*, Biblical Studies Press, 2005.

30. E. Fuchs, P. Reymond, *La deuxième épître de Saint Pierre*, 113. Le livre apocalyptique de *l'Hénoch* donne un exemple saisissant de la façon dont le déluge pouvait être dépeint comme une destruction totale : « J'ai vu en vision le ciel se détacher, s'effondrer et s'abattre sur la terre. Et comme il s'abattait sur la terre, j'ai vu celle-ci s'engloutir dans un vaste abîme, les montagnes se suspendre aux montagnes, et les collines s'abîmer sur les collines. De grands arbres étaient abattus de leurs souches, s'écroulaient et sombraient dans l'abîme. Alors une parole est tombée dans ma bouche, et je me suis écrit : 'C'est la destruction de la terre' » ; 1 Hé 83.3-5 in *La Bible. Ecrits intertestamentaires* (coll. Bibliothèque de la Pléiade), Gallimard, sans lieu, 1987, 573.

Que conclure de tout cela ? Pris isolément, ce passage ne permet pas d'affirmer une continuité entre la création présente et les « nouveaux cieux et la nouvelle terre ». Mais il ne permet pas davantage d'affirmer une discontinuité absolue entre les deux. En réalité, la préoccupation de l'auteur est ailleurs. Son souci est d'affirmer que, quoi qu'en disent les railleur, le jour du jugement des êtres humains est inéluctable. Ce jour viendra et mettra à découvert les impies et leurs œuvres – en particulier les œuvres de ceux qui, cherchant à se faire passer pour des enseignants de la vérité dans l'Eglise, s'élèvent en réalité contre Dieu<sup>31</sup>.

### **3. Eléments de synthèse**

Si nous plaçons ces deux passages côte à côte – l'un soulignant la participation de la création actuelle à la situation eschatologique, l'autre mettant en évidence le jugement radical tenu en réserve pour cette même création –, nous pouvons avancer la conclusion suivante : en tant que théâtre où se joue l'histoire humaine et où ont lieu les agissements corrompus des hommes, la création actuelle, souillée par le péché, sera l'objet d'un jugement divin allant de fond en comble. Cependant, il s'agira d'un jugement non pas destructeur, mais purificateur. La création, marquée par les conséquences du péché, est aussi appelée à participer à la situation eschatologique ; comme ceux que le Christ a rachetés, elle est destinée à la transformation et à la glorification.

Cela étant, il convient d'élargir la perspective et de replacer ces textes dans le cadre d'une théologie biblique plus globale : en effet, la finalité eschatologique de la création se dévoile à la lumière à la fois de la création originelle de Dieu et de la résurrection du Christ. Considérons rapidement ces deux points.

– Au commencement, Dieu a créé l'univers pour qu'il manifeste sa gloire et sa bonté ; le récit de la Genèse montre d'ailleurs que cet objectif a été entièrement atteint : à la fin des sept jours de la Genèse, Dieu a pu dire que cette création était « très bonne »

---

31. Cf. 2 P 2,1-22.

(Genèse 1.31). Suite à l'irruption du péché et de ses conséquences néfastes, Christ est venu afin d'apporter la rédemption. Cependant, il s'agit bien d'une rédemption (d'une *re*-démption !) et non d'une destruction<sup>32</sup> ! Le Christ est apparu, nous dit la première épître de Jean, afin de détruire non la création, mais « les œuvres du diable » (1 Jean 3.8).

– C'est d'ailleurs cette bonté foncière de la création qui permet de comprendre la résurrection du Christ. Le Vendredi-Saint, le corps de Jésus a été mis au tombeau ; au matin de Pâques, c'est *ce même corps* qui en est sorti. Cela ne s'est pas fait sans changement : le corps humain du Christ a connu une transformation radicale. Rendu « incorruptible », il est devenu « un corps glorieux », parfaitement capable de rendre visible la présence et la gloire de Dieu<sup>33</sup>. Il s'agit pourtant du même corps que Jésus avait avant de monter à la croix. C'est pourquoi, d'après les évangiles, le Christ ressuscité porte encore les marques des clous. Il a mangé et a pu être reconnu de ses disciples. Dans sa résurrection, le Christ n'est pas devenu une « âme désincarnée »<sup>34</sup>.

La résurrection du Christ a des conséquences pour comprendre la situation éternelle tenue en réserve pour ceux qui lui appartiennent<sup>35</sup> ; mais elle a des implications tout aussi profondes pour la création matérielle. Dans la logique biblique, la création n'est

32. Notre terme « rédemption » vient du latin *redemptio* (« rachat »), lui-même en rapport avec le verbe *redimere* (« racheter »). Dans les deux, l'idée de re-faire ou de ré-tablir une situation (d'acheter en retour) est présente.

33. Cf. 1 Co 15.35-44.

34. Cf. Lc 24.39-43. On pourrait penser que ce que Paul dit au sujet du « corps spirituel » contredit cette affirmation : « Semé corps naturel, on ressuscite corps spirituel (*sôma pneumatikon*) » (1 Co 15.44). Cependant, « spirituel » ne doit pas s'entendre ici par opposition à « matériel », puisque ce corps, même « spirituel », reste *corps* ! Il s'agit bien de la résurrection des corps auparavant réduits à l'état de « cadavres ». Le terme « spirituel » doit plutôt être pris dans le sens d'« entièrement soumis à la direction de l'Esprit ». Dans la situation actuelle, nous avons « les arres » de l'Esprit ; à la résurrection, nos vies, jusque dans notre existence corporelle, seront totalement soumises à l'influence, à la direction et à la puissance vivifiante de l'Esprit Saint. Sur le plan de la science moderne, le mode de continuité entre notre corps actuel – condamné à une dissolution apparemment totale – et ce corps ressuscité reste un mystère. Qu'il nous suffise de savoir que cette continuité, qui est assurée par Dieu, est bien ce que souligne la notion même de « résurrection ».

35. Cf. Ph 3.20-21.

pas appelée à être anéantie mais à être purifiée dans le jugement et transformée. Son sort final n'est pas d'être détruite, mais de passer par la même « transformation » que le corps physique de Jésus-Christ a connue lors de sa résurrection. Elle est destinée, tout comme nous – qui en faisons partie – à participer à la liberté glorieuse du Royaume éternel.

#### **4. Pratiquement...**

La vision biblique de l'avenir de la création implique un salut qui est autre chose que la simple « béatification de l'âme » dans une perspective profondément individualiste (notion empreinte à la fois de la philosophie platonicienne et de la théologie médiévale !). Ce salut, c'est la rédemption de tout le peuple de Dieu « élu avant la fondation du monde »... et du monde lui-même !

Pratiquement, l'eschatologie biblique permet un équilibre essentiel pour notre vie et notre action de croyants : d'un côté, elle montre que notre aspiration en tant que chrétiens ne peut pas être d'échapper au monde matériel pour « aller au ciel ». Il est vrai qu'une telle perspective a souvent été – et est souvent encore – prédominante dans la spiritualité chrétienne ; la piété tend alors à se concevoir comme l'exigence de se soustraire le plus possible au « monde ». La vie chrétienne s'associe, dans cette vision des choses, à l'ascétisme, au désengagement politique, à une compréhension fortement pessimiste du monde matériel. La vision biblique, elle, souligne que c'est l'ensemble de l'œuvre de Dieu – l'homme et la création à laquelle il appartient – qui est appelé à être racheté et glorifié, ce qui entraîne une façon très concrète de le regarder, de nous y engager et d'en prendre soin<sup>36</sup>.

Mais, d'un autre côté, l'espérance chrétienne fait que nous ne pouvons pas vivre notre foi uniquement comme un « plus spirituel »

---

36. Il serait utile – et important – de réfléchir aux implications de la vision biblique de la création pour une « écologie évangélique », à la fois délestée de certains relents panthéistes que l'on voit dans l'écologisme ultra-moderne et réellement conçue comme une « domination » bienveillante de notre monde, reçu comme un cadeau sur lequel il s'agit, aujourd'hui encore, d'exercer un vrai soin et une vraie vigilance.

qui donnerait une simple « valeur ajoutée » sur le plan de la verticalité et du sens de l'existence présente. Notre espérance en tant que chrétiens n'est pas d'avoir une vie la plus réussie possible avec, en plus, une dimension spirituelle ; elle est que le monde où nous vivons soit radicalement transformé et glorifié par le Christ, « par le pouvoir efficace qu'il a de s'assujettir toutes choses » (Ph 3.21). En nous attachant ainsi à une spiritualité véritablement biblique, notre regard ne sera donc pas focalisé sur notre situation présente mais sur l'avenir que Dieu nous prépare... pour nous et pour sa création. Pour reprendre l'image de l'Apocalypse, nous aspirons non à « une vie réussie » ni, simplement, à ce que notre âme aille au ciel au moment de notre mort, mais nous attendons que le ciel descende sur la terre renouvelée et glorifiée et que, sur cette terre, nous vivions en communion avec Dieu, et les uns avec les autres, pour l'éternité (Apocalypse 21.1-5).

**PARU AUX ÉDITIONS KERYGMA**

---

*Institution de la religion chrétienne*  
de Jean Calvin  
Edition abrégée  
(461 pages au lieu de 1516)

**Coédition Excelsis, 26 euros**

Diffuseur: Excelsis, BP 11, F – Cléon d'Andran  
Frais de port en plus

Tél. 33 (0)4 75 91 81 81. Courriel : [ed.excelsis@gmail.com](mailto:ed.excelsis@gmail.com)

# SAUVER ET DÉTRUIRE

## Un aspect de l'enseignement biblique sur l'enfer et la vie éternelle

Peter JONES\*

L'enfer n'existerait pas. Telle est, de plus en plus, la conviction de bon nombre de théologiens. L'auteur essaie de montrer comment on en est arrivé là et par quels arguments bibliques. Puis, par une étude de l'Écriture, il arrive à la conclusion que la doctrine de l'enfer constitue l'un des aspects structurels de la pensée biblique.

### I. La doctrine de l'enfer dans le monde moderne

« Méfiez-vous de tout ministère de la Parole qui n'enseigne pas clairement la réalité et l'éternité de l'enfer<sup>1</sup>. » Ce jugement du grand évêque évangélique du siècle dernier J.C. Ryle nous embarrassse, car la prédication se caractérise aujourd'hui, même chez les purs évangéliques, par l'absence quasi totale de cette doctrine. Le catholique romain F. Varillon a sans doute raison lorsqu'il dit : « Le malaise, pour ne pas dire la gêne, des chrétiens devant ce que le catéchisme désigne sous le nom d'enfer est si grand que pratiquement on a cessé d'en parler, sauf rarissime exception<sup>2</sup>. »

\* P. Jones est responsable de l'association Christian Witness to a Pagan Planet. Ce texte a déjà paru dans le numéro 156, tome XXXIX, 1988/4, 41-63 de *La Revue réformée*.

1. J.C. Ryle, *Holiness : Its Nature, Hindrances, Difficulties and Roots*, Cambridge and Londres, J. Clarke, 1956, réimpression, 178.

2. F. Varillon, *Joie de vivre, joie de croire*, Paris, Centurion, 1981, 192.

Or, la disparition de la doctrine a été annoncée de façon triomphante par W.E. Gladstone, un contemporain de Ryle : « ... la doctrine de l'enfer a été reléguée au fin fond de la pensée chrétienne où elle dort dans des ténèbres opaques, une chose sans aucune utilité pour notre ère éclairée et progressiste<sup>3</sup>. » Si, à la fin du XIX<sup>e</sup> siècle, ce jugement a été éperdument optimiste, il correspond maintenant à une analyse juste de la situation actuelle, ce qui est troublant. D'après mes recherches sur les quinze dernières années, l'exégèse néotestamentaire et la théologie biblique ne s'y sont qu'à peine intéressées<sup>4</sup>. En général, cette doctrine ne retient l'attention qu'en tant que fossile théologique d'intérêt purement historique, témoin d'un monde heureusement révolu<sup>5</sup>.

Le « déclin de l'enfer » se prépare depuis longtemps. Il a débuté comme un tout petit ruisseau, lorsque Origène, au III<sup>e</sup> siècle, a mis cette doctrine en question avec sa théorie très spéculative des récapitulations successives et éternelles ; puis il a commencé à ressembler à un mouvement au XVIII<sup>e</sup> siècle où, pour la première fois, on s'y est attaqué ouvertement<sup>6</sup>. A la fin du XIX<sup>e</sup> siècle, le ruisseau a pris l'aspect d'un torrent qui, au XX<sup>e</sup> siècle, emmène presque tout sur son passage. Sur le plan des idées, d'après J.P. Martin<sup>7</sup>, déjà l'accent trop fort de la Réforme sur la justice par la foi comme réalité présente a tendu vers une certaine « déseschatalogisation » du christianisme, c'est-à-dire une relative « désaccentuation » des réalités futures, tel le jugement dernier, et vers un individualisme qui aboutit au subjectivisme et à la tolérance typique du XVIII<sup>e</sup> siècle<sup>8</sup> ; de sorte que, au Siècle des lumières,

3. W.E. Gladstone, *Studies Subsidiary to the Works of Bishop Butler*, 1898, 206.

4. J'ai trouvé un seul article exégétique sérieux, celui de N. Fuglister, « Die biblische Anthropologie und die postmortale Existenz der Individuum », *Kairos* 22 (1980), 129-145.

5. Voir G. Rowell, *Hell and the Victorians*, Oxford, Clarendon Press, 1974 ; D.P. Walker, *The Decline of Hell*, Routledge and Keagan Paul, 1964 ; Th. and Gertrude Sartory, *In der Hölle brennt kein Feuer*, Munich, 1968. Pour les Sartory, la doctrine de l'enfer révèle que le christianisme est la religion la plus meurrière qui ait jamais existé.

6. D.P. Walker, *op. cit.*, 3.

7. J.P. Martin, *The Last Judgment in Protestant Theology from Orthodoxy to Ritschl*, Edinburgh et Londres, Oliver and Boyd, 1963, 16 et 27.

8. *Ibid.*, 87.

beaucoup ont eu de la peine à assumer l'orthodoxie en ce qui concerne la différence absolue entre les sauvés et les damnés<sup>9</sup>.

Au XIX<sup>e</sup> siècle, d'après l'analyse passionnante de Martin, le processus s'accentue. Les idées hégréliennes de développement et de progrès historique se combinent avec les notions générales évolutionnistes pour produire l'âge d'or de l'humanisme optimiste. Le royaume se construit tout seul *hic et nunc*. L'eschatologie néotestamentaire et, en particulier, le jugement dernier, n'ayant plus de sens, ils sont relégués dans le domaine mythique<sup>10</sup>. Cette pensée trouve son apogée théologique dans les idées de Ritschl, pour qui les notions de colère et de jugement seraient des vestiges d'une révélation juive/vétérotestamentaire imparfaite, dépassée par la révélation, dans le Nouveau Testament, de l'amour de Dieu<sup>11</sup>.

L'analyse de Martin démontre, à sa façon (car il ne traite que la notion de jugement dernier), que le malaise contemporain face à la doctrine de l'enfer est grand. Ce malaise apparaît de plus en plus profond dans la théologie dominante du XX<sup>e</sup> siècle.

Bien que J. Weiss<sup>12</sup> et A. Schweitzer<sup>13</sup> aient « redécouvert » l'eschatologie de Jésus et de l'Eglise primitive, les effets de cette exégèse courageuse sont de courte durée, à cause déjà de la ré-interprétation sans grande conviction ni succès de Schweitzer en une sorte de mysticisme moralisant et a-temporel<sup>14</sup>, mais à cause surtout de l'énorme et toujours présent impact de la ré-interprétation radicale, par Bultmann, de l'eschatologie néotestamentaire en existentialisme heideggérien. Peut-être aucun autre facteur tout seul n'a-t-il autant favorisé le transfert de l'intérêt théologique loin des questions métaphysiques apocalytiques et posthistoriques, vers ce qui concerne, de façon quasi exclusive, la qualité spirituelle de l'existence présente<sup>15</sup>. En faisant

9. *Ibid.*, 94.

10. *Ibid.*, 152.

11. *Ibid.*, 203.

12. J. Weiss, *Die Predigt Jesu vom Reiche Gottes*, 1982.

13. A. Schweitzer, *Eine Skizze des Lebens Jesu*, 1901.

14. A. Schweitzer, *The Mysticism of Paul the Apostle*, NY, Seabury Press, 1968.

15. Voir le jugement de P. Beyerhaus dans « Mission and Humanization », *Mission Trends*

ceci, Bultmann démontre qu'il a profondément compris l'esprit moderne<sup>16</sup> qui, d'après A. Dumas<sup>17</sup>, consiste en déchiffrage de symboles et réhabilitation du mythe, ce qui traduit deux soucis majeurs de la théologie moderne, à savoir le pluralisme et l'universalisme.

On est en droit de se demander si ce qui se passe maintenant ne s'est pas passé, *mutatis mutandis*, dans le monde antique. S'il est vrai que, dans la grande confrontation entre l'Est et l'Ouest à l'aube du christianisme, les dieux changèrent de noms et les religions devinrent universelles et interchangeables<sup>18</sup>, il semble qu'un phénomène similaire se passe sous nos yeux. Après des siècles de séparation et de prééminence chrétienne à l'Ouest, le monde est, de nouveau, en train d'échanger et de relativiser ses mythes parmi lesquels, en particulier, la toute-puissance de la science, la non-responsabilité de l'individu considéré comme victime de toutes sortes de déterminismes – biologique, psychologique (freudisme) ou socio-économique (marxisme) –, la relativisation de toutes les « vérités » religieuses ; tout ceci se passe dans le contexte de l'uniformité grandissante des peuples du monde et de la macabre possibilité de l'annihilation nucléaire, et structure de façon profonde, et souvent inconsciente, la pensée moderne<sup>19</sup>.

La réponse universaliste et pluraliste de la théologie cherche à prendre en compte cette nouvelle situation. W.C. Cantwell parle d'une « théologie aux dimensions mondiales »<sup>20</sup> ; John Hick

I, éd. G.H. Anderson et T.F. Strowski, Eerdmans, 1974, 238. « La démythologisation et l'interprétation existentialiste ont dissous... la réalité du royaume futur du Christ qu'il établira par sa puissance et sa parousie. » Voir aussi J. Ratzinger, *Foi chrétienne hier et aujourd'hui*, Mame, 1969, 227ss.

16. Voir D.F. Wells, *The Search for Salvation*, Leicester, IVP, 1978, 84ss, qui, en représentant la théologie moderne, dit : « La seule certitude de l'homme moderne, c'est la certitude de sa mort, et sa seule préoccupation valable, c'est sa préoccupation pour son existence présente. »

17. Dans une conférence publique à la Faculté libre de théologie réformée d'Aix-en-Provence au printemps 1986.

18. Voir H. Jonas, *The Gnostic Religion*, Boston, Beacon Press, 1958.

19. Voir l'excellent article de P. Hehn, « A Taproot of Radicalism », *Themelios* II, 1985, 18-20.

20. W.C. Smith, *Towards World Theology*, Londres, MacMillan, 1980.

d'une « théologie globale et humaine »<sup>21</sup> ; A. Race replace le christianisme dans la réalité moderne du pluralisme religieux, découvrant l'expérience chrétienne comme « une expression de foi parmi d'autres »<sup>22</sup> ; et le théologien catholique romain E. Cousins croit que « toutes les traditions spirituelles expriment les dimensions communes à chacune... et à ce point de l'histoire ici et là, des individus partout dans le monde sont en train de devenir héritiers de l'héritage spirituel de toute l'humanité<sup>23</sup> ».

Si cette nouvelle situation<sup>24</sup> nous conduit, positivement, à comprendre le caractère universel et global de la souveraineté du Christ<sup>25</sup>, elle comporte aussi le grand danger de la trahison du caractère spécifique de celle-ci<sup>26</sup>, et le rejet pur et simple de la doctrine biblique de l'enfer. Car la notion du jugement final de l'homme et de sa séparation éternelle de Dieu, suite à son refus de l'amour de Dieu, est, dans ce contexte, scandaleuse ; elle doit être carrément dénoncée et répudiée<sup>27</sup>, ou, dans la grande majorité des cas, consciemment ignorée<sup>28</sup>.

21. J. Hick, *Death and Eternal Life*, Londres, Collins, 1976.

22. A. Race, *Christians and Religions Pluralism*, Londres, SCM, 1983, 139. Pour Race, toute l'histoire humaine est *Heilsgeschichte* (histoire de la rédemption) et il cite avec approbation W.C. Smith, *op. cit.*, qui dit « ... être hindou, être bouddhiste, être chrétien ou ne pas être chrétien ne sont pas des alternatives aussi contradictoires qu'elles étaient autrefois. »

23. E. Cousins, « The Trinity and World Religious », *Journal of Ecumenical Studies* 7, 1970, 497. Voir aussi le père G. Braun, éditeur de la revue *The Ecumenist*, qui, dans *Mission Trends* 1, 76, dit : « ... l'Eglise chrétienne ne peut pas continuer à répéter les vérités prétendues absolues du Nouveau Testament et de l'Eglise ancienne (car) le rôle du missionnaire n'est plus celui de convertir les gens au Christ, mais de les libérer en vue d'un contact salvateur avec le meilleur de leurs propres traditions religieuses. »

24. C'est le jugement de R.H. Drummond, *Towards a New Age in Christian Theology*, NY, Orbis Books, 1985.

25. Voir le thème de l'assemblée du Conseil œcuménique des Eglises de 1983, « Jésus-Christ, la vie du monde ». Voir aussi l'excellent article de J. Verkuyl, « The Kingdom of God as the Goal of the Missio Dei », *International Review of Mission* 68, 1979, 168-175.

26. Voir C.J.H. Wright, « The Christian and Other Religions : the Biblical Evidence », *Themelios* 9, 1984, 4-15.

27. N.F.S. Ferré, *The Christian Understanding of God*, Londres, SCM, 1951, 228, est scandalisé par une telle doctrine ; il dit : « L'enfer éternel est hors de question... la conception même est monstrueuse... la plus mauvaise insulte que l'on puisse faire au Christ... le blasphème le plus odieux que l'on puisse adresser à Dieu... l'honneur de Dieu est bafoué au-delà de tout ce que l'on peut imaginer. » Voir aussi W. Monod, *La fin d'un christianisme*, Paris, Librairie Fischbacher, 1903, 114 : l'enfer est « l'une des monstruosités morales enseignées par l'Eglise ».

28. Même si, d'après G. Rowell (*op. cit.*, 213), à la fin du XIX<sup>e</sup> siècle, les sermons des grands prédicateurs sur l'enfer comportaient de moins en moins de conviction, le thème est abordé. Or,

Dans cette situation, les « évangéliques » ne peuvent pas rester silencieux pour trois raisons majeures.

1. Toutes les grandes confessions qui expriment la foi évangélique affirment cette doctrine de différentes manières. A cet égard, il est intéressant de noter l’opinion inverse chez un certain nombre d’auteurs français récents. Ph.-H. Menoud croit que ni le Nouveau Testament ni les anciennes confessions n’imposent la doctrine de l’enfer éternel comme article de foi<sup>29</sup>. A sa suite, A. Maillot<sup>30</sup> et L. Gagnebin<sup>31</sup> font leur ce même jugement.

Dans son article sur l’enfer dans le *Dictionnaire de théologie catholique*<sup>32</sup>, M. Richard démontre que tous les Pères de l’Eglise, à l’exception d’Origène, ont enseigné cette doctrine, et que la controverse au sujet des idées d’Origène a obligé l’Eglise à définir clairement ce qu’elle avait toujours cru. Ainsi, d’après Richard, cette doctrine est implicitement enseignée dans les symboles primitifs, dans l’article sur le jugement universel où, comme sentence, seule la vie éternelle est explicitement spécifiée ; car, si tous sont sauvés, il est difficile d’expliquer pourquoi le Credo évoque le jugement et la sentence. De plus, dans la mesure où le Christ descend aux enfers et revient pour juger, il est évident que l’enfer occupe une place importante dans le Credo et que le jugement universel futur est exercé à la lumière de cette réalité.

Il est important aussi de noter que, dans la littérature chrétienne de la même époque, cette doctrine est pleinement enseignée : dans la *Didaché* 16.1, dans la 2<sup>e</sup> Epître de Clément 8.2-3 et dans l’Epître de Barnabé 20.

aujourd’hui, combien de prédications sur ce thème entendons-nous et prononçons-nous ? Le genre semble avoir disparu. Dans l’*International Review of Mission* depuis vingt ans, je n’ai trouvé aucun article sur le sujet des conséquences graves du rejet du message missionnaire et, dans le livre de J.P. Martin, *op. cit.*, où il consacre 208 pages au jugement dernier, pas une seule fois il n’évoque le contenu du jugement dernier et les conséquences éternelles qui en découlent.

29. Ph.-H. Menoud, *Le sort des trépassés*, Neuchâtel, Delachaux et Niestlé, 1966, 82.

30. A. Maillot, *Le Credo : Notes sur le Symbole des Apôtres*, Valence, Ed. Le Réveil, 1979, 147.

31. L. Gagnebin, *Réforme* 2136, 1986, 8, n. 1.

32. M. Richard, « Enfer », *Dictionnaire de théologie catholique*, Paris, Letouzey, 1913, col. 47ss.

La doctrine figure, de façon explicite, dans les grandes confessions de l'Eglise, depuis le *Fides Damasi* du IV<sup>e</sup> siècle jusqu'aux confessions de la Réforme<sup>33</sup>, de sorte que l'opinion suivante de J. Cruvellier semble tout à fait juste : « Il est possible de dire que dans l'Eglise des premiers siècles, dans l'Eglise catholique romaine et dans les Eglises issues de la Réforme, la doctrine officielle a été et demeure la thèse traditionnelle<sup>34</sup>. »

2. La doctrine de l'enfer est de plus en plus identifiée à l'une des bizarries de l'option « évangélique », typique de sa façon très étrange de concevoir la vérité religieuse. En France, l'exemple en est la polémique qui a éclaté autour de la Confession de foi de Mission France, en 1986. Le président du Conseil national de l'Eglise réformée de France, Jean-Pierre Monsarrat, a critiqué l'appel à une décision en vue d'échapper à la perdition et d'acquérir le salut éternel<sup>35</sup>. Dans la critique de L. Gagnebin, il est évident que la foi « évangélique » est accusée, sur ce point, de ne pas être en communion profonde avec l'Eglise universelle<sup>36</sup>.

De plus en plus, ainsi, la défense de cette doctrine revient à la théologie « évangélique »<sup>37</sup>, même si elle n'est pas seule à le faire<sup>38</sup>.

---

33. Cette doctrine est également présente dans le Symbole d'Athanase, au 12<sup>e</sup> Concile œcuménique de Latran (1215), au 14<sup>e</sup> Concile œcuménique de Lyon (1274) et réaffirmée au Concile de Trente (session VI, can. 25, 30).

34. *Bulletin d'information protestant*, 1014, 28 mai 1986, 2.

35. *Ibid.* 5. L'article de la confession de Mission France qu'il accuse d'infidélité à l'Eglise universelle ancienne est le suivant : « Nous croyons à la résurrection de tous : ceux qui sont perdus ressusciteront pour le jugement ; ceux qui sont sauvés ressusciteront pour la vie. »

36. En fait, on trouve aussi la critique inverse. Nels Ferré, *op. cit.*, 234, parle de « l'étroit bibliçlisme littéraliste », de « l'orthodoxie historique » de cette doctrine. Hick l'associe avec l'augustinisme et se déclare en faveur de la solution universaliste proposée par Origène (*Death and Eternal Life*, Londres, Collins, 1976).

37. Pami les études évangéliques sur ce sujet, voir L. Morris, *The Wages of Sin. An Examination of the NT Teaching on Death*, London, Tyndale, 1954 ; J. Cruvellier, *art. cit.* ; H. Buis, *The Doctrine of Eternal Punishment*, Philadelphie, Presbyterian and Reformed, 1957 ; A.T. Hanson, *The Death of the Lamb*, Londres, 1957 ; J.A. Baird, *The Justice of God in the Teaching of Jesus*, Londres, 1963 ; R. Pache, *L'enfer existe-t-il ?*, Lausanne, Ed. Emmaüs, 1950.

38. Dans son livre, le missiologue, P. Bayerhaus souvent associé avec le CŒE, se déclare d'accord avec la théologie « évangélique » sur ce point (*Unfinished Agenda*, Londres, SPCK, 1985, 31). Voir aussi les expressions modernes de la doctrine catholique romaine classique chez J. Ratzinger, *op. cit.*, 207-213 ; G. Martelet, *L'au-delà retrouvé*, Desclée, 1975, 181-191 ; H. Küng, *Vie éternelle*, Paris, Editions du Seuil, 197 ; F. Varillon, *op. cit.*, 192-201. Voir aussi, mais

3. L'importance extrême de cette doctrine<sup>39</sup>. Il est significatif que G. Rowell, tout en marquant le déclin de cette doctrine, admette volontiers que « la doctrine de l'enfer n'est pas une question aussi périphérique que l'on a l'habitude de le supposer. Car elle va au cœur de la question concernant la liberté et la responsabilité de l'homme, ainsi que celle concernant sa conscience du bien et du mal, et elle touche à la nature et au caractère de Dieu<sup>40</sup>. » C'est ainsi que l'on n'a pas le droit de rester silencieux. Mais il va de soi que beaucoup de travail doit être accompli, aussi bien en exégèse et en théologie biblique (catégorie à laquelle appartient ce modeste article) qu'en théologie systématique, en histoire ou en apologétique, pour que nos contemporains entendent de façon claire la plénitude du message biblique.

## II. Arguments théologiques et exégétiques contre la doctrine de l'enfer

### *Introduction*

Dans le monde moderne, il est évident que le grand adversaire de la doctrine de l'enfer est la théologie universaliste. Si Dieu sauve tous les hommes, l'enfer n'a plus de sens. En fait, l'universalisme est une expression théologique relativement récente<sup>41</sup> ;

moins récent, M. Carrouges *et al.*, *L'enfer*, Paris, collection Foi Vivante, 1950, et, surtout, dans ce recueil d'articles, celui de C. Spicq, « La révélation de l'enfer dans la Sainte Ecriture », 89-143 ; J.H. Nicolas, « L'Enfer », *Dictionnaire de spiritualité*, vol. IV, Paris, 1960, col. 735. Ici, l'auteur reproduit un texte de Pie XII (le 23 mars 1949) qui exige que l'Eglise enseigne l'enfer « sans aucune atténuation, comme le Christ l'a révélé, et aucune condition propre à une époque quelconque ne peut atténuer la rigueur de cette obligation ». Le Concile de Vatican II reprend l'enseignement classique de l'Eglise au sujet de l'enfer, *Textes*, Paris, Editions du Centurion, 1967, 99, mais le jugement de D.F. Wells, *The Search for Salvation*, Leicester, IVP, 1978, 19, est à noter. Il trouve que la pensée catholique romaine récente est devenue quelque peu floue sur les questions concernant le jugement dernier et, de façon sous-jacente, universaliste dans ses déclarations sur les religions non chrétiennes.

39. Contre A. Maillot, *op. cit.*, 147, qui ne la considère « ... pas un message capital ». Au contraire, le catholicisme traditionnel considère que « la foi à l'enfer... a été dès l'origine un de ces articles fondamentaux enseignés par Jésus-Christ et ses apôtres à l'Eglise, non pas implicitement mais très explicitement... ». M. Richard, *art. cit.*, col. 47.

40. *Op. cit.*, 216.

