ISSN 0024-7359

Lumière & Vie

L'Apocalypse
Le livre du désir

Marie-Émile Boismard
Jean-Claude Giroud
Dominique-Emmanuelle Guéry
François Martin
Jean-Claude Sagne
Jean Séguy

227

Avril 1996 - tome XLV-2

COMITÉ D'ÉLABORATION

Françoise AUBERY
Emmanuel BOISSIEU
Gilbert BRUN
Yves CATTIN*
Dominique CERBELAUD
Maud CHARCOSSET
Isabelle CHAREIRE*
François CHIRPAZ*
Pascale DELOCHE*
François DOUCHIN*
Christian DUQUOC*
Pierre GIBERT
Michel GILLET
Nicole GIRARDOT
Pascal MARIN*
Michèle MARTIN-GRUNENWALD
Gabriele NOLTE
Hugues PUEL
Olivier RIAUDEL*
Réginald RINGENBACH*
Jean-Claude SAGNE*
Donna SINGLES*

Les membres du Comité de Rédaction sont marqués d'un astérisque.

Directeur : Christian Duquoc

Secrétaires de rédaction :
Isabelle Chareire, Réginald Ringenbach

Administrateur : Gabrielle Nolte

Revue publiée avec le concours du centre national du livre

Fondée en 1951 par des Dominicains de la Province de Lyon, Lumière & Vie, revue d'information et de formation, veut satisfaire aux exigences de la recherche théologique, en se faisant l'écho des questions posées au christianisme et des interpellations que la foi adresse à notre temps.

CAHIERS DE L'ABONNEMENT 1996

226
La violence et Dieu : rigueur et pardon
227
L'Apocalypse : le livre du désir
228
Le sens de la vie
229
Autorité et dissentiment
230
Le rire

Lumière & Vie

2, PLACE GAILLETON 69002 LYON
CCP 3038 78 A LYON
TÉL. 78 42 66 83 - FAX 78 37 23 82

n° 227 Lumière & Vie

L'Apocalypse
le livre du désir

3 «Apocalypse now»

François Martin 7 L'auteur identifié, l'auteur autorisé

L'auteur réel ne nous importe que dans la mesure où son désir d'être avec le Christ témoigne à ce point de la foi originaire qu'il se crut autorisé à écrire.

D.-Emmanuelle Guéry 23 Les signes de la femme et du dragon, Ap. 12

La femme représente la nouvelle communauté surmontant la détresse causée par le rejet du Messie en Israël.

J.-Claude Giroud 35 L'agneau égorgé et debout

La figure de l'Agneau renvoie à l'aujourd'hui de son intercession et de son action en notre faveur.

J.-Claude Sagne 43 «Oui, je viens bientôt» : le désir et l'espérance

L'indifférence des croyants au retour du Christ montre un affadissement du désir que ni l'enthousiasme millénariste, ni l'illuminisme ne revivifient. La foi exige une espérance sobre.

Jean Séguy **55** Millénium, Troisième âge et Jérusalem céleste

L'Apocalypse n'a cessé de susciter des espoirs terrestres délirants et des utopies douteuses. Ces déviances témoignent de l'exigence ultime qui gouverne notre histoire.

Marie-Émile Boismard **69** Le sort des impies dans l'Apocalypse

La dualité qui semble clore l'Apocalypse n'est pas le dernier mot de l'Evangile sur l'amour de Dieu pour les humains.

Yves Cattin **81** Position : La théologie peut-elle se suffire d'un unique discours anthropologique ?

89 Comptes rendus

«Apocalypse now ?»

«Apocalypse now» : le film est suffisamment terrifiant pour que nul ne se trompe sur le sens que le metteur en scène attribue au mot «apocalypse». Il l'entend au sens commun, évoquant des événements catastrophiques ou des souffrances indicibles. Le dictionnaire Robert *abonde dans le même sens : il cite, à titre d'illustration, une phrase de Pierre Loti : «Comme un prélude d'Apocalypse, jetant l'effroi des fins de monde...». Ce langage de peur, d'angoisse, d'appréhension de l'avenir ne favorise pas la compréhension du dernier livre du Nouveau Testament.*

Pas davantage n'ouvre à son intelligence la manie séculaire d'y découvrir une programmation codée des temps à venir. Peut-être en raison de son style obscur, ce livre fut et est encore, pour beaucoup d'esprits curieux d'ésotérisme, l'aiguillon de calculs compliqués sur la séquence des événements futurs. Certains, particulièrement inspirés ou futés, n'ont pas reculé devant la fixation précise de la date de la fin du monde. Les échecs répétés n'ont jamais découragé les voyants. Que les prédictions sombrent dans la vanité ou la dérision n'arrête pas la machine à imaginer le futur.

L'Apocalypse n'est pourtant ni un livre de terreur, ni un programme de maîtrise du futur.

L'Apocalypse n'est pas un livre de terreur : il est un livre du désir. Pour les croyant(e)s, ce n'est pas la fin de ce monde qui est redoutée, mais la continuation sans clôture discernable de l'épreuve qu'il ne cesse de subir. Les croyant(e)s attendent impatiemment la venue du Seigneur pour être libéré(e)s de la

violence et de la fureur qui semble être la chair de l'histoire pour eux. Ils gémissent de Dieu, ils crient vers Lui, espérant l'arracher à son apparent sommeil ; ils désirent intensément que la Promesse enfin s'accomplisse, ils habitent en esprit, mais obscurément, le temps indescriptible qui vient.

L'Apocalypse n'est pas un programme de maîtrise du futur. Il est vrai, le chapitre vingtième de ce livre, évoquant le règne de mille ans du Christ sur terre, alors que le dragon méchant est retenu en prison, a excité au plus haut point l'imagination, et de multiples entreprises religieuses se sont appuyées sur la conviction de l'advenue prochaine de ce règne terrestre. La paix et la justice sont si fortement désirées que des textes séducteurs et obscurs ne peuvent que mobiliser pour des actions audacieuses et excentriques. De plus, les séquences précédentes d'événements symboliques et dramatiques ne pouvaient que pousser les esprits impatients et calculateurs à décrypter ce qui n'était pas donné à lire en clair. Malheureusement pour les enthousiastes, le livre n'oriente ni vers un établissement terrestre du Christ, ni vers une lisibilité de l'histoire : il dit l'actualité de la bienveillance et de l'amour de Dieu, l'aujourd'hui de sa puissance et de son jugement.

Les auteurs des articles du présent cahier ont choisi cette orientation. François Martin ouvre la recherche : il écarte l'importance du nom de l'écrivain tout en montrant les raisons pour lesquelles un chrétien de l'âge apostolique se crut autorisé à écrire ce livre du désir. Dominique-Emmanuelle Guéry analyse le passage difficile consacré à la femme et au dragon : elle estime qu'il s'agit d'un message d'espérance adressé aux jeunes communautés ébranlées par la défaillance d'Israël et atterrées par la destruction de Jérusalem. Jean-Claude Giroud, en étudiant la figure de l'Agneau, écarte les idées trop répandues que l'Apocalypse est une description anticipée de l'histoire. Jean-Claude Sagne présente le désir d'espérance tel qu'il se donne à lire dans le texte : il montre combien cette dynamique aujourd'hui ou bien s'égare dans l'excès illuministe, ou bien dans l'indifférence. Jean Séguy expose les effets de ferveur utopique ou révolutionnaire qu'a suscités l'Apocalypse. Marie-Émile Boismard tâche d'amoindrir la violence ultime que représente-

rait la dualité d'une cité de bonheur absolu et d'un lieu d'éternelle perdition.

L'Apocalypse n'est ni l'annonce de l'horreur à venir, ni le décryptage de notre histoire chaotique, elle est le livre qui témoigne de la lumière qui déjà nous illumine et qui en chaque croyant suscite un désir plus grand du Dieu invisible. «S'il y avait quelque chose comme une éternité, écrit Philippe Jaccottet, dans Requiem *(Cognac, Fata Morgana, 1991, p. 47), ce ne serait pas en opposition avec la lumière du monde ou dans le figement de celle-ci. Elle devrait être éternellement respirante, éternellement jaillissante, mouvante, animée».*

VIENT DE PARAÎTRE !

Jean Calloud,

François Genuyt

L'EVANGILE DE MATTHIEU (I)

Lecture sémiotique des chapitres 1 à 10

CTM - CADIR 1996
112 p., 70 F + 10 F de port

Centre Thomas More, La Tourette, 69210 L'ARBRESLE

Lumière & Vie

TABLES DES N°s 101 à 200

- Index des auteurs
- Sommaire des cahiers
- Liste des mots-clés

Prix du numéro spécial : 50 F (Etranger : 55 F)
Prix des deux numéros de tables (1 à 100, 101 à 200) :
France : 60 F (Etranger : 65 F)

François MARTIN

L'auteur identifié, l'auteur autorisé

La question de l'auteur de l'Apocalypse mérite-t-elle d'être posée ? Tous les lecteurs en effet apprennent en lisant le livre que son auteur s'appelle Jean. Il y est nommé à quatre reprises (1,1 ; 1,4 ; 1,9 ; 22,8) et il s'y nomme lui-même à la première personne par deux fois (1,9 ; 22,8).

Pourtant cette nomination ne suffit pas à élucider le problème. Certes, l'écrivain dit de lui-même qu'il s'appelle Jean, mais, déjouant les attentes et les prévisions du lecteur, ce Jean-là jamais ne prend soin de se présenter comme l'un des Douze, disciple et apôtre du Seigneur. Le lecteur se trouve donc en présence d'un bien étrange phénomène littéraire : la question de l'auteur de l'Apocalypse surgit dans toute son acuité pour la raison précise que celui-ci a signé son œuvre de son nom.

Ainsi posée, la question ne tarde pas à manifester qu'en fait elle en cache plusieurs, au moins deux. La première est la plus simple : qui donc est ce Jean ? ou de quel Jean s'agit-il ? La réponse recherchée aura pour but de satisfaire la curiosité toute «naturelle» que partagent à la fois le lecteur ordinaire, toujours désireux de savoir «à qui il a affaire» avec le livre qu'il lit, et le spécialiste de l'histoire littéraire à qui incombe classiquement la tâche de déterminer pour une oeuvre l'identité de son auteur. La seconde question, parce qu'elle

emprunte des voies moins fréquentées, est souvent laissée dans l'oubli. L'écriture du livre pourtant la pose, voire l'impose, avec plus d'insistance que la précédente. Puisque ce Jean ne dit pas recevoir son autorité du titre d'apôtre, qu'est-ce qui alors l'autorise à être auteur et à écrire un tel livre qui, en son frontispice, se présente pour rien moins que «*Révélation de Jésus-Christ*» (1,1a) ? La première question est question de fait. La seconde est question de droit : qu'est-ce qui *autorise* et donne *autorité* pour écrire ? Elle énonce ainsi le vrai problème littéraire de l'auteur.

I

L'autorité incontestée de l'apôtre

L'Apocalypse est l'une des œuvres du Nouveau Testament qui durent attendre longtemps avant d'être reçues pour canoniques par toutes les Églises. L'Église d'Alexandrie et celles d'Occident l'ont retenue depuis toujours dans leur canon. Il n'en fut pas de même pour de nombreuses Églises d'Orient qui l'accueillirent plus tardivement.

Or, pour l'antiquité chrétienne, la question de fait et la question de droit concernant l'auteur d'une œuvre proposée au canon des Écritures sont étroitement liées : un écrit dont l'auteur est reconnu *de fait* comme apôtre entre *de droit* dans le *corpus* des livres inspirés. C'est qu'en effet, selon la tradition, le titre d'apôtre est la première qualification qui autorise un auteur à écrire et confère autorité à son œuvre. Puisque des Églises pendant plusieurs siècles n'ont pas fait figurer dans leur canon l'Apocalypse pourtant signée de Jean, on a de bonnes raisons de penser qu'un doute planait sur l'identité de son auteur.

Les témoignages de l'antiquité demandent toutefois qu'une telle conclusion, peut-être trop logique, soit quelque peu nuancée. Ou bien en effet les soupçons les plus anciens ne viennent pas des lieux où on les attendrait, c'est-à-dire de ces Églises qui n'ont pas encore reçu le livre dans leur canon, ou bien les soupçons ne remettent pas radicalement en cause le caractère inspiré de l'écrit.

Examinons quelques uns des moments au cours desquels l'antiquité instruit ce dossier que l'exégèse moderne reprendra plus tard.

Justin, dans son *Dialogue avec Tryphon* (81,4), apporte le témoignage le plus ancien que nous possédions aujourd'hui sur la récep-

tion du livre de Jean. Évoquant brièvement le chapitre 20 de ce livre dont il semble proposer une lecture millénariste, il reprend le mot inscrit en tête de l'œuvre pour en faire le titre de celle-ci, qu'il nomme donc «*Apocalypse*» et qu'il attribue à «un homme du nom de Jean» dont il précise qu'il fut «*l'un des apôtres du Christ*».

Peu après Justin, vient Irénée pour qui l'identité de l'auteur de l'Apocalypse ne fait non plus aucun doute : «Jean, *le disciple du Seigneur,* vit lui aussi dans l'Apocalypse la venue pontificale et glorieuse du Royaume du Verbe» (*Adv. Haer.* IV. 20,11 ; cf. aussi V. 26,1). L'évêque de Lyon indique même la date à laquelle cette révélation aurait été vue par Jean : à la fin du règne de Domitien, soit vers 94-95 (*Adv. Haer.* V. 30,3).

Des écrivains ecclésiastiques tels qu'Origène et Clément à Alexandrie, Hippolyte à Rome, Tertullien et Cyprien en Afrique, témoignent que jusqu'au milieu du IIIe siècle l'authenticité apostolique de l'Apocalypse était incontestée dans ces Églises. En conséquence, la canonicité de l'œuvre s'en trouvait de fait et de droit garantie sans l'ombre d'un soupçon.