41. Parfois, il est affirmé que l'universalisme est aussi ancien qu'Origène et devrait être reçu comme l'une des vieilles traditions théologiques de l'Eglise universelle, plus vieille que « l'option augustinienne » ; voir J. Hick, *op. cit.*, 198ss. Or, l'opinion de M. Richard (*art. cit.*) semble juste :

mais sa vision globale optimiste et son association avec la théologie de K. Barth<sup>42</sup> expliquent aisément sa popularité actuelle<sup>43</sup>. Il célèbre la souveraineté de Dieu, le triomphe universel du Christ, la primauté de l'amour, la dignité de tous les hommes et la disparition définitive du mal et de l'enfer.

Cependant, la théologie traditionnelle se croit également en mesure de célébrer le triomphe de l'amour de Dieu en Christ, de sorte qu'en définitive la distinction entre les deux théologies se situe autour de la question difficile de l'enfer. Bien qu'il se veuille défenseur héroïque de l'honneur de Dieu<sup>44</sup>, l'universalisme se présente plutôt comme s'il avait la volonté d'éliminer un des aspects les plus ardu斯 de l'enseignement biblique. Cette élimination se fait en trois étapes successives :

- l'identification de textes affirmant sans ambiguïté le salut de tous les hommes ;
- l'explication des textes bibliques présentant l'enfer comme un élément purement exhortatif ;
- le caractère temporaire et réformateur du châtiment *post mortem*.

### **1. Textes considérés comme affirmant, de façon non ambiguë, le salut de tous**

Maints théologiens évangéliques ont bien traité cette question<sup>45</sup>. Nous rappellerons seulement les grandes lignes du débat.

---

« Origène n'était pas à proprement parler universaliste ; il admettait plutôt des *variations indéfinies*. En effet, après l'apocatastasis universelle, les esprits heureux et libres, après des siècles, recommenceraient à se rapprocher vis-à-vis de Dieu, puis à tomber ; de là, nouveau monde sensible, nouveaux supplices purificateurs, nouvelle apocatastasis, et ainsi de suite, sans fin, pendant toute l'éternité.

42. Voir la critique de Barth dans D.F. Wells, *op. cit.*, 60ss. E. Brunner, *La doctrine chrétienne de Dieu* I, Genève, Labor et Fides, 1946, 311.

43. J.I. Packer, dans « The Way of Salvation, Part III : The Problem of Universalism », *Bibliotheca Sacra* 130, 1973, 4, observe que jusqu'à quelques années seulement l'universalisme était considéré comme « une spéculation discréditée : aujourd'hui, on le considère comme un élément important de l'orthodoxie ».

44. En particulier, la doctrine selon laquelle Dieu sera tout en tous. Voir J.A.T. Robinson, *In the End God*, 118, et son article « Universalism, is it Heretical ? », *SJT*, 139. Voir aussi P. Menoud, *op. cit.*, 83.

45. Voir tout le numéro de *Themelios* : J.I. Packer, *art. cit.* ; S. Travis, *Christian Hope*, 124-133 ; E. Brunner, *Dogmatik*, vol. 1, Zurich, Zwingli-Verlag, 1946, 363, qui caractérise l'universalisme comme « ... gefährliche für den biblischen Glauben ebenso bedrohliche Irrlehre ».

L'on prétend qu'un certain nombre de textes néotestamentaires enseignent clairement le salut de tous les hommes : 2 Corinthiens 5.19 (« Car Dieu était en Christ réconciliant le monde avec lui-même... ») ; Tite 2.11 (« La grâce de Dieu, source de salut pour tous les hommes, a été manifestée. ») ; Colossiens 1.20 (... de tout réconcilier avec lui-même... ») ; Hébreux 2.9 (« Jésus... a goûté la mort pour tous. ») ; 1 Jean 2.2 (« Il est lui-même victime expiatoire pour nos péchés, non seulement pour les nôtres, mais aussi pour ceux du monde entier. ») ; 1 Timothée 2.3-4 (« ... Dieu, notre Sauveur, qui veut que tous les hommes soient sauvés et parviennent à la connaissance de la vérité. ») ; 2 Pierre 3.9 (« ... le Seigneur... ne veut pas qu'aucun périsse, mais que tous parviennent à la repentance. ») ; Actes 3.21 (« ... le rétablissement de tout... ») ; Jean 12.32 (« Et moi, quand j'aurai été élevé de la terre, j'attirerai tous les hommes à moi. ») ; Romains 5.18 (... par un seul acte de justice, la justification qui donne la vie s'étend à tous les hommes. ») ; 1 Corinthiens 15.22 (« ... comme tous meurent en Adam, de même aussi tous revivront en Christ... ») ; Philippiens 2.10-11 (« ... tout genou fléchira... toute langue confessera... ») et Ephésiens 1.10 (« ... tout ce qui est dans les cieux et ce qui est sur la terre » seront réunis « sous un seul chef, le Christ... »)<sup>46</sup>.

Il est vrai que, pris seuls et en dehors de leur contexte scripturaire, ces nombreux textes peuvent impressionner le lecteur naïf. Or, l'une des règles de l'herméneutique et de la linguistique contemporaine souligne l'importance capitale du contexte et met en garde contre le danger de la méthode *proof-text* (preuve à coups de textes isolés). Et voilà que les grandes figures de l'universalisme, dans leur souci de démontrer le caractère biblique de leur doctrine, commettent justement cette erreur élémentaire. Remis dans leur contexte, ces textes deviennent, en effet, tout à fait ambigus et porteurs d'un sens non universaliste. Dans son article, J.I. Packer en donne quelques exemples.

Le texte d'Actes 3.21, qui parle du rétablissement de tout, est suivi, au verset 23, de l'affirmation que « quiconque n'écoulera

---

46. Voir S. Travis, *Christian Hope*, *op. cit.*, 132.

pas ce prophète sera exterminé du milieu du peuple ». Il s'ensuit que la restauration de toutes choses dans la pensée de Pierre n'exige pas le salut universel. La même conception non universaliste de l'état final de toutes choses est enseignée par Paul. Après avoir affirmé, en Philippiens 2.11, le triomphe universel du Christ, Paul parle au chapitre suivant (Philippiens 3.19) de ceux dont la fin est la perdition<sup>47</sup>. Pour illustrer encore le caractère nuancé de la pensée de l'apôtre des païens, il faut noter que le « tous » de Romains 5.18-19 est modifié par le « beaucoup » des versets 15 et 19 ; un exégète aussi critique que Rudolf Bultmann se refuse à y voir l'expression d'une pensée universaliste. « Tous les hommes depuis le Christ ne reçoivent pas la vie... seuls ceux qui ont la foi (ceux qui reçoivent, verset 17)<sup>48</sup>. » Effectivement, le contexte plus large de l'épître donne raison à Bultmann. Au chapitre 2.5-10, Paul parle de colère et de fureur à l'encontre de ceux qui rejettent la vérité, et de vie éternelle pour ceux qui cherchent la gloire, l'honneur et l'incorruptibilité ; au chapitre 1.16 et au chapitre 10.9, 14, il évoque la nécessité de la foi. Et Packer de conclure : « Dans le Nouveau Testament, Dieu établit un lien profond entre le salut et la foi. A qui il manque l'un, il manque aussi l'autre<sup>49</sup>. » Il découle de cette analyse que, s'il est certain qu'il n'existe aucun texte non ambigu dans le Nouveau Testament<sup>50</sup>, il est évident que le support scripturaire de la théologie universaliste est extrêmement faible.

47. J.I. Packer, *art. cit.*

48. R. Bultmann, *Theology of the New Testament*, vol. 1, NY, Scribner, 1951, 252, contre C.H. Dodd, *The Epistle to Romans*, Londres, Hodder and Stoughton, 1932, 79s, et J.A.T. Robinson, *Wrestling with Romans*, Londres, SCM, 1979, 60ss.

49. *Art. cit.*, 9.

50. Voir l'excellent article de E.A. Blum dans *Themelios* 4/2, 1979. En fait, les autres « textes problèmes » ne sont pas aussi problématiques qu'il peut sembler à première vue. Le « tous » de Tite 2.11 se réfère, sans doute, à toutes sortes de classes sociales (voir Tite 1). 1 Tm 2.4 se sert du verbe *thelō* (désirer) plus faible que le verbe *boulomai* (vouloir), dont le substantif, *boulē*, veut dire « volonté », « décision » ; ce verset n'exprime peut-être pas autre chose que l'idée bien biblique que Dieu ne désire pas la mort du méchant (Ez 18.23) ; *sōter* (Sauveur) dans 1 Timothée 4.10 peut être pris dans le sens de « préservation », comme c'est parfois le cas avec le verbe *sōzō* (sauver) dans les pastorales (voir 1 Tm 2.15 ; 2 Tm 4.18, *cp.* Mc 8.35 et 15.30) ; « le monde entier » de 1 Jn 2.1-2 est à prendre dans le sens général johannique de *kosmos*. Certes, on y trouve la notion d'universalité, mais pas forcément d'universalisme, puisque Jésus, dans Jean, parle de ceux qui, en rejetant sa parole, ressusciteront pour la condamnation (Jn 5.29). Je remercie mon collègue P. Wells pour un certain nombre de ses observations exégétiques.

## 2. Le caractère existentiel et exhortatif des déclarations bibliques **au sujet de l'enfer**

Afin de restaurer la non-ambiguïté des textes « universalistes », le théologien universaliste invente un outil herméneutique peu commun et il définit deux types de textes qui traitent de l'état dernier. Selon Ph.-H. Menoud, il existe dans le Nouveau Testament une opposition entre ce qui est vrai pour les non-croyants « sur le plan religieux, et ce qui est exigé par la pensée théologique<sup>51</sup> ». Menoud parle ainsi de la « volonté historique » de Dieu qui conduit le pécheur au jugement et à la réprobation – selon Romains 9.13, 18, 22 et 11.21 –, mais qui constitue une volonté seconde par rapport à sa « volonté eschatologique » qui accorde la rédemption à tous – selon Romains 3.23-24, 5.18 et 11.32<sup>52</sup>.

Bien que fort ingénieuse, cette pensée a une faiblesse majeure puisqu'elle ne maintient la non-ambiguïté « universaliste » de certains textes que de façon artificielle. Pour ce faire, elle propose une incohérence fondamentale dans le Nouveau Testament entre le rapport théologique du présent et de l'avenir<sup>53</sup>. Or, on est en droit, à l'inverse, de supposer que le Nouveau Testament affirme un rapport direct entre le présent et l'avenir de telle sorte que ce que l'homme fait dans le présent détermine son avenir<sup>54</sup>.

Une autre version de cette herméneutique quelque peu étrange est celle de J.A.T. Robinson. Celui-ci parle de deux types de mythe en tension l'un avec l'autre ; l'un exprime la souveraineté de Dieu à travers la notion de restauration universelle de toutes choses, l'autre cherche à rendre justice à la réalité de la liberté humaine et à l'importance de la foi. D'après Robinson, il ne s'agit pas d'une contradiction ultime<sup>55</sup>, puisque, à la fin, Dieu détruira l'enfer dans

51. *Le sort des trépassés*, 81. Voir aussi M. Paternoster, *Thou Art Also There*, London, 1967, cité dans S. Travis, *op. cit.*, 127, qui pense que l'enfer n'est qu'une expérience présente, donc purement existentielle.

52. *Ibid.*

53. J.I. Packer, *art. cit.*, 7, parle de « schizophrénie intellectuelle ».

54. Voir les textes tels que 2 Co 9.6 ; Ga 6.7 ; Jn 3.18-21, 36.

55. J.A.T. Robinson, *op. cit.*, 111.

l'univers de son amour<sup>56</sup>. Entre ces deux mythes, il y a une tension extrême que Robinson ressent, mais qu'il supprime de façon arbitraire, en optant pour l'un et en laissant l'autre de côté. Une position plus juste est celle de J.A. Burgess, qui propose de conserver intacte la tension et de laisser à Dieu le soin de la résoudre<sup>57</sup>.

John Hick, le philosophe/théologien anglais très populaire, propose une autre solution pour la défense de l'universalisme<sup>58</sup>. Il identifie deux niveaux de discours dans le texte néotestamentaire : le niveau théologique et le niveau existentiel. Comme tous les théologiens universalistes, il constate une contradiction flagrante dans les données textuelles : entre les textes qui enseignent le salut de tous et ceux qui enseignent la séparation éternelle d'avec Dieu<sup>59</sup>.

En fait, Hick se sert de deux méthodes sans aucun rapport l'une avec l'autre pour résoudre le problème posé par l'exégèse « universaliste ». D'abord, il propose que le problème se résolve tout seul. Jésus n'aurait jamais enseigné la doctrine de l'enfer, car les textes qui l'évoquent se trouvent dans les évangiles tardifs de Matthieu et de Jean. Il s'agirait ainsi d'une doctrine issue de l'Eglise de la deuxième génération, placée dans la bouche de Jésus, mais pas de Jésus lui-même. Est-ce véritablement la solution ? D'une part, Hick emploie les théories critiques de façon simpliste et arbitraire<sup>60</sup> et, d'autre part, il doit attribuer à l'Eglise

---

56. *Ibid.*, 133.

57. J.A. Burgess, « Approaches to the Question of Universal Salvation on the Basis of the New Testament », *Ohio Journal of Religious Studies* 5 (1977), 142-148.

58. J. Hick, *op. cit.* A ma connaissance, personne n'est allé plus loin que Hick dans la mise en place d'arguments contre la notion de l'enfer telle que le Nouveau Testament l'enseigne.

59. N.B. La position classique ne croit ni que le problème de l'enfer soit facile à résoudre, ni que l'homme soit capable de percer le mystère du rapport entre la justice et l'amour de Dieu. Elle prétend tout simplement qu'il n'y a pas de contradiction au niveau du texte biblique où, selon les universalistes, deux choses s'excluant mutuellement (le salut pour tous et la séparation éternelle de certains) seraient enseignées par les mêmes auteurs bibliques.

60. Hick, *op. cit.*, 247, des *Logia* de Jésus au sujet de l'enfer dans Matthieu, voir T.W. Manson, *The Sayings of Jesus*, Londres, 1947, 249, qui dit qu'elles contiennent « des éléments d'une originalité tellement surprenante qu'il est difficile de les attribuer à quelqu'un d'autre que le Maître lui-même ». Voir aussi F. Filson, *The Gospel According to Matthew*, Londres, 1960, 260.

un enseignement tellement original<sup>61</sup> et tellement en contradiction avec celui de son Maître qu'on imagine mal comment elle arrive à vivre avec une telle anomalie.

Il n'est donc pas étonnant que Hick se sente obligé de formuler une tentative d'explication plus sérieuse. Acceptant de travailler avec « la possibilité hypothétique »<sup>62</sup> que Jésus ait éventuellement parlé de l'enfer, il propose de voir deux types de discours dans le Nouveau Testament. D'une part, il y a le mode théologique abstrait, typique des épîtres de Paul qui s'adressent aux croyants, où s'exprime la notion de Dieu tout en tous, et donc du salut de tous les hommes<sup>63</sup>. D'autre part, il y a le mode homilétique de Jésus, prophète de la fin du monde, qui exhorte les pécheurs à se repentir avant qu'il ne soit trop tard<sup>64</sup>. Jésus cherche à provoquer une décision. Enseigner de la théologie pure ne l'intéresse pas<sup>65</sup>. La chaleur de la sympathie que Hick manifeste pour ce prédicateur semble indiquer que ce Jésus-là, loin d'être une possibilité hypothétique, est bien l'authentique prédicateur de Nazareth. Ceci dit, il est clair pour Hick qu'il ne faut pas confondre l'hyperbole brûlante de l'exhortation kérygmatische avec l'analyse froide de la théologie théorique. Pour lui, la difficulté que représente l'incompatibilité entre les deux séries de textes se résout par référence aux genres littéraire et oratoire.

A un certain niveau, la distinction est peut-être juste et la solution séduisante. Néanmoins, trois critiques infirment sérieusement, sinon mortellement, une telle théorie.

**a.** Le mode de discours trouvé par Hick chez Jésus devrait s'appliquer à tout son discours, c'est-à-dire aussi bien à ses promesses de béatitudes éternelles qu'à ses menaces de perdition définitive. Ainsi rien de ce que dit Jésus ne peut être reçu comme ultimement

61. Voir la note 60.

62. *Ibid.*

63. *Ibid.*, 249.

64. *Ibid.* Voir aussi H. Küng, *op. cit.*, 196.

65. *Ibid.*, 183ss.

vrai. Jésus, le *Logos*, est ainsi rabaisé au niveau d'un parent inconscient qui, tour à tour, promet la lune à son enfant et le menace de châtiments indescriptibles<sup>66</sup>. Un tel discours « existentiel » produit immanquablement un enfant gâté, qui n'écoute jamais ses parents et se sent blasé quant à son avenir. Couper le discours de Jésus du sort réel de ses auditeurs a, *mutatis mutandis*, un résultat semblable mais, ô combien, plus regrettable. Aussi, en rabaisant ce discours à un niveau purement exhortatif, n'a-t-on plus le droit de prendre l'un de ses éléments comme représentatif de la réalité ultime.

**b.** Le problème semble être beaucoup plus complexe que la simple distinction entre le genre « existentiel » de Jésus et le genre « théologique » de Paul. Hick est obligé d'admettre que l'on trouve chez Paul des déclarations « non universalistes ». Il se réfère à 2 Thessaloniciens 1.8-9 et à Romains 9. Il aurait pu s'appuyer sur Romains 2.5-10 où, comme nous l'avons vu, Paul, s'adressant aux croyants de l'Eglise de Rome dans un développement hautement théologique, se prononce sur les sorts respectifs de ceux qui rejettent la vérité – colère et fureur – et de ceux qui croient : la vie éternelle. Il est ainsi clair que les deux thèmes de malédiction éternelle et de bénédiction éternelle ne sont pas propres à des genres littéraires différents ; ils se trouvent partout dans le Nouveau Testament et dans tous les genres depuis la prédication prophétique de Jésus, en passant par le genre épistolaire « théologique » de Paul jusqu'à la vision apocalyptique de Jean, où le thème de la destruction éternelle dans le feu (Ap 20.7-15) est juxtaposé avec la révélation de la nouvelle Jérusalem descendant du ciel pour recevoir le peuple du Messie<sup>67</sup>. Ainsi nous devons conclure que l'analyse littéraire et rhétorique ne réconcilie pas les deux séries de textes que l'interprétation « universaliste » est condamnée à considérer comme incompatibles, non seulement d'un auteur biblique à l'autre, mais aussi à l'intérieur de la pensée personnelle de chacun.

---

66. C'est Hick lui-même, *ibid.*, 249, qui introduit la comparaison avec des parents.

67. Voir E. Brunner, *Eternal Hope*, Londres, 1954, 183 : « ... les deux aspects restent juxtaposés... ils se trouvent dans la même épître, et aussi dans le même chapitre. »

**c.** A la lumière de ceci, on est conduit à croire que, pour Hick, ce qui détermine la vérité ultime de l’enseignement biblique n’est pas le genre littéraire mais le contenu. Hick sait à l’avance ce que veut révéler la foi chrétienne, car il prétend connaître « la logique interne de la foi chrétienne<sup>68</sup> ». Cette logique commence avec la supposition que l’univers existe pour que les hommes s’exercent dans le domaine éthique et que, dans cet univers éthique, l’enfer est un châtiment injuste disproportionné au crime<sup>69</sup>. Ici, Hick va bien au-delà de l’exégèse biblique (en effet, il ne cite aucun texte à l’appui) dans un espace de théologie speculative où presque tout est possible<sup>70</sup>. Mais une si importante spéulation traduit un échec dans la recherche d’un soutien biblique<sup>71</sup>.

Pourtant il existe encore, comme nous allons le voir, une dernière tentative pour donner une base biblique au rejet universaliste de l’enfer.

### *3. Textes bibliques suggérant un châtiment post mortem dont la durée est limitée et le but réformatrice*

Le catholicisme romain traditionnel s’étonne de découvrir que, en dépit de l’attaque virulente contre le purgatoire qu’il observe depuis la Réforme, un certain protestantisme s’en fait le défenseur<sup>72</sup>. En réalité, cependant, les deux positions n’ont presque rien en commun<sup>73</sup>. Dans la doctrine catholique, le purgatoire constitue une période réformatrice *pour le croyant*. L’enfer est réservé aux *non-croyants*. Dans la doctrine « universaliste », le purgatoire *remplace* l’enfer.

68. *Ibid.*, 249.

69. *Ibid.*, 244. Déjà Hick semble se mettre en porte-à-faux avec les textes vétérotestamentaires tels que Ez 5.13 ; Ex 7.5, 8.10, 14.4, 18.

70. Ailleurs chez Hick (je ne trouve plus la référence exacte), notre auteur déclare que l’universalisme est l’extrapolation que l’on peut faire de la foi chrétienne dans le futur. Aussi, au nom du développement doctrinal, pense-t-il pouvoir intégrer les notions de réincarnation dans la foi chrétienne (*ibid.*, 368).

71. E.A. Blum, *art. cit.*, exprime l’opinion que le soutien principal de l’universalisme n’est pas l’exégèse biblique, mais une conception humaniste de l’amour.

72. M. Richard, *art. cit.*, col. 88.

73. Voir J. Cruvellier, *art. cit.*, 71. Pour cette raison, la comparaison entre les deux positions que propose Packer (*art. cit.*, 7) n’est pas tout à fait exacte.

Si une telle construction doctrinale est inconnue du protestantisme classique, elle est néanmoins essentielle au système « universaliste ». Seul, le salut *post mortem* est capable d'enlever l'énorme difficulté créée par la déclaration théologique du salut de tous les hommes face à la réalité quotidienne de la mort dans l'incroyance d'un bon nombre d'entre eux.

Ainsi les universalistes n'hésitent pas à articuler des affirmations considérées jusqu'ici comme infidèles au protestantisme : « un processus incomplet au moment de la mort qui devrait se compléter ailleurs<sup>74</sup> » ; « un processus purgatorial par étapes<sup>75</sup> » ; « il est que ce qui ne s'est pas passé ici-bas... se passe ailleurs, après la mort<sup>76</sup> » ; « certains péchés seront pardonnés après la mort<sup>77</sup> » ; « Dieu continue d'attirer à lui, par des voies qui franchissent la limite du temps présent, ceux qui n'ont pas encore confessé le nom de Jésus-Christ<sup>78</sup> » ; « l'enfer ne peut pas être éternel, mais il risque de durer plus longtemps que nous pensons... pendant plusieurs âges<sup>79</sup> » ; « un processus de purification pédagogique<sup>80</sup> ». De telles affirmations illustrent bien l'attachement des théologiens « universalistes » protestants à rendre crédible leur croyance au salut de tous.

Il nous incombe d'examiner le bien-fondé scripturaire de cette doctrine avec, comme enjeu, si la preuve exégétique manque, l'assurance que le refus « universaliste » de l'enfer est une pure invention philosophique étrangère à la révélation biblique. Nous allons donc examiner les quelques textes néotestamentaires les plus discutés, présents dans ce débat.

---

74. M. Paternoster, *op. cit.*, 1, 151.

75. M. Perry, *The Resurrection of Man*, 90 (cité dans S. Travis, *Christian Hope*, 127).

76. F. Bonifas, *Histoire des dogmes*, vol. 1, Paris, 1866, 351, cité dans J. Cruvellier, *art. cit.*, 70. Cp. aussi F. Godet, *Première épître de Paul aux Corinthiens*, Neuchâtel, 1886, 363.

77. E. Doumergue, *Le Symbole des Apôtres*, Vauvert, 1927, 15.

78. P.-H. Menoud, *op. cit.*, 81.

79. N.F.S. Ferré, *op. cit.*, 230.

80. W. Michaelis, *Veröhnung des Alts*, 1950, cité par E. Brunner, *Christian Hope*, 183. Voir aussi le même type de formulation par un théologien catholique romain, Jean Daniélou : « ... l'au-delà est pour l'ensemble des hommes d'abord un temps de purification. » (*La résurrection*, Paris, Seuil, 1969, 130).

**a. Jean 14.2** John Hick voit dans ce texte une preuve biblique de sa théorie de réincarnations successives jusqu'à ce que Dieu, à la fin, ait convaincu tous les hommes de son amour. Ceci puisque, d'après W. Temple, *monai* pourrait être traduit par « lieux de repos/auberges » plutôt que « demeures », selon la traduction habituelle.

Le caractère à la fois anachronique et arbitraire de la méthode exégétique de Hick n'est jamais aussi clairement évident. Nulle part ailleurs, ni dans Jean, ni dans le Nouveau Testament tout entier, ni dans le monde sémitique – où le quatrième évangile est né – on ne trouve la notion de réincarnation. Ainsi, on impose au texte de Jean une notion qui lui est profondément étrangère. Mais Hick est arbitraire puisque, après avoir rejeté l'évangile de Jean qu'il considère comme douteux et secondaire, surtout à propos de ce que dit le Jésus « johannique » au sujet de l'enfer, il s'empare d'une signification rare et peu probable d'un seul mot et lui reconnaît un sens diamétralement opposé à la théologie johannique du salut et du jugement.

Cette démarche ne peut pas être qualifiée d'exégèse sérieuse, d'autant plus que, si dans le terme *monai* il y avait une idée de progrès, un tel progrès, dans la théologie de Jésus selon Jean, serait réservé aux croyants qui ont déjà la vie éternelle. En fait, il y a fort à parier que *monai* correspondrait à un aspect très particulier de l'évangile de Jean, à savoir le thème de *menein*, « demeurer en Jésus et dans ses paroles », comme C.K. Barrett l'a si bien démontré<sup>81</sup>. *Monai* serait ainsi associé avec *menein* (d'autant plus que, sur le plan philologique, ils partagent les mêmes radicaux), un verbe qui exprime l'idée d'une demeure permanente et pas du tout temporaire<sup>82</sup>. Une exégèse sérieuse indique, sans aucune dif-

81. C.K. Barrett, *The Gospel According to John*, Londres, SPCK, 1955, 381. F. Godet, *Commentaire sur l'Évangile de Jean*, t. III, Neuchâtel, 1902, 264, qui ailleurs se laisse tenter par l'idée d'une seconde chance après la mort, n'en voit aucune référence ici. Pour lui, il n'est aucunement question de degrés de bénédiction spirituelle. Au contraire, il y a tout simplement beaucoup de demeures puisqu'il y a beaucoup de croyants.

82. J. Hick, *op. cit.*, 244.

ficulté, le caractère purement spéculatif des remarques de Hick en ce qui concerne ce texte.

**b. Matthieu 5.26, 18.34 et Luc 12.41-48** Hick et E. Stauffer<sup>83</sup> prétendent que ces textes soutiennent la notion d'une peine limitée dans le temps après la mort, plutôt qu'une peine éternelle. Or, une telle doctrine est difficilement défendable à partir de ces textes-ci. D'abord, il est quasiment certain que Matthieu 5.26 se réfère à une éventualité bien *terrestre* où Jésus poursuit son enseignement sur la morale qu'il propose à ses disciples de pratiquer *dans le présent*, en vue de la venue proche du royaume. Il s'agit d'une justice qui n'est pas faite « devant les hommes pour être vue » ; c'est une justice faite parmi le hommes en vue d'une récompense future de la part du Père qui est aux cieux (Mt 6.1, 4). Il en est ainsi lorsque Jésus demande que le disciple s'arrange promptement avec son adversaire avant de se présenter à l'autel pour éviter toute poursuite inutile en justice, et même l'incarcération éventuelle. Aucun élément du texte n'indique le genre parabolique ou symbolique portant sur le monde à venir.

Quant aux deux paraboles (Mt 18.23-34 et Lc 12.41-48), il faut dire qu'une parabole, par définition, prend une réalité terrestre, donc forcément temporelle, pour permettre un certain accès aux réalités célestes, éternelles. Aussi, lorsque la parabole du serviteur commence par « C'est pourquoi le royaume des cieux est semblable à un roi qui voulut faire rendre compte à ses serviteurs » et se termine par « Et son maître [celui du serviteur injuste] irrité le livra aux bourreaux jusqu'à ce qu'il ait payé tout ce qu'il devait », il est évident que l'on ne peut pas prendre comme telle la réalité terrestre. C'est la raison pour laquelle E.E. Ellis a raison lorsqu'il dit que « payer la dernière petite pièce » (Lc 12.59) veut dire, sur le plan céleste, éternel, « payer de sa vie<sup>84</sup> ». On ne comprend donc pas comment Hick, qui refuse la prédication de Jésus sur l'enfer parce que kérygmatische et exhortative,

---

83. E. Stauffer, *New Testament Theology*, Londres, SCM, 1955, 222.

84. E.E. Ellis, *The Gospel of Luc*, Londres, 1974, 182.

peut se donner le droit de faire asseoir son idée de châtiment temporaire dans l’au-delà sur ce même type de prédication et, en fait, sur deux paraboles, à mon sens, mal interprétées.

**c. 1 Corinthiens 3.19** Il est parfois suggéré que Paul est à l’origine de la doctrine du purgatoire<sup>85</sup> et, donc, de la notion du jugement purificateur par le feu *post mortem* qui mène au salut<sup>86</sup>. Or, deux points, ici, doivent être gardés séparés et ni l’un ni l’autre ne fonde l’exégèse universaliste.

Le premier concerne la question de savoir si, effectivement, Paul a été le premier à enseigner une version simplifiée de la doctrine catholique romaine au sujet du purgatoire. Certainement Paul enseigne le jugement des croyants à la fin de l’histoire<sup>87</sup>, mais cela ne semble pas indiquer un processus purgatorial. L’œuvre jugée est celle qui a été faite « dans le corps<sup>88</sup> », construite pendant la vie terrestre<sup>89</sup>. Le feu atteste si elle a été de valeur. Mais laisser les croyants en un purgatoire quelconque semble être une idée parfaitement étrangère à la pensée d’un Paul qui dit, sans ambiguïté, aux chrétiens de Corinthe : « Nous savons... que si notre demeure terrestre est détruite, nous avons dans les cieux un édifice qui est l’œuvre de Dieu, une demeure éternelle qui n’a pas été faite de la main des hommes<sup>90</sup>. » « ... nous aimons mieux quitter ce corps et demeurer auprès du Seigneur<sup>91</sup>. »

Le second est que, même en admettant que Paul ait enseigné une forme élémentaire de purgatoire (ce qui est invraisemblable), cela ne ferait pas avancer d’un centimètre les thèses universalistes. Car, dans la doctrine classique catholique, le purgatoire est réservé aux baptisés et l’enfer aux non-croyants. Or, manifestement,

85. J. Hick, *op. cit.*, 201.

86. P.-H. Menoud, *op. cit.*, 82.

87. 2 Co 5.10.

88. *Ibid.*, voir H. Conzehnann, *1 Corinthiens : Hermeneia*, Philadelphia, Fortress Press, 77.

89. 1 Co 3.14.

90. 2 Co 5.1. D’après E.E. Ellis, *Paul and his Interpreters*, Grand Rapids, Eerdmans, 1968, 35ss, derrière cette image d’édifice se trouve la notion du « corps du Christ ».

91. 2 Co 5.8.

les propos de Paul se limitent aux croyants. 1 Corinthiens 3.15 ne concerne en aucune manière le cas du salut des incroyants par un processus de feu purificateur après la mort. Le texte est formel et clair. La seule œuvre capable de survivre à la preuve par le feu est celle dont le fondement est Jésus-Christ (verset 11). Ceux qui sont testés constituent le temple eschatologique de Dieu en qui l'Esprit de Dieu demeure (verset 16). Le caractère exclusivement chrétien s'avère contraignant lorsqu'on le place dans le contexte des disputes à Corinthe<sup>92</sup> et de l'avertissement voilé que chacun veille à sa manière de construire<sup>93</sup> et examine s'il est dans la foi<sup>94</sup> en vue du jour où tout sera révélé<sup>95</sup>. A la lumière de ceci, il nous incombe de conclure que l'application de ce texte aux incroyants n'a aucun soutien exégétique.

**d. Matthieu 12.32 ; Marc 3.28-29 ; Luc 12.10** Luthardt, Doumergue et F. Godet<sup>96</sup> voient dans la forme mathéenne de ce *logion* l'idée selon laquelle certains péchés seront remis dans l'âge à venir. Cependant, la forme parallèle de Marc, le plus ancien et meilleur point de comparaison, ne la suggère point. Là où Matthieu a l'hyperbole sémitique « quiconque parlera contre le Saint-Esprit, il ne lui sera pas pardonné ni dans ce siècle ni dans le siècle à venir », Marc a « quiconque blasphème contre le Saint-Esprit n'obtiendra jamais le pardon : il est coupable d'un péché éternel (*aiōniou hamartēmatos*) ». Luc, dans sa version, apporte encore moins d'eau au moulin universaliste : « ... à celui qui blasphémera contre le Saint-Esprit, il ne sera point pardonné (*ouk aphthēsetai*). »

Le critique biblique ne se laisse pas forcément impressionner par les textes évangéliques parallèles et il n'hésite pas à y déceler des contradictions parfois flagrantes. Or, dans ce cas, cela ne marchera pas. Voir, dans Matthieu seulement, un soutien textuel

92. 1 Co 1.10-17, 3.18-23 ; *cp. 2 Co, passim.*

93. 1 Co 3.10ss.

94. 2 Co 13.5.

95. 2 Co 5.10 ; 1 Co 3.10-17.

96. Voir J. Cruvellier, *art. cit.*, 69.

de la notion du pardon des péchés après la mort, c'est mépriser le caractère imagé de la langue sémitique. Ainsi plusieurs commentateurs y voient une hyperbole typiquement juive dont le sens est de souligner qu'en aucune circonstance, même la circonstance la plus hypothétique, le péché contre le Saint-Esprit ne sera pardonné<sup>97</sup>. En fait, pour l'universalisme, ce texte est inutilisable, comme Hick l'admet<sup>98</sup>, car il en prouve trop. Il est, en effet, l'un des textes les plus formels quant à l'existence, dans la pensée de Jésus, de la notion d'un péché qui ne serait jamais pardonné et donc, nécessairement, d'un châtiment éternel<sup>99</sup>.

**e. 1 Pierre 3.19 et 4.6** Les deux exégètes francophones F. Godet et P.-H. Menoud croient que ces deux textes enseignent la prédication continue de l'Evangile en enfer par le Christ, et donc la possibilité d'un salut après la mort<sup>100</sup>. Or, cette exégèse apparaît plutôt spéculative, car tout semble exclure une telle prédication continue. Le *descendit ad infernos*, comme le Credo l'affirme, est l'un des événements uniques autour de la mort et de la résurrection du Christ. Après sa descente aux enfers, le Christ entre dans la gloire de façon définitive. Ceci est le sens d'Ephésiens 4.9 et il est confirmé par le temps du verbe au passé – « il a prêché » (*ekēruksen* aoriste de *kērussô*) – de 1 Pierre 3.19. Par sa descente aux enfers et son ascension à la droite de Dieu, le Christ a proclamé sa victoire universelle dans tous les domaines. Aller au-delà d'une telle explication serait proposer une interprétation hautement spéculative et irait, de plus, à l'encontre de ce qui est annoncé en 1 Pierre 4.12-13, qui parle d'épreuve dans cette vie, suivie de la joie que tous connaîtront lors de la parousie du Christ.

97. J.H. Robinson, *The Gospel of Matthew* : Moffat Series, Londres, 1928, 112. E. Klöstermann, *Das Matthäus Evangelium*, Tübingen, J.C.B. Mohr, 1974, 110, trouve cette phrase typique du judaïsme apocalyptique, et D. Hill, *Matthew*, Londres, Oiphants, 1972, 218, propose comme traduction équivalente le mot « jamais ».

98. *Op. cit.*, 248.

99. Les universalistes contemporains, effectivement, n'invoquent pas ce texte ; et l'exégèse récente ne discute même pas l'interprétation dont il est question ci-dessus. Voir R. Bultmann, *L'histoire de la tradition synoptique*, Paris, Seuil, 1973, 540-541.

100. F. Godet, *op. cit.*, 363 ; P.-H. Menoud, *op. cit.*, 82.

**f.** *Le sens de aiōnos comme « éonique »* D'aucuns suggèrent que lorsque le Nouveau Testament se sert du mot *aiōnos*, normalement traduit par « éternel », il faut lui donner plutôt le sens de « éonique », c'est-à-dire quelque chose qui a les caractéristiques de l'âge en question, puisque le substantif *aiōn* veut dire « âge, éon ». M. Harris dans son livre<sup>101</sup> examine le bien-fondé de cette proposition. Il est vrai, dit-il, que le mot *aiōnos*, dans certains contextes, peut se référer à la notion d'âge ; lorsque cet adjectif modifie Dieu ou le Saint-Esprit, le sens d'« éternel » ou « sans fin » est clairement indiqué, mais également dans les passages tels que Matthieu 25.46 où la vie future auprès de Dieu et le châtiment sont tous les deux modifiés par *aiōnos*. Dans de tels cas, le strict parallélisme oblige à voir le même sens pour les deux mots.

Pour conclure cette partie, il faut bien admettre que l'évidence positive en faveur d'un salut après la mort est bien maigre et, en réalité, inexistante. De plus, les quelques exégèses spéculatives butent aussi contre la quantité de textes qui affirment clairement le contraire. Comme le dit Packer<sup>102</sup>, s'il y a une seconde chance après la mort menant infailliblement au salut, pourquoi Jésus a-t-il averti les juifs qu'ils mourraient certainement dans leurs péchés s'ils persévéraient dans leur incroyance ? (Jn 8.21, 24) Pourquoi a-t-il souligné le cas désespéré de ceux qui pèchent contre l'Esprit Saint ? Pourquoi a-t-il raconté la parabole du riche et de Lazare ? Pourquoi a-t-il dit au sujet de Judas « Mieux vaudrait pour cet homme n'être jamais né » ? (Mt 26.24) Ces textes et d'autres<sup>103</sup> semblent bien exclure l'exégèse spéculative quant à la « seconde chance ».

En faisant le bilan de notre investigation, il faut bien dire que la tentative « universaliste » de faire disparaître l'enfer n'a fait presque aucun progrès depuis une trentaine d'années quand Emil Brunner l'avait caractérisée « d'évasion plutôt que d'exégèse<sup>104</sup> ».

---

<sup>101</sup> M. Harris, *Raised Immortal*, Eerdmans, 1983, 182s.

<sup>102</sup> J.I. Packer, *art. cit.*, 10.

<sup>103</sup> Voir Rm 2.5-11 ; 2Co 5.10 ; Hé 4.12, 9.27.

<sup>104</sup> E. Brunner, *Christian Hope*, *op. cit.*, 183

Apparemment, ce jugement est toujours juste. L'approche « universaliste » commence en fanfare et se termine en queue de poisson. Affaiblie par l'absence réelle de texte « universaliste » non ambigu et par l'obligation de supposer des tensions contradictoires dans la pensée des auteurs néotestamentaires, elle perd tout caractère probant face à l'absence de textes dans le Nouveau Testament (avec lesquels son argument réussit ou échoue) établissant le salut *post mortem* pour les non-croyants qui meurent dans leurs péchés.

Une troisième partie s'impose à cette étude, non pour répondre à toutes les difficultés soulevées par la doctrine de l'enfer, ni pour la rendre plus acceptable. Nous admettons qu'il ne s'agit pas d'une doctrine « facile » à expliquer. Nous cherchons modestement à montrer que nous avons affaire à une doctrine profondément biblique dont le rejet est à nos risques et périls.

### III. L'enfer dans une perspective biblico-théologique

Le débat exégétique relatif à l'enfer se situe souvent au niveau du Nouveau Testament, car c'est là que les adversaires de l'orthodoxie classique pensent trouver la plupart de leurs arguments. Or, comme tout le monde le sait, le Nouveau Testament est conçu comme la prolongation et l'accomplissement de la révélation scripturaire antérieure qu'est l'Ancien Testament. Nous nous proposons de voir ce lien en analysant une paire de verbes qui, en eux-mêmes, résument à leur façon la doctrine de l'enfer, et qui, à maintes reprises, se présentent ensemble, à savoir les verbes « sauver » et « détruire » (*sōzō* et *apollumi*).

#### 1. *Introduction*

Le texte le plus connu pour mettre ensemble ces deux verbes est peut-être 2 Corinthiens 2.15, où Paul dit : « Nous sommes pour Dieu le parfum de Christ parmi ceux qui sont sauvés (*tois sōzomenois*) et parmi ceux qui périsse (*tois apollumenois*). Ce texte affirme qu'à travers la prédication de l'apôtre du Christ,

les hommes sont confrontés aux réalités éternelles de salut et de destruction<sup>105</sup>.

Pour plusieurs raisons, il est vraisemblable que la pensée et le vocabulaire de Paul dérivent de l'Ancien Testament. D'abord, dans l'image de l'arôme, Paul compare l'Evangile avec la Torah, car les rabbins croyaient que celle-ci était un elixir de vie pour Israël et un poison mortel pour les nations<sup>106</sup>. Ensuite, puisque la personne de l'apôtre fait partie de l'image, Paul pense sans doute à Jérémie 1.10, un texte qui a contribué à former la conception que Paul a de son apostolat<sup>107</sup>. Ce texte nous intéresse, car il contient l'expression « ... je t'établis... pour que tu fasses périr (*apolluein*) et que tu détruises, pour que tu bâtisses et que tu plantes. » Enfin, nous nous demandons si l'emploi que fait l'Ancien Testament de ces deux verbes n'a pas influencé aussi le choix du vocabulaire de Paul. Quel est donc l'emploi vétérotestamentaire de ces verbes ?

## 2. *Sözö et apollumi dans l'Ancien Testament*

**a.** *Sözö*, un des titres du Dieu d'Israël, est « Sauveur », *ho sö-tēr*. Dieu n'est pas simplement celui qui *est*, mais aussi celui qui *agit* et qui *sauve*. Il est le roc et le Sauveur d'Israël (Dt 32.15) ; il est « notre Dieu et notre Sauveur » (Ps 64.5) ou « mon Dieu et mon Sauveur » (Ps 27.1, 62.2). En effet, seul Dieu sauve. Dieu lui-même déclare : « ... hors de moi il n'y a point de sauveur (*sözön*). » (Es 43.11) Ceux qui sont les bénéficiaires du salut divin sont le peuple de Dieu (Es 25.8-9, 38.20 ; Jr 17.14). Le prototype de ce salut est la délivrance d'Egypte. « Qui est comme toi, s'exclame Moïse, un peuple sauvé par l'Éternel... ? » (Dt 33.29) Il est aussi la base de l'espérance en ce qui concerne le salut futur (Es 63.8-9 ; Jr 31.7 ; Os 1.7 ; *cp.* Es 49.6, 4.6, 7.3).

---

<sup>105</sup>. Voir J.-F. Collange, *Enigmes de la deuxième épître de Paul aux Corinthiens*, Cambridge, University Press, 1972, 34.

<sup>106</sup>. Voir T.W. Manson, *Studia Paulina*, ed. J.N. Sevenster et W.C. van Unnik, 1953, 155-162. Aussi C.K. Barrett, *The Second Epistle to Corinthians*, 101-102.

<sup>107</sup>. Voir P. Jones, « Paul le dernier apôtre : 1Co 15.8 », *Hokhma* 33, 1986 ; J. Munck, *Paul and the Salvation of Mankind*, Londres, SCM, 1959, 29 ; A. Denis, « L'apôtre Paul : prophète messianique des gentils », *Ephemerides Theologicae Lovaniensis* 33, 1957, 245-318.

Le salut de Dieu est une expression de son amour comme le voit Jérémie (31.3) et encore Moïse : « Il a aimé tes pères... c'est pourquoi il t'a fait sortir d'Egypte... il a dépossédé devant toi des nations plus grandes... pour te donner le pays en héritage. » (Dt 4.37-38) Ce texte exprime un aspect fondamental de la foi vétérat testamentaire. Il n'y a pas de salut et d'amour sans que Dieu ne détruise les ennemis de son peuple (Es 49.25-26).

**b. *Apollumi*.** A maintes reprises, l'Ancien Testament parle de Dieu comme le destructeur. L'un des grands spécialistes bibliques, B. Otzen, constate que dans la moitié des 65 occasions où le verbe *ahbadh* (*apollumi*) est employé de façon transitive, Dieu en est le sujet<sup>108</sup>. Dans l'autre moitié, c'est Dieu à travers des événements qui en est l'auteur ultime.

Cette destruction commence avec la maison d'Israël. Dieu détruit les transgressions de la loi (Lv 23.30 ; Dt 4.26, 7.10, 20), ceux qui murmurent contre lui (Nb 17.12, 20.3), les méchants (Ps 1.6, 5.6, 37.20, 68.2, 73.18), les menteurs (Ps 5.6), ceux qui oppriment les justes (Ps 143.12), les chefs injustes du peuple (Es 43.28 ; Jr 27.7), ceux qui adorent les idoles (Dt 8.19, 11.26, 12.2) et s'associent aux cultes païens (Ez 6.3 ; Mi 9.10, 2R 10.19).

Comme nous l'avons vu, Dieu détruit aussi les ennemis de son peuple pour le sauver : Egypte (Jr 4.6, 21 ; Dt 11.4 ; Nb 14.12), Canaan (Nb 33.52, 55), les Philistins (So 2.5), Amalek (Nb 24.20), les Kittim (Nb 24.24) et toutes les nations rebelles de la terre (Es 24.1, 12).

Les résultats de cette destruction sont essentiellement la disparition définitive dans la mort<sup>109</sup>. Les transgresseurs sont mis à mort, les hommes de Qoré descendent dans le séjour des morts (Nb 16.33) et les nations sont laissées en ruines (Es 24.12). Pour

<sup>108.</sup> B. Otzen, « *Ehbadh* », *Theological Dictionary of the O.T.*, vol. 1, éd. G.J. Botterweck et H. Ringgren, Eerdmans, 1974, 21. Voir aussi le Ps 136, qui rappelle constamment « la miséricorde » de l'Eternel qui sauve Israël (v. 11) mais qui fait périr le Pharaon et son armée dans la mer (v. 15).

<sup>109.</sup> Voir Job 3.11 où *apolumi* (détruire) et *teleuteō* (mourir) sont parallèles.

les personnes, cette destruction ne signifie pas forcément l'annihilation, puisque, au moins dans la littérature sapientielle, le substantif *apōleia* est associé au *shéol* et veut dire « le lieu de destruction »<sup>110</sup>. En fait, tous, les injustes ainsi que les justes, sont détruits par la mort, comme l'observe Job (9.22). Néanmoins, les justes conservent l'espoir que Dieu, qui les a sauvés pendant leur vie, les sauvera un jour du *shéol*<sup>111</sup>. Mais, pour les méchants, il n'y a pas d'espoir.

**c. Un phénomène littéraire important.** Si, dans le Nouveau Testament, les deux verbes *sözö* et *apollumi* se présentent souvent ensemble comme les deux sots qui attendent l'homme (comme nous le verrons), il en va de même, jusqu'à un certain point, dans l'Ancien Testament. Lorsqu'un élément de la paire est présent, l'autre se trouve dans le contexte immédiat, comme dans les visions de bénédictions futures d'Esaïe : « Il ne se fera ni tort, ni dommage (*apolesai*) sur toute ma montagne sainte... » (11.9) Tu diras en ce jour-là... voici le Dieu de mon salut (*söttér*)... Il est devenu mon salut (*söttéria*)... vous puiserez de l'eau avec allégresse aux sources du salut (*sötiéria*) ; de Jérémie (4.9) *apoleitai* et 4.14 *söthës* ; 14.8 *sözeis* et 14.22 *më apolesës*) ; et du psautier, Ps 80.17, « Ils périssent (*apolountai*) devant ta face menaçante », *cp.* 80.20, « Fais briller ta face, et nous serons sauvés... » (*söthesometha*), et le Psaume 88.1, où le psalmiste crie jour et nuit devant le Dieu de son salut (*söteria*), face à la réalité du tombeau et de « l'abîme de perdition » (*apōleia*, verset 11)<sup>112</sup>.

Or, comme dans le Nouveau Testament, nous trouvons dans l'Ancien Testament non seulement les deux verbes dans le même contexte, mais juxtaposés davantage. Certains cas sont banaux<sup>113</sup>, certains sont d'un grand intérêt théologique. Dans

---

110. Voir Jb 26.6 ; Pr 15.11, 27.20 ; Ps 88.11, *cp.* Jb 28.22. Voir aussi B. Ottzen, *art. cit.*, 23, et B. Kaiser et E. Lohse, *Death & Life*, Abingdon, 1981, 44.

111. Voir Jb 11.15-20 ; Ps 9.9, 14, 21.4 ; Es 25.6-9 ; Ez 37.11. Voir D. Alexander, « The O.T. View of Life After Death », *Themelios* 11, 1986, 41-46.

112. Voir aussi Es 43.3, 28 ; Jb 30.12, 15 ; Jr 15.7, 20 ; Nb 24.19.

113. Par exemple Es 34.15-16, qui parle de la chouette ou du serpent (le sens n'est pas clair)

les bénédictions prophétiques de Moïse, Dieu promet qu'il chassera l'ennemi devant son peuple en disant « Extermine » (*apoloio*), de sorte que Moïse se demande : « Qui est comme toi, un peuple sauvé (*sözomenos*) par l'Eternel... » (Dt 33.27 et 29) De la même façon, Esaïe dit : « ... ils [les Egyptiens] périront (*apolountai*)... mais l'Eternel des armées sauvera (*sösei*) Jérusalem... » (Es 31.3, 5) Enfin, dans la vision de béatitude future en Esaïe 25, le peuple s'écrie : « Voici notre Dieu... c'est lui qui nous a sauvés... réjouissons-nous de son salut (*söteria*)... mais l'Eternel abaisse (*apolesai*, détruit) son orgueil [Moab]... » (v. 9-11)<sup>114</sup>

Une dernière série de textes évoque le thème des brebis perdues, thème que Jésus reprendra à son compte avec le même vocabulaire. Le psalmiste s'écrie : « Je soupire après ton salut (*söteria*)... Je suis errant comme une brebis perdue (*probaton apolötos*) : cherche (*zëtëson*)<sup>115</sup> ton serviteur... » (Ps 119.174-176) Dans Jérémie 23.1, le prophète s'en prend aux berger du peuple qui sont en train de perdre les brebis (*apolluontes ta probata*), mais dit sa certitude (v. 6) que Juda sera sauvé (*söthësetai*)<sup>116</sup>. Nous trouvons le même reproche sur les lèvres d'Ezéchiel. Les berger n'ont pas cherché les perdues (*apolölos*, Ez 34.4), mais Dieu cherchera (v. 16) et sauvera (*sösö*) lui-même ses brebis (v. 22).

### 3. Sözö et apollumi dans le Nouveau Testament

Les données linguistiques déjà considérées révèlent l'aspect bipolaire des actes de Dieu dans l'Ancien Testament. Dans toutes ses parties, l'Ancien Testament ne peut concevoir Dieu comme Sauveur sans le concevoir également comme Juge et Destructeur. D'un point de vue biblico-théologique, il est intéressant de constater que le Nouveau Testament reprend le même

qui (d'après la LXX) sauve (*sözö*) ses œufs, pas un seul ne périra (*apollumi*).

114. Voir aussi Jb 27.7-8 (LXX) et le Ps 146.3-4.

115. Ce verbe « chercher » (*zëtëo*) figure également dans les discours de Jésus au sujet des brebis perdues.

116. Voir aussi Jr 50.5-7 ; Ps 28.9.

vocabulaire et, sans aucun doute, la même théologie, puisqu'il est le *telos* ou *scopus*, c'est-à-dire le sens plénier de l'Ancien Testament<sup>117</sup>.

Au fil de ma recherche, j'ai été grandement surpris par le nombre de fois où ces deux vocables se présentent ensemble dans le Nouveau Testament.

Apparemment, ces deux verbes constituent un idiotisme commun. Les disciples dans la barque poussent un cri d'alarme : « Seigneur, sauve-nous, nous périrons ! » (*Sōson, apollumetha*, Matthieu 8.25) Et Jésus, répondant aux pharisiens qui lui reprochent d'avoir guéri le jour du sabbat, dit : « ... est-il permis le jour du sabbat... de sauver une personne ou de la perdre ? » (*Psuchēn sōsai ē apolesai*, Luc 6.9)

Ces deux verbes, qui expriment, ici, à la fois un idiotisme et une déclaration-programme, occupent ainsi une place importante dans la pensée et l'action de Jésus. Ils expriment même un aspect du mystère de l'Evangile. « Quiconque... voudra sauver (*sōsai*) sa vie la perdra (*apolesai*), mais quiconque perdra (*apolosai*) sa vie à cause de moi et de l'Evangile la sauvera (*sōsei*). » (Marc 8.35)<sup>118</sup> De la même façon, Jésus est venu chercher et sauver ce qui était perdu (*sōsai to apolōlos*, Luc 19.10)<sup>119</sup>.

Le fait d'identifier deux catégories de personnes, sauvées ou perdues selon leur attitude par rapport à Jésus, se retrouve chez Paul, non seulement en 2 Corinthiens 2.15, le texte que nous avons déjà vu, mais aussi en 2 Corinthiens 4.3, qui parle de ceux qui sont en train de périr (*tois apollumenois*). Cette opposition se voit en 1 Corinthiens 1.18, en Philippiens 1.28 (où les croyants sont destinés au salut, *sōteria*, leurs adversaires à la perdition, *apōleia*), ainsi qu'en 2 Thessaloniciens 2.8-13, où ceux qui périssent (*apollumenos*) sont trompés par le fils de perdition (*ho huios tēs*

117. Rm 10.4. Voir R. Badena, *Christ the End of the Law*, Sheffield, JSOT Press, 1985.

118. Voir aussi 9.24 ; Mt 16.24 ; Lc 17.33 ; Mt 10.39.

119. Lc 15.4, 9, 24.32, *cp.* Mt 18.11 dans certains manuscrits et Mt 10.6, 15.24.

*apōleias*, v. 3), tandis que Dieu « vous » a choisis pour le salut (*eis sōtērian*, verset 13).

Il apparaît, cependant, que Jésus et Paul modifient quelque peu l'optique vétérotestamentaire. Dans l'Ancien Testament, Dieu juge et détruit parfois sommairement. Dans le Nouveau Testament, Jésus dit qu'il n'est pas venu pour détruire (*apollumi*), mais pour sauver (*sōzō*)<sup>120</sup>. Comme Jésus, en Jean, n'est pas venu pour juger mais pour sauver (*sōthē*) le monde afin que quiconque croit ne périsse pas (*apolēthai*)<sup>121</sup>, Paul se sert du participe présent car, pour lui, le temps de la grâce est toujours ouvert<sup>122</sup>. C'est toujours le jour du salut (*sōteria*, 2 Corinthiens 6.2).

Cette modification n'est en aucune manière une contradiction. Elle traduit tout simplement la conscience de l'importance, dans le temps présent, de la décision pour ou contre Jésus, et aussi une compréhension accrue de la réalité future de la destruction. Ainsi Jésus met en garde contre celui qui est « capable de détruire (*apolesai*) et le corps et l'âme dans le *shéol* » (Matthieu 10.26) ; et les participes utilisés par Paul, loin de réduire la portée de sa pensée, accentuent l'aspect eschatologique<sup>123</sup>.

L'Ancien Testament « fonctionne » ainsi comme une vision « proleptique » de la fin<sup>124</sup> où la structure théocratique et le jugement sommaire anticipent les états ultimes de communion totale avec Dieu et de séparation radicale et définitive d'avec celui qui est la source de la vie<sup>125</sup>.

120. Lc 9.56, selon certains manuscrits. I.H. Marshall, *Gospel of Luke*, 407-408, estime qu'il y a de bonnes raisons de penser que cette leçon est la bonne. Nous en avons peut-être trouvé une autre.

121. Jn 3.16, 17. N.B. Dans Jean généralement, *apollumi* est juxtaposé non pas avec *sōzō*, mais avec *zōē* *aiōnios*, vie éternelle : 6.27, 10.10, 28, 12.25, *cp.* Mt 7.13-14.

122. Voir J.-F. Collange, *op. cit.*, 34.

123. Ainsi pense C.K. Barrett, *op. cit.*, 100.

124. Pour cette façon de voir, je suis redevable à mon ancien professeur M. Kline, professeur d'Ancien Testament à la Faculté de Gordon-Conwell, dans le Massachusetts, Etats-Unis.

125. Pour être complet, il faut constater que Jacques et Jude se servent aussi de ces catégories. Pour Jacques (4.12), Dieu le Juge est celui qui sauve (*sōsai*) et détruit (*apolesai*). Jude voit les infidèles dans l'Eglise comme préfigurés dans l'Ancien Testament. Ceux que Dieu a sauvés (*sōsas*). Il doit maintenant détruire (*apōlhusen*, vv. 5-7).

## Conclusion

L'objectif de cette étude n'est pas d'expliquer la doctrine de l'enfer ou de la rendre plus crédible. De telles tentatives sont utiles, voire nécessaires, mais leur caractère limité ne doit ni nous surprendre, ni nous embarrasser. En effet, cette doctrine nous fait toucher à la fois au mystère de l'importance extrême de l'homme fini même dans sa révolte, et au mystère de la sainteté de Dieu et de l'existence du mal. Rien ici n'est simple. Tout semble néanmoins nécessaire. Mon intention a été de montrer la largeur et la profondeur de cette doctrine dans toute la Bible, en suivant la seule piste philologique.

Ces données textuelles permettent d'affirmer que cette doctrine de l'Eglise ne dépend pas de quelques paraboles « existentielles » de Jésus, mais constitue l'un des aspects structurels de la pensée biblique : le Dieu qui sauve du mal est aussi le Dieu qui détruit le mal. Il n'y a pas lieu d'être surpris d'apprendre que Jésus, celui qui accomplit la loi et les prophètes et qui mieux que tout autre a compris le dessein salvateur de Dieu, est aussi celui qui, dans le Nouveau Testament, parle le plus de la colère de Dieu<sup>126</sup>.

Nous nous permettons maintenant une conclusion plus pratique. G.C. Berkouwer a dit, au sujet de la théologie de Barth, qu'elle n'« accorde aucune signification sérieuse au danger fatal de l'incroyance<sup>127</sup> ». A la lumière de l'enseignement biblique et à l'exemple de Jésus, la doctrine de l'enfer ne devrait-elle pas prendre la place essentielle qui est la sienne dans la proclamation de l'Eglise de la fin du XX<sup>e</sup> siècle, afin que, en même temps qu'il entend notre annonce de l'amour de Dieu, le monde puisse comprendre aussi quelles sont les conséquences terribles de son incroyance orgueilleuse et obstinée ?

---

126. Voir J.I. Packer, *art. cit.*, 6.

127. G.C. Berkouwer, *The Triumph of Grace in the Theology of Karl Barth*, Londres, Paternoster, 1956, 263.

# Le Colloque Biblique Francophone 2014

aura lieu au Domaine Lyon St Joseph  
F-69110 Ste Foy-lès-Lyon

du lundi 21 avril au jeudi 24 avril

## Programme

« *Le livre des Psaumes : méditation sur l'Evangile* »  
James Heli HUTCHINSON

« *Louis Burnier, un homme d'action et de conviction.  
Son influence du réveil à l'Eglise Libre dans le Canton  
de Vaud* »

Olivier BADER

« *La musique dans le culte, en théorie et en pratique* »  
Alexandre SARRAN

« *Foi et raison» chez Jean-Paul II : faut-il nier la  
corruption » de la raison ? La conscience morale  
et son apport à la vérité : sur l'Encyclique  
« Veritatis Splendor »*  
Charles-Eric de SAINT GERMAIN

Les méditations du matin : X...

Les prédications du soir : E.M. HIGHAM

### *Renseignements et inscription*

Thierry Comte, Colloque Biblique Francophone  
Lot 30, Le parc du Château  
Rue René Sibile 38780 PONT-EVEQUE  
courriel: tcomte@sfr.fr  
<http://www.colloque-biblique-francophone.fr>

# « LEUR VER NE MOURRA PAS ET LEUR FEU NE S’ÉTEINDRA PAS »

## La fin cauchemardesque du livre d’Esaïe

Ron BERGEY\*

Le dernier chapitre du livre d’Esaïe s’achève sur deux images très contrastées (Es 66.22-24). La première dépeint le nouveau ciel et la nouvelle terre (v. 22 ; *cf.* 51.16, 65.17 ; 2 P 3.13). Les adorateurs de toutes les nations sont assemblés à la nouvelle Jérusalem pour rendre hommage au Seigneur (v. 23 ; *cf.* 2.1s)<sup>1</sup>. C’est l’achèvement et le couronnement de l’histoire de la rédemption. Dans la deuxième image, au dernier verset du livre, le projecteur est sur un spectacle macabre : les cadavres des ennemis de Dieu sont dans la vallée au pied de la cité céleste face aux adorateurs qui les regardent avec satisfaction<sup>2</sup>. La légende inscrite accompagnant cette image est : « Leur ver ne mourra pas et leur feu ne s’éteindra pas. » (v. 24)<sup>3</sup> L’Apocalypse reprend ces images contrastées et les

---

\* R. Bergey est professeur d’hébreu et d’Ancien Testament à la Faculté Jean Calvin d’Aix-en Provence.

1. La promesse que le nouveau ciel et la nouvelle terre subsisteront établie celle qui est faite au reste concernant leurs descendants qui, eux aussi, subsisteront (66.22). La preuve : dans la nouvelle création, ils constitueront à jamais une communauté d’adorateurs (v. 23).

2. L’expression employée – le verbe « voir/regarder » (*ra’ah*) avec sa préposition (*be*) – veut dire ici, comme dans d’autres exemples, « regarder avec satisfaction », en particulier les ennemis humiliés ou morts (*cf.* Jg 16.27 ; Ps 22.18, 54.9 ; Mi 7.10 ; Ab 12 ; Ez 28.17). Les adorateurs ne jubilent pas à cause de leur perdition, mais à cause du juste jugement de Dieu. Dieu sera loué éternellement pas seulement comme celui qui sauve son peuple et juge ses adversaires. Au sujet de cet acte, Calvin dit, dans son commentaire sur Esaïe, que les adorateurs verront la vengeance terrible de Dieu. Ailleurs, il ajoute qu’au lieu de focaliser sur le sort des impies, cette image devrait nous inciter à fixer notre attention sur la misère de ne pas être en communion avec Dieu. *IRC*, III.xxv.12.

3. Cette citation est tirée de la Segond 21 ainsi que de toutes les autres.

juxtapose comme en Esaïe. Dans la nouvelle Jérusalem, une foule immense d'adorateurs crie « Alléluia ! », car Dieu exécute son juste jugement sur ses ennemis (19.1-4). La perdition de ceux-ci est en dehors de la ville et la fumée de Babylone, avec ses reprovés, s'élève à jamais (19.3, 21.27, 22.15).