Remarquons que dans cette première section du dossier transmis jusqu'à nous par l'antiquité, les témoignages de Justin et d'Irénée méritent de retenir tout spécialement l'attention des historiens modernes préoccupés de fixer l'identité de l'auteur de l'Apocalypse. Ces deux témoins en effet, Irénée plus assurément que Justin, sont géographiquement et historiquement proches des lieux et de la période où s'est déposé par écrit ce que, par prudente imprécision, nous pouvons appeler «la tradition johannique». Justin aurait séjourné à Ephèse dans le courant de la deuxième révolte juive (aux environs de 132-135), puisqu'aux dires d'Eusèbe de Césarée (*Hist. Eccl.* VI, XVIII, 6) c'est dans cette ville, où selon des témoignages anciens Jean s'établit et mourut, que le philosophe nouvellement converti aurait eu avec Tryphon cette célèbre rencontre dont il fit plus tard la matière de son *Dialogue.* Irénée quant à lui, né en Asie, a passé son enfance et une partie de sa jeunesse à Smyrne. Or c'est à l'Église de cette ville que l'auteur de l'Apocalypse adresse au début de son œuvre l'une de ses sept lettres, et dans cette même ville le futur évêque de Lyon fréquente Polycarpe lequel - prend soin de préciser Irénée - avait été en relation avec l'apôtre Jean. Entre l'époque présumée où l'Apocalypse fut rédigée (dernière décennie du Ier siècle) et le témoignage de ces deux

auteurs passés par des Églises auxquelles le livre tout entier s'adresse (1,4.11), quarante ou cinquante ans seulement se seraient donc écoulés. Voilà qui, pour le moins, mérite d'être pris en compte.

II

Une identité contestée par les anciens

C'est au IIIe siècle que l'authenticité de l'Apocalypse est pour la première fois mise en cause. Soupçons et contestations ne vont pas être portés par des Églises qui n'auraient pas encore reçu le livre dans leur canon. Ils seront émis à Rome et à Alexandrie, dans des communautés qui lisaient cette œuvre depuis déjà plus d'un siècle.

Caïus d'abord, prêtre romain, scandalisé de lire dans l'Apocalypse l'annonce d'un royaume terrestre où après la résurrection des morts la chair se livrerait à ses passions et ses plaisirs en «des fêtes nuptiales de mille ans», attribue le livre à Cérinthe, un des premiers gnostiques contre lequel, selon des traditions anciennes, l'apôtre Jean lui-même aurait combattu à Ephèse. Ainsi Caïus ne se contentait-il pas de porter le soupçon sur l'auteur de l'Apocalypse. Par un complet renversement de la tradition reçue dans son Église, il mettait celui-ci et son œuvre dans le parti de l'hérésie. En soutenant une telle proposition, Caius semble surtout avoir voulu réagir contre des groupes, sans doute d'origine montaniste, qui pensaient trouver dans les visions de l'apocalypticien un appui à leur zêle quasi fanatique pour toutes formes de prophétisme. L'opinion du prêtre romain ne fut pas réellement suivie et eut peu de conséquences : elle attaquait trop radicalement la tradition en vigueur dans son Église et dans toutes celles d'Occident.

Peu de temps après, Denys, évêque d'Alexandrie de 248 à 264, prend en considération la position de Caïus dont il est informé. Il convient avec celui-ci que le millénarisme, surtout dans sa version orgiaque, est inacceptable par la foi chrétienne mais, plus prudent que le prêtre de Rome, il n'est pas sûr que la lecture millénariste soit la seule qu'impose le livre de l'Apocalypse. Ne sachant comment interpréter cette oeuvre, il préfère donc ne pas la rejeter hors du canon, d'autant que «beaucoup de frères la tiennent avec faveur». Cependant, il estime qu'elle ne peut pas avoir été écrite par l'apôtre. Il s'agit nécessairement d'un autre Jean : «que son auteur s'appelle Jean et que cet écrit soit de Jean, je ne dirai pas le contraire et j'accorde qu'il est un homme saint

et inspiré de Dieu». Pour soutenir l'hypothèse de cet autre Jean, Denys rapporte alors un ouï-dire qui circule à son époque et qu'il n'a pas lui-même contrôlé : «je pense que l'auteur de l'Apocalypse est un autre de ceux qui étaient en Asie, puisqu'on dit qu'il y a à Ephèse deux tombeaux et que l'un et l'autre sont dits de Jean». Mais l'évêque d'Alexandrie ne précise pas davantage l'identité de cet homme dont le tombeau est vénéré à Ephèse.

Eusèbe de Césarée, à qui d'ailleurs nous devons de connaître l'opinion de Denys (*Hist. Eccl.* VII, XXV), reprendra plus tard la question et tentera d'identifier cet autre Jean, enterré à Ephèse comme l'apôtre et auteur présumé de l'Apocalypse. Il se réfère à un écrit de Papias qui mérite d'être cité : «Si quelque part venait quelqu'un qui avait été dans la compagnie des presbytres, je m'informais des paroles des presbytres : ce qu'ont dit André ou Pierre ou Philippe ou Thomas ou Jacques ou Jean ou Matthieu ou quelque autre disciple du Seigneur ; et ce que disent Aristion et le presbytre Jean, disciples du Seigneur» (*Hist. Eccl.* III, XXXIX, 4). En s'appuyant sur ce texte de Papias où deux fois figure le nom de Jean, Eusèbe pense pouvoir distinguer deux personnages du même nom, l'un qui était apôtre, l'autre qui était appelé «le Presbytre» ou «l'Ancien». Eusèbe estime ainsi avoir apporté le témoignage qui démontre la «*réalité*» de cet autre Jean. On est en droit de se demander s'il a pour autant apporté quelque lumière réelle sur l'*identité* de cet être mystérieux qui n'étant pas l'apôtre porterait le même nom que lui, qui n'étant pas le disciple bien-aimé serait pourtant, aux dires de Papias, disciple du Seigneur, qui n'appartenant pas aux Douze porterait toutefois le titre de «presbytre» dont Papias dans son texte se sert pour désigner les autres apôtres, bref un être qui aurait pour unique repère d'identité d'avoir écrit l'Apocalypse à la place de celui du même nom qu'on avait jusqu'alors reçu comme auteur du même livre. La quête d'identité, qui se propose en principe de définir l'auteur dans sa réalité la plus concrète et la plus empirique, loin d'apporter ici une connaissance positive, s'achève en ne désignant plus qu'une évanescence. Et la proposition d'Eusèbe, parfois reprise à l'époque moderne, ressemble fort à celle de ce savant allemand qui, raconte-t-on, prouva scientifiquement et en deux volumes que l'*Iliade* n'était pas l'œuvre d'Homère mais d'un autre auteur dont on savait seulement que, vivant à l'époque d'Homère, il s'appelait du même nom que lui.

Denys d'Alexandrie, bien qu'il fût à l'origine de la «démonstration» d'Eusèbe, était quant à lui moins préoccupé d'établir l'identité de l'auteur de l'Apocalypse. Il lui apparaissait surtout qu'elle ne pouvait pas avoir été écrite par l'apôtre. Les arguments avancés sont tous d'ordre littéraire. Ils tiennent en deux points : l'apôtre Jean ne peut avoir rédigé le livre de la Révélation dont le *style* et la *thématique* sont si différents de l'écriture et des thèmes mis en œuvre par le quatrième évangile et la première épître dont le disciple bien-aimé est pour Denys l'auteur incontesté. Le style d'abord : Denys fait très justement remarquer que «l'Évangile et l'Épître non seulement ne pèchent pas contre la langue grecque mais sont écrits d'une manière diserte», alors que «le dialecte et la langue de l'auteur de l'Apocalypse ne sont pas exactement grecs», remplis qu'ils sont «d'idiotismes barbares et parfois même de solécismes». La thématique ensuite : l'évêque d'Alexandrie constate qu'il ne retrouve pas dans le livre du prophète de Patmos ces développements insistants de l'œuvre de l'apôtre sur «la vie, la lumière chassant les ténèbres... la vérité, la grâce, la joie, la chair et le sang du Seigneur, le jugement et la rémission des péchés, l'amour de Dieu, l'obligation de garder les commandements...». Le jugement critique de Denys ne représentait qu'une opinion et les Églises, après lui, ne modifièrent pas leur pratique : les unes continuèrent de recevoir le livre pour authentiquement apostolique, les autres, l'estimant contesté, le tinrent toujours à l'écart.

Ce bref et partiel parcours historique suffit à rendre compte des principaux éléments du débat qu'eut l'antiquité chrétienne à propos de cette oeuvre. Débat qui fut clos lorsque les Églises d'Orient qui n'avaient pas reçu le livre finirent par en reconnaître tardivement la canonicité : les Églises de Syrie au VIe siècle, l'Église grecque sans doute encore plus tard.

De toute cette période antique, Denys d'Alexandrie émerge en raison de l'originalité dont il fait preuve en deux domaines. D'abord il fait œuvre de critique littéraire, non pas à la manière des maîtres alexandrins qui, comme Origène, lisent et analysent le texte pour l'expliquer et le comprendre, mais en soumettant à une observation comparative deux œuvres dont il analyse la langue, mesure les styles, repère les thèmes pour en conclure à la différence des auteurs. Si l'authenticité de l'Apocalypse est ainsi mise en doute, c'est moins pour des raisons doctrinales, comme Caïus précédemment l'avait fait, que par un souci de rigueur critique. Sur ce point, Denys est, en matière

biblique, précurseur d'une «méthode» que Jérôme reprendra et que les modernes développeront amplement. Sur un autre point la position de l'Alexandrin est encore plus originale. Celui-ci, en effet, est à notre connaissance le premier qui, mettant en doute l'authenticité d'une œuvre dont l'auteur était traditionnellement reconnu pour apôtre, n'en refuse pas pour autant l'inspiration ni la canonicité. Mis à part l'Évangile de Marc et les deux livres de Luc dont il est entendu que leurs auteurs ne sont pas apôtres mais rapportent la tradition de Pierre ou celle de Paul, s'il est démontré qu'une œuvre transmise d'abord sous le nom de l'un des Douze a été écrite par un autre auteur, celle-ci est normalement rejetée comme apocryphe. Denys ne suit pas cette logique, dissociant à propos de l'Apocalypse la question de son inspiration et celle de son authenticité apostolique. Il est vrai que cette position est d'autant plus facilement soutenable que l'œuvre en débat n'est soupçonnée d'aucun caractère pseudépigraphique : si l'on conclut que son auteur qui dit s'appeler Jean n'est pas apôtre, on note aussi que nulle part dans son livre il ne tente de se faire passer pour tel.

III

Les modernes en quête d'auteur

L'exégèse moderne a réouvert le dossier de l'Apocalypse. Sur ce livre, comme sur les principes et les méthodes de sa critique, elle s'est située dans la ligne que Denys bien des siècles plus tôt avait esquissée. La critique littéraire des livres bibliques est devenue l'une de ses tâches principales qu'elle a surtout menée en vue d'identifier les auteurs et dater les œuvres. Elle a aussi permis de reconnaître, sans que la Foi de l'Église s'en estimât menacée, que l'inspiration d'un livre n'était pas liée à son authenticité apostolique. Concernant l'Apocalypse, elle s'est donc attachée notamment à en identifier l'auteur et à en dater la rédaction. Elle a sur ces deux questions émis des hypothèses diverses et nuancées qu'on ne saurait ici toutes énumérées. Entre autres, nous ne retiendrons pas dans le cadre de cet article les hypothèses rédactionnelles qui proposent soit de découper le livre en plusieurs strates rédigées à des époques différentes par un même auteur et reprises par un rédacteur final, soit de diviser le texte en plusieurs sources de provenances diverses (surtout juives), rassemblées par un compilateur.

Nombreux sont les critiques qui prennent pour point de départ de leur travail au moins l'une des observations littéraires que Denys avait déjà relevées : autant la langue du quatrième évangile est élégante et correcte, tout en demeurant fort simple, autant celle de l'Apocalypse multiplie les fautes. Les partisans de l'authenticité apostolique devront donc justifier comment un tel écart est possible entre deux œuvres référées à un même auteur : l'Apocalypse, par exemple, aurait été rédigée par l'apôtre seul, au temps où il était relégué dans l'île de Patmos, tandis que l'Évangile aurait été écrit plus tard à Éphèse avec l'aide d'un ou de plusieurs secrétaires, bons connaisseurs de la langue grecque (opinion d'E.B. Allo, *Saint Jean. L'Apocalypse*, Paris, Gabalda, 1921). Au contraire, on tirera argument de cette différence de style et de langue pour conclure à deux auteurs différents, et certains, reprenant l'hypothèse d'Eusèbe, attribueront l'Apocalypse au mystérieux Jean le Presbytre, d'autres suggéreront qu'elle a été écrite par Marc, appelé aussi Jean par les Actes (12,12.25 ; 13,13).

La différence de thématique entre l'Évangile et le livre de la Révélation servira également d'arguments dans un sens ou dans un autre. Les critiques ne contestent pas le constat que Denys avait dressé. Ils allongent même la liste des thèmes qui séparent les deux œuvres : ici le Dieu d'Amour, là le Dieu terrible et Tout-Puissant ; ici la vie éternelle déjà présente, là la venue eschatologique de la Jérusalem céleste ; ici le jugement intérieur et à l'œuvre dès maintenant, là le jugement extérieur de la fin des temps... Certains voient donc dans ces écarts thématiques la marque quasi certaine de deux auteurs différents. D'autres, sans contester cette différence, font valoir qu'on la force en pensant y lire des oppositions voire des contradictions entre les deux ouvrages. Ils font aussi remarquer que certains thèmes, certaines figures et expressions sont communs aux deux livres et même, dans le Nouveau Testament, communs seulement à ceux-là : la figure de l'agneau appliquée au Christ, même si les deux œuvres n'emploient pas le même terme grec ; le thème des eaux vives ; le Christ Pasteur (Jn 10 ; Ap 7,17) ; sa désignation comme Verbe de Dieu ; la citation de Zacharie : «Ils lèveront les yeux vers celui qu'ils ont transpercé» (Ap 1,7 ; Jn 19,37) ; la victoire sur Satan (Jn 12,31 ; 16,11 ; Ap 12,9 ; 20) et bien sûr l'usage du chiffre 7 qui répartit sept signes tout au long de l'Évangile et structure l'Apocalypse autour de quatre septénaires.