La question principale posée ici est la suivante : que signifie l'image du jugement en Esaïe 66.24 ? S'agit-il d'un tableau dantesque de l'enfer ? Les éléments de réponse donnés pour d'autres questions connexes vont clarifier la réponse à l'interrogation principale. Quelle est la nature du jugement qui y est dépeint ? Qui subira cette peine ? Pour combien de temps ?<sup>4</sup> Avant d'examiner cette image de plus près, un coup d'œil sur son contexte géographique mettra en lumière un élément important.

## 1. Le toponyme de l'enfer

Cette image de l'endroit où le ver ne mourra pas et le feu ne s'éteindra pas renvoie à une assise géographiquement bien définie et à un toponyme célèbre. Il s'agit de la vallée de Hinnom à l'ouest/sud-ouest de Jérusalem (Jos 15.8, 18.16)<sup>5</sup>. C'est un en-

4. L'objet principal, ici, n'est pas de confronter les données d'Esaïe 66.24 à l'idée de l'annihilation (du latin *nihil*, « néant »). Pour la plupart, les commentateurs de diverses tendances théologiques reconnaissent que les propos de ce passage vont à l'encontre de cette position. Bien que cet enseignement ait plusieurs formes, l'annihilation chez les partisans évangéliques signifie généralement l'extinction de la vie de tous ceux qui ne sont pas rachetés, c'est-à-dire de tous ceux qui ne sont pas en Christ. Selon eux, le langage biblique relatif au jugement dernier des reprobés va dans le sens de la cessation de l'existence ou de la conscience de l'existence. Derrière cette notion est celle de l'immortalité conditionnelle. Selon cette doctrine, l'homme en tant qu'être créé n'est pas doté de l'immortalité. Celle-ci est accordée uniquement à ceux qui sont en Christ, les rachetés. En juxtaposant la vie dans la nouvelle Jérusalem et celle de perdition en dehors, Esaïe 66.23-24 fournit une réfutation de l'universalisme, la doctrine selon laquelle tous les êtres humains finiront par jouir du salut éternel.

5. Il s'agit du *wadi* er-Rababi appelé dans l'AT la vallée des fils d'Hinnom (2R 23.10), la vallée du fils d'Hinnom (Jr 7.31) ou simplement la vallée d'Hinnom (Né 11.20) ; cf. BDB, 244-245 ; DCH II, 342. Depuis 1967, les archéologues ont confirmé que « la colline occidentale » située entre la vallée de Hinnom à l'ouest, sud-ouest et la vallée centrale, plus tard appelée la vallée du tyropéon, à l'est, a été entièrement habitée et même fortifiée au VIII<sup>e</sup> siècle, sans doute par Ezéchias lors de la crise assyrienne (cf. Es 22.9-10 ; 2 Ch 32.5, 30 ; 2 R 20.20). Il s'agit, probablement, du second quartier (*mishneh* So 1.10-11 ; 2 R 22.14 ou « la ville neuve »). Cette partie correspond aujourd'hui aux quartiers juif et arménien ainsi qu'au « mont Sion » en dehors du mur turc de la vieille ville. Le mur occidental de la ville de Jérusalem à l'époque d'Esaïe aurait donc donné sur la vallée de Hinnom. P.J. King, « Jerusalem », ABD III, 755 ; A.

droit répugnant en raison surtout des enfants qui y étaient offerts en sacrifice par le feu au dieu Moloc (2 R 23.10 ; Jr 7.30-31)<sup>6</sup>. Jérémie l'a appelé « la vallée du carnage » en référence peut-être au grand nombre de Judéens qui allaient y perdre la vie lors de la chute de Jérusalem (Jr 7.32-33). On se servait des pentes du ravin comme lieu d'inhumation (*cf.* Jr 19.11)<sup>7</sup>. Au I<sup>er</sup> siècle, et peut-être avant, cette vallée était une décharge publique<sup>8</sup>. A la lumière de l'image en Esaïe, les carcasses déposées garantissaient aux vers une inépuisable quantité de chair putride et les ordures de la ville auraient brûlé en permanence. Pendant la période de l'occupation, les Romains pratiquaient la crémation dans ce ravin, chose honteuse pour les Juifs<sup>9</sup>. « Le champ du potier » se trouvait là ; c'était un cimetière pour les étrangers, dénommé aussi « le champ du sang », dans lequel Judas a été enseveli (Mt 27.3-10). Le livre apocryphe de I Hénoch (II<sup>e</sup> siècle av. J.-C.) présente ce lieu de la façon suivante : « Cette vallée est maudite d'une malédiction éternelle. C'est ici que seront rassemblés tous ceux qui se servent de leurs langues pour blasphémer Dieu, qui ouvrent la bouche pour maudire sa gloire. C'est ici qu'ils seront rassemblés, c'est ici que sera leur demeure. » (26.2)

---

Mazar, *Archaeology of the Land of the Bible* 10,000-586 B.C.E., New York, Doubleday, 1990, 417-424.

6. En Juda, ces sacrifices remontent au règne d'Achaz et ont été repris pendant le règne de Manassé. Ils ont, peut-être, continué pendant le ministère de Jérémie (*cf.* Jr 7.31). Le nom de ce lieu de rite dans la vallée est « Topheth », qui signifie « bûcher », mais ce mot porte, paraît-il, les voyelles de « honte » (*bosheth* ; *cf.* les noms des fils de Saul, Esh-baal en 1 Ch 8.33 mais en 2 S 2.8 Ish-bosheth « homme de honte/personne honteuse » et Merib-baal « aimé de Baal » 1 Ch 8.34 est Mephi-boshet « de la bouche une chose honteuse »). Le réformateur, Josias, a détruit ce lieu du culte païen avec les accoutrements rituels.

7. Des fouilles archéologiques montrent que la vallée de Hinnom était un lieu d'inhumation dès la période préexilique jusqu'à l'époque byzantine. R. Riesner « Ben-Hinnom, Vallée de », *GDB* (2004), 216-217.

8. L'évidence archéologique et littéraire pour appuyer cette prétention souvent répétée est très discutée. Elle remonte apparemment au commentateur médiéval David Kimhi (vers 1200) dans son commentaire sur le Psalme 27.13. L.R. Bailey, « Gehenna », *IBSup* (1976), 353-354 ; *idem*, « Gehenna : The Topography of Hell », *Bd* 49 (1986), 187-191. Concernant la raison pour laquelle la vallée de Hinnom est devenue synonyme de Géhenne, les propos de G.E. Wright semblent, donc, judicieux : « peut-être à cause des feux constamment brûlant là. » *Biblical Archaeology*, Philadelphia, Westminster, 1962, 127.

9. G. Barkay, « The Riches of Ketef Hinnom », *BAR* 35 (2005 : 4-5), 22-35, 122-26.

Or le nom de la vallée ne figure pas en Esaïe. Mais selon l'évangile de Marc, où Jésus cite Esaïe 66.24, la géhenne est présentée comme le lieu « où le ver ne meurt pas et où le feu ne s'éteint pas » (Mc 9.48 ; cf. Mt 5.22 ; Lc 12.5 ; Jc 3.6 ; Sir 7.17 ; Jdt 16.17 ; M. Ab. 4.4). Le mot « géhenne » est la transcription en grec du mot hébreu « la vallée de (*gē'*) Hinnom ». A l'instar d'Esaïe 66.24, le toponyme est devenu synonyme de géhenne.

En ce qui concerne la géographie eschatologique, l'Écriture classe nombre de choses. Le Nouveau Testament fait une distinction entre l'*hadès* (« le séjour des morts » de l'AT, cf., par exemple, Es 38.18 TM *shéol* et LXX *hadès*) et la géhenne. L'*hadès* est un lieu transitoire entre la mort et la résurrection en prélude au jugement dernier. Selon Apocalypse 20.13, l'*hadès* va rendre ses morts qui ressusciteront et seront jugés avant d'être jetés avec l'*hadès* dans l'étang de feu. L'explication suivante est ajoutée : ce sont la seconde mort et le sort de tous ceux qui ne sont pas inscrits dans le livre de vie (Ap 20.14-15). L'*hadès* ne contient que les âmes des morts (Ac 2.27, 31), tandis que la géhenne va recevoir et le corps ressuscité et l'âme des morts : « (...) redoutez plutôt celui qui peut faire périr l'âme et le corps en enfer [géhenne]. » (Mt 10.28 ; cf. Lc 12.5) Selon le Nouveau Testament, la vallée de Hinnom est le synonyme historique de la géhenne et l'étang de feu est le synonyme eschatologique de la géhenne. Ainsi « la vallée de Hinnom » est devenue synonyme d'enfer<sup>10</sup>.

## 2. La nature de la punition

Les prophéties prononcées par le truchement d'Esaïe dépeignent non seulement un lieu terrible, mais aussi la nature cauchemardesque de la peine de ceux qui y seront jugés. C'est un lieu où les cadavres sont empilés, mais aucun élément, ni le ver, ni le feu, ne pourront les détruire. Le ver et le feu conduisent normalement et de façon rapide à la destruction de la chair. Ce n'est

<sup>10</sup>. Dans son commentaire sur Esaïe 66.24, C. Westermann dit : « Il s'agit de la toute première idée de l'enfer comme l'état de perdition », *Isaiah 40-66*, OTL, Philadelphie, Westminster, 1969, 428.

pas le cas dans cette vallée. Les cadavres sont rongés par les vers et brûlés par le feu sans être détruits. En fait, ce sont des morts paradoxalement vivants. S'ils étaient morts leur ver mourrait et leur feu s'éteindrait. C'est une image à la fois affolante et surréaliste. Cette manière imagée de présenter les choses a pour objet de signaler que les condamnés sont passés d'une vie à une autre vie horrible impossible à décrire.

Ce jugement est, à l'évidence, décrit en termes métaphoriques. Même s'il n'y a pas de situation historique concrète sous-jacente, l'image empruntée ici n'est pas difficile à reconstruire. C'est celle des ennemis tombés qui voulaient s'emparer de Jérusalem. Le roi a protégé la ville. Après la bataille, le nombre des carcasses est tel qu'on n'arrive pas à les ensevelir<sup>11</sup>. Sans sépulture, les corps en décomposition sont rongés par les vers ; pour s'en débarrasser, on les brûle. En elle-même, une telle image a une assise historique possible qui peut servir d'avertissement aux adversaires de la ville. Dieu est, en effet, roi et il les jugera.

Le lien entre le ver et le feu peut s'expliquer. Ils réunissent des choses qui désignent deux jugements *post mortem* infligés aux condamnés après leur exécution : laisser leurs cadavres exposés

11. Selon F. Delitzsch, le massacre de 185 000 soldats assyriens (Es 37.36) a eu lieu à Jérusalem (cf. Es 14.25) ; *Isaiah*, vol. II, C.F. Keil et F. Delitzsch, COT 7 (Grand Rapids : Eerdmans, 1973), 106-109. G.V. Smith pense qu'Esâe 66.24 renvoie à cet incident (Es 34.3 ; Es 37.36) ; *Isaiah 40-66*, NAC 15B, Nashville : B&H, 2009, 753. Pourtant, le dernier endroit mentionné relativement à la localisation des forces assyriennes à cette époque en Juda est dans la Shéphélah à Lakish, la deuxième ville de Juda et le quartier général de l'assaut, puis à Libnah (Es 37.8). Les annales de guerre assyriennes et l'AT laissent supposer qu'il y a eu néanmoins un contingent militaire assyrien à Jérusalem (Es 36.2 ; cf. 10.32). Les Assyriens contrôlaient la Shéphélah, la plaine côtière et le plateau de Benjamin (cf. Es 10.28-32). La capitale a été complètement isolée. Les Assyriens n'avaient donc pas besoin de déployer 185 000 soldats autour de la ville. Sanchérib se vantait d'avoir déjà enfermé Ezéchias « comme un oiseau en cage ». Ezéchias le croyait aussi (Es 37). Dans le quartier juif, les archéologues ont mis au jour des fortifications massives datant de l'âge de fer. Un mur monumental de 7 mètres de large qui s'étendait de la vallée centrale entre l'Opel, la cité de David, et la colline occidentale jusqu'à la porte de Jaffa. Ce mur est le plus épais connu de l'âge de fer. Il s'agit, peut-être, du mur mentionné en Esâe 22.10. Au nord de ce grand mur, les restes d'un autre mur et d'une tour énorme ont été découverts (cf. 2 Ch 32.5). Comme déjà suggéré (n. 5 ci-dessus), il est fort possible que ces fortifications datent du règne d'Ezéchias qui préparait la ville contre l'offensive assyrienne. Mazar, *op. cit.*, 420 ; G. Cornfeld et D.N. Freedman, *Archaeology of the Bible : Book by Book*, San Francisco, Harper & Row, 1982, 128-130.

aux éléments de la nature ou les brûler (*cf.* Gn 38.24 ; Lv 20.14, 21.9 ; Dt 28.26 ; Jos 7.25, 8.29 ; 1S 17.14 ; Es 30.33 ; Jr 7.33)<sup>12</sup>. La malédiction de l'exécution ne suffit pas. Sans sépulture, le corps mort en subit une autre. C'est la seconde mort (*cf.* Ap 20.6, 14, 21.8). Dans la vallée de Hinnom, les cadavres des ennemis sont exposés et brûlés. Leur jugement *post mortem* est ainsi double. Vue de cette façon, l'image sert à communiquer, d'une manière la plus cauchemardesque possible, que la condamnation constitue la plus grande malédiction imaginable<sup>13</sup>.

### 3. Qui ira dans cet endroit ?

La réponse à cette question sera plus compréhensible si on y ajoute la réponse à la question inverse : « Qui n'y ira pas ? » Selon Esaïe, ceux qui subiront ce jugement ultime sont « les rebelles » (*psh'* ; 66.24). Se révolter, c'est défier l'autorité d'un supérieur, en toute connaissance de cause. C'est l'accusation portée contre le peuple d'Israël qui est déjà au chapitre 1 d'Esaïe : « J'ai nourri et élevé des enfants, mais ils se sont révoltés (*psh'*) contre moi. » (1.2) Comme un père qui n'est pas honoré par son fils, Dieu n'est pas respecté par le peuple. Sa volonté est méprisée. Sa parole est rejetée. Aussi la peine est-elle décrétée pour ce crime dès le premier chapitre : « Mais la ruine atteindra (...) les rebelles (*psh'*) et les pécheurs (*ht'*), et ceux qui abandonnent l'Eternel disparaîtront. » (v. 28 ; *cf.* 48.8) Puis, au dernier verset du chapitre 1, la sentence tombe : « (...) ils brûleront (...) et il n'y aura personne pour éteindre ce feu. » Ces rebelles font partie

12. Pour une conclusion assez similaire, voir J.T. Nelis et A. Lacoque, « Géhenne, Ben-Hinnom, Hinnom », *DEB* (1987), 520-521.

13. Dans la synagogue, le verset 23 est répété après le verset 24 pour ne pas achever la lecture du livre sur ce spectacle horrible du dernier verset. Cette tradition de lecture se trouve dans certains manuscrits qui reprennent le texte consonantique du verset 23 et le placent après le verset 24, mais sans l'ajonction des voyelles. Lu de cette manière, le livre d'Esaïe se terminerait par les paroles de consolation comme les autres livres prophétiques. Pourtant le prophète conclut son livre, dans cette troisième partie, en renforçant la conclusion de deux ou même trois sections précédentes : « Il n'y a pas de paix pour les méchants. » (48.22, 57.21 ; *cf.* 39.8) Le confort, la paix et le réconfort qu'ils recherchent et rechercheront leur échapperont. La paix avec Dieu vient uniquement au moyen de la rédemption accomplie par le serviteur du Seigneur et de sa médiation (53.5).

du peuple élu, des Israélites, et, par extension, de l'Eglise. Ils savent ce que le Seigneur attend d'eux, mais ils choisissent d'agir d'une manière contraire à sa volonté. Ils manifestent leur rapport avec le Seigneur et accomplissent des gestes de piété – offrir des sacrifices, respecter le sabbat, prier (1.11-15) – mais, au fond, ils le répudient comme un fils désobéissant rejette son père.

Un échantillon de versets tirés d'Esaïe où ce mot et les mots apparentés – « rebelle/révolte/révolter » (*psh'*) – sont employés montre une différence quant à la disposition du Seigneur vis-à-vis des rebelles. En même temps, ces versets mettent en lumière la façon dont les rebelles se sont comportés par la suite. D'abord, la rébellion du peuple fait l'objet du ministère de médiation du serviteur envoyé par le Seigneur, le serviteur humilié, puis exalté d'Esaïe 53. La rébellion du peuple nécessite sa venue comme personne interposée. Le salut en dépend :

(...) il était blessé à cause de nos transgressions (*psh'*) (...).  
(53.5)

(...) qui s'est soucié de ce qu'il était exclu de la terre des vivants, frappé à cause de la révolte (*psh'*) de mon peuple ?  
(53.8)

(...) il s'est dépouillé lui-même jusqu'à la mort parce qu'il a porté le péché (*psh'*) de beaucoup d'hommes et qu'il est intervenu en faveur des coupables (*psh* ; 53.12).

Le serviteur a subi le jugement des rebelles en se substituant à eux et il intercède en leur faveur auprès de Dieu. Il agit en qualité de médiateur et plaide leur cause, car il a payé de sa propre vie la dette de leur crime. Il a été jugé à leur place. Est-ce que cela veut dire qu'il a souffert pour tous les rebelles, qu'il a acquis la justice pour tous ?

Cette idée va à l'encontre de l'attitude exprimée par certains parmi les rebelles. Pour eux, la prise de conscience de la gravité de leur faute et de la grandeur de la grâce du Seigneur, offerte gratuitement à cause de l'œuvre du serviteur, les pousse à confesser leur rébellion. Ils se voient comme le Seigneur les voit : cou-

pables de l'accusation portée contre eux. Leur confession est exprimée dans les versets suivants :

Oui, nos transgressions (*psh'*) sont nombreuses devant toi et nos péchés témoignent contre nous ; nos transgressions (*psh'*) font corps avec nous et nous reconnaissions nos fautes. Nous avons eu un comportement coupable (*psh'*) envers l'Eternel, nous l'avons trahi, nous nous sommes détournés de notre Dieu, nous avons parlé exploitation et révolte (*sarah*), nous avons conçu et médié dans le cœur des paroles mensongères (...). (59.12-13)

C'est le reste qui reconnaît sa faute et la confesse humblement (*cf. 53.4-5*). Ces gens savent que Dieu est sauveur et juge. Pour leur salut, pour échapper au jugement divin, ils confessent leur trahison. D'où vient ce changement d'attitude ? Plus loin, mais toujours dans le contexte de la confession citée ci-dessus, il est dit : « Le libérateur viendra pour Sion, pour ceux de Jacob qui renoncent à leur révolte (*psh'*), déclare l'Eternel. » (59.20) Le libérateur, c'est le rédempteur (*go'el*). Le bénéficiaire de son œuvre rédemptrice, c'est Sion. La rédemption est accomplie pour l'amour de ceux qui renoncent à (*shub* ou se repentent de) leur révolte. Il les rachète et ils se repentent. L'ordre de ces actes est significatif. Il s'agit d'abord de l'œuvre rédemptrice accomplie et appliquée, qui rétablit le rapport entre le Seigneur et le racheté, puis vient le fruit de cette œuvre ou de ce changement dans le cœur des rachetés, notamment la confession et la repentance.

Convertis puis pénitents, ils sont bénéficiaires de la médiation du serviteur. Ils sont l'objet de la miséricorde du Seigneur ; ils ne reçoivent pas la peine qu'ils méritent : la perdition. Ils sont également l'objet de sa grâce ; ils trouvent ce qu'ils ne méritent pas : la vie éternelle. Les rebelles qui confessent leur crime et s'en repentent sont graciés. Voici les paroles de grâce et l'annonce du pardon : « Pourtant c'est moi, moi qui efface tes transgressions à cause de moi-même, et je ne me souviendrai plus de tes péchés. » (*psh'*, 43.25) « J'ai effacé tes transgressions (*psh'*) comme un nuage, tes péchés comme la brume. Reviens vers moi, car je t'ai racheté. » (44.22) De nouveau, dans ce dernier verset, la possibi-

lité de revenir ou de se repentir relève de l'œuvre de la rédemption (*cf.* 1.27, 35.10, 51.11).

En réalité, ceux qui bénéficient du ministère du serviteur reconnaissent leur misère spirituelle ainsi que leur besoin de sa médiation. Ils s'appuient uniquement sur la grâce du Seigneur révélée dans l'œuvre rédemptrice du serviteur. Ils confessent leur foi en lui de la manière suivante : « Mais lui, il était blessé à cause de nos transgressions (*psh'*), brisé à cause de nos fautes : la punition qui nous donne la paix est tombée sur lui, et c'est par ses blessures que nous sommes guéris. » (53.5) Ils reconnaissent en lui et en lui seul leur salut.

En revanche, « il n'y a pas de paix pour les méchants » (48.22, 57.21). Les rebelles qui subiront les peines éternelles ont résisté à la volonté du Seigneur et n'ont pas voulu s'y soumettre. Cherchant leur propre justice, ils ont refusé celle qui est requise par le Seigneur, celle qui est acquise par le serviteur et reçue uniquement par la foi dans la promesse du salut. Selon B.K. Waltke :

(...) le thème central de la Bible est l'irruption du royaume de Dieu, avec son thème corrélatif de la rétribution éternelle et finale qui trouve son expression dans la punition, la destruction – et non la cessation – et le bannissement loin du royaume de Dieu pour les incroyants qui rejettent l'autorité de Dieu pendant leur vie terrestre<sup>14</sup>.

Ces rebelles connaîtront Dieu uniquement comme leur juge. Et son jugement est juste.

#### **4. La durée de la peine**

Déjà la légende inscrite sur l'image – « leur ver ne mourra pas et leur feu ne s'éteindra pas » – laisse supposer que ce jugement est sans répit. Mais jusqu'à quand ? Dans l'image, les agents de destruction dont il est question ne sont pas épuisés, car les cadavres ne sont pas dévorés. Aussi longtemps que les corps subsisteront,

14. B.K. Waltke, *An Old Testament Theology*, Grand Rapids, Zondervan, 2007, 964. La version française paraîtra prochainement. Je remercie mon collègue, J.-P. Bru, traducteur de cet ouvrage, qui a mis à ma disposition le chapitre d'où cette citation est tirée.

leur ver ne mourra pas et leur feu ne s'éteindra pas. C'est une manière de dire que ces cadavres sont paradoxalement toujours en vie. Ils sont passés d'une vie périssable à une vie impérissable, de la mortalité à l'immortalité. Non seulement la peine ne sera jamais purgée, mais le condamné ne sera jamais détruit.

Puis, comme précisé plus haut, ce lieu, la vallée de Hinnom d'Esaïe 66.24 ou la géhenne des évangiles, devient en fin de compte l'étang de feu de l'Apocalypse. La réponse à la question de la durée de cette peine ne peut donc plus être limitée à Esaïe 66.24. Ce prolongement apocalyptique constitue l'acte final du spectacle présenté dans le dernier verset d'Esaïe. L'étang de feu est le lieu du châtiment ultime où le tourment durera jour et nuit, « aux siècles des siècles » (Ap 14.11, 19.3, 20.10, 14-15). Cette même expression « aux siècles des siècles » est employée pour décrire la nature éternelle de Dieu (Ap 15.7) et du Christ (Ap 1.18, 4.9-10, 10.6), ainsi que la durée de leur règne (Ap 1.6, 11.15, 22.5). Personne ne défendrait l'idée que la vie et la souveraineté de Dieu soient limitées dans le temps.

Puis, quant à la durée, que ce soit la vie ou la perdition, le même mot est employé en hébreu (*'ôlam*) et en grec (*aiónios*). En Matthieu 25.46, il s'agit de « la peine éternelle » et « la vie éternelle » (*cf.* Mt 25.41, « feu éternel » ; 2 Th 1.9, « ruine éternelle »). En Daniel 12.2, il est question de « la vie éternelle » et « l'horreur éternelle ». Il s'agit de deux états opposés après la résurrection<sup>15</sup>. La durée de chacun est qualifiée par le même mot. Le mot traduit « horreur » (*dérâ'on*) en Daniel ne se trouve qu'une fois ailleurs dans l'Ancien Testament, en Esaïe 66.24. Selon Esaïe, c'est la réaction des adorateurs qui voient depuis

15. Au sujet de la résurrection des justes, selon B.K. Waltke : « Esaïe prédit audacieusement : «Mais tes morts revivront, les cadavres de ceux qui m'appartiennent reviendront à la vie. Oui, vous qui demeurez dans la poussière, réveillez-vous, poussez des cris de joie, car ta rosée est une rosée de lumière, et la terre rendra les *r'pa'im* [défunts].» (Es 26.19) La résurrection des méchants, toutefois, n'a pas été révélée avant Daniel : «En ce temps-là... beaucoup de ceux qui dorment dans la poussière de la terre se réveilleront, les uns pour la vie éternelle, les autres pour la honte et l'horreur éternelles.» (Dn 12.1-2) C'est la seule référence non ambiguë à la double résurrection des morts dans tout l'Ancien Testament ; elle prépare le terrain pour cette doctrine dans le Nouveau Testament (Mt 25.31-46 ; Jn 5.28-29). » *Op. cit.*, 968.

la cité céleste les cadavres dans la vallée en bas. Ils sont infestés de vers et brûlants ; mais ils sont ressuscités et vivants. Selon Daniel, cette horreur, c’est celle des condamnés eux-mêmes qui prennent conscience de leur condition. C’est tout le contraire de la vie éternelle. Si la bénédiction de la vie est à jamais (*‘ôlam*), comment définir différemment le même mot qui qualifie la durée de cette horreur ?<sup>16</sup>

## Conclusion

Vus ensemble et comme un tout, les derniers versets du dernier chapitre d’Esaïe reprennent et résument, d’une façon imagée et contrastée, l’enseignement qui traverse le livre entier. Au sein d’Israël, il y a deux camps : les rebelles et le reste, ou, en d’autres termes, les idolâtres et les vrais adorateurs du Seigneur. A ces adorateurs juifs se joindra un peuple converti venant de toutes les nations<sup>17</sup>. C’est le vrai Israël ou la vraie descendance d’Abraham composée de Juifs et de non-Juifs. Tous habiteront dans la nouvelle création et adoreront le Seigneur ensemble dans la cité céleste. Dieu est leur sauveur. Le serviteur a été jugé à leur place. L’autre groupe est aussi composé d’Israélites, selon la chair, et du peuple des nations. Les uns et les autres ont résisté définitivement à la grâce qui leur a été offerte. Exclus de la cité céleste, le sort de

16. Dans la pensée rabbinique déjà avant le 1<sup>er</sup> siècle de notre ère, la géhenne était à la fois un lieu de punition des âmes des méchants entre la mort et la résurrection et le lieu du jugement dernier après la résurrection. Les Juifs, en principe, n’iront pas dans la géhenne, ou n’y resteront pas, sauf les hérétiques et les apostats, tels Jéroboam et Achab. Selon Rabbi Akiba, le tourment dans la géhenne ne durera pas plus de douze mois (M. *Eduy* 2.10). Cette limitation est établie à partir de l’expression « de mois en mois » (Es 66.23 NBS), qui veut dire, selon cette interprétation, jusqu’au même mois de l’année après. J. Bonsirven, *Textes rabbiniques des deux premiers siècles chrétiens*, Rome, Pontificio Instituto Biblico, 1954, 272, 524 ; TH. Gaster, « Gehenna », *IBD* II (1962), 361-362 ; D.F. Watson, « Gehenna », *ABD* II (1992), 926-928.

17. C’est le sens de l’expression « tout être vivant » (v. 23) ou « chacun » (v. 24), les deux traduisant « toute chair » (*kol basar*). Cette tournure ne signifie pas chacun dans le sens de tout le monde. Elle veut dire le peuple du monde représenté dans toute sa diversité, comme « toute chair » entrée dans l’arche de Noé, composée, pour la plupart, d’un mâle et d’une femelle de chaque espèce et non de tous les animaux. C’est analogue à « toute chair » qui était l’objet de l’effusion de l’Esprit : hommes et femmes, jeunes et vieux, serviteurs et servantes parmi toutes les nations réunies à Jérusalem à la Pentecôte (Ac 2.9-11, 17-18 ; cf. Jl 3.1-2). Dans le contexte de la nouvelle création, « toute chair » comprend des Juifs et des non-Juifs convertis présents partout dans le monde.

ces rebelles est décrit ainsi : « Leur ver ne mourra pas et leur feu ne s'éteindra pas. » Dieu est leur juge et ils seront condamnés.

Du point de vue eschatologique, on peut donc voir, dans les versets 18 à 21 du chapitre 66, la période entre la première et la seconde venue du Christ. Ces versets, qui n'ont pas été abordés ici, prophétisent l'activité missionnaire auprès des nations et l'inclusion de celles-ci au sein du peuple de Dieu grâce au témoignage du reste, le sacerdoce composé de prêtres étrangers et le repeuplement de Jérusalem, l'image de la croissance de l'Eglise universelle (Ep 2.14, 19-22 ; 1 P 2.4-6). S'inspirant d'Esaïe 66.20, Paul décrit son ministère de proclamation de l'Evangile auprès des non-Juifs comme un service sacerdotal destiné à les présenter comme une offrande agréable (Rm 15.16). Pour lui, le fruit de son apostolat et de son activité missionnaire est la réalisation de cette prophétie. Chez Esaïe, elle ne présente pas de thèmes nouveaux. La nouveauté, c'est leur mise ensemble dans un seul oracle<sup>18</sup>. Puis, dans les versets 22 à 24, sont décrites les choses à venir après ce temps. L'état éternel est dépeint de deux manières : la vie éternelle, dans la nouvelle création, du peuple adorateur de Dieu et la perdition des ennemis de Dieu dans la vallée au pied de la montagne sainte abritant cette ville. Vu à la lumière de ces deux images, Dieu est sauveur et juge. S'il est sauveur, c'est parce qu'il est juge. Grâce à l'œuvre rédemptrice et au ministère de la médiation du serviteur-messie, Jésus, il sauve du jugement divin.

18. B.S. Childs, *Isaiah*, OTL, Louisville, Westminster John Knox, 2001, 542.

# LE PARADIS DANS LES RELIGIONS DU MONDE

Yannick IMBERT\*

Avant de parler de paradis, il faut parler de mort, et parler de mort, c'est parler de ce qui demeure la réalité la plus certaine que nous puissions tous connaître. Pour certains, « la vie nous parle de mort, et même elle ne parle que de cela<sup>1</sup>. » Comme le rappelle un autre grand observateur de la société humaine, la vie humaine est toujours vécue dans la perspective d'une fin inéluctable. Il faut que l'être humain vive, et qu'il vive, « avant que la poussière retourne à la terre, comme elle y était, et que l'esprit retourne à Dieu qui l'a donné » (Ecclésiaste 12.9). Dans un ouvrage présentant les croyances religieuses sur l'« au-delà », les auteurs soulignent que

le mot seul [la mort] évoque la peur. Chaque personne, chaque être humain, expérimente quotidiennement la vie dans des myriades d'aspects. La mort se tient à l'orée de cette expérience, mais demeure malgré tout toujours présente. Concevoir une fin de la vie et de soi défie l'imagination, bien que la réalité de la mort soit certaine pour tout le monde<sup>2</sup>.

---

\* Y. Imbert est professeur d'apologétique et d'histoire à la Faculté Jean Calvin d'Aix-en-Provence.