Ce débat comparatiste à propos des deux livres attribués à Jean ne fait peut-être qu'illustrer les limites d'une certaine critique littéraire qui, par le repérage des thèmes, se propose tout à la fois de définir la pensée ou la doctrine d'une œuvre et d'identifier l'auteur *à* et *par* cette pensée reconstruite par l'analyse. Or les œuvres de nature *littéraire* c'est-à-dire celles qui, comme l'Évangile et l'Apocalypse, sont un assemblage ou une architecture de figures, ne sont pas réductibles à une pensée ou à une doctrine.

Malgré la diversité des hypothèses qui ont été avancées, une majorité aujourd'hui se dessine parmi les critiques : l'Évangile et l'Apocalypse proviennent d'un même milieu producteur qu'on appelle «le milieu johannique». Ces résultats de la critique contemporaine serviront de point de départ à notre réflexion à venir, non parce qu'ils apporteraient quelque précision sur l'identité du rédacteur de l'Apocalypse mais plutôt parce qu'ils délimitent un champ à l'intérieur duquel la question de l'auteur va pouvoir être *littérairement* examinée.

IV

«Ce que tu vois, écris-le !»

De la notion de «milieu johannique» nous ne retiendrons pas les éléments historiques et sociologiques qui pourraient y être investis en vue de décrire la société ecclésiale d'inspiration johannique dont le quatrième évangile et l'Apocalypse seraient à la fois le produit et le reflet. Nous considérerons plutôt que, par cet appel à un même milieu de rédaction, il est reconnu d'une part, qu'en dépit de leurs différences les deux livres ont suffisamment d'affinités pour constituer ensemble un *corpus littéraire* unifié et, d'autre part, que ce corpus est à rattacher à celui qui dans l'Apocalypse dit s'appeler Jean et à celui qui dans l'Évangile est mis en scène sous la figure du «disciple bien-aimé». Alors, le Jean du livre de la Révélation et le disciple bien-aimé de l'Évangile se présentent d'abord à nous comme des entités littéraires, des acteurs, dont nous devons analyser et comparer la mise en discours dans l'intertextualité des deux œuvres. C'est ainsi que la question de l'auteur prend alors sa forme proprement littéraire : comment les textes représentent-ils la mise en œuvre de leur écriture et par là signifient-ils ce qui autorise leur auteur à écrire ?

Nous l'avons rappelé au début de cet article : l'auteur de l'Apocalypse, signant son livre de son nom, ne précise jamais qu'il est apôtre. Ce fait apporté par le texte lui-même est pour les critiques un objet d'étonnement et certains s'y appuient pour soutenir que l'ouvrage n'est pas authentiquement apostolique. Nous le tiendrons plutôt pour un *principe* par lequel le livre rend compte de sa propre écriture. Principe qui peut être formulé dans les termes suivants : le titre d'apôtre n'est pas nécessaire pour garantir l'inspiration du livre car l'auteur écrit à un autre titre que celui-là [1]. La reconnaissance d'un tel principe fait alors rebondir le problème : à quel titre le Jean signataire du livre s'est-il donc autorisé à l'écrire ? au nom de quoi quelqu'un a-t-il été habilité pour lever le voile sur l'inconnu et parler de choses aussi mystérieuses ?

A cette question une réponse est apportée en plusieurs passages de l'œuvre, chaque fois que l'auteur avance ses propres qualités ou qu'il indique la nature de son livre. Ainsi Jean se dit-il «*serviteur*» de Dieu (1,1) ; il s'adresse à ses lecteurs en tant qu'il est «*votre frère et compagnon* dans l'épreuve, la royauté et la persévérance en Jésus» (1,9) ; il est écrivain pour autant qu'il est aussi *visionnaire* et c'est de la vision qu'il reçoit l'ordre de transcrire ce qu'il voit (1,11.19) ; enfin, sans jamais se donner explicitement le titre de prophète, il dit avoir reçu mission de «*prophétiser* sur des peuples, des nations, des langues et des rois en grand nombre» (10,11) et il qualifie son œuvre écrite de «*prophétie*» à laquelle rien ne doit être retranché ou ajouté (22,18-19) et dont il proclame bienheureux les lecteurs (1,3 ; 22,7).

Mais d'abord pour connaître l'expérience qui va déclencher l'écriture, ce «serviteur de Dieu» a dû être isolé dans l'île de Patmos, mis à distance des Églises d'Asie auxquelles il va pourtant adresser son livre, mais au milieu desquelles ce Jean - quel qu'il soit - ne peut de fait accomplir désormais une tâche d'envoyé (*apostolos*) ou d'annonceur de la Bonne Nouvelle. S'il est ainsi empêché d'exercer auprès de ces Églises le ministère de la Parole, il n'en est pas pour autant sans rap-

1. Un tel principe était déjà impliqué dans la conclusion pratique à laquelle Denys d'Alexandrie avait abouti : l'Apocalypse demeure inspirée, bien qu'elle n'ait pas été rédigée par l'apôtre. Toutefois Denys soutenait cette opinion au terme d'un examen critique qui l'avait fait se prononcer sur l'identité de l'auteur : le Jean de l'Apocalypse n'est pas celui de l'Évangile. Pour notre part, nous estimons que rien ne nous permet de soutenir avec assurance que le livre n'a pas été rédigé par l'apôtre; nous nous contentons de constater que son auteur ne l'a pas écrit à ce titre-là.

port et sans lien avec «la Parole de Dieu et le témoignage de Jésus». Au contraire, ce sont cette Parole et ce témoignage qui l'ont conduit dans ce lieu écarté (1,9) où avec l'une et l'autre il va connaître une forme d'expérience spécifique : la vision, l'écriture et la prophétie.

C'est pourquoi, paradoxalement, cette condition d'isolé sur une île, loin de couper Jean de ses destinataires, l'établit dans la condition la plus commune avec ceux-ci. Quelle qu'ait pu être précédemment sa place au milieu des sept Églises — fût-elle éventuellement la place unique et fondatrice d'apôtre du Seigneur — Jean est dorénavant avec ses lecteurs «le frère et le compagnon d'épreuve» : occupant dans des rapports de filiation le même rang que ceux-ci, il partage avec eux une commune expérience qui fait peser sur chacun son poids supporté dans la persévérance et avec l'assurance de la royauté déjà accordée (1,9). Le texte, extrêmement avare de précisions historiques, n'oblige pas à voir dans cette épreuve une persécution particulière dont Jean serait la notoire victime. L'épreuve est ce qu'il y a de commun à tous, ce qui — tout comme la royauté et la persévérance — fait précisément de l'auteur de l'Apocalypse l'un parmi d'autres, l'un semblable aux autres. Quand il rapportera sa vision de la foule immense et innombrable, vêtue de robes blanches (7,9-17), il notera qu'elle vient elle aussi de la «grande épreuve», de cela donc que doit connaître la multitude de ceux qui se tiendront debout devant le trône et devant l'Agneau. Bref, Jean sur son île n'a d'abord d'autre qualification que de demeurer dans ce temps d'épreuve qu'est pour tous la condition humaine vécue hors de la présence de l'Agneau et de Celui qui siège sur son trône.

C'est pour ainsi dire «réduit» à cet état de l'humanité la plus ordinaire qu'il est un jour saisi par l'Esprit et qu'il lui est accordé, sans qu'il l'ait demandé, de devenir visionnaire. Sa première vision commande et dispose dans sa perspective toutes les suivantes. Il voit «comme un Fils d'homme» (1,13) qui se présente à lui en ces termes : «Je suis le Premier et le Dernier et le Vivant, je fus mort et voici je suis vivant pour les siècles des siècles» (1,17-18). Tout à coup il a *vue sur* le mystère de Dieu en homme et dans l'homme, et par la suite il va contempler sous diverses formes l'aventure ou la destinée de l'humanité révélée à elle-même à partir de l'avènement accompli de Dieu fait homme en Jésus-Christ.

Pour écrire l'Apocalypse il n'est donc nul besoin d'un apôtre, il suffit d'abord d'un homme relégué sur son île dans la condition commune du frère et du compagnon et il faut aussi un visionnaire dont toute «l'œuvre» va consister à transcrire les visions qu'il lui a été donné de contempler en Esprit, alors que pourtant il partage l'état ordinaire de tous ceux à qui il doit adresser son livre : «ce que tu vois, écris-le dans un livre et envoie-le aux sept Églises» (1,11).

Ainsi l'écriture procède-t-elle de la vision, c'est à dire d'une immense fresque d'images qui fait irruption devant le regard de l'homme de Patmos. Or la vision apocalyptique est contemplée *en Esprit* (1,10), elle n'est pas la mise en présence immédiate et directe avec *la Chose vue,* elle est *une représentation de la Chose à voir*, figuration aux multiples déploiements qui *diffère* la présence de Cela qu'est tout à la fois Dieu venu dans la chair de l'homme et l'aventure humaine prise depuis son origine dans le mystère même de Dieu. Un autre paradoxe est ainsi au coeur de l'expérience de Jean. S'il est visionnaire, s'il voit cette «*re-présentation*» de la Chose, c'est que précisément il n'est pas purement et simplement devant elle : l'auteur de l'Apocalypse est quelqu'un qui, comme tout homme désormais, vit dans le temps où la Chose à voir fait peser le poids de son absence et pourtant réitère visuellement la promesse de donner sa présence en des Noces accomplies pour toujours.

Il est alors plus aisé de comprendre que le titre principal auquel l'auteur écrit est celui de *prophète*, porteur d'une prophétie comparable à l'ancienne et pourtant toute renouvelée. La prophétie en effet, la nouvelle comme l'ancienne, intervient quand la Présence visible ne se donne pas encore ou ne se donne déjà plus aux hommes demeurant dans le temps de ce monde. Mais la nouvelle a sur l'ancienne l'assurance éprouvée d'une présence une fois venue, à partir de laquelle elle relit ou *revoit* les prophéties d'autrefois et contemple l'accomplissement déjà en cours de la rencontre à venir. Dans le temps qui suit la venue du Verbe de Dieu dans la chair, l'homme de Patmos n'a donc pas pour tâche de raconter l'événement passé de Jésus-Christ ; il lui revient de recevoir dans une vision prophétique semblable à celle qu'eurent Amos, Isaïe ou Daniel, l'actualité nouvelle de la promesse, d'avoir révélation de ce qui, depuis l'avènement de Jésus, est désormais à l'œuvre et est ardemment attendu : l'humanité conduite à la rencontre de la Chose à voir quand Dieu, qui est en lui-même Parole, est la Chose et que la Chose est aussi la Cause humaine.

L'expérience prophétique de Jean ne lui confère donc pas seulement autorité pour écrire mais, parce qu'elle est visionnaire, elle ne lui laisse pas d'autre œuvre à accomplir que l'écriture même. Par cinq fois l'auteur qui dans ses visions a vu le livre de l'Agneau (5,1-8), le petit livre qu'il a dû manger (10,8-9), les livres ouverts en présence des morts et le livre de la vie (20,12), fait savoir que le livre, l'écrit, est la forme spécifique et nécessaire de sa prophétie (1,3 ; 22,7.10.18.19). Vision et écriture sont liées dans l'expérience de Jean comme les deux faces d'une même pièce de monnaie : «Ce que tu vois, écris-le dans un livre !» Devant le regard qui attend de se «re-poser» sur ce qui est déjà venu, l'Esprit fait advenir la présence différée de la Chose encore à venir. Et l'écriture, transcrivant sur le parchemin, les traits de la vision, fait tenir le sujet dans l'amour patient de Cela qui a déjà inscrit en lui les traces de la Présence et vient de suite à sa rencontre (22,7.12.20). Au temps de la différance, l'écriture est la sûre demeure où le sujet est gardé pour l'amour et dans l'amour.

V

L'écriture de l'amour

Il reste alors à se demander si un fil continu relie à l'intérieur d'un corpus littéraire reconnu comme unifié le visionnaire de Patmos et le disciple bien-aimé du quatrième évangile. Pour tenter de répondre à cette question, nous emprunterons la piste qu'ouvre à la réflexion le chapitre 21 de l'Évangile de Jean. Le récit qui se situe après la résurrection de Jésus dispose côte à côte Pierre et l'autre disciple dont les rôles différents mais articulés l'un à l'autre sont peut-être en mesure d'éclairer la place très originale qu'occupe l'auteur de l'Apocalypse [2].

Dans ce récit, comme dans tout l'Évangile, aucun nom n'est donné à celui qui est appelé «le disciple que Jésus aimait» (Jn 21,20). En revanche Simon est plus que nommé, il est surnommé et son patro-

2. Nous nous inspirons ici du commentaire du chapitre 21 de l'évangile de Jean par Jean-Pierre DUPLANTIER : Jean CALLOUD, François GENUYT, Jean-Pierre DUPLANTIER, **L'Évangile de Jean (IV). Passion et résurrection. Lecture sémiotique des chapitres 18-21**, Centre Thomas More - Centre pour l'Analyse du Discours Religieux, Lyon, 1991, pp. 104-109. Voir aussi J.-P. DUPLANTIER, «Le pasteur et l'écrivain. Lecture de Jean 21», **Lumière & Vie** n° 209, p. 83-94.

nyme est décliné à trois reprises («Simon Pierre... Simon, fils de Jean»), à ce moment où il est institué «pasteur», chargé de conduire et de nourrir les brebis. Bien que le terme d'«apôtre» n'appartienne pas au vocabulaire du quatrième évangile, nous conviendrons qu'incombe ici à Pierre la tâche apostolique par excellence. Celui qui se situe volontiers comme meneur, qui prend l'initiative de partir à la pêche et d'y entraîner ses compagnons (21,2-3) est, sur cette passion de l'action qui est la sienne, mis en charge de l'œuvre à organiser et à accomplir. Toutefois cette tâche pastorale lui est confiée à condition que Jésus inscrive à distance d'elle et à l'adresse du pasteur une autre question, celle de l'amour : «Pierre, m'aimes-tu ?». L'apôtre agira, mènera, nourrira mais cette œuvre ne lui donnera pas de remplacer Jésus qui, avant de disparaître de la scène de ce monde, désigne explicitement que son lieu propre est celui de l'amour, là où ne retentit plus qu'une question : «m'aimes-tu ?». Ainsi Pierre est-il averti que sa réponse sous mode d'action et de pastorat n'épuisera jamais totalement la demande d'amour qui lui est adressée. Une limite lui est même assignée à l'avance : «un autre te nouera ta ceinture» (21,18).

En revanche, Jésus ne demande pas à l'autre disciple s'il l'aime. Celui-ci, en effet, dont le nom reste inconnu est désigné seulement par l'amour que Jésus a pour lui (21,20). Ce disciple n'a pas de problème avec l'amour, il y est établi. A ce titre, il est bien différent de Pierre et a bien autre chose à faire que l'apôtre et pasteur. Il est chargé de garder vive au milieu de tous la question de l'amour, pour que Jésus, ce qu'il a dit, ce qu'il a fait, ce qu'il fait faire ne devienne totalement objet de capture et de gestion par Pierre, le pasteur, le meneur et le dispensateur des biens du troupeau. Son destin n'est pas d'échapper à la mort comme le bruit en a circulé (21,23) mais de demeurer dans l'amour où il a été établi par celui qui le premier l'a aimé (21, 20), de tenir dans la mémoire et l'attente de cette proximité extrême qu'il a connue penché sur la poitrine de son Seigneur (21,20), pour qu'au milieu des frères ne soit pas étouffé le cri de l'aimé suppliant l'amant «jusqu'à ce qu'il vienne» (21,23).

A côté de l'apôtre, de *celui qui est envoyé* et doit assumer la charge que Pierre reçoit, il y a donc aussi une place pour *celui qui demeure.* Là, le gardien de l'amour est gardé pour l'amour, et la tâche qui lui revient est celle d'écrire (21,24-25), non pas pour sauver de l'oubli un souvenir du passé mais pour aviver en ses lecteurs l'intense désir de la rencontre dans lequel lui-même demeure. Là, le disciple

vit de cette aspiration qui s'écrie et écrit : «C'est le Seigneur ! (Jn 21,7)... Voici qu'il vient». C'est le cri de l'Épouse promise aux Noces avec l'Agneau (Ap 22,17), c'est le cri qui traverse toute l'Apocalypse du début à la fin, l'annonce que proclame en ouverture le visionnaire de Patmos (Ap 1,7), la promesse qu'adresse aux Églises celui qui se tient à la porte et qui frappe (3,20), l'attestation qui est désormais inscrite dans le Nom même de Dieu (Ap 1,4.8...), l'appel ultime qui clôture le livre (22,20).

A Jean de Patmos et au disciple bien-aimé la même part a été échue, celle de l'*écriture* qui fait œuvre de *littérature amoureuse*. Ce qui autorise l'un et l'autre à écrire, l'un à la place où il demeure, l'autre sur l'île où il connaît l'épreuve commune à tous, ce n'est pas la charge de pasteur qu'ils n'ont pas reçue, ni le titre d'apôtre que jamais ils ne revendiquent, mais c'est l'amour dont l'Autre les a aimés le premier et qui, gravé en eux au point de se raviver à Patmos dans les fulgurantes images de la vision, les fait demeurer dans le désir de la vive présence. Alors que l'apôtre a été chargé de conduire le troupeau et qu'un autre peut-être lui a déjà noué la ceinture, le «frère et compagnon» transcrit la marque brûlante qu'a inscrite en lui l'amour de l'Autre, pour qu'après lui les lecteurs du livre prophétique reconnaissent en eux l'inscription du même amour et qu'ainsi, tout au long du temps de l'épreuve et de l'absence, ils puissent «demeurer jusqu'à ce qu'il vienne».

Se pourrait-il donc que l'Apocalypse dont on a fait le livre des catastrophes tant redoutées soit tout simplement le livre de l'amour gardé vif pour la rencontre et les Noces avec l'amant ? Mais — il est vrai — qui peut prétendre savoir et pouvoir dire ce qu'est l'amour ?

François MARTIN
Dominicain, exégète
Professeur à la Faculté de Théologie, Lyon

ALTERNATIVES NON-VIOLENTES

N° 96 : LA PEINE DE MORT TUE ! (62 F)

La majorité des Français souhaite le rétablissement de la peine de mort. Pourquoi ? La peine capitale dans le monde, et particulièrement aux USA. Le rôle du christianisme et de l'islam à l'égard de la peine capitale.

Avec des articles de D. Mâlon, P. Toulat, F. Vaillant..., et des textes de V. Hugo, L. Tolstoï, A. Camus, R. Badinter...

N° 97 : INTERVENIR SANS ARMES POUR LA PAIX (68 F)

L'intervention de civils non-armés présente de nombreuses possibilités pour résoudre des conflits à l'étranger : prévention, interposition, médiation... Il s'agit d'une autre dynamique que celle des casques bleus et de l'humanitaire. Exemples, débats et prospectives.

Avec le général Cot, T. Ebert, J.M. Muller...

N° 98 : FRONT NATIONAL : VIOLENCE CACHÉE (68 F)

Faut-il avoir peur de la progression du Front national ? Ses électeurs ne sont pas tous des racistes, et le chômage n'explique pas tout de leur désarroi. Les leaders du FN entretiennent sans le dire une culture de la violence. Il est temps de comprendre et de combattre autrement le FN. Analyses et exemples.

Avec P. Bataille, C. Rojzman, N. Mayer, J. Roman...

Ces trois numéros pour le prix exceptionnel de 144 F.

Tous les prix sont indiqués ici port compris

ANV, BP 27 - 13122 Ventabren • *Chèque à l'ordre d'ANV*

Dominique-Emmanuelle GUERY

Les signes de la Femme et du Dragon : Apocalypse 12

Au chapitre 12 de l'Apocalypse, «la Révélation de Jésus Christ» paraît atteindre un sommet ou tout du moins franchir une étape décisive : La septième trompette vient de sonner, le Temple de Dieu «celui qui est dans le ciel» s'ouvre et *apparaît* (*ôphthè*) l'arche de son alliance (11,19). L'expression «apparaît» est d'importance. C'est la première fois qu'on la trouve dans l'Apocalypse, livre qui est pourtant par excellence pour «donner à voir», à comprendre. Par trois fois nous est faite une révélation céleste qui va dominer toute la suite de l'Apocalypse :

- 12,1 : l'apparition de la Femme.
- 12,3 : l' apparition du Dragon.
- et au ch.15,1 : l'apparition des sept anges aux septs fléaux.

Ce terme, qui est celui même des apparitions pascales, nous invite à penser que Jean l'apocalypticien nous fait franchir un seuil important de la foi chrétienne, la foi au Christ ressuscité. Qu'en est il donc ? Il nous faut, pour cela, dire quelques mots de la *structure* de l'Apocalypse.

Nous n'entrerons pas dans les débats exégétiques nombreux et jamais pleinement satisfaisants. Ce n'est d'ailleurs pas l'objet de cet article. Il nous suffit de préciser que nous nous rallions à l'hypothèse

proposée par le père Feuillet : la clef de lecture *prophétique*. Elle a l'avantage de proposer une autre approche de l'Apocalypse que la théorie classique de la récapitulation, et est très éclairante pour entrer dans le sens de ce livre admirablement construit et pourtant déroutant.

L'auteur de l'Apocalypse donne à son livre une structure qui rappelle celle des livres prophétiques de l'Ancien Testament : Oracle contre les juifs puis oracles contre les nations. On peut ainsi distinguer, mis à part le septenaire des lettres, deux grandes sections :

- Ap 4-11,19 : Les relations de l'Église avec le Peuple choisi.

- Ap 12-fin : les rapports de l'Église avec la Rome païenne.

Ceci met en relief la place toute particulière du chapitre 12 où se trouvent les deux signes : Celui de la Femme et celui du Dragon.

La septième trompette vient de sonner. Le symbolisme de la sonnerie de trompette dans la tradition apocalyptique n'a pas exclusivement un sens menaçant. Elle relève d'abord de l'arsenal militaire, donne le signal de l'assaut. Comme pour le récit de la prise de Jéricho (Jos 6,1-16), l' ultime trompette du septième jour est décisive, les murs de la ville s'écroulent. Ici c'est le Temple de Dieu qui s'ouvre. Le jugement a été prononcé avec la sixième trompette. Israël n'a pas compris les avertissements de Dieu, désormais : «il n'y aura plus de délai, mais aux jours réservés, à la voix du septième ange, dès qu'il commencera à sonner de la trompette, *le mystère de Dieu sera accompli*, comme il en a communiqué la bonne nouvelle à ses serviteurs les prophètes» (Ap. 10,7). Cet accomplissement du mystère de Dieu, contrepartie du jugement, c'est l'alliance parfaite avec Dieu. C'est pourquoi l'Arche dont elle est le symbole, apparaît. Cette Arche qui, disparue lors de la destruction du Temple en 587 était, pour la mystique juive, placée en réserve par Dieu auprès de Lui dans le ciel. Un jour viendrait où l'Arche serait manifestée comme signe visible de l'Alliance, plus belle encore et définitive. C'est ce moment tant attendu que nous donne à voir l'auteur de l'Apocalypse au chapitre 12 : «tout est accompli». Dieu se révèle comme Roi du monde ; alors peut être manifesté aussi le sens profond de son dessein : être un Dieu de l'Alliance et de la rencontre.

Le signe de la Femme et le signe du Dragon

Il s'agit tout d'abord de *signes*. Le mot n'est pas neutre. Dans le quatrième Evangile, il désigne des actes salvifiques de Dieu dans l'histoire. Ce sont les signes que Jésus accomplit. Ils le révèlent comme le Fils en qui Dieu agit de façon salutaire. Le signe de la Femme, signe céleste, est le premier de trois signes que l'Apocalypse va nous montrer : En 12,3 le signe du Dragon et en 15,1 le signe des sept anges. Outre le fait de se passer «dans le ciel», que peuvent avoir de commun ces trois signes ? En fait, les trois font référence à l'Exode. La Femme tout d'abord : la protection divine sous diverses formes (nouriture, aide du grand aigle) évoque la protection que Dieu avait assurée à son peuple au temps de l'Exode et du séjour au Désert. Le Dragon, du point de vue biblique est la figure employée à propos des ennemis du Peuple de Dieu dont le pharaon (Is 51,9 ; Ez 29,3- 32,2). Enfin, le troisième signe introduit au ch.15 l'hymne des vainqueurs devant la mer de cristal, chantant le cantique de Moïse. Comment ne pas y voir évoqué le chant des Hébreux devant la mer des Roseaux ? Comme nous l'avions suggéré en introduction, avec le mot *ôphthé*, tout ceci nous renvoie à la symbolique pascale. Nous sommes discrètement invités par l'auteur de l'Apocalypse à entrer plus avant, à partir de ce chapitre 12, dans le dessein de Dieu. Ceci est important pour comprendre le sens de ce chapitre et des deux signes qu'il contient.

Le signe de la Femme

Dans les textes de l'Ancien Testament que l'auteur de l'Apocalypse réinterprète, une autre source que l'Exode est à souligner : celle du prophète Isaïe. Au chapitre 7,14 d'Isaïe un signe est proposé qui a pour objet, comme celui de l'Apocalypse, une femme enceinte du Messie. Mais le signe de l'Apocalypse est dans le ciel. Jean veut nous dire par là qu'il va s'agir de l'instauration parfaite du Règne de Dieu, tout comme l'apparition de l'Arche signifiait l'instauration de l'Alliance définitive à la fin du chapitre 11.

D'autres réminiscences de l'Ancien Testament sont à mettre en avant pour comprendre ce signe. Le parallèle le plus proche et le plus éclairant est incontestablement au prophète Isaïe encore, le chapitre 60, 20-21. Il décrit le Peuple de Dieu idéal des temps eschatologiques dont Dieu est la lumière éternelle : «son soleil ne se couchera plus et

sa lune ne disparaîtra plus». La femme qui apparaît à Jean au chapitre 12 doit donc d'abord être vue comme une personnification du Peuple de Dieu, la Sion idéale, glorifiée et illuminée de la clarté divine. C'est encore le Peuple de Dieu de l'Ancien Testament, l'ancien Israël mais en tant que réalisant le dessein de Dieu, donnant au monde le Messie. L'Apocalypse se réclame bien de cette longue tradition des oracles prophétiques d'Israël. Elle leur donne leur signification définitive, leur accomplissement.

Il nous faut encore regarder deux autres passages du livre d'Isaïe auxquels le texte d'Apocalypse 12 fait nettement allusion : Is 26,17 et Is 66,7.

L'un et l'autre sont relatifs à un enfantement métaphorique par le peuple de Dieu.

«Comme la femme enceinte à l'heure de l'enfantement souffre et crie dans ses douleurs, ainsi étions nous devant ta face Yahvé. Nous avons conçu, nous avons souffert mais c'était pour enfanter du vent : nous n'avons pas donné le salut à la terre».

Intentionnellement, Jean emploie le terme grec *basanizô*, qui signifie : des tourments exceptionnels, pour parler des douleurs de l'enfantement. Or ce terme est inusité dans ce sens. En outre il fusionne ce texte d'Isaïe avec le chapitre 66,7 : «Avant d'être en travail elle a enfanté, avant que viennent les douleurs elle a accouché d'un garçon... peut-on mettre au monde un pays en un jour ? Enfante-t-on une nation en une fois ?».

Que nous révèle Jean en combinant de façon magistrale ces deux anciennes prophéties dans le signe grandiose du chapitre 12 ?

Israël se trouve aujourd'hui en mesure d'enfanter le garçon vers qui tend toute l'Histoire du Salut. Aujourd'hui Israël réalise pleinement sa vocation de Peuple destiné à susciter le Rédempteur messianique, il procure à la terre son salut. Mais pour comprendre ce que Jean veut révéler, il faut nous souvenir encore une fois de l'atmosphère pascale qui imprègne ce chapitre. Cette naissance dans les «tourments» de l'enfantement c'est celle du Christ lors de sa Passion.

Le quatrième Evangile vient éclairer de manière toute particulière cet enfantement messianique. En Jean 16, 19-22 Jésus annonce à ses disciples la tristesse de sa passion proche et la joie qui suivra

sa Résurrection. Il utilise pour cela l'image de la femme souffrant pour mettre au monde un enfant dont la naissance la comblera de joie.