1. Jankelevitch, *La mort*, Paris, Flammarion, 1977, 58-59.

2. C.M. Moreman, *Beyond the Threshold : Afterlife Beliefs and Experiences in World Religions*, Lanham, Rowman and Littlefield, 2008, 1. Etienne Seguier, « Les Français croient-ils au paradis? », *La Vie*, 5 août 2010, <http://www.lavie.fr>, accédé le 2 octobre 2012. Le rapport original est disponible sur le site de l'Institut CSA, <http://www.csa.eu>, accédé le 2 octobre 2012. Il est légitime de nous demander si cette conception du paradis terrestre n'est pas, dans l'imaginaire occidental, nourrie par des textes classiques comme celui d'Hésiode qui, dans *Les*

Mais cette idée, qui déifie l'imagination, l'éthique et même la métaphysique humaine depuis des siècles, est cependant l'une des plus obsédantes pour l'humanité, quoique nous fuyions sa réalité quotidienne, en essayant soit de la maîtriser, soit de l'ignorer.

Et pourtant, si vous faites une recherche Google pour le mot « paradis », on a plus de chances de trouver un article sur les paradis fiscaux ou sur les dernières affaires privées de Vanessa Paradis que sur un sondage indiquant ce que croient les Français sur ce sujet oublié du « paradis ». Comme souvent, pour de tels sondages, il faut se tourner vers les grands journaux catholiques. *La Vie* a publié, par exemple, en 2010, les résultats d'un sondage conduit par l'Institut CSA auprès d'un échantillon de la population française. Qu'indique ce sondage ? Tout d'abord, les Français n'ont aucune hésitation concernant la nature d'un possible paradis sur terre :

Un bonheur qui passerait par « un moment de sérénité » (38%), paradis qui s'ouvrirait sur « un jardin extraordinaire » (20%). Ces deux images arrivées en tête expriment surtout une aspiration à une certaine qualité de vie et relèguent en troisième position la « maison de vos rêves », choix plus prosaïque qui n'inspire que 18% des sondés<sup>3</sup>.

Tout cela n'est certainement pas une surprise. Si on parle de paradis sur terre, qu'est-ce que cela pourrait bien être d'autre ? Mais la vraie question est celle du paradis, c'est-à-dire de l'existence après la mort. Qu'en disent les Français, cette population qui semble être matérialiste à l'extrême ? « Dans un monde toujours plus séculier et matérialiste, où l'idéologie religieuse et la discussion du surnaturel sont généralement considérées avec mépris<sup>4</sup> », on devrait s'attendre à des résultats sans surprise. Or,

*travaux et les jours*, écrit : « Les hommes vivaient comme des dieux, le cœur libre de soucis, à l'écart et à l'abri des peines et des misères... le sol fécond produisait de lui-même une abondante et généreuse récolte, et eux, dans la joie et la paix, vivaient dans leurs champs au milieu de biens sans nombre. » Hésiode, *Les travaux et les jours*, Paris, Les Belles Lettres, 1979, p. 90.

3. E. Seguier, « Les Français croient-ils au paradis? », *La Vie*, 5 août 2010, <http://www.lavie.fr>, accédé le 2 octobre 2012. Le rapport original est disponible sur le site du CSA, <http://www.csa.eu>, accédé le 2 octobre 2012.

4. C.M. Moreman, *op. cit.*, 2.

quelque 36% des sondés répondent qu'ils croient en l'existence d'un paradis quel qu'il soit et, à l'inverse, 59% n'y croient absolument pas. La vraie conclusion, indique le philosophe Paul Clavier, qui a été consulté pour l'interprétation de ce sondage, c'est que « deux tiers des Français estiment donc que leur vie se limite à sa durée biologique, ce qui implique que tout ce qu'on a accompli sur terre est irréparable et que nous ne sommes guère dans l'espérance<sup>5</sup> ».

Seulement 31% des croyants (catholiques) interrogés re tiennent l'idée d'une « rencontre avec Dieu » comme expression décrivant de manière adéquate la nature de ce paradis. Pour la majorité des Français, revoir sa famille, ses amis, trouver le « bien-être » final est l'essence même du paradis. Ainsi une perspective relativement matérialiste serait combinable avec l'existence du paradis. Ce paradis français, c'est simplement l'aboutissement de toutes les attentes matérialistes : vivre bien avec ceux que nous aimons. Quant aux spéculations sur les modalités précises de ce « paradis », les Français semblent ne pas s'y intéresser, les spéculations sur l'état de l'être humain après la mort étant légion, comme le sont les descriptions possibles du lieu de rassemblement des « décédés »<sup>6</sup>. Cela explique peut-être aussi qu'un cinquième des Français déclarent croire à la réincarnation.

Dans ce contexte, quelles sont les positions des quelques religions représentatives du paysage religieux français et quelles réponses apportent-elles aux attentes de nos contemporains ?

## I. L'islam

Le mot grec *parádeisos* a été utilisé par les traducteurs de la Septante (LXX) pour rendre compte du terme hébreu *pôrdes* (plus tard associé à *gan*) ; c'est de la composition de ces deux termes que vient le mot « paradis », image qui se réfère plus

---

5. E. Seguier, *art. cit.*

6. C.M. Moreman, *op. cit.*, 1.

directement à un « jardin », au jardin originel, au jardin d’Eden<sup>7</sup>. Un phénomène similaire en arabe apparaît dans le Coran avec l’utilisation du terme *firdaws*, qui désigne le plus haut niveau du paradis (*jannah*), lieu par excellence de félicité et de bonté.

Si on cherche dans le Coran la nature de l’existence éternelle, on est rapidement confronté à la nécessité d’examiner une diversité de termes associés à cette réalité. En effet, dans le Coran, l’utilisation des *noms* est l’un des principaux vecteurs de la connaissance indispensable pour décrire la nature des choses, comme c’est le cas pour la nature d’Allah qui l’est plus par ses noms que par ses attributs. Plusieurs épithètes sont donc attribuées au jardin paradisiaque :

Firdaws : le plus haut Jardin du paradis (sourate *Al-Mu’minoon*, 23:11).

Dār al-maqāmah : la Demeure de stabilité (sourate *Fātir*, 35:22).

Dār as-salām : la Demeure de la paix (sourate *Yūnus*, 10:25).

Dār al-Āhirah : la Demeure dernière (sourate *al-’Ankabūt*, 29:64).

Al-Jannah : le Paradis, terme le plus utilisé dans le Coran et les Hadith (sourates *al-Baqarah*, 2:35 ; *Al-i-Imrān*, 3: 133, 3: 142 ; *al-Mā’idah*, 5:72).

Jannat al-’adn : les Jardins d’Eden (sourate *ar-Ra’id*, 13:23).

Jannat al-Huld : les Paradis d’éternité (sourate *al-Furqān*, 25:15).

Jannat al-Ma’wā : Paradis de refuge (sourate *an-Nāgrm*, 53:15).

Jannat an-Naīm : les Jardins de délice (sourate *al-Mā’idah*, *Yūnus*, 10:9).

7. Finalement, l’image symbolique du jardin n’est pas anodine. Dans le contexte du Proche-Orient ancien, le jardin décrit le domaine royal, une cité délimitée au sein d’un monde inhospitable, le symbole de la vie dans le désert. Cette idée de séparation, de mise à part, apparaît donc aussi dans cette notion quasi universelle de « paradis ». Comme le rappelle Jean Delumeau : « Dans les mentalités de jadis un lien quasi structurel unissait bonheur et jardin : ce qui ressort, en ce domaine, des traditions gréco-romaines avec lesquelles fusionnèrent, au moins partiellement, à partir de l’ère chrétienne, les évocations bibliques du verger d’Eden. » J. Delumeau, *Une histoire du paradis*, vol. 1, Paris, Fayard, 1992, 15.

Maq’ad as-Sidq : le Siège de vérité (sourate *al-Qamar*, 54:55). Al-Maqām al-Amīn : le Séjour de sécurité (sourate *ad-Duhhān*, 44:51)

Il y a plus de 120 références pour le mot « jardin » dans le Coran, et l’expression la plus couramment utilisée est *jannat al-firdaws*, littéralement le « jardin (*jannat*) du paradis (*firdaws*) ». La gamme des épithètes utilisées pour qualifier le *jannat* indique régulièrement un lieu, non seulement de bonheur éternel, mais aussi un refuge, une retraite abritée et sécurisée (*khawā*). Quant au terme « Jardin d’Eden », il suggère la paix spirituelle et l’harmonie de l’état primitif de l’homme retrouvées dans la vie de l’au-delà.

Ces épithètes qualifient et décrivent aussi, très souvent, un jardin dans lequel l’humanité retrouvera une parfaite communion avec les biens matériels et le plaisir qu’ils procurent. Cela a donné lieu à nombre de clichés concernant ce paradis. Dans la conception populaire, c’est le plaisir matériel qui est souvent souligné, le paradis dans le Coran étant conçu comme un jardin sensuel, un paradis « terrestre » dans lequel des biens charnels attendent les bienheureux. Mais ce serait oublier de nombreux autres textes comme la sourate 35:34-35 :

Et ils [les croyants] diront : « Merci à Dieu qui a extirpé de nous l’affliction ! Oui, notre Seigneur est pardonneur, certes, reconnaissant, qui nous a installés de par Sa grâce dans la Demeure de stabilité où nulle lassitude ne nous touche. »

Nous croyons et affirmons bien souvent, et la conception musulmane populaire le laisse effectivement souvent penser, qu’il n’y a rien de spirituel dans ce paradis musulman. Cette critique de la vision coranique du « paradis » a souvent été formulée par la théologie chrétienne, souvent sans porter une attention exégétique suffisante aux textes considérés<sup>8</sup>.

---

8. Par exemple, le récit le plus détaillé des Jardins du Paradis dans le Coran est dans la sourate *al-Rahmān* (sourate 55, « Le Très Miséricordieux »), dans laquelle quatre jardins sont décrits, répartis en deux paires et divisés selon leur niveau d’accessibilité aux croyants. De

Il n'en demeure pas moins que les plaisirs sensuels sont présents à chaque étape de la description paradisiaque, comme l'explicite, en quelques mots, ce verset de la trente-septième sourate : « Et ils auront auprès d'eux des belles aux grands yeux, le regard chaste, des belles comme le blanc caché de l'oeuf<sup>9</sup>. » Des richesses attendent les « esclaves choisis » (sourates 43:70-71 ; 55:70-71 ; 44:51-53), ainsi que des fruits et de l'honneur (sourate 37:40-43 ; 43:72-73 ; 44:55), ainsi que des garçons éternellement jeunes (sourate 76:19). En sourate 56:22-38, on peut lire une description plus étendue :

Et des houris aux grand yeux, semblables à la perle bien gardée, pour paiement de ce qu'ils œuvraient. Ils n'entendront là ni vanité, ni incrimination ; que le mot « Paix ! Paix ! ». Et les gens de la droite... ils sont parmi les jujubiers aux fruits abondants mais sans épines, et aussi parmi les acacias en lignes, parmi l'ombre étendue et l'eau qui se déverse, et les fruits abondants ni cueillis ni interdits, avec de hauts lits et des belles qu'en vérité nous avons ouvrageées d'ouvrage, puis faites vierges, amoureuses, toutes du même âge – pour les gens de la droite !<sup>10</sup>

Dans ce jardin de délices, les « esclaves choisis d'Allah » trouvent tout le plaisir qu'ils désiraient, plaisir premièrement sensuel, mais aussi spirituel de la communion divine :

Aux croyants et aux croyantes, Dieu a promis des Jardins sous quoi coulent les ruisseaux, pour qu'ils y demeurent éternellement, et des demeures excellentes, aux jardins d'Eden. Or, de Dieu l'agrément est plus grand encore. C'est là l'énorme succès<sup>11</sup>.

En ajout à ce verset du Coran, certains hadiths soulignent fortement la nature spirituelle du paradis, lieu de présence d'Allah.

nombreux apologètes et théologiens chrétiens ont malheureusement tendance à lire de manière littéraliste le Coran afin de mieux le critiquer, alors qu'ils affirment la nécessité de ne pas toujours lire la Bible de manière littéraliste. Une telle différence d'approche peut parfois relever de la manipulation textuelle et ainsi décrédibiliser l'entreprise apolégétique. Il est crucial d'approcher les textes coraniques avec un vrai souci d'exactitude exégétique.

9. Sourate 37:48-49. Sourate 55:56-58 ajoute : « qu'aucun homme ni djinn avant eux n'aura souillées ».

10. Cf. C. Luxenberg, *The Syro-Aramaic Reading of the Koran : A Contribution to the Decoding of the Language of the Koran*, Berlin, Verlag Hans Schiler, 2007, 247-291.

11. Sourate 9:72.

Sahih Muslim, livre 40, Hadith 7056 dit, par exemple : « Abu Huraira a rapporté que le Messager d'Allah (que la paix soit sur Lui) a dit : La terre consommera tous les fils d'Adam, sauf sa moelle épinière à partir de laquelle son corps sera reconstitué (le Jour de la Résurrection)<sup>12</sup>. »

On pourrait donc comparer, compter les différentes sourates et conclure que le Coran parle plus souvent du plaisir sensuel dans le paradis que de communion avec Allah. C'est effectivement, dans le langage employé, bien le cas. En conclure que le paradis musulman est un paradis sensuel conçu principalement pour les « mâles » en quête de jeunes vierges, il n'y a qu'un pas que l'apologétique chrétienne a volontiers franchi<sup>13</sup>. Mais, au-delà de la seule caricature, ce serait sous-estimer la manière dont certains courants musulmans ont interprété le paradis « matériel » par une description analogique d'un état spirituel. Un commentateur indique : « Il est bienséant que les «houris», les palais, les jardins, fontaines [mentionnés dans le Coran] consistent en des états de la vision de Dieu. A chaque vision correspond un goût (plaisir) différent<sup>14</sup>. » On peut lire, dans cette perspective, des passages comme celui-ci :

De la même manière, l'inclinaison **des houris du paradis** vers ses habitants est l'amour **de** Dieu. C'est comme si Dieu lui-même embrassait (les habitants **du paradis**), comme lorsque **deux** formes s'embrassent, c'est l'amour **de deux** esprits. Mais au niveau **de** la réalité **de** l'esprit et le sens **de** la forme, il ne peut y avoir aucune étreinte<sup>15</sup>.

Dans cette mystique du jardin, le plaisir charnel est le plus puissant symbole de communion divine ; il ne faut donc

12. Nous pourrions ajouter d'autres passages comme Sahih Muslim, livre 40, Hadith 6780.

13. D'autant plus que « cette vie luxueuse **dans le Jardin** avec **des vierges** (consorts)... ne fut certainement pas établie en accord avec les **idéaux de l'ascétisme chrétien** ». A. Uzdaviny, *Ascent to Heaven in Islamic and Jewish Mysticism*, Londres, Matheson Trust, 2011, 20.

14. W.C. Chittick, *Sufism : A Beginner's Guide*, Oxford, OneWorld, 2008, 123-124, disponible en ligne <http://sufibooks.info/Sufism/William%20Chittick%20Sufism%20A%20Beginner's%20Guide.pdf>, accédé le 16 octobre 2012.

15. *Ibid.*, 140. Cf. Bahâ od Din Walad (1148-1231), surnommé « sultan **des savants** » (Sultân al-'Ulâma), a écrit Ma'arif (cf. chapitre 104, 1:147-148).

pas nécessairement prendre littéralement les descriptions coraniques. Cependant, la plupart des courants théologiques musulmans souligneront que l'aspect « formel » de la béatitude éternelle n'est pas Allah lui-même mais la qualité de la vie des « choisis » dans ce paradis retrouvé. A cette vie, seule la vision béatifique de Dieu reste à ajouter ; c'est précisément ce qui a séparé l'école *mu'tazilite* de la plupart des autres écoles de pensée<sup>16</sup>. Al-Ash'arī (théologien proche des *mu'tazilites* et dont les disciples fonderont l'école concurrente – l'*asharisme*) comparera la vision d'Allah au plus élevé des plaisirs. Malgré les débats sur la nature précise de la « vision d'Allah », Al-Ash'arī laissera ouverte la possibilité que cette « vue » soit similaire à la vue naturelle dont le Créateur a pourvu les hommes tandis que l'école *mu'tazilite* maintenait l'exclusivité de la vision béatifique<sup>17</sup>.

Cette vision béatifique n'était toutefois pas identique à celle qui est promue dans la théologie chrétienne, particulièrement dans la théologie médiévale de la *visio beatifica*<sup>18</sup>. Dans la théologie chrétienne, la vision béatifique est essentielle à la communion des saints dans le royaume éternel. Dans la conception musulmane, la vision béatifique n'est que ponctuelle et intermittente<sup>19</sup>. Louis Gardet conclut bien à propos :

Pour la tradition musulmane, le bonheur de l'élu se définit d'abord par la jouissance de biens créés. Tor Andrae a pu montrer que les descriptions paradisiaques du Coran sont en consonance avec des hymnes du diacre Ephrem et diverses sources syriaques<sup>20</sup>.

16. L. Gardet, *L'islam : religion et communauté*, Paris, Desclée de Brouwer, 1967, 106.

17. W.M. Watt, *Islamic Philosophy and Theology*, Edinburgh, Edinburgh University Press, 1987, 86.

18. « Le problème de l'anthropomorphisme a été surtout centré sur une seule et unique question : est-il possible pour un humain de voir Dieu ? Selon une tradition datant du Prophète, lorsque les croyants entreront dans le paradis, Allah retirera le voile et la vision de leur Seigneur sera le don le plus précieux qui leur sera conféré. » D.W. Brown, *A New Introduction to Islam*, Oxford, Wiley, 2011, 178. Cf. A.J. Wensinck, *The Muslim Creed : Its Genesis and Historical Development*, Londres, Taylor & Francis, 2007, 65ss.

19. Gardet, *L'islam*, op. cit., 106.

20. Gardet, *ibid.*, 105.

Dans la vision coranique, le plaisir matériel paradisiaque est un signe de plaisir divin. L'image du jardin est symboliquement aussi celle d'un lieu de retraite, de paix, reflétant harmonie et calme<sup>21</sup>. En effet, les théologiens musulmans soulignent souvent que, si la création est bonne, il ne faut pas s'étonner de retrouver le plaisir de cette création dans l'état paradisiaque. En fait, les *salāsifa* seuls ainsi que les mystiques *sūfīs* verront dans les délices sensibles une pure métaphore. Cependant, la plupart des théologiens, qui admettent le principe des plaisirs sensibles, se garderont bien de rationaliser ou de commenter sur leur mode précis. Ceci dit, ils souligneront, néanmoins, que si la description des biens matériels est similaire à ceux que nous connaissons ici-bas, leur nature sera essentiellement différente ; mais cette distinction n'est que pure sémantique. Dans un ouvrage d'exégèse coranique datant de la fin du XV<sup>e</sup> siècle, il est rapporté qu'Al-Suyuti parle, dans son commentaire, d'un vin

qui ne suscite pas de folies, rien qui ne pervertit leurs esprits, ils ne seront pas épuisés suite à sa consommation (lire *yunzafūna* ou *yunzifūna*, de *nazāfa* ou *anzafa*, se dit d'une boisson, en d'autres termes, ils ne sont pas sujets à l'ébriété [par ce vin], ce qui diffère du vin de ce bas monde)<sup>22</sup>.

Nous voyons bien là un effort pour minimiser la critique de la vision paradisiaque coranique dans laquelle les plaisirs sensuels interdits sur terre sont pourtant bien valorisés. Dans tous les cas, une différence essentielle (*essentia*) est soulignée entre les plaisirs terrestres et « paradisiaques ». Cela ne signifie pourtant pas que certains théologiens musulmans n'aient pas utilisé l'attrait de ces images de plaisirs à venir afin de « motiver » les fidèles pour suivre les voies d'Allah<sup>23</sup>. Un autre auteur remarque que pour les

---

21. J.B. Lehrman, *Earthly Paradise : Garden and Courtyard in Islam*, Berkeley, University of California Press, 1980, 31.

22. *Tafsîr Jalâlâyn*, Commentaire de la sourate 37:47. Le *Tafsîr Jalâlâyn* est un ouvrage commencé en 149 par Jalal Eddine al Mahallî et terminé en 1505 par Jalal Eddine as-Suyuti. Cf. *Tafsîr Jalâlâyn*, <http://www.altafsir.com>, accédé le 4 octobre 2012. Al-Suyuti (1445-1505) était un savant Shâfi'ite dont la théologie a été à la frontière de l'ash'arisme et du soufisme.

23. « En insistant sur la liberté et la responsabilité humaine les mu'tazilites ont fait dépendre la destinée ultime de l'homme de lui-même. » Watt, *Islamic Philosophy and Theology*, 67. L'accès au paradis est donc principalement conditionné par les œuvres du croyant, d'où la stricte séparation entre trois types de personnes qui se présenteront aux portes de ce Jardin.

théologiens chrétiens, le paradis islamique était l'exemple ultime que l'islam était une religion qui manquait de spiritualité. Par contraste, l'islam offrait une matérialité : la promesse d'un monde physique dans lequel il serait possible de vivre une vie faite de sensations et entourée de biens<sup>24</sup>.

Les apologistes chrétiens ont aussi voulu montrer la contradiction qui existe entre une vie musulmane légalisée et une promesse de paradis décomplexé, y compris au niveau de la sexualité. C'est la fameuse « image » populaire des soixante-douze vierges, les *houris*, qui attendent « là-haut » le croyant. Mais souligner l'acceptation d'une immoralité dans le paradis musulman est une erreur qui néglige de prendre en compte d'autres textes coraniques comme la sourate 4:57 : « Et quant à ceux qui ont cru et fait de bonnes œuvres, bientôt Nous les ferons entrer aux Jardins sous lesquels coulent des ruisseaux. Ils y demeureront éternellement. Il y aura là pour eux des épouses purifiées. Et Nous les ferons entrer sous un ombrage épais. » Soulignons ici, en passant, la différence d'usage entre les termes *houris* et *épouses purifiées*, cette dernière expression renvoyant clairement à la dimension conjugale. Cette différence est importante pour l'exégèse coranique ; aussi ne pas prêter attention à la manière dont les théologiens musulmans interpréteront la description coranique du paradis n'est certainement pas une manière honnête de promouvoir le dialogue interreligieux.

Dans le Coran, le symbolique et l'éternel sont ainsi profondément mêlés, rendant difficile de distinguer derrière les termes exprimant une réalité matérielle, terrestre, la réalité céleste. Par exemple, la notion de « miséricorde » est particulièrement symbolisée par l'eau, en particulier la pluie. En effet, dans le

Le *Kitâb al-Imân* décrit la division de l'humanité en trois groupes au jour du jugement : (1) les infidèles et polythéistes seront jetés dans le feu éternellement (98:6) ; (2) les croyants qui n'ont pas accompli leurs obligations seront temporairement jetés dans ce feu ; (3) les vrais croyants reposeront dans le paradis éternellement (9:111). F. Saleh, *Modern Trends in Islamic Theological Discourse in 20th Century Indonesia : A Critical Survey*, Leiden, Brill, 2001, 116.

24. N. Rustomji, *The Garden and the Fire : Heaven and Hell in Islamic Culture*, New York, Columbia University Press, 2009, 161.

Coran, l'idée de révélation, qui signifie littéralement « envoyer vers le bas », est symbolisée par la pluie « envoyée » par le Très Miséricordieux ; elle est une « miséricorde » qui « donne la vie ».

En fin de compte, au travers de toutes les descriptions matérielles du paradis coranique, c'est, le plus souvent, le motif de l'ascension vers le ciel qui est mis en avant. La vision coranique du paradis est ainsi superficiellement assez claire, mais pleine de clichés populaires : promesse d'un paradis dans lequel les plaisirs interdits seront désormais librement accessibles<sup>25</sup>. Il y a plusieurs manières de considérer la nature spirituelle et matérielle de ce paradis auquel le croyant accède par la validité et la perfection de ses œuvres<sup>26</sup>. A cela nous devons porter attention : la théologie musulmane est profondément diverse et la manière dont le paradis a été interprété et vécu l'est également. L'espérance qui y est attachée s'incarne donc de bien des manières. C'est à cette espérance de la vie dans le « paradis » que les apologistes, que nous sommes tous, devront s'attacher. Notre tâche sera d'accueillir et de comprendre la nature de ce « paradis » et l'espérance qui y est attachée pour en discerner l'impossibilité.

## II. Le bouddhisme

Comment le bouddhisme, pratique religieuse et spirituelle en plein essor en France, traite-t-il le sujet du paradis ? Il peut sembler, *a priori*, bien étrange de parler de « paradis » dans le bouddhisme. Ne prône-t-il pas, en effet, une dissolution de tout dans le Tout ? Dans ce cas, la seule chose dont il serait possible de parler est de cette extinction lors de la mort, la manière dont l'individu rejoint le

25. « La logique d'un monde à venir ne donne pas toujours une vision compréhensible et cohérente de la vie après la mort. » N. Rustomji, *ibid.*, 21.

26. C'est certainement ce qui distingue le plus le paradis musulman du paradis « biblique » : dans la conception coranique, la communion divine est secondaire – probablement à cause de l'impossibilité d'une communion avec Dieu. En fin de compte, « qu'est-ce qui est si nouveau dans la notion de Jugement dernier ? Comme dans le cas du Talmud, le jugement collectif reflétait l'éthique tribale de la solidarité. Un jugement pour chaque individu le séparait du contexte social et familial. » (N. Rustomji, *The Garden and the Fire : Heaven and Hell in Islamic Culture*, 4.) Cette dimension corporelle est vitale pour la compréhension musulmane de la vie humaine.

*nirvana*, lieu de l’au-delà dont nous ne savons rien. Même l’entrée du Bouddha dans le nirvana n’apporte que peu d’éclairage, surtout si on considère « enfer » et « paradis » comme étant d’abord des états de conscience<sup>27</sup>. Ainsi, la devise bouddhiste concernant les « fins dernières » pourrait être : « Ni Dieu, ni âme. » A noter que ces « fins dernières », si elles sont totalement absentes du « Petit Véhicule » (bouddhisme *Hīnayāna*), font partie des enseignements du « Grand Véhicule » (bouddhisme *Mahāyāna*). Il est donc question d’un paradis sans dieu, c’est-à-dire d’un paradis dont on ne peut rien connaître puisqu’il est, par définition, cessation de toute existence particulière. Cette conclusion, qui peut sembler sans appel, correspond à ce que nous imaginons, le plus souvent, de la conception bouddhiste du nirvana. Le bouddhisme prêcherait alors l’impermanence absolue de tout être et de toutes choses et conduirait paradoxalement vers un paradis sans divinité ni âme. Cependant Max Müller, grand philologue du XIX<sup>e</sup> siècle, a déjà, en son temps, indiqué qu’il y avait un gouffre entre la conception théorique et la conception populaire du bouddhisme<sup>28</sup>.

Le paradis bouddhiste, le *nirvana*, est donc multiple et ne se résume pas à l’absence de tout, à la désintégration du « soi ». Le croire serait une énorme caricature, même si un grand nombre d’enseignements bouddhistes soulignent cette dé-personnalisation : cela présente une grande opportunité apologétique. En réalité, le bouddhisme offre trois options essentielles pour la vie après la mort, pour l’état de « paradis », si l’on peut dire.

La première option que les écoles bouddhistes ont élaborée est l’enseignement du *samsara* continu, un cycle quasi sans fin de renaissance et de souffrance. La deuxième option est celle du *nirvana*, l’enseignement le plus connu relatif à l’au-delà bouddhiste. Dans cette perspective, le salut dans le bouddhisme primitif est le *nirvana*, processus parfois complexe d’extinction du

27. Q. Ludwig, *Le grand livre du bouddhisme*, Eyrolles, 2012, 118ss.

28. T. Rogers, trad., *Buddhaghosa’s Parables*, Introduction de F.M. Müller, Londres, Trübner, 1870. Traduction personnelle. Cité aussi dans F. Lenoir, *La rencontre du bouddhisme et de l’Occident*, Paris, Fayard, 1999.

karma par lequel est abandonné ou consumé tout ce qui constitue le « moi ». Ainsi, le *nirvana* n'est ni un lieu ni un état, mais la fin de la renaissance, ce qui pose la question de la nature précise de ce *nirvana*. Il y a là une première difficulté. De plus, cet enseignement remet à plus tard la dissolution finale du soi jusqu'à ce que tous les êtres vivants aient été éclairés. Si le *nirvana* s'applique à l'extinction des désirs, la plupart du temps après la mort, il est cependant potentiellement possible de connaître cet état de son vivant, mais seulement en de très rares occasions<sup>29</sup>. D'ordinaire, il n'y a donc pas de réelle possibilité de sortir du cycle karmique. L'espoir d'entrer dans l'état de « grâce », s'il est possible de parler ainsi, dans le *nirvana* est hautement compromis.

Dans ces deux premières écoles bouddhistes, surtout pour la deuxième, atteindre le *nirvana* est soumis à une pratique individuelle qui devient une porte d'accès seulement pour l'individu. Cette pratique du bouddhisme *Mahāyāna*, connue sous le nom de « moyens habiles », a conduit à d'autres interprétations du salut, comme celle d'une renaissance dans un pays pur. Là, on peut continuer à aspirer à l'illumination dans un cadre agréable, sans crainte d'une renaissance sous une forme humaine. Une grande partie du bouddhisme *Mahāyāna* accorde une importance cruciale à l'*upāya kausalya* qui devient donc le « moyen habile » ou l'« expédient salvifique » employé par un être déjà éveillé et mû par la compassion pour guider les autres sur la voie de l'éveil. Dans le bouddhisme *Mahāyāna*, le paradis n'est donc que la *direction* du *nirvana* prise par un individu en attendant l'éveil du reste de l'humanité. Dans cette perspective, l'espérance personnelle est conditionnée par l'accès de toute l'humanité à l'éveil, espérance hautement conditionnelle et aléatoire.

Examinons maintenant la *troisième* option bouddhiste qui est la doctrine, ou tradition, de la « Terre pure ». Si les deux premières « options » nient la réalité d'une permanence du « soi » ou de

---

29. D. Gira, *Comprendre le bouddhisme*, Paris, Centurion, 1989, 64.

l'entité personnelle<sup>30</sup>, cette dernière école a introduit la grande nouveauté d'une persistance personnelle après la mort. Cette perspective pour le moins originale est née au sein de la grande tradition du bouddhisme Mahāyāna (le Grand Véhicule). Cette nouvelle école bouddhiste fondée par Honen (1133-1212) s'est concentrée sur et a systématisé l'enseignement du Bouddha Amitābha, ou *Bouddha de la Lumière Infinie*<sup>31</sup>. Des sūtras qui font autorité en ce qui concerne la doctrine de la « Terre pure », le plus ancien date d'environ 221-266<sup>32</sup>.

Dans cette tradition bouddhiste, l'avenir de l'individu est plus clairement identifié que dans d'autres traditions du bouddhisme Mahāyāna, en particulier par sa référence à un lieu incarnant l'espoir de l'être humain. L'accession à la « Terre pure » se fait sur la base de trois conditions indispensables : la *foi* (xìn) en l'efficacité des vœux d'Amitābha, le *vœu* (yuàn) d'entrer dans sa Terre pure et la pratique de l'*invocation* (xíng) du nom du Bouddha Amitābha<sup>33</sup>. Un auteur indique que, « en résumé, la foi (qui est définie en termes de «pleine conscience» ou «attention juste») est l'instrument qui permet de réaliser la naissance dans la Terre pure. Cette naissance, de plus, implique l'éveil de soi et des autres<sup>34</sup>. » On retrouve ici la dimension communautaire qui ne soumet plus l'entrée d'un individu dans le *nirvana* à l'éveil de toute l'humanité, mais qui crée un lien entre le devenir d'un individu et le devenir des autres. Ainsi, mon entrée dans la « Terre pure » peut ouvrir l'accès des autres individus à cette béatitude.

30. C.B. Becker, *Breaking the Circle : Death and the Afterlife in Buddhism*, Southern Illinois University Press, 1993, 46.

31. C'est aussi une appellation simplifiée de l'école de la Terre pure (jìngtūzōng), improprement dite Amidaïsme, une section très importante du bouddhisme mahāyāna.

32. M.L. Blum, *The Origins and Development of Pure Land Buddhism*, Oxford, Oxford University Press, 2002, 147-152. Les plus importants pour cette école sont le Soutra d'Amida (sk. Sukhāvatīvyūha sūtra, ch. Èmituó jīng), le Soutra de Vie-Infinie (sk. Sukhāvatī vyūha sūtra, ch. Wúliàngshòu jīng) et le Soutra des contemplations de Vie-Infinie (ch. Guān Wúliàngshòu jīng).

33. Caractéristiques de la vision du Bouddha Amitābha sont les « vœux » formulés par le Bouddha servant de base à la compréhension la plus basique de cette pratique bouddhiste. Parmi les plus significatifs, il y a les vœux suivants, traitant de l'accession à la Terre pure.

34. M. Kiyota, *Mahāyāna Buddhist Meditation : Theory and Practice*, University Press of Hawaii, 1978, 263.

Un aspect fascinant de cette perspective bouddhiste est sa manière de répondre au problème principal que le bouddhisme tente de résoudre : celui de la souffrance. Dans la tradition bouddhiste de la « Terre pure », le voyage de l'illumination est relativement facile, car il n'a pas à dépasser la souffrance, l'illusion, qui bloque sur terre le progrès de l'éveil. Le danger de renaître sur terre dans une condition peut-être pire que la précédente n'existe pas : le cycle karmique perd alors toute sa radicale répétition. C'est l'une des caractéristiques principales de cette école bouddhiste, qui présente ainsi un futur matérialisé. Cependant, ce n'est pas la seule manière, ni même la plus répandue, d'envisager l'au-delà, la vie après la mort, le « paradis », dans une perspective bouddhiste... ni même dans cette école de pensée. Il convient, en effet, de noter que la « Terre pure » n'est pas une demeure éternelle, mais plutôt un lieu médian où les habitants progressent vers l'illumination complète<sup>35</sup>. La dimension matérielle de cette « terre » serait donc transitoire. Mais il semblerait que la matérialité de la « Terre pure » ne soit pas la seule compréhension possible de cet enseignement. Certains auteurs remarquent, par exemple, qu'il est possible de considérer symboliquement la « Terre pure » comme décrivant l'état même de Bouddha : « Il semble ainsi que la *Terre pure* ne soit pas fonctionnellement un lieu où nous allons afin d'être finalement illuminés. Mais nous sommes plutôt illuminés immédiatement au moment de notre mort : nous devenons ce que nous avons toujours été<sup>36</sup>. » Cependant, la plupart des auteurs s'accordent pour montrer la spécificité physique du paradis

---

35. « Malgré une compréhension caractéristique de la pratique du bouddhisme Mahayana qui met la réalisation religieuse à la portée de la vie quotidienne, le message bouddhiste de la Terre pure apparaît étranger à l'audience contemporaine, aussi bien occidentale qu'orientale. » D. Hirota, *Toward a Contemporary Understanding of Pure Land Buddhism*, vol. 3, Albany, State University of New York Press, p. vii. Cf. K.K. Tanka, *The Dawn of Chinese Pure Land Buddhist Doctrine : Ching-ying Hui-yuan's Commentary on the Visualization Sutra*, Albany, State University of New York Press, 1990 ; et aussi B.J. Cuevas, *Travels in the Netherworld : Buddhist Popular Narratives of Death and the Afterlife in Tibet*, Oxford, Oxford University Press, 208.

36. P. Williams, *Mahayana Buddhism : The Doctrinal Foundations*, London, Routledge, 2004, 274.

de cette école bouddhiste, paradis béatifique offert à tous<sup>37</sup>. La « Terre pure » du Bouddha Amitābha est ainsi un domaine rempli de merveilles et d'ornements où les humains jouissent de la présence des Bouddhas et Bodhisattvas au fur et à mesure que chacun progresse vers l'éveil.

Quoi qu'il en soit, deux choses apparaissent clairement dans ces quelques perspectives bouddhistes.

*Premièrement*, le paradis bouddhiste pose la question de la subsistance de la personne après la mort, notamment parce que les notions de « paradis » et d'« enfer » sont finalement devenues parties intégrantes du bouddhisme *populaire* dans toute l'Asie, comme elle le sera plus clairement dans le bouddhisme de la « Terre pure » :

Avant qu'il ne réalise l'état d'Eveil, le Bouddha Amitābha jura de créer une terre où les vivants qui récitaient son nom pourraient naître... si vous récitez simplement *Namo Amitābha Bouddha*, vous renaîtrez dans la Terre de la Plénitude Ultime<sup>38</sup>.

Même si nous trouvons dans une tradition bouddhiste la persistance de la personne humaine dans cet au-delà, la perspective la plus répandue est celle de la « dissolution » de la personnalité dans le *nirvana*. Dans un monde obsédé par l'identité personnelle, le bouddhisme fait cependant une percée remarquée et remarquable ! Comment donc maintenir ces deux constats *a priori* en contradiction ? Telle est pour nous l'un des défis qui nous incite à présenter l'espérance du royaume d'une manière plus pertinente.

*Deuxièmement*, la perspective bouddhiste met en avant la dramatique présence de la souffrance : comment être certain que la

37. Une petite clause d'exclusivité est cependant à apporter : dans le bouddhisme de la Terre pure, si le « paradis » est ouvert et accessible à la renaissance, les femmes n'y renaîtront que sous la forme d'hommes. Q. Ludwig, *Le grand livre du bouddhisme*, op. cit., 37. Certains auraient plus de commentaires à faire concernant cette « transmutation » des genres et sur la non-conservation de l'intégrité de la personne humaine sexuée !

38. H. Hua, *The Buddha Speaks of Amitabha Sutra : A General Explanation*, Burlingame, Buddhist Text Translation Society, 2003, 26.

souffrance ne nous attend pas après la mort ? A cette question, l’apologète pourra aussi apporter en réponse l’espérance de la résurrection et de la glorification promise en Christ.

## **Conclusion**

Les perspectives sur le paradis de ces deux religions sont étonnamment éloignées des soucis de la société contemporaine. Dans celle-ci, le paradis est bien loin des esprits et des préoccupations quotidiennes. Face aux crises financières et politiques qui assaillent les sociétés occidentales, y compris la nôtre, face au besoin de se « préparer un avenir », une retraite, la question du « paradis » peut sembler fort étrange, voire apparaître comme une simple fuite en avant. On peut cependant se demander si, loin d’avoir abandonné toute notion de « paradis », la société contemporaine ne l’a pas seulement sécularisé, comme nous l’avons indiqué en introduction. La volonté humaine affichée de pouvoir/devoir dépasser toutes ses frontières frôle l’eschatologie humaniste.

Nous voyons aussi que les perspectives de ces deux religions concernant l’existence après la mort, qu’elle soit nommée « paradis » ou autrement, soulèvent des interrogations auxquelles nous devons et pouvons répondre. L’*islam* pose la question de l’accès au paradis, par les œuvres ou par la foi, ainsi que celle de la dimension communautaire du « paradis ». Le *bouddhisme*, quant à lui, pose la question de la survivance de la personnalité humaine après la mort et interroge sur la dignité et l’intégrité de la personne humaine. Il pose aussi la question de la souffrance perpétuelle. Face à toutes ces questions, la venue et la proclamation du Royaume propose une vraie espérance, même, et surtout, en des temps troublés : une certitude d’avenir, une communion de justice et de paix qui ne dépendent pas des finitudes humaines.

*Face à* l’*islam*, le Royaume annonce une vie de communauté éternelle. *Face au* bouddhisme, le Royaume annonce la fin de la douleur et de la souffrance, de manière radicale et pour l’éternité (Apocalypse 21.1-4). *Contre* l’*islam*, le Royaume annonce

une entrée gracieuse dont la réalité est déjà manifeste dans la vie de ceux que Dieu appelle ses enfants. *Contre* le bouddhisme, le Royaume met en valeur la personnalité intégrale des individus au sein d'une création restaurée. L'islam et le bouddhisme présentent à nos contemporains des options qui relèvent, l'un et l'autre, d'une religion des œuvres.

Enfin, et en guise de conclusion, faisons un petit détour par la kabbale juive. Dans la tradition kabbalistique, le *Pardès*, littéralement « le verger », qui est de même origine que le mot gréco-latin « paradis », désigne un lieu où l'étudiant de la Torah peut atteindre un état de bénédiction<sup>39</sup>. Ce *Pardès*, le Zohar l'interprète dans une perspective très intéressante qui lie l'accession au « paradis » à l'approfondissement de la connaissance et de l'interprétation de l'Ecriture. Ainsi, le Zohar propose une interprétation herméneutique du *Pardès* :

- PESHAT, c'est-à-dire le *sens littéral* du texte qui ne traite que du monde sensible ;
- REMEZ, c'est-à-dire l'*allusion*, qui constitue un niveau plus élevé de l'étude ;
- DERASH, c'est-à-dire l'*interprétation figurée*, qui est la parabole, la légende, le proverbe ;
- SOD, c'est-à-dire le *secret*, qui représente le niveau ésotérique traitant de la métaphysique et de la révélation des réalités surnaturelles, secrètes et mystérieuses<sup>40</sup>.

La bénédiction qui attend les « progressants » est donc une bénédiction herméneutique : le paradis est un paradis interprétatif<sup>41</sup>.

39. Ce terme est tiré d'une anecdote philosophique et mystique qui trouve une explication dans le *Pardes Rionim* du Rav Moshe Cordovero. Celui-ci prend l'image de quatre rabbis (Elisha ben Abouya, [Rabbi] Shimon ben Azaï, [Rabbi] Shimon ben Zoma et rabbi Akiva) pénétrant dans un verger mais dont les « niveaux » respectifs de pénétration du sens des Ecritures ne sont pas équivalents. Des références à cet « incident » se retrouvent dans le *Tahnud* (Haguiga 14b, où Ben Azaï et Ben Zoma n'ont pas le titre de Rabbi), le *Zohar* (I, 26b) et *l'Tikounei Zohar* (Tikun 40).

40. Cela n'est pas sans rappeler les quatre sens de l'Ecriture : sens littéral, sens allégorique, sens tropologique et sens anagogique.

41. Ce point de vue n'est pas seulement kabbalistique. Quand Maïmonide (1138-1204) traite du *Pardès*, il désigne pour lui, globalement, une forme d'étude qu'il qualifie de « sagesse divine et science des lois de la nature » (cf. *Hilkhot yessodé ha-Torah*, 4:13).

Celui qui entre dans le *Pardès* entre dans la compréhension du Dieu de la Torah. Cette perspective kabalistique, avec toutes les hésitations qu'elle requiert, n'est pas sans intérêt : elle rappelle, en effet, la centralité de la révélation de Dieu dans l'annonce de la réalité du jardin eschatologique<sup>42</sup>. C'est aussi ce que rappelle notre imaginaire visuel apocalyptique contenu dans le livre de l'Apocalypse : notre anticipation est fondée sur la révélation de Jésus-Christ. L'au-delà est essentiellement dévoilement du Royaume accompli, ce même Royaume inauguré dans la naissance, la mort, la résurrection et l'ascension de Christ. Dans un certain sens, la vie future est fondée sur un accomplissement passé<sup>43</sup>. L'espérance chrétienne souligne, en y apportant une pléitude, que le Royaume est premièrement communion avec un Dieu qui se révèle et qui se laisse connaître. Ce serait avec bénéfice que nous pourrions lier, d'un point de vue apologétique, la doctrine de l'adoption avec celle du « paradis » ou de l'entrée dans le Royaume sabbatique.

Loin des clichés populaires ou en dépit d'eux, le symbole du paradis continue à bénéficier d'un attrait dont nos contemporains ne peuvent pas se passer. De la notion de progrès<sup>44</sup> à la transformation de la nature humaine, de l'espérance personnelle à la disparition du « moi », les notions contemporaines de paradis ne cessent pas de mettre en danger la nature humaine. Dans ces « dénuement et incompréhension essentielle »<sup>45</sup>, l'humanité montre, dans toutes ses sociétés, des plus anciennes aux plus

---

42. Pour Haï Gaon (939-1038), qui commente le passage talmudique précité, « le Pardès réfère au jardin d'Eden, réservé aux justes, et qui se trouve dans les âravot, septième ciel où sont enchaînées les âmes des justes » (cf. *Orts Guenonim*, T. 4, sefer 2, *Haguiga*, p. 61.). Le firmament est atteint par une ascension extatique dans la pure tradition de la littérature mystique des Palais, c'est-à-dire par une forme de transe, expérience qui ne se produit pas physiquement, ni même intellectuellement, mais au cœur du mental humain.

43. A noter que pour Grégoire de Nysse, par exemple, le paradis « terrestre » est une annonce eschatologique qui a été écrite au passé. Le jardin d'Eden est alors « la terre des vivants » où pénétreront un jour les élus... « celle où la mort n'est pas entrée ». Cité dans J. Delumeau, *Mille ans de bonheur : Une histoire du paradis*, vol. 2, Paris, Fayard, 1995, 28, note 47-48.

44. J. Delumeau, *ibid.*, vol. 2, chapitre 17, 311-327.

45. F. Lenoir, dir., *La mort et l'immortalité : Encyclopédie des croyances*, Paris, Bayard, 2004, 24.

contemporaines, que le face-à-face avec la mort est constitutif de ce que nous faisons et pensons<sup>46</sup>.

En fin de compte, il y a, dans l'humanité, un désir inassouvi de comprendre la tension qui existe entre le désir de vie, incarnée de manières très différentes, et l'implacable certitude de la mort :

C'est donc l'impossibilité pour l'homme de s'accommoder de son destin terrestre limité et son aptitude à conquérir une condition divine (ressentie pourtant comme sa vocation) qui a dû rendre légitime l'idée de l'âme, ainsi qu'en témoignent, comme on l'a vu, les rites funéraires attestés déjà dans la préhistoire<sup>47</sup>.

Face à cette impossibilité, nos contemporains cherchent une espérance, une direction, un ancrage. Mais dans un monde en fuite devant la mort, en fuite devant lui-même, dans une société qui n'existe elle-même que par la mort, comme le dirait Louis-Vincent Thomas<sup>48</sup>, nous sommes face à l'implacable présence de la mort et donc à la question de la survie de notre personne.

Il ne faut pas croire que nos sociétés sécularisées sont à l'abri de ces conceptions paradisiaques. Si la majorité des Français croit encore en un hypothétique paradis qu'elle se crée matériellement, c'est parce que toute société est, en fin de compte, un système de culture, de croyance et de pouvoir en lutte contre la puissance dissolvante de la mort et que les deux notions d'« enfer » et de « paradis » seront toujours présentes dans la vie humaine<sup>49</sup>. Paradis sécularisé ou paradis religieux, la question demeure : comment présenter l'espérance de la vie éternelle dans le Royaume, un Royaume de paix et de justice dans lequel nous existerons en pleine conscience et intégrité ? Pour les témoins de Christ, la question est toujours d'actualité.

46. E. Morin remarque : « Il n'existe pratiquement aucun groupe archaïque, si primitif soit-il, qui abandonne ses morts ou qui les abandonne sans rite. » E. Morin, *L'homme et la mort*, Correa, 1976, 21.

47. F. Lenoir, dir., *op. cit.*, 27.

48. L.-V. Thomas, *Mort et pouvoir*, Paris, Payot, 1978, 11.

49. *Ibid.*, 10.

# LES EXUTOIRES DE LA MORT : la réincarnation, le purgatoire, l'annihilationisme

Daniel SAGLIETTO\*

Lors d'un sondage *CSA/La Vie/Le Monde* fait en 2003<sup>1</sup>, à la question : « Selon vous qu'y a-t-il après la mort ? », 39 % répondirent « rien », 33% « je ne sais pas », 16% « l'immortalité de l'âme », 6% « la réincarnation » et 4% « la résurrection des morts ». Ainsi, plus de 70% de la population française entrevoit la mort comme *un néant ou une terre inconnue*. Puis, à la question sur l'existence d'un jugement après la mort, 60% n'y croyaient pas (contre 54% en 1994) et 74% disaient ne pas croire à l'enfer (contre 61% en 1994). Ainsi, ce qui se passe après la mort semble inconnu à la plupart de nos contemporains, qui ne désirent pas y associer les notions de jugement ou de peines éternelles. La grande diversité des réponses à cette question constitue comme un trésor pour nos contemporains qui leur permet d'apprivoiser quelque temps leur gêne, voire leur crainte, face à la mort. Ces réponses ne constituent pas toujours une nouveauté liée à notre temps, car elles sont souvent l'expression d'anciennes croyances plus ou moins dépoussiérées grâce à un jeu herméneutique subtil afin de les rendre plus acceptables par la mentalité matérialiste et consumériste de notre société.

Nous allons étudier trois de ces exutoires qui permettent à l'être humain d'apaiser sa gêne et sa peur face à l'inconnu : la réincarnation, le purgatoire et l'annihilation. Cette peur n'est pas forcément mauvaise, car « elle est saine, et salutaire, quand elle

\* D. Saglietto est étudiant en master à la Faculté Jean Calvin d'Aix-en-Provence et chargé des cours de grec.

1. [http://medias.lemonde.fr/medias/pdf\\_obj/sondage030416.pdf](http://medias.lemonde.fr/medias/pdf_obj/sondage030416.pdf) (18.09.2012).

représente la prise au sérieux d'un danger réel et qu'elle dissipe l'inconscience ou les illusions du divertissement «pascalien»<sup>2</sup> ». Mais ces trois *sorties de secours* ne sont pas des solutions acceptables. Le troisième exutoire (l'annihilationisme) retiendra davantage notre attention, car cette conception de l'après-mort a été acceptée, ces trente dernières années, par nombre d'évangéliques, dont certains étaient et sont des théologiens de renom.

## I. La réincarnation

Les origines de la réincarnation (dans le monde occidental) remontent au système de croyance des communautés orphiques (VI<sup>e</sup> siècle av. J.-C.), qui conjugue immortalité et cycle de réincarnation. En effet, « exilée dans le corps, l'âme doit échapper à la triste nécessité des réincarnations, elle ne peut le faire que par l'ascèse et l'initiation orphique<sup>3</sup>. » L'orphisme<sup>4</sup> fait partie de la pensée grecque. Il a fortement influencé Pythagore, qui y ajoutera la croyance en un nombre incalculable d'âmes qui flotterait dans l'air. Platon a été influencé à la fois par l'orphisme et par Pythagore. On le voit dans sa doctrine de la création des âmes d'après laquelle l'âme, après une première naissance, si elle n'honore pas les dieux, ne rejoind pas son astre correspondant et est réincarnée dans le corps d'une femme, puis dans un animal (métempsycose). Aristote a rejeté cette vision, car l'âme ne saurait exister sans le corps. Mais il ajoutera que seul le *noûs* (cœur intellectuel de l'âme) est immortel. Par la suite, les néoplatoniciens (Plotin...) réintroduiront la réincarnation et influenceront les Pères de l'Eglise (Origène, par exemple).

Ainsi, dans la pensée grecque, la réincarnation évoque, à la fois, une *fatalité* dont il s'agit de se libérer et une chance de *libération*. On trouve aussi, évidemment, les racines de la réincarnation en

2. H. Blocher, « Les peines éternelles », in *La Revue réformée*, n° 206, 2000/1.

3. D. Müller, *Réincarnation et foi chrétienne*, Genève, Labor et Fides, 1986, 15-16.

4. Orphée est un personnage mythologique, fils du roi Thrace (Eagre) et de la muse Calliope. Il savait charmer les animaux et émouvoir les êtres inanimés avec sa lyre.

Orient, dans l'hindouisme<sup>5</sup> et le bouddhisme<sup>6</sup>, dans lesquels elle est comprise comme le « cercle infernal de l'existence » dont il faut se libérer (un salut qui réside dans l'arrêt des retours sur terre). A noter que cela est différent de la vision assez positive occidentale qui voit dans la réincarnation une certaine *grâce*. Ce cycle, par un changement de corps, a pour but d'atteindre *la liberté véritable* (le nirvana). Et « le principe qui commande son voyage de corps en corps est le désir, ou loi du karma. L'homme de désir va, par la vertu du karma, au but auquel son esprit est attaché. La finalité de la spiritualité hindoue est de se délivrer de cet attachement karmique afin de pouvoir se fondre dans le brahnam<sup>7</sup>. »

Il faut souligner que l'hindouisme ne dit pas que c'est l'âme qui se réincarne mais le soi, « le principe d'identité personnelle (*atman*) qui habite en chacun de nous<sup>8</sup>. » L'hindouisme culmine ainsi dans une mystique de délivrance<sup>9</sup>. A la différence, le bouddhisme promet l'autodélivrance du monde de la souffrance. Il enseigne que les âmes sont impermanentes et il les considère comme un flux quasi informel en transformation incessante. Pourtant, à la mort, une flamme de vie (et non un principe personnel) demeure et va se réincarner : « Le but thérapeutique et spirituel du bouddhisme, c'est de se libérer du cycle des réincarnations, de ce qui fait retomber dans le *kâma loca*, le lieu du désir<sup>10</sup>. » C'est ce processus *infernal* de la réincarnation qui empêche d'atteindre le nirvâna<sup>11</sup>. Il est important de comprendre que le bouddhisme en

---

5. III<sup>e</sup> millénaire av. J.-C.

6. V<sup>e</sup> siècle av. J.-C.

7. D. Müller, *Réincarnation et foi chrétienne*, Labor et Fides, 1986, 20.

8. *Ibid.*, 21.

9. Dans son livre, Müller souligne la contradiction mise en lumière par Schweitzer, qui a montré que la pensée brahmanite (la plus ancienne) ne comportait ni négation du monde, ni mépris mystique pour l'éthique. Elle entrevoit plutôt un salut universel où toutes les âmes seraient unies à Brahman. Alors que la doctrine de la réincarnation presuppose un processus de punition et une vision de la matière considérée comme une entrave.

10. D. Müller, *op. cit.*, 27.

11. Le nirvana est à la fois un rien ; ce n'est pas un lieu mais un état de délivrance, de non-désir. Mais pour l'école Vaibhâsika, il est un lieu de beatitude.

tant que tel n'offre aucun appui à une philosophie de l'immortalité de l'âme. Finalement, « la réincarnation n'apparaît dans le bouddhisme que comme un reliquat hindou, qui passe en fait à l'arrière-plan<sup>12</sup> ». Le bouddhisme se préoccupe moins des questions métaphysiques que d'une qualité de vie « pour atteindre la libération des aliénations et des illusions de toutes sortes<sup>13</sup> ».

On retrouve les idées de la réincarnation dans les courants gnostiques<sup>14</sup> chrétiens du II<sup>e</sup> siècle ap. J.-C., puis dans la cabale juive<sup>15</sup>. En effet, dans celle-ci, les âmes des justes rejoignent Dieu après la mort. Celles des pécheurs vont dans la géhenne, le lieu des tourments. Enfin, les âmes qui n'ont été ni trop bonnes ni trop mauvaises passeront quelques mois dans la géhenne, puis obtiendront une nouvelle chance en revenant sur terre<sup>16</sup>. Cette croyance a connu un essor particulier après 1492, lorsque les Juifs ont été chassés d'Espagne<sup>17</sup>. De nos jours, elle fait toujours partie du paysage judaïque ; elle est avant tout source de consolation face aux souffrances et aux questions d'existence et de survie, tout en s'insérant dans les données les plus traditionnelles.

La réincarnation a également reçu un accueil privilégié dans le monde philosophique occidental. Le philosophe G.E. Leising (1729-1781)<sup>18</sup> la considéra comme une hypothèse plausible, source d'un progressisme historique pour l'humanité. A la différence, Arthur Schopenhauer (1788-1860), au sein de son pessimisme existentiel radical, a réduit l'âme au simple « vouloir-vivre » et a considéré la réincarnation comme un cycle

12. D. Müller, *op. cit.*, 28.

13. *Ibid.*, 28.

14. Le livre le plus connu fut alors « Le livre secret de Jean ». Les gnostiques interprétaient la parole de Paul : « je vivais autrefois sans Loi » (Rm 7,9) de la manière suivante : « Avant de venir dans ce corps, je vivais dans une espèce de corps qui n'est pas sous la Loi : un corps de bétail ou d'oiseau. » (D. Müller, *op. cit.*, p.30).

15. Courant juif entre le II<sup>e</sup> siècle et le XVI<sup>e</sup> siècle, dont le rabbi Siméon Bar Yochai fut le fondateur.

16. Le Ghilgoul, ou la migration des âmes.

17. Ecole d'Isaac de Louria qui écrit le *Livre des transmigrations de l'âme*.

18. Il comprend la réincarnation comme « la possibilité d'acquérir de nouvelles connaissances et d'accomplir de nouvelles réalisations ». D. Müller, *op. cit.*, 38.

interminable de naissances<sup>19</sup> qui assure la transmigration de notre volonté individuelle. On retrouve aussi la réincarnation dans la théosophie moderne<sup>20</sup> : Allan Kardec (1804-1869), les Rose-Croix, Madame Blavatsky<sup>21</sup> (1831-1891), Annie Besant (1847-1933), qui avaient en commun leur désir de trouver dans leur système de pensée (dont la réincarnation est la pierre angulaire) « la consolation, une relativisation du mal et de la mort, une victoire sur la matière<sup>22</sup>. » Puis l'anthroposophie moderne<sup>23</sup> (Rudolf Steiner, 1861-1925), se basant sur la dichotomie aristotélicienne de l'âme (âme individuelle et âme en soi, *noûs* ou esprit), envisage l'homme comme trinitaire, de telle sorte que, seul, l'esprit est impérissable et transmet la vie à l'âme. Puis, l'âme « établit le lien entre le corps et l'esprit pendant chaque réincarnation terrestre<sup>24</sup>. » Ainsi, pour Steiner, la souffrance provient « d'une inadéquation de l'âme aux possibilités que lui offre la vie présente et non à une malédiction du corps<sup>25</sup>. » La réincarnation intervient ainsi comme le processus de libération, de développement et d'autorégulation. Elle se définit ainsi comme « une projection rationaliste et optimiste d'un désir d'immortalité et d'expériences sans limites, au détriment

19. Cycle englobant la métémpsyose et la palingénésie (*cf.* A. Schopenhauer, *Méta physique de la mort*, Paris 10/18, 160).

20. Elle est un mouvement syncrétique qui se base sur les traditions hindouistes et bouddhistes. Elle constitue un mouvement philosophique ésotérique qui tente de connaître « le Divin et les mystères de la vérité » au travers d'un système initiatique.

21. Madame Blavatsky, *Doctrine secrète*, 1888. Elle définit la réincarnation de l'Ego (qui est septenaire) de la façon suivante : « L'Ego intérieur qui se réincarne en revêtant corps après corps, qui emmagasine les impressions des vies successives, qui acquiert l'expérience et l'adjoint à l'Ego divin (l'Esprit ou atma), qui souffre et qui jouit durant une immense période d'années, est le cinquième principe, manas. » Clés de la Théosophie VI, *Le livre de la réincarnation*, 536, cité dans D. Müller, *op. cit.*, 49.

22. D. Müller, *op. cit.*, 52.

23. « L'anthroposophie est avant tout une pratique, une pratique de transformation personnelle et sociale qui permet de concilier recherche spirituelle et engagement quotidien, éducation de soi et évolution du monde. L'homme s'auto-éduque par un effort de conscience dans son expérience de la réalité sensible et suprasensible. Cet effort repose sur l'activité de l'âme avec toutes ses facultés, celles de la pensée, celles du cœur et celles de la volonté. » Définition donnée sur le site [www.anthroposophie.fr](http://www.anthroposophie.fr) (22.09.2012).

24. D. Müller, *op. cit.*, 58.

25. *Ibid.*, 59.

de l'expérience concrète que l'homme fait de tous les aspects, positifs et négatifs, de la réalité<sup>26</sup>. » La particularité de Steiner a été de lier sa pensée anthroposophique au Christ : il voit dans le Christ l'impulsion centrale et décisive de l'histoire mondiale ; l'incarnation de Christ serait, en effet, la partie visible d'un processus cosmique qui existait déjà sur terre et, grâce au cycle des réincarnations, il serait donné à tous de rencontrer le Christ<sup>27</sup>.

Au terme de ce bref survol, il convient de noter que la réincarnation a marqué l'humanité depuis fort longtemps au travers de cultures assez différentes. Cela a mis en relief la question de la mortalité et du devenir à laquelle on a toujours essayé de trouver une réponse, mais une réponse qui écarte la transcendance exclusive du Créateur de l'homme. Or, comme le souligne justement Cornelius Van Til : « Le christianisme peut être démontré non comme «aussi bien que» ou même «meilleur» qu'une position non chrétienne, mais comme la seule position qui ne réduise pas l'expérience humaine à un non-sens<sup>28</sup>. » Nous allons donc montrer succinctement pourquoi la doctrine de la réincarnation n'est ni cohérente avec l'expérience humaine, ni compatible avec la foi chrétienne.

Tout d'abord, l'ensemble du témoignage biblique définit l'homme comme une unité (une âme vivante<sup>29</sup>) qui a été créée par Dieu *ex nihilo*. Le langage biblique désigne sans équivoque chaque être humain comme une créature<sup>30</sup> de Dieu. Bien que chaque individu ne soit pas le fruit d'une création comme celle d'Adam, il n'en demeure pas moins que tous les êtres humains sont des créatures de Dieu dont l'origine réside dans l'activité créационnelle de Dieu. Le fait que Dieu puisse œuvrer par le biais

26. *Ibid.*

27. *Ibid.*, 62.

28. C. Van Til, *A Christian Theory of Knowledge*, 1969, 19, cité dans Greg Bahnsen, « The Crucial Concept of Self-Deception », *WTJ*, Spring, 1995, vol. 57/1, 3.

29. Gn 2,7, 1 Co 15,45.

30. Jb 31,15, Col 1,16ss.

de causes secondes ne contredit pas cela<sup>31</sup>. La vision cyclique de la réincarnation est aux antipodes de la vision créationnelle de la Bible. Face à cela, la doctrine de la réincarnation produit des impossibilités logiques et éthiques :

La temporalité **de** l'existence humaine porte (...) en elle-même, tout à la fois, la promesse **de** la vie, le **risque de** l'échec, et la possibilité réelle **de** la mort. Déjà, la création comme telle **donne à** penser **que** la vie humaine est unique, puisque s'y jouent la vie et la mort **de** chaque **individu**. Vouloir multiplier les existences singulières et **diffréler** la prise **de risque** sur plusieurs vies successives, c'est, me semble-t-il, contredire le projet créateur **de** Dieu et la possibilité **qu'il offre à l'homme d'être responsable**<sup>32</sup>.

Dans la Bible, l'identité personnelle est limitée à un lieu spatio-temporel défini. La parole du Christ au brigand sur la croix<sup>33</sup> en est un bel exemple, car elle souligne la continuité *post mortem* d'un être humain singulier et individuel, ainsi que le caractère irréversible de la mort.