Les mots et les images font référence aux mêmes textes d'Isaïe que ceux qui inspirent l'auteur de l'Apocalypse. Comme ce dernier, l'évangéliste les exploite ensemble : La tristesse que vont connaître les disciples lors de la Passion doit être vécue comme participation aux douleurs messianiques. Elle aboutit à donner au monde le Salut, à enfanter le Sauveur au matin de la Résurrection. Les disciples sont ce «reste» d'Israël dont l'Apocalypse a développé l'histoire dans les chapitres précédents. Ils sont «ceux qui sont restés aux côtés du Christ durant ses épreuves» (Luc 22, 28). Ils sont l'incarnation sur terre de la Sion fidèle de laquelle un peuple nouveau doit naître. La même métaphore est donc utilisée dans l'Apocalypse : le petit troupeau des disciples fidèles prend la figure de la femme qui enfante.

Comme beaucoup de symboles dans l'Apocalypse, le signe de la Femme est composé de différentes facettes, riches d'un sens complexe.

Cette Femme est à la fois le peuple juif et son «reste» fidèle de qui le Christ est né. Elle est aussi l'Église chrétienne, mère de tous ceux qui croient. Elle est encore la Jérusalem Céleste, celle qui apparaîtra au chapitre 21 : la fiancée, la femme de l'Agneau.

Elle n'est donc pas seulement l'Église de l'histoire mais aussi le Peuple de Dieu prédestiné à devenir la Cité de Dieu. C'est pourquoi la Femme du chapitre 12 est couronnée de douze étoiles. Ce chiffre est pour les juifs chargé de signification. Il évoque les douze tribus d'Israël. Pour l'Apocalypse c'est le chiffre de la plénitude durable, appliqué uniquement à des choses célestes. Or, ce chiffre douze n'est mentionné dans l'Apocalypse que pour le signe de la Femme, puis il est repris avec abondance aux chapitres 21 et 22. C'est vraiment la marque de la Cité de Dieu, de la nouvelle création.

Pourtant la Femme du chapitre 12 est déjà couronnée alors qu'elle est encore dans les tourments de l'enfantement. Ce paradoxe étonnant veut souligner que, par une anticipation tout à fait extraordinaire, elle participe à la victoire du Christ sur les puissances du mal ; cette victoire est une annonce du triomphe de l'Église à la fin des temps, une annonce des derniers chapitres de l'Apocalypse. Comme l'Église de

Smyrne (Ap 2,10) en avait déjà reçu la promesse, la couronne est donnée dans l'Au-delà à ceux qui, sur la terre, ont su résister au Diable. Couronnée de douze étoiles, la Femme du chapitre 12 est donc bien le symbole archétypal de l'Église éternelle, indestructible.

C'est justement sur cela que l'auteur de l'Apocalypse veut attirer l'attention de ses lecteurs. Avant toute autre description, il veut les conforter dans leur espérance, les encourager à tenir bon. À des communautés chrétiennes qui connaissent la persécution, Jean rappelle une donnée essentielle de la Foi : l'Église survivra à toutes les attaques de ses ennemis célestes ou terrestres, spirituels ou matériels, intérieurs ou extérieurs. C'est une formidable introduction à la seconde partie de son Apocalypse: aider ses frères à répondre à cette lancinante question : pourquoi les persécutions ? pourquoi l'opposition des païens ?

Le signe du Dragon

C'est un «grand» Dragon mais ce n'est pas, comme le précédent, un grand signe ! dérision peut être de la part de l'auteur qui, de suite, indique à ses lecteurs à quoi ils doivent s'en tenir. La Femme était enveloppée de soleil, le Dragon lui, n'est que rouge-feu. Il donne une illusion de lumière, mais elle ne provient que du feu et du sang. Ce qui rayonne c'est la mort et non la vie.

Le Dragon est roi ; puissant et intelligent nous dit Jean en le décrivant doté d'une certaine plénitude (le chiffre sept). Il faut donc y voir un adversaire redoutable. Mais qui est ce Dragon ?

Ce n'est qu'au verset 9 que Jean le nomme, quand celui-ci est vaincu, précipité sur la terre. Avant, on ne peut pas le nommer. Il nous suffit de savoir sa puissance de mort. Ce grand Dragon, nous dit alors Jean, c'est : «l'antique serpent, celui que l'on appelle Diable et Satan, celui qui égare le monde entier».

C'est une admirable récapitulation de toutes les images bibliques des forces du mal. Toutes ces désignations mettent en avant le but ultime et unique que le Dragon poursuit: depuis la faute des premiers hommes, il n'a cessé d'être celui qui pousse à sortir du chemin tracé par Dieu, du chemin de bonheur et de vie.

Afin que nous puissions le reconnaître, Jean fait tomber tous les masques que met le Dragon pour tromper l'homme.

- Il est le Serpent : Il prétend dispenser la vie, l'intelligence que Dieu seul peut donner, «vous serez comme des dieux», et provoque à l'idolâtrie.

- Il est le Diable, celui qui divise. Il est alors exactement l'inverse du Dieu de l'Alliance qui vient par son incarnation même sceller définitivement cette Alliance. Le Diable est celui qui veut non seulement mettre en échec le plan de Dieu mais aussi diviser l'homme en lui-même afin de mieux régner sur lui.

- Il est «Celui qui égare». C'est lui qui rend confus les chemins, qui embrouille les pistes au point de faire manquer son but au voyageur.

-S'il combat contre Michel dont le nom signifie : «qui est comme Dieu» c'est qu'il se pose comme le Simulacre de Dieu.

- Enfin il est le Satan, l'Adversaire, l'Accusateur qui, au début du livre de Job, paraît dans la cour céleste. Il cite les hommes en justice devant Dieu. Il passe son temps à parcourir la terre pour y trouver des faits qui constitueront son dossier d'accusation.

Jusque là, le Satan a une place dans le ciel, Dieu tolère sa présence. Mais depuis Pâques, depuis la naissance du fils de la Femme, Satan n'est plus le même nous dit Jean ; Il n'a plus de place dans le ciel : C'est le grand cri du verset 11 : Il est vaincu l'Accusateur de nos frères, Lui les accusait devant Dieu jour et nuit». L'Accusateur qui jadis pouvait s'adresser à Dieu est «précipité» (trois fois dans le même verset !) hors du ciel. Désormais, comme le développe le quatrième Evangile, «le Prince de ce monde est jeté dehors» (Jn 12,31).Le monde est jugé. Jésus se fait notre Avocat prenant sur Lui le péché du monde, cassant la sentence portée contre lui. Il réduit à néant les efforts tentés par Satan pour obtenir la condamnation de tout le genre humain.

La fresque brossée par Jean pour traduire cela est grandiose. Tout est joué dans la sobriété du verset 5 : Le Dragon se tient devant la Femme pour dévorer l'Enfant dès sa naissance mais l'Enfant est «arraché» auprès de Dieu. C'est l'échec du Démon lors de la crucifixion et de l'exaltation de Jésus. Jean en donne le commentaire théologique quelques

versets plus loin : «Dans le ciel une voix forte dit : c'est maintenant l'heure de la victoire pour notre Dieu, l'heure où s'établit sa souveraineté et le règne de son Christ» (v. 10).

Cette heure c'est bien celle dont Jésus annonce à ses disciples qu'elle est venue. La victoire c'est celle de la croix, celle qui est remportée par le sang de l'Agneau. La victoire de Michel n'est autre chose que la contrepartie céleste et symbolique de la réalité terrestre de la croix. Michel n'est pas le chef qui conduit au combat sur le champ de bataille mais l'officier d'état-major qui le contrôle du haut du ciel. Il peut retirer de la carte le drapeau de Satan parce que la victoire a été remportée sur le calvaire.

Voilà ce que Jean veut faire comprendre avec force à ces jeunes Églises d'Asie qui ploient sous la persécution : Satan a perdu la guerre. Il n'a plus aucun pouvoir au ciel, il n'y a plus maintenant de condamnation pour ceux qui sont dans le Christ Jésus (Rm 8,11). Si le combat se poursuit, c'est sur terre maintenant qu'il se situe. C'est ce que vivent aujourd'hui les disciples du Christ, «le reste de la descendance de la Femme». Tout ce que peut encore faire Satan est de se venger sur les hommes. Il est impuissant contre l'Église, mais il peut encore déverser sa fureur sur les chrétiens. C'est le sens, nous dit Jean, de la persécution organisée que fait subir l'État romain. C'est pourquoi le Dragon va «se poster debout sur le rivage de la mer». Les Églises d'Asie auxquelles Jean s'adresse peuvent facilement comprendre : C'est de la mer, de l'occident qu'est venue l'invasion romaine. C'est de la mer que le Dragon va attendre les renforts du monstre aux dix cornes et aux sept têtes pour poursuivre la guerre. Mais, même s'il se tient «debout», parodie de l'Agneau «debout» sur le mont Sion (5,6), il a perdu la guerre. Le Serpent (car c'est maintenant le nom que lui donne Jean) peur bien encore mordre au talon la descendance de la femme, l'issue est déjà assurée. Là encore l'Apocalypse redit, à sa façon, ce que, par ailleurs, nous dit le quatrième évangile : «il vient le Prince de ce monde, sur moi il n'a aucun pouvoir» (Jn 14,30) et plus loin : «j'ai vaincu le monde» (Jn 16). Gardez courage, le Serpent ne peut plus sévir qu'à ras de terre. Il a mordu la poussière, il y est cantonné et s'il semble encore gagner quelques batailles il a perdu la guerre. Tout est joué. Le Salut ne peut être remis en cause.

Une fille d'Israël appelée Marie

Nous nous sommes volontairement limitée jusqu'à présent à ne voir dans le signe de la Femme que le reste fidèle d'Israël, noyau de la première Église et archétype de l'Église telle que Dieu la contemple de toute éternité. Nous pourrions effectivement nous arrêter là dans notre lecture et en être satisfait ! Mais il nous semble indispensable dans un second temps de montrer que la Femme de l'Apocalypse peut être regardée aussi comme étant la Vierge Marie. Cette interprétation s'inscrit elle-même, tout naturellement, dans ce contexte d'ensemble en lui donnant la plénitude de sa signification. Il nous faut pour cela reprendre l'élément clef qui fait rejeter par beaucoup d'exégètes la lecture mariale de la Femme de l'Apocalypse : la naissance de l'enfant mâle.

Si, comme nous l'avons montré, cette naissance est métaphoriquement celle du calvaire, alors l'identification de la Femme à Marie devient possible. Il faut se souvenir du quatrième évangile où Marie, au pied de la croix, est donnée pour mère par le Christ au disciple bien aimé : «Femme voici ton fils» (Jn 19,26). Il ne peut s'agir uniquement d'un geste de piété filiale du Christ à l'égard de sa mère : c'est d'abord le disciple bien aimé qui est confié à Marie. Aux yeux de l'évangéliste, Marie n'est pas seulement une personne historique. Marie, appelée «Femme» par son fils, se voit attribuer l'enfantement métaphorique et miraculeux de la Femme, Fille de Sion. Telle la Sion des prophètes, Marie souffre au pied de la croix les douleurs fécondes d'un enfantement. Elle devient la représentante parfaite d'un Israël divisé devant le Messie. La prédiction de Siméon rapportée en Luc 2,34-35 prend alors toute sa signification : «Vois, cet enfant va amener la chute et le relèvement d'un grand nombre en Israël ; il doit être un signe en butte à la contradiction — et toi-même une épée te transpercera l'âme — afin que se révèlent les pensée intimes de bien des cœurs».

Tout le drame d'Israël est là, condensé dans la personne de Marie. Le glaive qui va la transpercer n'est pas à comprendre uniquement comme une douleur d'ordre psychologique. C'est bien le glaive de la parole de Dieu, tel qu'il nous est présenté en Ap 1,16 qui va la déchirer. Marie, récapitulant en elle le peuple de Dieu de l'Ancienne Alliance, va souffrir de la division de son peuple face à son fils, de son rejet et de sa mort. Marie est au cœur de l'Histoire du Salut et c'est bien cette place centrale que lui assigne le chapitre 12 de l'Apocalypse.

C'est en elle que se fait la mutation d'Israël en l'Église, et ce passage se fait à la croix. C'est le lieu de l'enfantement douloureux, prélude obligé de la Résurrection et de l'apparition de l'Église. Marie peut être regardée comme le lien vivant entre le temps d'Israël et le temps de l'Église. Par cette femme et elle seule, mère du Messie, s'effectue le passage de la Synagogue à l'Église et à travers Marie cette continuité est parfaite. Ayant été pleinement fille d'Israël, Sion des prophètes, elle devient pleinement mère de la communauté eschatologique, mère de l'Église.

Oui, alors «les fils de la femme délaissée sont bien plus nombreux que les fils de l'épouse»(Is 54,1) : ils sont, à l'image du disciple bien-aimé, tous ceux qui croiront en Jésus Christ. Et chacun des disciples, à l'exemple du disciple bien-aimé, aura à recevoir Marie comme Mère c'est-à-dire à se rattacher à cette lignée d'Israël qui a enfanté le Messie.

Admirable vision que ce chapitre 12 de l'Apocalypse qui nous donne à voir et à comprendre, dans la force des mots, le passage entre le temps d'Israël et celui de l'Église. Dans l'ancienne économie l'Arche d'Alliance gardait, dans le Saint des Saints, la présence mystérieuse de YAHVE. C'était la force et la fierté d'Israël. Il n'est pas interdit, en conclusion de cette étude sur le signe de la Femme, de relire maintenant la grandiose ouverture de ce chapitre 12 : L'Arche d'Alliance apparaît dans le Temple. N'est ce pas justement parce que cette Femme qui va ensuite apparaître dans le ciel est cette nouvelle Arche d'Alliance, celle de l'ère de grâce, celle de l'Église ? C'est sur elle maintenant que les chrétiens doivent s'appuyer aux heures critiques : Marie, fille de Sion, Arche de la Nouvelle Alliance «Arche d'Alliance, réjouis-toi ; sur toi repose la présence du Dieu caché dans la nuée. Par toi, la route est éclairée dans le désert où l'homme avance» (*Hymne CFC*). Merveilleux message d'espérance pour les jeunes Églises d'Asie déchirées par le mystère d'Israël ayant rejeté le Messie, qui viennent de voir Jérusalem détruite et qui subissent la persécution romaine. Message d'espérance et de confiance pour nous tous aujourd'hui qui ne lisons plus très bien, au milieu du chaos du monde, le Dessein de Dieu : Que le signe de la Femme nous fasse lever les yeux avec le visionnaire de l'Apocalypse et que résonne à nos oreilles le cri de victoire : «Il a été précipité l'Accusateur de nos frères».