La réincarnation est également incompatible avec la sotériologie biblique. Celle-ci dépeint le caractère limité de la vie humaine dans un cadre temporel terrestre, à savoir entre sa naissance et sa mort. En effet, l'homme naturel récolte ce qu'il a semé dans sa chair (Ga 6.8), ce qui souligne le déroulement linéaire de la vie entre la naissance et la mort avec la finalité eschatologique irréversible du jugement. Nous faisons face aux notions de jugement et de responsabilité qui sont inconciliables avec la réincarnation, car, « comme il est réservé aux hommes de mourir une seule fois, après quoi vient le jugement, de même Christ, qui s'est offert une seule fois pour porter les péchés de plusieurs, apparaîtra sans péché une seconde fois à ceux qui l'attendent pour leur salut<sup>34</sup>. »

31. En ce qui concerne l'origine **de** notre âme, nous n'entrerons pas **dans** le **débat** **qui oppose traducianistes et créationistes**, bien que nous pensions **que** la Bible soit clairement plus **du côté d'une vision créationiste** (Es 42.5), cf. W. Grudem, *Théologie systématique*, Excelsis, 2011, 530.

32. D. Müller, *op. cit.*, 113.

33. Lc 23.43.

34. Hé 9.27-28.

Le caractère unique et linéaire de la vie, de la mort et de la résurrection du Christ constitue un paradigme normatif de la linéarité de la vie de chaque être humain. Il met en relief la finalité (l'étape nécessaire) du jugement de notre vie terrestre après la mort.

Ce caractère linéaire et irréversible est présent également dans la description paulinienne de la résurrection : « Ainsi en est-il de la résurrection des morts. Semé corruptible, on ressuscite incorruptible. Semé méprisable, on ressuscite glorieux. Semé plein de faiblesse, on ressuscite plein de force. Semé corps naturel, on ressuscite corps spirituel. S'il y a un corps naturel, il y a aussi un corps spirituel. C'est pourquoi il est écrit : Le premier homme, Adam, devint un être vivant. Le dernier Adam est devenu un esprit vivifiant. Le spirituel n'est pas le premier, c'est ce qui est naturel ; ce qui est spirituel vient ensuite<sup>35</sup>. » Il n'existe donc pas, dans la pensée biblique, de notion de circularité de la vie. La résurrection est l'horizon eschatologique qui l'interdit : il y a continuité entre le corps semé naturel et le corps ressuscité incorruptible, comme cela a été le cas pour Christ. Même la question épineuse de l'état intermédiaire (l'état des morts avant le retour de Christ) ne permet pas d'envisager des successions de vies cycliques. La Bible considère, en effet, la mort physique comme irréversible<sup>36</sup> tout en soulignant une continuité de la personne : la rencontre du Christ avec Moïse et Elie sur le mont de la transfiguration en est un bel exemple<sup>37</sup>.

La réincarnation constitue souvent un exutoire important pour l'homme d'aujourd'hui car, face à la souffrance et à la mort, elle

---

35. 1 Co 15,42-46.

36. Mt 10,39.

37. Lc 9,30ss. La parabole de Lazare et du riche est aussi un très bon exemple de cette irréversibilité et de la responsabilité éthique individuelle qui interdit toute *espérance* d'une réincarnation. Ce qui est d'autant plus intéressant dans cette parabole est le fait que, lorsque la possibilité d'un retour sur terre est demandée par le riche, la réponse d'Abraham souligne que ce retour se ferait par une résurrection et non une *réincarnation* qui dépersonaliserait la notion d'individu. Il y a là un profond présupposé biblique : l'homme est unique en tant que personne et son corps lui est propre, il n'est pas interchangeable avec un autre corps, il est uniquement *ressuscitable*. L'homme est un être singulier personnel dont la vie est inscrite dans un continuum de vie linéaire et responsable qui interdit toute circularité.

lui apparaît comme la promesse d'un cheminement évolutif de sa propre vie au sein de laquelle l'épanouissement de son ego serait maître<sup>38</sup>. Alors qu'en fait, elle n'est pas autre chose qu'une fuite de ses responsabilités vis-à-vis de son Créateur. Cette vision moderne de la réincarnation tire certainement son origine dans la rencontre de la pensée évolutionniste du XIX<sup>e</sup> siècle et l'idée gnostique du retour de l'âme vers son origine<sup>39</sup>. En effet : « A travers ce processus évolutif, l'Ego (le Soi, la racine supramentale et spirituelle qui transmigre de corps en corps) s'auto-réalise et, en quelque sorte, se divinise, en intégrant toujours plus les expériences accumulées<sup>40</sup>. » La réincarnation propose une maigre consolation et une espérance frelatée centrée sur l'homme. Contrairement à cela, la Bible offre une vision « qui respecte les limites de la condition humaine et qui donne les moyens de ne pas confondre Dieu et l'homme<sup>41</sup> » ; elle proclame un Evangile porteur d'une vraie espérance dont Jésus-Christ seul, le logos qui s'est *incarné*, est la source dans sa mort et sa *résurrection*.

## **II. Le purgatoire**

A l'opposé de la vision cyclique de la réincarnation, se trouve le purgatoire. Il désigne ce troisième lieu<sup>42</sup> (après le paradis et l'enfer) que le *Catéchisme catholique* définit de la manière suivante :

Ceux qui meurent dans la grâce et l'amitié de Dieu, mais imparfaitement purifiés, bien qu'assurés de leur salut éternel, souffrent après leur mort une purification, afin d'obtenir la sainteté nécessaire pour entrer dans la joie du ciel. L'Eglise appelle Purgatoire cette purification finale des élus qui est tout à fait distincte du châtiment des damnés. L'Eglise a formulé la doctrine de la foi relative au Purgatoire surtout aux Conciles de Florence (cf. DS 1304) et de Trente (cf. DS 1820 ; 1580). La tradition de l'Eglise, faisant référence à certains

38. Il faut noter qu'une telle vision est contraire à la vision hindouiste ou bouddhiste traditionnelle dont la finalité est la libération de ces cycles de réincarnation.

39. D. Müller, *op. cit.*, 116.

40. *Ibid.*

41. *Ibid.*, 118.

42. Nom donné par Luther, cf. J. Le Goff, *La naissance du purgatoire*, Paris, Gallimard, 1981, 9.

textes de l'Écriture (par exemple 1 Co 3, 15 ; 1 P 1, 7), parle d'un feu purificateur (...)<sup>43</sup>.

Ce troisième lieu, qui est défini comme *un état* dans la doctrine catholique, fait partie des points majeurs inconciliables avec la doctrine biblique réformée. Quelle en est l'origine ? On peut trouver les premières racines du purgatoire chez certains Pères de l'Eglise du IV<sup>e</sup> siècle, qui pensaient que « les âmes de certains pécheurs pouvaient peut-être être sauvées pendant cette période en subissant probablement une épreuve ». Mais on ne trouvera le purgatoire en tant que *croyance* qu'à partir du XII<sup>e</sup> siècle : il s'installera, de façon claire, entre 1150 et 1250 et sera défini (de façon schématique) comme « le lieu de purification des péchés véniaux<sup>44</sup> ». Sa naissance au cours du Moyen Age n'est pas un hasard, car sa formulation est étroitement liée aux transformations de la société, comme la « spacialisation » de la pensée<sup>45</sup> et l'abandon d'une vision binaire de la société (riches et pauvres, clercs et laïcs) et l'apparition d'une catégorie intermédiaire (classe moyenne ou tiers ordre). Le purgatoire a été une solution proposée au problème de la structure de l'autre monde. Nous pouvons citer comme racines interculturelles possibles qui auraient nourri la naissance du purgatoire, du moins son imagerie :

– L'hindouisme, les croyances des « trois voies hindoues »<sup>46</sup> : on retrouvera dans le purgatoire les idées « d'une voie moyenne de salut, le passage à travers le feu, la dialectique entre les ténèbres et la lumière, les améliorations d'état entre la mort et le salut définitif, la fonction de l'au-delà comme réceptacle d'âmes qui seraient alors autrement vouées à l'errance des revenants<sup>47</sup>. »

43. Catéchisme du Vatican (1992), articles 1030 & 1031 de 1-2-3-12 (Art. III), <http://www.vatican.va> (23.09.2012).

44. J. Le Goff, *La naissance du purgatoire*, Gallimard, 1981, 17. Par opposition au péché mortel, le péché vénial est défini ainsi : « On commet un péché vénial quand on n'observe pas dans une matière légère la mesure prescrite par la loi morale, ou bien quand on désobéit à la loi morale en matière grave, mais sans pleine connaissance ou sans entier consentement. » *Catéchisme du Vatican* (1992), articles 1862 de 3-1-1-8 (Art. IV), <http://www.vatican.va>.

45. Voir J. Le Goff, *op. cit.*, 13.

46. Dans les premières Upanishad au VI<sup>e</sup> siècle av. J.-C.

47. J. Le Goff, *op. cit.*, 33.

- L'Iran : l'omniprésence du feu, l'idée d'un pont qui relie la terre au ciel et « l'enfer mazdéen »<sup>48</sup> qui s'apparente fortement à l'idée du purgatoire.
- L'Egypte : bien que la notion de purgatoire proprement dit ne soit pas présente, « le purgatoire infernalisé qu'on rencontrera souvent dans la chrétienté médiévale s'est sans doute en partie nourri de cet héritage égyptien », comme, par exemple, la prolifération de cartographies de l'au-delà, les peines effroyables présentes dans l'au-delà, les puits de feu et les abymes.
- La Grèce et Rome : la descente aux enfers (*catabase*), dont l'une des plus connues est celle d'Ulysse dans le livre XI de l'*Odyssée*. La notion de purification, d'échelonnement des peines et de châtiment intermédiaire dans la vision dualiste platonicienne (avec entre autres la métémpsychose).
- Le récit de la descente aux enfers d'Enée dans l'*Enéide* de Virgile<sup>49</sup>.

Les deux « inventeurs »<sup>50</sup> du purgatoire sont Clément d'Alexandrie (mort avant 215) et Origène (mort en 253/254). Pour Origène, la notion de « punir » était synonyme de celle d'*éducation* ; ainsi tout châtiment servirait au salut de l'homme<sup>51</sup>, ce qui le poussa à voir l'enfer comme un purgatoire. Le Goff souligne avec justesse que

Origène pousse en effet à la limite la théorie de la purification, katharsis, qui lui vient de Platon, des orphiques et des pythagoriciens. Comme il ne peut admettre l'idée païenne grecque de métémpsychose, de réincarnations successives, trop incompatible avec le christianisme, il croit à une variante de cette théorie qu'il estime pouvoir être chrétienne, la notion d'un progrès continu, d'un perfectionnement ininterrompu de l'âme après la mort qui lui permet, si pécheresse

48. Issue de la religion mazdéenne d'Iran, dont le dieu principal est Ahura Mazda.

49. Récit qui s'inspire largement de l'*Odyssée* et qui fut écrit entre 29 et 19 av. J.-C.

50. J. Le Goff, *op. cit.*, 79.

51. *Ibid.*, 80. « Celui, dit-il, qui est sauvé par le feu est purifié, de manière à ce que le feu cuise et résolve tout ce qu'il y a en lui de vil alliage, pour faire de lui un or fin. » (Origène, *Homil. 6 in Exod.*, cité dans Abbé Théodore Perrin, *Le purgatoire : Traité historique, dogmatique et moral*, 1837, 230.) Nous pouvons trouver d'autre citations pertinentes dans les écrits suivants : *De Principiis*, II, 10, 6 ; *De Oratione*, 29 ; *Patres Græci*, XIII, col. 445, 448.

qu'elle ait pu être au départ, de retourner à la contemplation éternelle de Dieu, c'est l'apocatastase<sup>52</sup>.

Mais c'est avec saint Augustin (354-430) que la doctrine du purgatoire va connaître une évolution importante, car, pour lui, pour être sauvé du feu, il fallait avoir uni dans sa vie terrestre la foi et les œuvres. (...) Il ne faut pas simplement avoir dispensé les aumônes, il faut « avoir changé en mieux sa vie » et, en particulier, il faut s'être livré à une pénitence convenable et avoir fourni satisfaction, c'est-à-dire avoir accompli une pénitence canonique. Dans ce cas, la rémission pourra être achevée après cette vie grâce à un « certain feu purgatoire » sur lequel Augustin ne semble pas bien fixé mais qui est différent du feu éternel, du feu de l'enfer<sup>53</sup>.

Saint Augustin avait ainsi admis l'existence d'un feu purgatoire. Ceci est important, car c'est sa conception qui, dans la préhistoire du purgatoire, décrit cette réalité prépurgatoire jusqu'au XII<sup>e</sup> siècle et en restera un élément essentiel<sup>54</sup>.

Ensuite, après une croissance d'écrits et de réflexions sur ce « feu purgatoire » jusqu'à la période médiévale, on peut situer la naissance du purgatoire avec l'apparition du terme « purgatoire » dans sa forme nominale et par la systématisation du terme *purgatoire*. Ce terme était déjà utilisé en tant qu'adjectif – *feu purgatoire* –, mais sa forme nominale faisait défaut. Cette utilisation se situe dans la transition du XII<sup>e</sup> au XIII<sup>e</sup> siècle, en plein essor de la scolastique<sup>55</sup>, qui a fait suite à un XII<sup>e</sup> siècle très riche en réflexions et en écrits sur le feu purgatoire. Le Goff attribue cette nouveauté au milieu intellectuel parisien (école cathédrale du chapitre de Notre-Dame) et aux moines cisterciens de Cîteaux :

52. Voir J. Le Goff, *op. cit.*, 83.

53. *Ibid.*, 105. Voir dans les écrits de l'*Enchiridion* 69-70 de saint Augustin ainsi que dans *La cité de Dieu*, Livre XXI (chapitres XIII, XXIV & XXVI).

54. Voir J. Le Goff, *op. cit.*, 117.

55. « Enseignement philosophique qui fut donné en Europe du X<sup>e</sup> au XVI<sup>e</sup> siècle et qui consistait à relier les dogmes chrétiens et la Révélation à la philosophie traditionnelle dans un formalisme complet sur le plan du discours. (Cet enseignement était fondé sur les concepts grammaticaux, logiques, syllogistiques et ontologiques issus d'Aristote.) » (Larousse)

C'est au carrefour des deux milieux, entre 1170 et 1200, peut-être dans la décennie 1170-1180, sûrement dans les dix dernières années du siècle, qu'apparaît le purgatoire<sup>56</sup>.

En 1254, le pape Innocent IV donnera la première définition du purgatoire<sup>57</sup> et la doctrine du purgatoire sera *consolidée* par les écrits de Thomas d'Aquin, qui en défend l'existence, lors du second concile de Lyon (1274)<sup>58</sup> (ses idées seront reprises dans le supplément de sa *Somme théologique*<sup>59</sup>). Ceci ne fera qu'approfondir le gouffre qui existe entre la théologie d'Orient et d'Occident. Les Grecs reprochent, en effet, aux Latins l'absence totale de cette doctrine dans les Ecritures et la considèrent comme une hérésie.

A noter, aussi, le rôle important que joua Dante au travers de sa composition de la *Divina Comedia*<sup>60</sup> (dont les deux premiers cantiques – « L'Enfer » et « Le Purgatoire » – furent achevés en 1319), en stigmatisant l'imaginaire de son temps et des siècles à venir dû à l'horreur et à l'effroi de ces deux dogmes. A la suite du concile de Florence (1439) qui confirmera cet enseignement, le concile de Trente (1545-1563, Session XXV) a proclamé, de nouveau, face aux accusations du mouvement de la Réforme, la doctrine du purgatoire comme étant une doctrine scripturaire. Enfin, de nos jours, la doctrine du purgatoire demeure un dogme canonique de l'Eglise catholique romaine. Le *Compendium du Catéchisme de l'Eglise catholique* (2005) définit le purgatoire comme « l'état de ceux qui meurent dans l'amitié de Dieu, assurés de leur salut éternel, mais qui ont encore besoin de purification pour entrer dans le bonheur du Ciel<sup>61</sup> ». Le pape Benoît XVI y fit allusion dans l'encyclique *Spe Salvi* (2007) :

L'Orient ignore la souffrance purificatrice et expiatoire des âmes dans « l'au-delà », mais connaît, de fait, divers degrés de béatitude

---

56. Voir J. Le Goff, *op. cit.*, 229.

57. *Ibid.*, 380.

58. *Ibid.*, 381.

59. *Ibid.*, 357-372.

60. *Ibid.*, 449.

61. Question 210. [http://www.vatican.va/archive/compendium\\_ccc/documents/archive\\_2005\\_compendium-ccc\\_fr.html](http://www.vatican.va/archive/compendium_ccc/documents/archive_2005_compendium-ccc_fr.html) (23.09.2012).

ou aussi de souffrance dans la condition intermédiaire. Cependant, grâce à l'Eucharistie, à la prière et à l'aumône, « repos et fraîcheur » peuvent être donnés aux âmes des défunts. Que l'amour puisse parvenir jusqu'à l'au-delà, que soit possible un mutuel donner et recevoir, dans lequel les uns et les autres demeurent unis par des liens d'affection au-delà des limites de la mort – cela a été une conviction fondamentale de la chrétienté à travers tous les siècles et reste aussi aujourd'hui une expérience réconfortante<sup>62</sup>.

En tant qu'exutoire, le purgatoire offre une note d'espérance pour soi et pour les proches. Bien qu'étant inconciliable avec l'enseignement de la réincarnation, il génère, il faut le remarquer, une espérance tout aussi cyclique que la réincarnation :

La dévotion qui s'exprime par les autels et les ex-voto aux âmes du purgatoire montre que, désormais, non seulement ces âmes acquièrent des mérites, mais elles peuvent les reporter sur les vivants, leur retourner, leur rendre assistance. (...) Le système de la solidarité entre les vivants et les morts à travers le purgatoire est devenu une chaîne circulaire sans fin, un courant de reciprocité parfaite<sup>63</sup>.

Elle est ainsi une négation de la responsabilité irréversible de l'individu durant sa vie terrestre, ce qui constitue, d'un point de vue fonctionnel, une fuite devant la responsabilité de l'homme dans sa vie personnelle face à son Créateur. Jacques Le Goff se demande si le purgatoire n'aurait pas été le « prix payé par l'Eglise pour conserver l'arme absolue, la damnation<sup>64</sup>. » Finalement, le purgatoire serait-il un exutoire à la fois pour l'Eglise catholique et pour le pratiquant : un *baume*, chez la première, afin faire accepter le dogme de l'enfer, et une seconde *chance* et une fuite de ses responsabilités pour l'autre ?

Notre réponse, devant cet enseignement, ne peut être qu'un soupir douloureux et une aspiration à un retour à la vérité scripturaire qui se détache, à la fois, des apports mythologiques extérieurs et

62. Article 48 dans Benoît XVI, *Spe Salvi*. [http://www.vatican.va/holy\\_father/benedict\\_xvi/encyclicals/documents/hf\\_ben-xvi\\_enc\\_20071130\\_spe-salvi\\_fr.html](http://www.vatican.va/holy_father/benedict_xvi/encyclicals/documents/hf_ben-xvi_enc_20071130_spe-salvi_fr.html) (23.09.2012).

63. *Ibid.*, 482.

64. *Ibid.*, 485.

des interprétations erronées qui ont jalonné l'histoire de la tradition chrétienne. Les limites de cet article ne permettent pas de présenter une exégèse poussée des textes bibliques en question. Nous soulignerons seulement que l'exégèse catholique se révèle n'être qu'une *eisegèse*<sup>65</sup> accomplie au travers des lunettes de la tradition et de reliquats de la pensée platonicienne et orphique<sup>66</sup>.

La Bible déclare le caractère irrévocable du jugement qui suit la mort, un jugement qui tiendra compte de la vie terrestre qui aura été vécue : « Car il nous faut tous comparaître devant le tribunal de Christ, afin que chacun reçoive selon le bien ou le mal qu'il aura fait, étant dans son corps. » (2 Corinthiens 5.10, cf. Hébreux 9.27) Ainsi la pensée d'une seconde chance *post mortem* est totalement absente de la pensée biblique ; celui qui rejette l'œuvre propitiatoire du Christ meurt, en effet, dans ses péchés (Jean 8.24) et recevra nécessairement le salaire de ceux-ci. La distinction catholique entre péchés véniaux et mortels est infondée, car les textes qui parlent d'un péché impardonnable (Matthieu 12.31) ou qui mène à la mort (1 Jean 5.16) doivent être interprétés selon l'analogie de la foi<sup>67</sup>. Le salaire du péché, quel qu'il soit, est la mort<sup>68</sup>. Jésus est venu couvrir nos péchés dans son œuvre expiatoire substitutive<sup>69</sup>, tous nos péchés... sans aucune spécification. Ce don est offert à tous ceux qui sont unis à lui par le moyen de la foi. Ainsi, face aux deux versets évoquant un péché à caractère *irréversible* et considérant

---

65. Lecture et interprétation subjective du Texte pour y trouver le sens que nous voulons y trouver.

66. « La doctrine platonicienne est dominée par l'idée qu'il y a dans la faute une part de volonté, donc de responsabilité, et une part d'ignorance qui ne peut être effacée par un processus complexe. Le sort des âmes dépend donc à la fois de leur propre choix et d'un jugement des dieux. » (Le Goff, 37) Platon a donc vu dans les cycles de la réincarnation une *via media* entre l'enfer et la contemplation parfaite. Ainsi, le purgatoire est le lieu où « les âmes qui ne sont pas assez coupables pour mériter des peines éternelles achèvent de se purifier », et ceci « proviendrait de l'hellenisme païen et particulièrement des doctrines orphiques » (Le Goff, 39).

67. Dans le respect de l'enseignement de toutes les Ecritures canoniques (ce qui pose un problème vis-à-vis de la dogmatique catholique, qui reconnaît beaucoup d'écrits apocryphes comme canoniques et qui donne une place normative aux écrits de la tradition), les passages les plus clairs étant ceux qui sont utilisés pour éclairer ceux qui sont le plus obscurs.

68. Rm 6.23.

69. 1 Jn 3.9, 4.10.

l'enseignement sotériologique biblique, nous ne pouvons accepter la distinction de l'exégèse catholique qui relève d'une lecture superficielle du texte. Le commentaire de Leon Morris sur Matthieu 12.31 offre une bonne piste de réflexion exégétique :

Le péché qui ne peut être pardonné ne peut être compris comme le simple fait d'un dire. Il est impossible de soutenir qu'une quelconque phrase puisse être impardonnable si, par la suite, le pécheur se repente et se tourne vers Dieu. Jésus est en train de parler d'une manière de vivre, et non d'un dire isolé. Quand une personne se met dans une position semblable à celle des pharisiens, et quand, non à cause d'une mauvaise compréhension, mais au travers d'une hostilité envers ce qui est bon, cette personne appelle le bien mal et, d'un autre côté, fait du mal son bien, alors celle-ci se place dans une position qui empêche le pardon. Ce n'est pas parce que Dieu refuse de pardonner ; mais c'est parce que la personne qui voit le bien comme mal et le mal comme bien est incapable de se repentir, et ainsi de venir humblement devant Dieu pour demander le pardon. Et il n'y a aucune voie autre vers le pardon que la repentance et la foi. (...) Les personnes dans une telle situation ne peuvent pas se repentir et rechercher le pardon : elles manquent du discernement du péché, elles rejettent la compétence de Dieu qui déclare ce qui est bon. C'est cette attitude continue qui est le péché ultime<sup>70</sup>.

Ensuite, l'interprétation exclusive de séjour des morts (*hades* ou *scheol*) comme lieu du purgatoire est erronée. Ce terme est polysémique et peut désigner aussi bien le monde souterrain des esprits, un état de non-être, la mort ou la tombe<sup>71</sup>. C'est la raison pour laquelle les interprétations en faveur du *purgatoire* à partir du concept de *séjour des morts* ne peuvent pas être acceptées car, dans l'ensemble des cas, le terme pointe vers une réalité liée à la mort, mais jamais à la notion du purgatoire tel que celui-ci est défini dans la théologie catholique.

Finalement, les passages fameux qui parlent de l'évangile prêché aux morts (1 Pierre 3.19, 4.6) sont des passages complexes

70. Leon Morris, *Matthew*, Grand Rapids, Eerdmans, 1992, 318.

71. Le grand dictionnaire de la Bible, Excelsis (2004), 1564.

et difficiles, qui ne peuvent, en aucun cas, être utilisés pour établir un paradigme sotériologique. Ces textes parlent clairement d'un événement qui a déjà eu lieu ; il n'est donc pas possible de le systématiser en vue d'obtenir un paradigme reproductible à l'infini. W. Grudem souligne que Pierre parle de « Christ *en* esprit qui était en Noé et qui préchait au travers de lui la repentance et la justice à des incroyants qui étaient sur terre et qui sont dorénavant des «esprits en prison» (personnes en enfer)<sup>72</sup> ». Puis, en 1 Pierre 4,6, l'auteur parlerait de l'Evangile qui a été prêché à des personnes mortes *maintenant*, qui s'étaient repenties de leur vivant en écoutant cette prédication. Mais, encore une fois, ces textes parlent d'un événement qui a déjà eu lieu et non d'une autre possibilité de salut.

Ainsi, le purgatoire comme réponse à la question de la mort et de l'enfer ne peut pas être acceptée bien qu'elle apparaisse comme une seconde chance et une consolation pour le pécheur et les proches de celui-ci. Jésus-Christ *seul* demeure notre unique espérance et notre seule consolation accessibles exclusivement durant notre vie terrestre par le moyen de la foi. En effet, celui qui ne naît pas de nouveau ne peut pas entrer dans le royaume de Dieu.

### **III. L'annihilationisme**

L'annihilationisme est une question épineuse et très sensible, étant d'abord un refus, très souvent émotionnel, de la vision traditionnelle de la manifestation eschatologique du jugement de Dieu. Certains l'ont justifié avec des arguments assez osés comme celui-ci :

Laissez-moi vous dire que je considère que le concept de l'enfer comme tourment physique et psychique éternel est une doctrine scandaleuse, une énormité théologique et morale, une mauvaise doctrine traditionnelle qui doit être changée. Comment les chrétiens peuvent-ils décrire un dieu d'une telle cruauté et si vindicatif, dont les actions incluent de soumettre ses créatures, aussi pécheresses

---

72. W. Grudem, *1 Peter*, Tyndale New Testament Commentaries, 1988, 204.

qu'elles soient, à des tortures éternelles ? Certainement, un dieu qui agirait ainsi ressemblerait plus à Satan qu'à Dieu, du moins selon nos standards moraux ordinaires, et selon l'Evangile lui-même... Certainement, le Dieu et Père de notre Seigneur Jésus-Christ n'est pas un démon ; torturer les gens sans fin n'est pas ce que notre Dieu fait<sup>73</sup>.

Il existe plusieurs formes d'annihilationisme ; nous distinguons les trois formes principales<sup>74</sup> :

– La vision matérialiste qui lie à la mort du corps la destruction totale de la personne. Cette vision n'est pas présente dans les théologies chrétiennes.

– L'immortalité conditionnelle : c'est la vision de l'annihilationisme la plus répandue dans les cercles chrétiens. Elle prône, à l'opposé de toute vision platonicienne de l'âme, la mortalité de l'âme et souligne que celle-ci ne revêtira une immortalité que sous certaines conditions, à savoir le don de Dieu dans son offre du salut. Ainsi, tous ceux qui rejettent l'offre du salut de leur vivant demeurent dans un état de condamnation, et leur peine sera la destruction finale de leur personne<sup>75</sup>. Le jugement de ces personnes s'accomplit dans cette destruction. Généralement, cette destruction est située après un temps *post mortem* pendant lequel la personne aura vécu la colère de Dieu<sup>76</sup>. Il y a donc un châtiment dont le pécheur est conscient, mais qui n'est pas éternel<sup>77</sup>.

– L'annihilationisme proprement dit considère l'âme humaine comme mortelle. Ainsi, la personne meurt totalement non pas simplement à cause de sa mort physique, mais suite à un jugement direct de Dieu. Cette destruction intervient au moment de la mort ou après la mort, à la fin d'une période de punition.

73. C.H. Pinnock, *The Destruction of the Finally Impenitent*, cité dans Robert A. Peterson, *Hell on Trial*, Phillipsburg, P&R Publishing, 1995, 161.

74. M.J. Erickson, *Is Hell Forever ?*, *Bibliotheca Sacra*, 152 : 607 (1995), 259-272.

75. D. Carson, *The Gagging of God*, Leicester, Apollos, 1996, 517.

76. Ceci correspond à l'interprétation par Guillebaud (*Righteous Judge*, 14) de la parabole de Lazare et du riche.

77. W. Grudem, *Théologie systématique*, Excelsis, 2011, 1278.

Dans les trois cas, l'objectif est le même : l'âme de la personne impénitente est détruite, elle ne vit pas des tourments éternels. Le fait de vouloir insister sur la notion de peines éternelles dans la vision traditionnelle ne provient pas du désir pernicieux de voir souffrir le méchant. Il exprime surtout le désir de rester fidèle aux Ecritures. Ainsi, nous sommes face à une question douloureuse qui appelle une réponse permettant de savoir si la vision traditionnelle du jugement eschatologique, à savoir *un châtiment éternel et conscient* de l'homme pécheur, est bien biblique.

Ce rejet de toute vision de l'enfer comme *châtiment éternel et conscient* n'est pas propre au XXI<sup>e</sup> siècle. Comme le souligne Richard Bauckham :

« Jusqu'au XIX<sup>e</sup> siècle, la quasi-totalité des théologiens enseignaient la réalité des tourments éternels en enfer. Ici et là, en dehors du courant dominant théologique, il y avait quelques personnes qui croyaient que l'impie serait finalement annihilé. (...) Même quelques-uns furent les avocats d'un salut universel, parmi lesquels des théologiens importants de la période patristique. (...) Depuis 1800, la situation a entièrement changé, et aucune autre doctrine chrétienne n'a autant été abandonnée de façon aussi générale que la doctrine de la punition éternelle<sup>78</sup>.

En effet, dès la période patristique, Origène avait une vision assez hétérodoxe de l'enfer. Il estimait que les feux de l'enfer détenaient une vertu purifiante :

Donc la fin du monde et la consommation viendront quand les pécheurs auront achevé de subir un châtiment proportionné à leurs crimes. Dieu seul en connaît le temps. Mais nous pensons que la bonté de Dieu, par la médiation du Christ, ramènera toute créature à une même fin, après avoir dompté et assujetti les ennemis... En effet, la fin est toujours semblable au commencement ; et comme la fin de toutes choses est une, le commencement doit avoir été un. Tous les êtres, malgré leur diversité, ont une même fin ; ainsi d'un commencement identique sont sorties les variétés et les différences

78. R. Bauckham, *Universalism : A Historical Survey*, Themelios 4:2, January 1978, 48, cité dans R.A. Peterson, *Hell on Trial : The Case for Eternal Punishment*, R&R Publishing, 162.

actuelles qui, par la bonté de Dieu, dans la soumission au Christ et l'unité du Saint-Esprit, seront ramenées à un même dénouement, semblable à l'origine<sup>79</sup>.