Dominique-Emmanuelle GUERY
Dominicaine, Chalais

Bibliographie:

FEUILLET, A., «Le Messie et sa mère d'après le chapitre 12 de l'Apocalypse», **Revue biblique**, LXVI (1969), p. 55-86.

FEUILLET, A., **Jésus et sa mère**, Gabalda,1974.

MC HUGH, J., **La Mère de Jésus dans le Nouveau Testament**, Paris, Cerf, 1977 (Lectio Divina ; 90), p. 445-470.

PRIGENT, P., **L'Apocalypse de saint Jean**, 2e édition corr., Labor et Fides, 1988.

ÉTVDES

Avril 1996

Christian RUDEL — Chiapas, la voix des Indiens

Jean-Paul HÉBERT — L'industrie d'armement survivra-t-elle en 2004 ?

Frédéric PATRAS — La recherche mathématique

Alfred GROSSER — La mémoire des peuples

Antoine DEZANT — Pourquoi faire de la théologie ?

Etudes : 14, rue d'Assas - 75006 PARIS - Le numéro : 55 F (Etranger : 62 F)

CENTRE ALBERT-LE-GRAND

Sessions été 1996

5-9 juillet	*L'aventure européenne et son avenir*, avec Maurice BELLET, Roland DUCRET, et Anne ESCOUBÈS
6-13 juillet	*Marche autour du cirque de Gavarnie (pour filles et garçons de 17 à 25 ans)*, avec Olivier RIAUDEL et Fa-Marie DA SILVA
10-13 juillet	*L'homme qui venait de Dieu*, avec Joseph MOINGT
21-28 juillet et 29 juil.-4 août	*Sur les chemins de Saint-Jacques de Compostelle*, marche, partage et recherche personnelle
22-25 juillet	*Et si l'on mettait la femme et l'homme au centre du système économique*, avec J.-C. LAVIGNE, D. ROYER-DIEPPEDALLE et Georges DECOUR
8-10 août	*Vivre et écrire : trois jours d'écriture spontanée*, avec Pierre de GIVENCHY et Paul GRAVILLON
12-15 août	*Retrouver un chemin pour prier*, avec J.-C. LAVIGNE, o.p. et J.-M. POTIN, o.p.
19-22 août	*Laïcité, Islam et christianisme*, avec Luc MOREAU, Pierre LATHUILIÈRE, Michel BARLOW, Michel MORINEAU, Roland DUCRET et François DOUCHIN

Pour obtenir le programme complet et plus de renseignements, s'adresser à :

CENTRE ALBERT-LE-GRAND, Couvent Dominicain Le Corbusier
B.P. 0105 - 69591 L'ARBRESLE CEDEX

Tél. 74 01 01 03
Fax : 74 01 47 27

Jean-Claude GIROUD

L'Agneau égorgé et debout

Dans le livre de l'Apocalypse, la figure de l'Agneau est une des composantes essentielles. Comme acteur, elle apparaît plusieurs fois, et pour réaliser des tâches que personne d'autre n'est susceptible d'accomplir. Cette figure renvoie bien sûr au Christ et à toute l'économie du salut, mais il importe de repérer ce que le texte même de l'Apocalypse produit en ayant de préférence recours à cette figure, au premier abord «animale» et «sacrificielle». On souligne souvent que le livre de l'Apocalypse présente sur l'horizon eschatologique le «Royaume» à venir, et entretient le lecteur dans l'attente de son avènement. Mais, à suivre la figure de l'Agneau dans le champ textuel on en vient sans doute à insister davantage sur le «déjà-là» du Royaume que sur son avenir, sur la réalisation de l'avènement que sur sur l'attente de l'événement.

Nous proposons cette lecture des passages du livre où il est question de l'Agneau à partir de deux postulats : nous nous appuyons sur l'ouvrage de E. Corsini *L'Apocalypse maintenant* [1] qui propose une lecture renouvelée de l'Apocalypse en faisant apparaître une thématique du salut déjà accompli, ou en cours d'accomplissement. Nous travaillons également à partir des données de la lecture sémiotique : l'ana-

1 E. CORSINI, **L'Apocalypse maintenant**, Seuil, 1984.

lyse figurative cherchant à construire la figure par l'examen du jeu interne au texte et du dispositif de relations que les figures entretiennent.

I

Dans le livre de l'Apocalypse, un Agneau égorgé et debout

Les manifestations de la figure peuvent être, dans une première approche, rassemblées en trois groupes :

- Aux chapitres 5,6,7, l'apparition de l'Agneau «égorgé et debout près du trône» confronté au problème de «l'ouverture des sceaux du Livre» ;

- À partir de 19,7, puis en 21 et 22, l'Agneau dans le cadre des «noces» ;

- Entre ces deux temps, au fur et à mesure du déploiement des événements consécutifs à l'ouverture des sceaux, le rappel et le maintien de la figure : 12,11, la victoire sur le Dragon et le «sang de l'Agneau» ; en 13,8, le rapport au livre de vie de l'Agneau «égorgé depuis l'origine du monde» ; en 14, l'Agneau et les cent quarante quatre milliers ; en 15,3, le lien par le chant entre Moïse et l'Agneau ; en 17,14, la victoire de l'Agneau sur les rois.

Trois groupes ou trois temps : le temps de l'ouverture des sceaux, le temps des événements, le temps des noces.

La figure de l'Agneau n'apparaît pas seulement dans le livre de l'Apocalypse. Déjà présente dans l'évangile de Jean (1,29, 36) : «Voici l'agneau de Dieu», elle relève aussi d'une thématique à l'œuvre dans l'Ancien Testament. En particulier dans deux grands textes : les chants du Serviteur (Isaïe 53,7) repris dans les Actes (Ac 8,32-33), et le livre de l'Exode, avec l'agneau de la Pâque sacrifié avant la sortie d'Egypte (Ex 12). Remarquons toutefois quelques variations lexicales : dans Jean 1,29. 36, ainsi que dans la citation d'Isaïe en Actes 8, le terme utilisé est *amnos* alors que l'Apocalypse n'utilise qu'un seul terme : *arnion*. Cette petite différence devrait nous alerter sur l'originalité que prend la figure dans le livre de l'Apocalypse.

Dans ce livre, ou plus exactement dans le récit des visions du narrateur, le Christ ou Jésus n'est jamais nommé et n'est pas un des

acteurs inscrits dans les scènes rapportées par le visionnaire. Il n'apparaît que dans le prologue et l'adresse (1,1.5), puis dans l'épilogue (22,16) ; il est encore évoqué en 19,10, mais il s'agit là, pour ainsi dire, de la mise en perspective de la compétence nécessaire au visionnaire. En revanche, dans l'énoncé des visions, l'Agneau s'inscrit progressivement comme un acteur essentiel.

Pour décrire cette figure on peut avoir recours au symbolisme que produisent les rapprochements avec Isaïe et l'Exode : symbole de l'agneau pascal et symbole de l'agneau des sacrifices, d'une part l'agneau du rite accompli en lien avec la libération et le passage de la mer Rouge, d'autre part le serviteur souffrant qui se laisse sacrifier. Les termes grecs utilisés nous appellent déjà à nuancer ces rapprochements: non qu'ils soient faux, mais sans doute sont-ils insuffisants pour rendre compte des valeurs que peut prendre, dans le texte de l'Apocalypse, la figure de l'Agneau. Comment intervient-elle ? Dans quelles positions figuratives ? Dans quels rôles ?

Un examen attentif du texte nous amènerait alors à substituer à la notion de symbole celle de figure (terme que nous employons régulièrement ici) au sens que lui donne la théorie sémiotique [2]. L'Agneau est une figure centrale en lien constant avec d'autres figures. Et, même si elle est chargée des significations acquises en d'autres textes (comme ceux de l'Ancien Testament), elle prend un relief particulier par les contextes dans lesquels elle se trouve inscrite.

Risquons ici une hypothèse : la figure de l'Agneau dans l'Apocalypse permet peut-être de comprendre des figures chronologiquement antérieures. L'Apocalypse — comme «révélation» — fournit un point de vue à partir duquel la relecture d'autres textes se trouve renouvelée. Cette logique est en quelque sorte proposée par le texte même de l'Apocalypse : «Et, (à la sonnerie de la septième trompette...) s'accomplit le mystère de Dieu, comme il annonça la bonne nouvelle à ses serviteurs les prophètes.» (10,7). Il s'agit bien d'accomplissement

2 La figure est une unité de contenu essentielle à l'organisation du discours. Son statut n'est pas seulement de représenter (de «figurer»), voire de symboliser ce dont le texte parle, mais de construire, par les enchaînements dans lesquels elle se trouve prise, par le dispositif propre à un texte, des valeurs de sens particulières : ainsi, dans le livre de l'Apocalypse, la figure de l'agneau n'est pas reliée au «berger», au «pâturages», au «troupeau», etc, mais au «trône», aux «vieillards», au «livre scellé», aux «noces»... cf. J-C GIROUD et L. PANIER, «Sémiotique» **Cahiers Évangile** n° 59.

de l'évangile. Si le mystère de Dieu entre dans sa phase d'accomplissement, alors il devient possible de relier entre elles les figures des discours qui en étaient en quelque sorte les prémices ou la promesse [3]. Ce verset de l'Apocalypse constitue comme un principe théorique autorisant la relecture (au sens de relier) figurative de l'Ancien Testament par le Nouveau. Et dans un tel jeu, la place de l'Apocalypse (dernier ouvrage du Nouveau Testament) signerait le rôle singulier qu'il tient : révélation de l'accomplissement ré-organisant, dans sa condensation, l'ensemble des parcours figuratifs antérieurs. Et pour notre lecture, aux postulats précédemment posés, nous ajoutons ce troisième.

II

L'ouverture des sceaux

«L'Agneau est un lion» : avant d'être vu et décrit par le visionnaire, l'agneau est présenté par le discours d'un des Vieillards (5,5). Victorieux, il est «le lion de la tribu de Juda, le rejeton de David». C'est donc sous le signe, d'une part de la victoire et de la puissance, d'autre part de l'appartenance à une lignée royale que l'Agneau est d'abord qualifié. Il se trouve lié à un groupe (tribu de Juda) et relié à un personnage singulier (David). Et ce qui est dit tranche avec ce qui est vu : «un agneau comme égorgé...» (5,6). L'égorgement s'interprète comme marque de victoire, la faiblesse comme preuve de force : figure paradoxale.

«L'Agneau peut ouvrir le Livre» : seul, cet Agneau peut ouvrir le livre et en briser les sceaux. Mais ce Livre «écrit au recto et au verso», «scellé de sept sceaux» ne doit pas être ouvert simplement pour être lu afin de dévoiler quelques secrets (ce qui évoque «lire», c'est littéralement «jeter les yeux», regarder»). Il est ouvert pour que se déclenche une série d'événements. L'Agneau n'opère pas ici comme un lecteur, il ouvre les sceaux et chaque ouverture met en scène des événements : ouverture de pistes successives sur les composantes tragiques de l'histoire humaine, non pas communication d'un savoir mais mise en perspective de ce qui s'inscrit dans toutes les facettes de l'humanité. La victoire de l'Agneau (ou son égorgement) lui donne de pouvoir procéder à ces ouvertures successives. L'Agneau égorgé, «lion de Juda-

3 Sur ce point, on pourra se reporter au travail de François MARTIN portant sur l'Écriture et l'accomplissement dans : **Des écritures inspirées : propositions pour une théologie de la lettre**, Thèse de doctorat en théologie, Lyon, février 1995.

rejeton de David», porte les marques qui l'autorisent à ouvrir les espaces où «s'écrit» la révélation même de Dieu. Le Livre pourrait figurer ce «monument», complexe mais à parcourir, des modes d'existence de l'humanité.

«L'Agneau debout près du trône» : l'Agneau apparaît dans le cadre de la vision céleste centrée sur le trône où siège «quelqu'un». Cette localisation et cette proximité font également partie de la figure. Ce rapport spatial se manifeste tout au long du texte sous divers modes : les élus «devant le trône et devant l'Agneau» (7,9), les cent quarante quatre mille compagnons «prémices pour Dieu et pour l'Agneau» (14,4), jusqu'au «trône de Dieu et de l'Agneau» dressé dans la Jérusalem nouvelle (22,4). Si le terme de «rejeton» qualifiant l'Agneau pouvait évoquer une relation de filiation, le dispositif figuratif met plutôt en valeur la dimension proxémique de la relation. Et en 21 et 22, dans l'épisode de la Jérusalem nouvelle, où prédominent les figures de l'architecture, cette relation deviendra appartenance à la gloire et au trône, localisée comme «Temple et Source».

Par l'ouverture des sceaux, l'Agneau égorgé se trouve tourné vers l'humanité nombreuse, souffrante, en proie aux composantes tragiques de l'existence, soumises aux dérives de tous ordres. Mais par sa position, près du trône, il se trouve tourné aussi vers ce qui garantit l'humanité comme n'étant pas (ou plus) le jouet de ce tragique avec son cortège de malheurs et de maux. Alors, cette ouverture des sceaux, comme scansion de l'aventure humaine, permet la révélation de ce qui s'y joue en vérité : comme une parole qui s'y articule et s'y fraie progressivement un chemin, comme une promesse entretenue (6,9), et dont témoigne l'impatience de ceux «sous l'autel», encore en attente et tendus vers l'accomplissement.

L'Agneau, parce qu'«égorgé», est le lion d'une telle aventure, inscrit dans une lignée d'humains, et parce que «debout», préservé de toute identification totale avec cette aventure, il est le «rejeton» tourné vers le trône de l'origine et de la source.

III

L'Agneau et ses compagnons

«Agneau égorgé depuis l'origine du monde»... (13,8). L'Agneau fait affleurer ainsi la question de l'origine fondatrice de l'humanité et de ce qui fait «humain». La trace de l'égorgement, marque du don accompli

qui fait, des humains dans leur diversité, une unique «royauté de prêtres» (selon le cantique en 5,9), réfère aussi à l'origine : le fondement de l'humanité se trouve inscrit depuis la fondation du monde. Et c'est au moment où surgit la «Bête de la mer», au pouvoir immense et menaçant s'exerçant sur tous les humains que se trouve rappelée cette question du fondement et son inscription, définitive et originelle, par l'égorgement de l'Agneau, sauvant l'humanité des mirages du Dragon et des séductions de la Bête.

Il s'agit alors davantage de logique que de chronologie : ce lien à l'origine repositionne les événements rapportés et réorganise les rapports entre acteurs. Ainsi en est-il des «compagnons, avec l'Agneau, sur le mont Sion» (14,1). Les cent quarante quatre mille, encore dans l'attente impatiente au chapitre 6, se trouvent marqués au front, porteurs de signes, chanteurs de la louange, témoins de l'humanité ainsi que de l'Agneau qui en constitue la figure accomplie : «prémices» (14,4) pour Dieu et pour l'Agneau, anticipation de l'accomplissement promis. Par rapport à «la foule immense», ce nombre limité, organisé, résultat d'une sorte de construction mathématique, devient comme une équation de l'anticipation.

Dans cette réorganisation logique, Moïse aussi (re)trouve sa place. Il s'agit d'une véritable opération de relecture de l'Ancien Testament : par le biais du cantique (15,3), Moïse rejoint l'Agneau comme signe annonciateur des actes d'émergence de l'humanité, au cœur des menaces d'engloutissement par Bête et Dragon. Si l'ouverture des sceaux racontait les conditions dans lesquelles peut se déployer l'accomplissement «du mystère de Dieu» (10,7), le rappel des «compagnons de l'Agneau» vient en signaler l'anticipation dans «la bonne nouvelle donnée à ses serviteurs les prophètes» (10,7), et dans le chant de «son serviteur Moïse».

IV

Les noces de l'Agneau

L'Agneau, figure de l'humanité unique accomplie au cœur de toute l'aventure des hommes : voilà ce qui lui donne le pouvoir d'ouvrir les «sceaux».

L'Agneau, figure de l'humanité sauvée, depuis l'origine, des périls les plus terrifiants commis par Bête et Dragon : telle est la trace qu'il porte.

L'Agneau, figure d'alliance enfin entre ce lieu de l'origine, fondement de l'humanité, et la riche diversité des expériences déployées chez les humains : telles sont les noces de l'Agneau. Alliance, épousailles, la figure des «noces» fait apparaître la dimension de la rencontre et de l'Amour qui demeurait jusqu'ici en suspens, discrètement lisible pourtant dans les marques de l'égorgement et déjà proclamée dans le cantique nouveau des Vieillards (5,9). Cette dimension, portée par la figure de «l'Agneau égorgé et debout», traversait le texte, tissait sous les périls et les angoisses le récit de la victoire, en soulignait les prémices, en repérait l'anticipation. Elle peut enfin être dite: «Viens ! Que je te montre l'Épouse de l'Agneau» (21,9). «Elle vient du ciel, de chez Dieu». L'Épouse est définie par son rapport à l'origine. Et le vieux monde s'en est allé pour laisser place à la source de la vie (22,1).

À la demande de l'Esprit et de l'Épouse, le visionnaire d'abord, le lecteur ensuite, sont invités à rejoindre l'Agneau et à répercuter l'appel: «L'Esprit et l'Épouse disent : Viens ! Que celui qui entend dise : Viens ! Et que l'homme assoiffé s'approche, que l'homme de désir reçoive l'eau de la vie, gratuitement» (22,17). Le désir de la rencontre permet de surmonter les peurs et les craintes qu'engendrent les événements tragiques et terrifiants, de traverser les illusions et les tromperies des séductions du Dragon, «l'antique serpent, le séducteur du monde entier» (12,9).

Une certitude sert d'appui, affirme l'Apocalypse, et, en ses noces, l'Agneau en témoigne : le vieux monde n'est plus, il n'en reste que des bribes et des lambeaux, à traverser encore certes, mais le nouveau est là, produisant son effet, invitant au festin des noces, et donnant la vie. Ainsi, l'Agneau égorgé et debout est témoin de la Parole de vie adressée aux humains, des traces qu'elle laisse et des effets qu'elle produit.

Pour conclure

Cet examen de la figure de l'Agneau nous conduit à dire que le livre de l'Apocalypse donne à lire quelque chose comme une théorie

du Royaume et de l'Incarnation du Fils. Et il le fait en racontant comment la Parole fait son chemin parmi les hommes à travers les événements de l'humain, la guerre, la mort, les catastrophes. De tout cela, le corps de l'Agneau se trouve marqué. Ce livre est donc moins une description de l'histoire, ou le récit d'événements chargés de dévoiler des secrets jusqu'ici ignorés, qu'une mise en perspective du mode d'existence de l'humanité à travers lequel la Parole laisse ses traces.

Le Royaume se dessine sous la figure de la Jérusalem d'en haut. Mais est-il à venir ? Non, il est là, déjà accompli. De cet accomplissement, l'Apocalypse cherche à rendre compte. Cependant, étant parole, promesse adressée et promesse de rencontre, le Royaume ne se saisit (ne s'entend !) que par les effets qu'il produit, au cœur même de l'existence des humains. Le croyant n'est donc pas dans l'attente «du» Royaume, mais dans l'attente «à cause du» Royaume, en souffrance dans les heurts et les peurs, mais en tension vers le «trône de Dieu et de l'Agneau dressé dans la ville» (22,3). Le croyant est un visionnaire (et non pas un voyant !) : ce qu'il voit, c'est ce qu'il saisit de la vérité de cet «Agneau égorgé et debout», trace laissée, promesse inscrite de l'Amour originel éveillant et entretenant le désir de la rencontre.

Jean-Claude Giroud
Membre du CADIR, Lyon

Jean-Claude SAGNE

«Oui, je viens bientôt» : le désir et l'espérance

A la fin du dernier livre de l'Écriture, l'ultime parole recueillie de Jésus est la promesse de son retour proche : «***Oui, je viens bientôt***» (Ap 22,20). Au disciple qui souffre l'épreuve de la foi, à la communauté pascale déroutée par l'échec apparent du salut annoncé, Jésus ne propose d'autre réponse que l'avènement de sa présence dans la révélation de la plénitude de sa vie divine : «*Voici, je viens bientôt, et ma rétribution est avec moi, pour rendre à chacun selon son œuvre. Je suis l'Alpha et l'Oméga, le Premier et le Dernier, le commencement et la fin*» (22, 12-13).

À l'écoute de cette promesse, qui peut seule accomplir notre désir de la vie, devrait jaillir en nous l'impatience de la rencontre plénière qui saura nous combler : «*Amen, viens Seigneur Jésus :*» (22, 20). Or le paysage contemporain nous découvre en fait la diversité des stratégies de fuite que déclenche la crainte chez ceux qui entendent parler du retour proche de Jésus. Entre autres, la fuite en avant pour ceux qui font publiquement métier d'organiser les préparatifs de ce qui ne peut que nous échapper «***comme l'éclair part du levant et brille jusqu'au couchant***» (Mt 24,27 ; cf. Lc 17, 24). Tout est conduite de crainte, là où nous devrions orchestrer par la joie de notre louange le chant de l'Épouse saluant le lever de l'Étoile radieuse du matin :

«Je suis le rejeton et la lignée de David, l'étoile brillante du matin. L'Esprit et l'épouse disent : viens !» (Ap 22, 6-17).

La distorsion est grande entre les formules de l'Écriture ou de la liturgie exprimant l'impatience du retour de l'Époux dans la lumière et la gamme fort diverse des réactions de désenchantement ou de mise à distance dans le peuple des croyants. La révocation en doute de ce qui soutient le mystère de l'espérance et le dynamisme de toute notre vie remonte sans doute aux premières générations chrétiennes. À l'approche du troisième millénaire, la question retrouve une acuité particulière. Nous en tirerons parti pour essayer de reprendre à nouveaux frais un débat ancien. Trois points jalonneront notre réflexion :

- le désir du retour du Seigneur dans l'Apocalypse,
- les réactions de fuite aujourd'hui,
- le statut du désir dans le mystère de l'espérance.

I

Le désir du retour du Seigneur dans l'Apocalypse [1]

Prophétie à l'intérieur du Nouveau Testament, le livre de l'Apocalypse ne vise pas à décrire les événements de la fin des temps, mais il est bien plutôt la révélation du sens de l'histoire du salut en train de s'accomplir sous nos yeux. L'Apocalypse n'énumère pas des signes des derniers temps ; elle ne contient ni calendrier ni scénario de la fin de notre monde. Elle dévoile le sens caché de l'histoire, écrit à l'intérieur du rouleau scellé aux sept sceaux (5,1), alors que nous ne pouvons déchiffrer que le contenu manifeste inscrit sur l'extérieur du rouleau. Le cœur de la révélation qu'est l'Apocalypse est la désignation du mystère de l'Agneau Immolé. Le centre dévoilé de l'histoire est tenu par l'Agneau immolé. Il est en personne le sens de l'histoire et son accomplissement. La cité du ciel n' est autre que la présence rayonnante de Dieu parmi les hommes dans la lumière que l'Agneau recueille et diffuse :

1. Nos remarques sur le texte de l'Apocalypse doivent beaucoup à un commentaire de Dom Marc-François LACAN : À l'écoute de Jean, prophète du Nouveau Testament, supplément au n° 44 de **Tychique** en 1983 (10, rue Henri IV, 69002 Lyon).

«Mais de temple je n'en vis point dans la cité, car son temple, c'est le Seigneur, le Dieu tout-puissant ainsi que l'Agneau. La cité n'a besoin ni du soleil ni de la lune pour l'éclairer, car la gloire de Dieu l'illumine et son flambeau, c'est l'agneau» (21,23).

S'il n'y a pas de temple dans le ciel, c'est que le ciel n'est rien d'autre que Dieu lui-même se faisant la demeure ouverte à tous les hommes ses fils. Pour l'homme, la vie du ciel est l'accueil simple et immédiat de la vie de Dieu. Là où il y a la vie de Dieu règne la lumière. L'Agneau est le flambeau qui diffuse la lumière de la gloire de Dieu. Or cet Agneau qui se tient debout et victorieux a été immolé. C'est bien pour cela que la gloire de Dieu se recueille en lui et rayonne à partir de lui. L'Agneau est la lumière divine offerte aux hommes du fait qu'il a été immolé *«rachetant pour Dieu par (son) sang des hommes de toute tribu, langue, peuple et nation»* (5,9). La chaîne symbolique qui donne la clé du mystère de l'Agneau contient l'équivalence du sang et du feu. Elle parcourait le quatrième évangile où l'eau devient du vin à Cana, en préfiguration du sang versé par Jésus à l'heure où l'on immolait dans le Temple de Jérusalem les agneaux destinés au repas de la Pâque (Jn 19, 31). Le sang fait place au feu le matin de la Pentecôte, en attendant la lumière de gloire du ciel [2]. Dans cette séquence implicite tout pivote autour du passage entre le feu et le sang. Le sang désigne métaphoriquement le feu du désir. *«C'est un feu que je suis venu apporter sur la terre, et comme je voudrais qu'il soit déjà allumé ! C'est un baptême que j'ai à recevoir, et comme cela me pèse jusqu'à ce qu'il soit accomplit !»* (Lc 12,49-50). Ce baptême de feu que Jésus désire avec impatience s'accomplit dans l'effusion de son sang à la Croix; *«... ce n'est point par des choses périssables, argent ou or, que vous avez été rachetés de la vaine manière de vivre héritée de vos pères, mais par le sang précieux d'un agneau sans défaut et sans tache, Jésus-Christ...»* (1P 1, 18-19). Tout le désir du salut est figuré par l'effusion volontaire du sang de l'Agneau.

2. La chaîne symbolique «eau - vin - sang - feu - lumière de gloire» est proposée par le frère Albert-Marie de MONTLÉON.

Le titre d'«Agneau de Dieu» que Jean le Baptiste a donné à Jésus (Jn 1, 29-36) organise la christologie de l'Apocalypse [3]. La figure de l'Agneau veut opérer la synthèse et l'accomplissement de tous les sacrifices de la Première Alliance. Héritier d'Isaac offert par son père Abraham, l'Agneau de Dieu est le don de Dieu qui pourvoit en la personne de son Fils à la victime du sacrifice de réconciliation. Actualisation du repas pascal, Jésus est l'agneau apporté par ses parents au Temple de Jérusalem, eux qui devaient se contenter du sacrifice des pauvres, «*un couple de tourterelles ou deux petits pigeons*» (Lc 2,34). Le livre de l'Apocalypse est la glorification de l'Agneau qui est le sens et le terme de l'histoire des croyants, puisqu'il inaugure et poursuit mystérieusement leur salut :

«*Le Seigneur est le terme de l'histoire humaine, le point vers lequel convergent les désirs de l'histoire et de la civilisation, le centre du genre humain, la joie de tous les cœurs et la plénitude de leurs aspirations*» [4].

Le désir du retour du Seigneur est le souhait du dévoilement de cette présence d'ores et déjà centrale de l'Agneau qui ne cesse de conduire les hommes vers les sources des eaux vives (Ap 7,17).

Le jugement de l'histoire à la fin des temps sera le dévoilement de la vérité attestée par l'Agneau. S'il peut recevoir le livre et en ouvrir les sceaux, c'est qu'il a remporté la victoire, lui le rejeton de David (5,5). Or le lion de Juda est un agneau immolé ! C'est dire que la victoire de Jésus est le témoignage qu'il a rendu par son sang à la vérité du Père. Jésus est le témoin fidèle et véritable (1,5 ; 3,14 ; 19,11). Sa victoire consiste dans le rayonnement de la vérité. Lui qui «*a rendu témoignage devant Ponce Pilate dans une belle profession de foi*» (1 Tm 6,13), il révélera un jour ceux qui appartiennent à la vérité et écoutent sa voix (Jn 18, 37).