Voici les quatre principaux arguments le plus souvent avancés<sup>80</sup> :

- *Le vocabulaire biblique de la destruction et la mortalité de l'âme humaine.* Le vocabulaire lié à la destruction doit être compris comme une destruction totale (Matthieu 10.28). La Bible ne décrit pas l'âme comme étant immortelle en son essence ; c'est cela même qui cause sa destruction finale, Dieu ne lui donnant pas cette grâce de *la vie éternelle* qui réside en Christ seul.
- *L'imagerie du feu de l'enfer.* Elle a pour but d'exprimer l'efficacité du jugement et de son accomplissement total et radical, et *non* le fait d'un jugement qui perdure. Elle est avant tout de nature qualitative et non quantitative.
- *L'argument de la justice de Dieu et de la proportionnalité des peines.* Comment Dieu pourrait-il infliger une torture éternelle à un pécheur qui n'a été tel que pendant le temps limité de sa vie ? Ou pour des péchés qui ont un caractère fini et limité ? Cela serait disproportionné, déraisonnable et contraire au Dieu qui se définit aussi comme étant Amour.
- *L'argument universaliste.* Comment la victoire eschatologique de Dieu qui sera tout en tous (quand la réconciliation cosmique accomplie à la croix sera consommée) pourrait-elle s'accommoder d'un lieu où le péché, la rébellion et le jugement continueraient de s'exercer ?

Chacun de ces arguments mériterait un traitement approfondi dépassant le cadre de cet article<sup>81</sup>. Nous énoncerons seulement

79. Origène, *Traité des principes*, 1.6.2. A notre époque, on trouve parmi les plus grands défenseurs d'un tel point de vue H. Guillebaud (*The Righteous Judge*, 1941), Basil Atkinson (*Life and Immortality*, 1960), Leroy Edwin Froom (*The Conditional Faith of our Fathers*, 1965), Edward Fudge (*The Fire That Consumes : A Biblical and Historical Study of Eternal Punishment*, 1982), John Stott (*Evangelical Essentials*, 1988 (312-320)), John Wenham (*The Case for Conditional Immortality*, 1992) et, enfin, Clark Pinnock (*The Destruction of the Finally Impenitent*, CTR 4 (1990) ; *Four Views on Hell*, 1992).

80. R.A.Peterson, *op. cit.*, 162.

81. Voir *ibid* ; « Enfer » dans le *Dictionnaire de théologie biblique*, Excelsis, 556 ; et W. Grudem, *op. cit.*, 1277-1283.

les principaux arguments bibliques qui démontrent que la vision scripturaire du jugement eschatologique des impénitents ne peut pas correspondre à la vision annihilationiste de l'enfer.

## 1. Le vocabulaire de la destruction et l'immortalité de l'âme

Le langage biblique possède clairement une certaine valeur métaphorique, car, par exemple, comment pourrait-on concilier les termes « ténèbres »<sup>82</sup> et « feu »<sup>83</sup> qui désignent tous deux la même réalité de l'enfer. Mais la valeur métaphorique du langage utilisé n'est pas là pour vider de son sens la réalité que décrit la Bible. Au contraire, un tel langage est utilisé pour dépeindre avec vivacité une réalité effroyable et réelle évoquée lorsque le sujet de l'enfer est abordé. Il y a un rappel vétérotestamentaire indéniable<sup>84</sup> du caractère vindicatif du jugement. L'appropriation de ces images fortes de jugement qui est faite dans le Nouveau Testament ne peut pas être réduite à une lecture horizontale limitée à cet *aeon*, sous prétexte que le sens concret et direct pouvait en être légitimement déduit par les premiers auditeurs dans nombre des prophéties vétérotestamentaires. En effet, les auteurs du Nouveau Testament ne le permettent pas étant donné le vocabulaire sur la souffrance et sur l'éternité qu'ils associent à cette imagerie vétérotestamentaire. Par exemple, on lit en Matthieu 25,46 : « Et ceux-ci iront au châtiment éternel, mais les justes à la vie éternelle. » Or le mot grec « éternel » ne peut pas avoir deux sens différents dans la même phrase : la notion du don de la vie eschatologique qui se prolonge dans l'éternité (une succession infinie de temps) est ici contrastée avec la notion du châtiment éternel, un châtiment qui perdure éternellement ; de sorte que celui-ci est *parallèle* à la vie qu'ont reçue les élus. De

---

82. Mt 25,30.

83. Ap 14,10.

84. Comme, par exemple, « les vers qui ne meurent pas » (Es 66,24), la « fumée » (Es 34,10), un « feu qu'on ne peut éteindre » (Jr 4,4). Voir l'article de E. Fudge, « The Final End of the Wicked », *JETS* 27, 325-334. Et voir, entre autres, la réponse de W.V. Crockett, « Wrath that Endures Forever », *JETS* 34, 195-202 ; et R. Peterson, « A Traditionalist Response to John Stott's Arguments for Annihilationism », *JETS* 37, 1994, 553-68.

plus, ce châtiment est qualifié quelques versets plus tôt (verset 41) comme « le feu éternel préparé pour le diable et pour ses anges ». Ainsi, avec la description du caractère psychologique de ce châtiment faite en Matthieu (8.12, 13.42, 13.50, 22.13, 24.51, 25.30) et de l'apport intertextuel justifié des passages tels que Apocalypse 14.10 et 20.10, il nous est impossible de nier la dimension psychologico-temporelle (peines éternelles) qui caractérise ce châtiment éternel, cette *seconde mort* qui est le juste salaire des coeurs impénitents de leur vivant.

Les images vétérotestamentaires de « vers qui ne meurent pas » ou de « feu qui ne s'éteint pas », qui détenaient nécessairement une dimension physique, finie et temporelle dans leur compréhension *in situ*, étaient porteuses, dans une dynamique typologique, d'une réalité bien plus effroyable *ex situ*, c'est-à-dire dans l'appropriation néotestamentaire qu'en ont fait les auteurs apostoliques. Cet emploi voulait clairement lier les notions de *jugement* et de *souffrances éternelles*. La parabole de Lazare et du riche (Luc 16) en est un très bon exemple.

Parallèlement à cela, il convient de souligner que c'est avec raison que le monde évangélique a été averti de ne pas avoir une anthropologie platonicienne, qui voyait l'homme comme une âme immortelle enfermée dans un corps. Bien qu'une telle réflexion soit juste<sup>85</sup>, elle mérite néanmoins d'être réévaluée de façon équilibrée. En effet, la Bible ne reconnaît jamais à l'âme une propriété intrinsèque d'éternité, mais elle n'envisage pas non plus une non-existence *post mortem* :

(...) La mort retranche l'homme pécheur **de** la communion **des** vivants et lui ôte ses capacités **d'**action, pour l'empêcher **de** continuer à sévir (...), l'homme ne cesse pourtant pas **d'**exister. Tel est le privilège – à double tranchant – **de** l'être créé en image **de** Dieu : même coupé **de** la Source **de** la vie, il ne meurt pas comme les bêtes (Qohéleth 3.19, 12.7)<sup>86</sup>.

85. Hé 1.4 et Ac 17.28.

86. **Dictionnaire de théologie biblique**, 557 ; voir aussi D. Carson, *The Gagging of God*, 535.

Et c'est bien cette erreur que font les annihilationistes : en s'appuyant sur ce caractère de *mortalité* de l'homme, ils y associent un raisonnement sotériologique, imposant ainsi à une caractéristique anthropologique vraie un raisonnement eschatologique étranger aux Ecritures :

Mais l'erreur qui vicié 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'ol*, en Esaïe 14 ou Ezéchiel 32, ne laisse aucun doute. Fudge ignore superbement le judaïsme intertestamentaire, 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 héos aiônos*). Harmon relève que Fudge doit faire se succéder la souffrance (qu'il conserve pour une durée limitée, afin de sauvegarder la gradation des peines) et l'annihilation, alors que l'Ecriture ne suggère rien de pareil mais fait de la destruction même le châtiment douloureux<sup>87</sup>.

De plus, un tel raisonnement ne résiste pas aux paroles du Christ : « Ceux qui auront fait le bien ressusciteront pour la vie, mais ceux qui auront fait le mal ressusciteront pour le jugement. » (Jn 5.29) Comment peut-on ressusciter pour un jugement tout en étant dans un état de non-existence ? Ou alors faut-il comprendre le jugement comme l'annihilation ? Or cette dernière option est inconcevable, car elle introduirait une certaine incohérence dans les paroles du Christ ; elle signifierait que le jugement est finalement une sorte d'euthanasie eschatologique libératrice qui rendrait le bien-être de l'homme impénitent prioritaire par rapport à

---

87. H. Blocher, « Les peines éternelles », in *La Revue réformée*, n° 206, 2000/1.

la juste et sainte colère divine. Et surtout, elle négligerait totalement l'arrière-plan vétérotestamentaire de cette parole, à savoir Daniel 12.2, où ce *jugement* est décrit comme : « l'opprobre, pour la honte éternelle ». Une fois de plus, nous voyons que le *jugement éternel* est caractérisé par la notion de *tourment éternel*.

## 2. Responsabilité, justice de Dieu et proportionnalité des peines

La perspective non traditionnelle soulève un autre problème : celui d'une cohérence entre la responsabilité de l'homme et le jugement divin. Tout d'abord, la notion d'une destruction finale dévalue le caractère décisif de la vie sur terre et de la responsabilité humaine dans le jugement divin<sup>88</sup>.

Dieu, en maintenant cette existence [*post mortem*], 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 Pierre 2.9) en attendant le jugement, puis la résurrection « pour la honte éternelle », puis le jugement, puis le châtiment 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 (Qohéleth 12.7, répondant au doute et à la question de 3.19-21). (...) 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 passé, 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 (Daniel 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

88. Il est intéressant de noter ici un point sur lequel diffèrent H. Blocher et D. Carson. En effet, contrairement à H. Blocher, D. Carson pense que les hommes impénitents demeureront dans leur état de rébellion après la mort (D. Carson, *The Gagging of God*, 533). Cette hypothèse est exégétiquement possible et très pertinente, car elle poserait la question supplémentaire de la raison et du fondement quasi sotériologique (car une destruction finale demeure une sorte de libération vis-à-vis de la souffrance du jugement) pour laquelle Dieu détruirait un être *post mortem* encore rebelle : la justice de Dieu s'en trouveraient bafouées.

« sanctifier » *le Seigneur*. L'avantage d'une telle perspective, outre qu'elle permet de proclamer l'entièvre 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 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<sup>89</sup>.

Nous atteignons là le point névralgique, le *talon d'Achille* du raisonnement annihilationiste : la mesure de la responsabilité de l'homme dans sa réponse à son Créateur est à la mesure de la valeur même du Créateur. C'est un argument rejeté en bloc par les partisans adverses du fait qu'ils considèrent que le jugement eschatologique du perdu doit être proportionnel à sa faute, celle-ci étant essentiellement mesurée de façon horizontale, c'est-à-dire au niveau de ses conséquences terrestres. Ce raisonnement de proportionnalité est, certes, juste dans la perspective des *rétributions matérielles* au sein du système cultuel vétérotestamentaire de la loi du talion, mais il est totalement étranger à la façon dont Dieu juge et condamne le pécheur, et cela dès l'Ancien Testament. En effet, quel type de proportionnalité est-il présent dans la condamnation de la chute adamique, par laquelle le péché et la mort sont entrés dans le monde, ont touché et condamné l'humanité entière qui n'était pas encore là (Rm 5.12-21) ? Et que dire de ce verset : « Car le salaire du péché, c'est la mort (...)<sup>90</sup> », dans lequel on observe que la même peine capitale est encourue pour n'importe quel péché. Ce concept de proportionnalité ne répond pas aux critères bibliques : il est anthropocentrique alors que la justice de

---

89. *Ibid.*

90. Rm 6.23.

Dieu est théocentrique et théonormée. C'est Dieu seul qui est la norme et la mesure de sa justice et ainsi de son jugement. Dans la problématique du péché, c'est bien lui qui est le principal offensé<sup>91</sup> et le jugement comme le châtiment qui est donné répondent aux exigences de la gloire et de la sainteté de Dieu.

Voilà pourquoi le sacrifice de milliers de taureaux ou d'agneaux ne pouvait effacer une seule faute du cœur de l'homme (Hé 10), car *le locus* de l'offense ne se trouve pas au niveau de l'homme mais au niveau de Dieu. Voilà pourquoi les auteurs du Nouveau Testament ont utilisé les notions de propitiation : ils soulignaient par là que, avec en arrière-plan le sang des animaux versé sur le couvercle propitiatore de l'arche une fois par an (Lv 16), l'expiation et le pardon des péchés étaient, avant tout, une conséquence du fait que la colère et le jugement de Dieu dus à notre péché avaient été « détournés » au moyen d'une offrande *substitutive* (Jésus-Christ). C'est cet acte expiatoire et propitiatore qui est le fondement d'une relation rédemptrice entre l'offensé (Dieu) et l'offenseur (le pécheur repentant). C'est dans ce cadre *allianciel* que Dieu se réconcilie et devient propice à sa créature<sup>92</sup>. Nous découvrons ainsi que l'ampleur de notre faute a nécessité que l'offrande substitutive ne puisse être que Dieu lui-même s'incarnant parmi nous et « s'offrant en rançon pour nous ». Ceci confirme clairement que la gravité de notre faute est à la mesure de la grandeur et de la gloire du Dieu que nous avons offensé et que, seul, Dieu lui-même, s'offrant à nous en devenant pleinement homme, pouvait être une offrande substitutive acceptable. On pourrait alors dire qu'il y a effectivement une certaine proportionnalité des peines, mais elle devra être comprise à la mesure de l'offrande substitutive qui a été acceptée par Dieu, à

91. Dans cette optique, il est intéressant de voir la confession de David dans le Psalme 51. On pourra noter que, bien que sa faute ait été dirigée envers des êtres humains (Urie et Bath Sheba), il confesse que c'est Dieu seul qu'il a offensé. David avait compris que le péché était, avant toute chose, une faute envers Dieu.

92. Pour une défense complète de la notion de propitiation au sein de la sotériologie, voir l'excellent livre de L. Morris, *The Apostolic Preaching of the Cross*, Wm. B. Eerdmans Publishing, 1955, 144 à 213.

savoir Dieu le Fils lui-même, qui s'est incarné et s'est offert pour son peuple. En termes de jugement, c'est bien Christ qui a pris le jugement de son peuple, ce jugement qui demeure sur ceux qui préfèrent les ténèbres (Jn 3.18). Ainsi, quelle serait la période de souffrance *post mortem* acceptable (pour un homme pécheur) et donc de commune mesure avec la beauté ineffable, la valeur incommensurable et la gloire éternelle de Jésus-Christ notre Seigneur ? Aucune, en termes de période finie. Seule *l'éternité* peut rendre compte du gouffre infranchissable qui nous sépare de la qualité de la personne qui mourut sur la croix. Seule *l'éternité* peut rendre compte de la gloire éternelle qui fut bafouée lors de la chute et qui l'est encore toutes les fois que l'homme préfère adorer la créature plutôt que le Créateur qui est béni éternellement. Ceci a été souligné, il y a longtemps, par Thomas d'Aquin (qui s'appuyait lui-même sur Anselme) :

L'étendue de la peine répond à l'étendue de la faute (...) (cf. Deut 25.2) (...) Or le péché que l'on commet contre Dieu est infini. Car l'offense est d'autant plus grave que la personne contre laquelle on pèche est plus élevée. Ainsi, c'est un plus grand crime de frapper un prince que de frapper un particulier. Et comme la grandeur de Dieu est infinie, il s'ensuit qu'on doit infliger un châtiment infini pour un péché commis contre Dieu<sup>93</sup>.

Clark Pinnock<sup>94</sup> fait remarquer à juste titre que cette comparaison est caduque du fait que Thomas d'Aquin imposait une différence de valeur en fonction des catégories sociales. Thomas d'Aquin a été très certainement influencé par sa propre culture et par l'argument ontologique d'Anselme. Néanmoins, sa réflexion demeure pertinente en termes d'analogie, car l'offensé est notre Dieu Créateur et nous ne sommes que créatures : « La chose essentielle est que les degrés de la légitimité de notre blâme ne dérivent pas de la quantité de temps pendant laquelle nous avons offensé Sa dignité, mais du fait que combien est grande Sa dignité

93. Thomas d'Aquin, *Somme théologique*, 1a2a.e/87:4.

94. W. Crockett (éd.), *Four Views on Hell*, Grand Rapids, Zondervan (1992), 152.

que nous avons offensée<sup>95</sup>. » Nous nous devons donc de prendre en compte la réalité Créateur/créature dans notre appréciation du degré des peines et du jugement que mérite notre péché.

Enfin, il nous est souvent rétorqué qu'une telle vision de l'enfer est incompatible avec le fait que Dieu est amour. Soulignons, d'abord, que cet argument est devenu très emblématique de notre génération, en partie à cause de l'individualisme et de la surenchère de la place du ressenti et des émotions humaines dans la société occidentale. Néanmoins, la Bible définit la manifestation de l'amour de Dieu dans l'acte historique le plus injuste qu'il ait été donné de voir dans toute l'histoire de l'humanité : la mort de Jésus-Christ<sup>96</sup>. Au travers de l'infamie de l'œuvre de la croix (qui a été l'expression de la volonté et de l'amour de Dieu<sup>97</sup>), nous ne pouvons pas voir une contradiction entre l'amour que Dieu peut manifester à ses créatures et sa justice, même si cela peut constituer un paradoxe dans notre compréhension : « Considère donc la bonté et la sévérité de Dieu : sévérité envers ceux qui sont tombés, et bonté de Dieu envers toi, si tu demeures dans cette bonté ; autrement, toi aussi tu seras retranché<sup>98</sup>. » Ceux qui seront jugés en enfer seront séparés de la communion avec Dieu et de son amour<sup>99</sup>. Ils seront sous la colère eschatologique active de Dieu. En effet, Paul parle de deux types de colère de Dieu dans ses épîtres : une colère et un jugement présents et actifs qui se manifestent dans le fait que Dieu a livré l'humanité aux ténèbres de la dynamique de sa propre rébellion (Romains 1.18-32 ; Ephésiens 4.17-19 ; 1 Thessaloniciens 2.16) ; mais aussi une colère active future, eschatologique (Romains 2.5, 8 ;

95. J. Piper, *Let the Nations be Glad!*, cité dans D. Carson, *The Gagging of God*, 534, n. 52. Voir aussi Jonathan Edwards, *Works*, Edimbourg, Banner of Truth Trust, 1974, 1:669.

96. 1 Jn 4.7-10.

97. D'autant plus que nous ne pouvons pas parler de l'amour de Dieu comme si celui-ci existait sous une forme unique. Il existe bien une différence entre l'amour de Dieu le Père envers son Fils unique, l'amour de Dieu envers ses élus (son épouse), l'amour de Dieu envers sa création... Voir D. Carson, *The Difficult Doctrine of the Love of God*, Crossway, 2000.

98. Rm 11.22.

99. W.V. Crockett, « Wrath that Endures Forever », *JETS* 34, 198-199.

1 Thessaloniciens 1.10, 5.9). Cette dernière colère ne possède aucune vertu réformatrice, comme le pensaient les platoniciens de Cambridge du XVII<sup>e</sup> siècle, Sterry et White. Elle est vindicative et finale, comme le soulignent les versets précédemment cités. Ainsi, il n'est pas acceptable d'enfouir la réalité biblique de la colère vindicative de Dieu dans son jugement eschatologique envers les pécheurs sous prétexte de la définition *que nous aimerions donner à l'amour de Dieu*<sup>100</sup>.

Au terme cette étude sur l'annihilationisme, nous pouvons conclure que cette doctrine est bibliquement infondée. Elle constitue un exutoire face aux réalités que sont la sainteté de Dieu, le jugement et la colère de Dieu. Le malheur est que cette pensée est aussi un *exutoire évangélique* pour ceux d'entre nous qui, refusant de comprendre la justice comme étant *théocentrique* et *théonormée*, imposent une surcharge émotionnelle humaine sur la compréhension de l'amour de Dieu. Il est bien vrai que la question de l'enfer est parmi les doctrines les plus pénibles de l'enseignement biblique... elle doit être maintenue pour que l'Eglise continue à proclamer un Evangile biblique qui préserve un juste équilibre entre la profondeur tragique du péché et la gloire incommensurable de l'œuvre substitutive accomplie par Christ pour son peuple.

## Conclusion

Les exutoires étudiés, bien qu'ils ne soient pas identiques, sont néanmoins l'expression flagrante du rejet d'une vision *théocentrale* de la mort (en tant que jugement) ainsi que du rejet d'une compréhension *théonormée* de la justice de Dieu. Ils suscitent une dégradation, voire une destruction, de la responsabilité de l'homme durant sa vie terrestre. De prime abord, on pourrait penser que la raison fondamentale de l'existence de tels exutoires est la peur et la crainte de cette inconnue qu'est la mort. Cependant, nous ne pensons pas qu'il en soit ainsi ; ces

---

<sup>100</sup>. Pour un traitement très intéressant de la nature de Dieu, voir D. Carson, *The Difficult Doctrine of the Love of God*.

exutoires sont plutôt malheureusement l'expression du rejet du caractère absolu et saint de Dieu, tel qu'il se révèle dans les Ecritures et tel qu'il s'est révélé tout au long de l'histoire de la rédemption. Ce rejet entraîne nécessairement le rejet ou, du moins, l'incompréhension (dans le cas de l'annihilationisme) de la mort et de la résurrection du Christ : c'est là que la gloire de Dieu est la plus manifeste pour l'homme ; c'est là aussi que nous pouvons comprendre le caractère irréversible de la mort, le jugement inéluctable et sans compromis de l'homme et la glorieuse justice du *second Adam* qui, elle seule, est source de la vie eschatologique par le Saint-Esprit. Jésus-Christ demeure l'unique réponse vraie et nécessaire face à la mort :

- Sa vie, sa mort et sa résurrection soulignent l'impossibilité de la folie circulaire de la réincarnation : Jésus est le seul chemin, une voie qui ne contient pas de carrefours giratoires perpétuels.
- La manifestation de la justice divine dans la résurrection de Christ ne peut admettre le purgatoire : Jésus est le seul chemin et seule sa justice nous réconcilie avec Dieu.
- Le jugement que Christ a supporté à notre place sur la croix n'a pas été une annihilation de sa pleine et entière humanité, mais bien les tourments liés à la sainte colère de Dieu contre *notre* péché. L'événement historique de la mort et de la résurrection du Christ sont les *loci* bibliques par excellence qui permettent de comprendre, à sa juste mesure, la manifestation de la justice de Dieu vis-à-vis de notre péché.

# COMMENT PRÊCHER SUR LE CHÂTIMENT ÉTERNEL ?

Jean-Philippe BRU\*

Saviez-vous que le mot « gêne » vient du mot biblique « gêhenne » et a, en vieux français, le sens de « tourment » ? Il est vrai que nous éprouvons une certaine gêne à prêcher sur la gêhenne !

Dans un sermon sur les peines éternelles prêché en 1851, Athanase Coquerel, un des pères du libéralisme français, clame sa conviction que le dogme des peines éternelles est sur le point de mourir, faute de défenseurs, comme est déjà mort le dogme de la prédestination.

Il se trompait puisque, un siècle plus tard, Jean Cruvellier continuait d'affirmer qu'« à la base de la prédication de la plupart des prédicateurs évangéliques s'est trouvée la conviction que les pécheurs risquaient la perdition éternelle<sup>1</sup> », et cette doctrine ne manque pas de défenseurs encore aujourd'hui<sup>2</sup>.

Mais force est de constater que, même chez les évangéliques, il existe une certaine réticence, pour ne pas dire répugnance, à prêcher sur ce sujet. Déjà, en 1955, Jean Cruvellier observait que « la place faite à l'heure actuelle à un tel sujet par les prédicateurs attachés à la doctrine traditionnelle eux-mêmes est la plupart du

---

\* J.-P. Bru est professeur-coordonnateur de théologie pratique à la Faculté Jean Calvin d'Aix-en-Provence.

1. J. Cruvellier, « Le châtiment éternel », in *Etudes évangéliques*, 1955, n° 1-2, 82.

2. Voir, par exemple, H. Blocher, *L'espérance chrétienne*, Edifac-Excelsis, 2012, 124-142.

temps bien restreinte ; ce qui fait dire aux adversaires que l'on n'ose plus prêcher dans les termes employés par les prédicateurs d'autrefois<sup>3</sup> ».

Je vais donc tenter de montrer :

- pourquoi nous sommes si réticents à prêcher sur ce sujet ;
- pourquoi il faut malgré tout s'efforcer de le faire ;
- comment aborder un tel sujet.

## **1. Pourquoi sommes-nous si réticents à prêcher sur ce sujet ?**

Nous sommes réticents à prêcher sur ce sujet parce que, même si nous sommes convaincus que cette doctrine est biblique, nous serions soulagés si elle ne l'était pas, tant l'idée de châtiment éternel nous est désagréable. Nous ne souhaiterions pas un tel supplice même à notre pire ennemi. Alexandre Vinet traduit bien cette tension lorsqu'il dit que « celui qui réussirait à nous prouver que le salut universel est biblique nous apporterait un immense soulagement ». C'est d'ailleurs une des premières doctrines que ceux qui cessent de croire à la véracité des Ecritures ont tendance à abandonner.

Même le prédicateur qui parvient à surmonter cette tension reste tenté d'éviter d'aborder le sujet, car il sait que son enseignement rencontrera une certaine résistance chez ses auditeurs. Plus il cherchera, par conséquent, à plaire aux hommes, moins il abordera cette question délicate.

## **2. Pourquoi devrions-nous malgré tout nous efforcer de prêcher sur ce sujet ?**

*Pour des raisons historiques*

Nos prédecesseurs n'ont pas hésité à en parler clairement :

- Le symbole d'Athanase dit de ceux qui font le mal qu'« ils iront au feu éternel ».
- La prédication dominicaine était connue pour puiser abondamment dans ce registre.

---

3. J. Cruvellier, *op. cit.*

– Les réformateurs et les prédicteurs du Réveil étaient moins réticents que nous à parler clairement de ces choses. Un des plus célèbres sermons de Jonathan Edwards s'intitule « Des pécheurs entre les mains d'un Dieu en colère ».

Dieu a utilisé ce genre de sermons pour réveiller les consciences et susciter un des plus grands réveils de l'histoire de l'Eglise au XVIII<sup>e</sup> siècle en Nouvelle-Angleterre.

#### *Pour des raisons théologiques*

Jean Cruvellier dit, à juste titre : « Supprimez l'enfer éternel et vous ne comprenez plus rien aux autres dogmes, c'est comme une pierre fondamentale que vous enlevez, l'édifice tout entier en est ébranlé<sup>4</sup>. » Une offense faite à un Dieu infini mérite un châtiment éternel, la perpétuité incompressible, assortie d'une période de sûreté sans limite. Limiter la durée de cette peine, ce serait faire offense à la justice de Dieu et ouvrir une autre voie de salut que celle qui passe par le Christ.

#### *Pour des raisons exégétiques*

Matthieu 25,46<sup>5</sup> parle très clairement d'un châtiment éternel, même si certains ont tenté de donner à cette expression un sens atténué, celui d'un châtiment subi dans l'au-delà et non ici-bas, mais pas nécessairement éternel. Le parallèle entre le châtiment éternel et la vie éternelle, dans ce verset, ne laisse planer aucun doute quant au sens du terme « éternel » (*aiônios*). Jésus mentionne également « le feu éternel » au verset 41<sup>6</sup>.

John Blanchard estime que 13% des 1870 versets consacrés aux paroles de Jésus concernent le jugement et l'enfer. Il parle davantage de ces sujets que de l'amour<sup>7</sup>. Il se sert de tout le vocabulaire connu de ses auditeurs pour décrire les tourments de l'enfer (la ruine, le

4. *Ibid*, 85.

5. « Et ils s'en iront au châtiment éternel (*aiônios*). Tandis que les justes entreront dans la vie éternelle. »

6. « Retirez-vous loin de moi, vous que Dieu a maudits, et allez dans le feu éternel préparé pour le diable et ses anges. »

7. J. Blanchard, *Où donc est passé l'enfer ?*, Europresse, 1993, 130.

## 1° - ABONNEMENTS FRANCE

Prix normal: 32 Euros; soutien: 42 Euros  
Pasteurs et étudiants: 17 Euros  
Etudiants en théologie: 14 Euros. Deux ans: 22 Euros  
C.C.P.: TOULOUSE 1176 229 B  
IBAN FR70 2004 1010 1611 7622 9B03 778  
BIC: PSSTFRPPTOU  
Péodicité: 5 fois par an  
Les abonnements partent du 1<sup>er</sup> janvier

*Prix du fascicule*

9 Euros pour l'année et l'année précédente  
12 Euros pour les numéros doubles de l'année en cours  
et de l'année précédente  
5 Euros pour les années précédentes  
+ frais d'envoi

## 2° - ABONNEMENTS DE L'ÉTRANGER

### PAYS DE LA COMMUNAUTÉ EUROPÉENNE

Tarifs français + 10 Euros  
C.C.P.: Toulouse 1176229 B  
IBAN FR70 2004 1010 1611 7622 9B03 778  
BIC: PSSTFRPPTOU

### SUISSE

La Revue réformée, rue du Bugnon 43, 1020 Renens  
C.C.P.: 10-4488-4  
Abonnement: 49 CHF; solidarité: 65 CHF  
Pasteurs, étudiants et AVS: 30 CHF

### AUTRES PAYS

- Règlement en Euros, sur une banque en France : tarifs français + 10 Euros
- Autre mode de règlement: tarifs français + 20 Euros

## 3° - INTERNET

*La Revue réformée* peut être consultée sur Internet  
[www.unpoisondansle.net/rr](http://www.unpoisondansle.net/rr)  
Nouveau site : <http://larevueriformee.net>

N° 270 – 2014/3 – AVRIL 2014 – 5 FOIS / AN  
ISSN 0035-3884 - Dépôt légal : Janvier 2014

feu, le ver, la géhenne, les ténèbres [du dehors]). On retrouve ces termes ainsi que d'autres dans le reste du Nouveau Testament.

#### *Pour des raisons pastorales*

Il semble évident que les non-croyants prendront davantage au sérieux l'appel qui leur est adressé si le sort des méchants leur est clairement présenté.

De plus, le fait que ceux qui marchent vers la perdition sont nombreux est un puissant encouragement à l'évangélisation et à la mission.

### **3. Comment prêcher sur les peines éternelles ?**

#### *Ne pas aller au-delà de ce que dit l'Ecriture*

Certains prédicateurs d'autrefois se sont laissé aller à des exagérations dantesques, laissant penser que Dieu était vraiment un « bourreau ». Mais l'imagerie biblique est suffisamment riche pour que l'on n'ait pas besoin d'en rajouter.

#### *Ne pas rester en deçà de ce que dit l'Ecriture*

C'est la tendance actuelle. Le prédicateur qui choisit lui-même ses textes veillera à ne pas négliger ceux qui abordent cette question. La voie la plus sûre est, sans doute, de prêcher à partir d'un lectionnaire, qui offre généralement une grande diversité de sujets<sup>8</sup>, ou à travers un livre biblique, sans omettre les passages qui abordent cette question.

Même armé de ces précautions, la tentation demeure de ne couvrir qu'une partie des données du texte, celles qui rencontreront le moins de résistance chez les auditeurs. Il est important que le prédicateur s'astreigne à rendre compte de toutes les données, y compris celles qui nous dérangent, car « toute Ecriture est inspirée de Dieu et utile pour enseigner, pour réfuter, pour redresser, pour éduquer dans la justice » (2 Tm 3.16). C'est ainsi qu'il sera « un ouvrier qui n'a pas à avoir honte, qui dispense avec droiture la parole de la vérité » (2 Tm 2.15).

---

8. Par exemple, l'avant-dernier dimanche de l'année liturgique a pour thème le jugement dernier.



SOLI DEO GLORIA