Jean le voyant a introduit un nouveau nom de Dieu : «*Celui qui est, qui était et qui vient*» (1,48 ; 4,8). Ce Dieu qui est par lui-même et en lui-même la plénitude de la vie se révèle le Créateur à l'origine de tout ce qui participe à sa vie. Éternel, il était avant tous les temps. Et voici qu'il vient, parce qu'il veut intervenir dans notre histoire. Ce

3. Le titre d»Agneau de Dieu» est mentionné vingt-huit fois dans l'Apocalypse alors qu'il est absent du reste du Nouveau Testament.
4. CONCILE de VATICAN II. **L'Église dans le monde de ce temps,** 45,2.

titre divin se résume dans la première et la dernière lettres de l'alphabet : «*Je suis l'Alpha et l'Oméga*» (1,8), «*... le commencement et la fin*» (21, 6). L'accomplissement de l'histoire consistera dans la révélation de la vie divine du Fils Incarné. Jésus annoncant pour finir son retour proche s'attribue les titres mêmes de Dieu : «*Je suis l'Alpha et l'Oméga, le Premier et le Dernier, le commencement et la fin*» (22,13).

Ce jugement de vérité a pour contenu, «*la grâce et la paix*» (1,4). C'est un don ultime que Dieu veut faire aux hommes dans la communion plénière à la paix qui est sa propre vie. Le dernier mot de ce livre qui clôt l'Écriture le reprend en inclusion : «*la grâce du Seigneur Jésus soit avec vous*» (22, 21).

D'un bout à l'autre, le livre de l'Apocalypse se veut l'invitation à la *joie* par la promesse du bonheur plénier en Jésus qui est en personne l'accomplissement de notre humanité et de notre histoire. Sept «*béatitudes*» ponctuent le message de Jean le voyant [5]. Leur ordre recèle une dynamique significative. La première a valeur d'appel et d'avertissement : «*Heureux celui qui lit, et ceux qui écoutent les paroles de la prophétie et gardent ce qui s'y trouve écrit, car le temps est proche*» (1,3). La première béatitude a pour contenu d'accueillir avec confiance la prophétie qui annonce comme proche la «*révélation de Jésus-Christ*» qu'est l'Apocalypse (1,1). Tout pivote autour de la quatrième béatitude située au cœur du parcours : «*Heureux ceux qui sont invités au festin des noces de l'agneau !*» (19,9). Tout le bonheur du ciel est ici figuré par le repas partagé où se scelle l'Alliance définitive entre Jésus et l'humanité renouvelée. Le repas marque et réalise la communion des hommes avec ce Dieu qui est avec eux et pour eux. Du désir on passe au don attendu. Vient enfin la condition pour l'obtenir dans la septième béatitude : «*Heureux ceux qui lavent leurs robes afin d'avoir droit à l'arbre de vie... !*» (22,14). L'appel à la vérité et à la pureté résume ce que l'Apocalypse demande au témoin de Jésus pour qu'il ait la joie de l'accueillir dans son retour proche.

La richesse du matériel représentatif de l'Apocalypse risque de nous voiler l'essentiel du mystère de la victoire de l'Agneau. On pourrait résumer en trois lignes de force le message qui nous est proposé. C'est d'abord la centration sur le mystère de l'Agneau qui veut qua-

5. Les sept béatitudes : 1,3 ; 14,13 ; 16,15 ;19,9 ; 20,6 ; 22,7 ; 22,14.

lifier et orienter le désir du croyant. Or la figure de l'Agneau signifie la victoire de l'humilité et de la patience. Le temps ouvert par l'Apocalypse est le temps de la patience : «*c'est l'heure de la persévérance des saints qui gardent les commandements de Dieu et la foi en Jésus*» (14, 12 ; cf. 13,10).

La deuxième caractéristique est l'imminence du retour de Jésus. Le message de l'Apocalypse perd sa portée si l'on anodinise d'une manière ou d'une autre cette affirmation. Par un effet d'inclusion le tout début de l'Apocalypse nous assure de la proximité temporelle de la révélation de Jésus-Christ (1,1), ce à quoi fait écho la dernière parole de Jésus au terme du message : «*Oui, je viens bientôt*» (22,20).

Mais peut-être faut-il noter encore davantage une troisième caractéristique de la conception de l'attente dans l'Apocalypse : c'est la *vie du désir*. Tout l'enjeu de l'exhortation mise en paroles et en images par Jean est de libérer un désir plus fort que tout, le désir de voir à découvert et tous ensemble la manifestation de la gloire de l'Agneau. Là encore, l'effet de l'inclusion est repérable. L'insistance majeure au début et à la fin des lettres aux sept Eglises est le réveil de la ferveur première (2,4-5 ; 3,15). Puis l'Apocalypse s'achève sur l'appel adressé à l'homme assoiffé, à l'homme de désir (22,17), c'est-à-dire tout homme touché par cette prophétie. Avant de réfléchir sur le statut du désir dans l'attente de Jésus, nous allons brosser à gros traits les différentes formes contemporaines d'évitement induites par la crainte de ce don ultime et plénier.

II

La grande peur

En schématisant, nous ramènerons à trois types les stratégies de fuite que provoque aujourd'hui la crainte du retour proche de Jésus : il y a, aux extrêmes, la mise à distance («il ne reviendra jamais») ou la fuite en avant (se retirer de la vie quotidienne à cause de la menace) avec une formule intermédiaire de compromis qui annule le choc de l'événement («il est déjà revenu»).

Il ne reviendra jamais... (la mise à distance)

Il est difficile pour un croyant de récuser de front l'affirmation explicite de la foi de l'Eglise. La liturgie de l'eucharistie dominicale nous invite à redire : «*il reviendra dans la gloire pour juger les vivants et les morts, et son règne n'aura pas de fin*». Chaque année les textes du temps de l'Avent visent à raviver notre désir du retour proche du Seigneur «*Réjouissez-vous dans le Seigneur, réjouissez-vous, car il est proche !*». Le décalage est grand entre l'enthousiasme véhiculé par les formules reçues et le peu de résonance actuelle. Ce qui voile la difficulté, c'est de se contenter d'attendre la visite renouvelée du Sauveur dans la fête de Noël, en laissant en sourdine la référence à la fin des temps.

Ce qui fait scandale dans l'annonce d'une fin de l'histoire et d'un jugement dernier, c'est l'interruption du processus prodigieux de la croissance de l'humanité dans un progrès irrésistible en tout domaine. Le premier choc pétrolier de 1973 et la perspective de la stagnation économique n'ont pas anéanti le mythe d'un progrès garanti de l'humanité vers le monde de la démocratie universelle sous le règne de la raison. Nous avons appris que les civilisations sont mortelles, mais nous répugnons à admettre que l'humanité le soit. Le relatif équilibre des forces antagoniques depuis cinquante ans a assourdi la crainte du péril nucléaire, alors que les hommes ont toujours en main les moyens de détruire la vie sur la planète, ce qui est un fait nouveau dans l'histoire. Après tout, même au plan collectif, il peut y avoir un suicide. La conviction tranquille d'une continuation indéfinie de l'histoire des hommes n'a jamais été aussi précaire qu'aujourd'hui. Le sida pose encore la question de l'éclosion de maladies nouvelles que la médecine ne sache pas enrayer. Plutôt que d'insister sur des menaces réelles ou imaginaires, nous reprendrons la conviction que développait Emmanuel Mounier dans l'*Affrontement chrétien*. Sous couleur de promesse de bonheur, la visée d'un développement indéfini de l'histoire humaine est un mythe de désespérance. L'une après l'autre, chaque génération montante sera en fait la génération sacrifiée. Nul ne connaîtra jamais le bonheur comblant reporté à un horizon inaccessible. C'est dire que l'histoire humaine ne saurait trouver son accomplissement sinon par un nouvel événement de grâce qui propose un don plénier à la mesure de l'humanité entière : un règne de justice et de paix.

En suggérant en termes larges la mise à distance de l'événement dont l'annonce soulève la plus grande peur collective qui soit, nous ne désignons pas une doctrine précise. C'est plutôt un trait de mentalité diffuse qui rejette dans un lointain problématique ou inatteignable le retour du Seigneur. Rares ceux qui affirment qu'il ne reviendra jamais. Mais l'évidence commune est que son retour éventuel ne concerne pas la manière de vivre la foi dans notre génération de croyants.

La fuite en avant

C'est le plus souvent dans les sectes que l'on rencontre la résonance la plus expressive à la croyance habituellement voilée dans la confession de la foi de la plupart. Chez ceux qui proclament avec insistance le retour proche du Seigneur, l'angoisse est très grande, alors même qu'elle se cache sous des mécanismes de défense massifs. On pourrait ramener à trois orientations la dérive sectaire en ce domaine. C'est l'établissement d'un scénario précis, la recherche de garanties et enfin le désinvestissement de la réalité présente.

La composition d'un scénario est une sorte d'anticipation imaginaire qui veut protéger de l'irruption d'un événement non maîtrisable et menaçant. Dérogeant à la sobriété des textes bibliques, l'apocalyptique particulière consiste à fixer la date du retour du Seigneur et à décrire avec minutie ses signes avant-coureurs. Chaque fois qu'un groupe sectaire atteint sans résultat l'heure annoncée de rendez-vous, il révise son calendrier sans broncher. Les témoins de Jéhovah ont adopté quatre dates successives sans faiblir dans leur assurance.

L'autre signe de la peur est le besoin de réunir des garanties. La «famille de Nazareth», liée au mouvement spirituel de Charles de Foucauld, a quitté l'Église Catholique il y a bientôt vingt ans. En prévision du retour imminent du Seigneur, ils avaient accumulé d'énormes réserves alimentaires dont ils ne surent trop que faire, une fois le rendez-vous manqué ! passant à l'autre extrême, avec la rapidité des fonctionnements clivés, ils se transformèrent en hommes d'affaires ! Le monde mauvais et voué à la perdition redevenait subitement la seule réalité désirable.

De manière plus diffuse, la peur devant le futur annoncé à cor et à cri se traduit par le désinvestissement de la vie quotidienne, à mi-chemin entre le découragement et la paresse. Ce pentecôtiste néo-

phyte passait des heures couché sur le carreau de sa cuisine : il ne faisait rien d'autre que d'attendre le Seigneur ! Pour l'attendre, il ne vivait plus. L'expression tapageuse et imaginative de l'attente du retour de Jésus est une fuite en avant, avec la tentative d'annuler le mystère de l'heure que nul ne connaît, sinon le Père (Mt 24,36) et de maîtriser l'événement absolu qui nous échappe de tout en tout : l'irruption instantanée et universelle du Fils dans sa gloire !

«Il est déjà revenu...» (l'annulation)

Entre la mise à distance et la fuite en avant, nous signalerons une stratégie intermédiaire qui consiste à affirmer que le Seigneur est déjà revenu. Il n'y a plus lieu de l'attendre ni de s'inquiéter : l'événement du futur est annulé. Cette réaction est déjà dénoncée en termes équivalents dans les épîtres pastorales de Paul : «*Hyménée et Philétos se sont écartés de la vérité en prétendant que la résurrection a déjà eu lieu et ils renversent ainsi la foi de plusieurs*» (2 Tm 2,18). Il suffit apparemment de croire que le Seigneur Jésus agit aujourd'hui en ses disciples et que le baptême nous fait déjà passer de la mort à la vie. Toutes choses qui sont vraies, mais qui n'écartent nullement la venue du Seigneur dans la gloire pour juger les vivants et les morts. D'aucuns veulent ramener ce jugement à la succession et à la somme de jugements individuels à l'heure de notre mort, en diluant le mystère de la condition d'attente au-delà de notre vie humaine et de la fixation de notre choix définitif en Dieu. La difficulté de fond est que nous ne pouvons ni imaginer ni nous représenter la cessation de notre histoire collective et la présentation simultanée de tous les hommes devant la lumière et la vérité de Dieu. Il y a pourtant quelque chose d'indispensable pour chacun à l'accomplissement de notre vocation d'homme par la promesse de découvrir dans la lumière divine le sens récapitulatif de l'histoire de l'humanité, la solidarité de nos actes au-delà de notre expérience mesurable, le destin spirituel de chaque communauté historique et la mesure de notre participation à l'histoire de tous. Éluder la réalité de l'avènement de Jésus dans la gloire c'est récuser la possibilité de la synthèse de tout l'humain dans la lumière de la vérité divine.

III

Le désir de la vie

L'homme est un être de désir. La promesse de la révélation proche de Jésus-Christ appelle chez le disciple le désir de la vie :

«L'Esprit et l'Épouse disent : 'viens !' Que celui qui entend dise : 'Viens' ! Et que l'homme assoiffé s'approche, que l'homme de désir reçoive l'eau de la vie gratuitement» (Ap 22,17, trad. *Bible de Jérusalem*).

Le don de la vie divine est figuré par l'eau vive, qui ne cesse de s'écouler et de se donner à nous. Par sa pureté et sa simplicité l'eau nous rappelle les besoins les plus élémentaires de notre vie. Indispensable à notre vie (un habitant de Paris en consomme 560 litres par jour en moyenne !), l'eau est en même temps le plus grand risque de perte dans les catastrophes naturelles. Par sa profondeur abyssale et obscure, la mer représente la menace de la mort. Dans la création nouvelle annoncée par l'Apocalypse, *«la mer n'est plus»* (22,1), ainsi que la mort (22,4). Par contre, Dieu qui est «le vivant pour les siècles des siècles (4,9) exerce sa domination souveraine en siégeant sur un trône devant lequel s'étend *«une mer limpide, semblable à du cristal»* (4,6). La mer ténébreuse qui menaçait d'engloutir devient l'appui le plus solide et le plus radieux qui soit. Là où Dieu se trouve, c'est l'abondance de la vie et la profusion de la lumière. Le don vivant à l'homme passe par le surgissement de l'eau : *«un fleuve d'eau vive, brillant comme du cristal... jaillissait du trône de Dieu et de l'Agneau»* (22,1). Si la source d'eaux vives symbolise la figure du Père (cf. Jr 2,13 ; Ps 42,3), c'est l'Agneau qui y mène ses disciples par le don de sa propre vie : *«l'Agneau qui se tient au milieu du Trône sera leur berger, il les conduira vers les sources d'eaux vives»* (Is 49,10 ; cf. Ps 23,2. 7.17). Dans le partage de la victoire acquise par l'Agneau immolé, Dieu propose au disciple l'eau de la vie par pur don : *«À celui qui a soif, je donnerai de la source d'eau vive gratuitement, le vainqueur recevra cet héritage, je serai son Dieu et lui sera mon fils»* (21,6-7 ; cf. Is 55,1).

La seule condition pour recevoir ce don tout gracieux est le désir de la vie désigné par la soif. Encore faut-il que ce désir ne soit pas égaré vers des enjeux substitutifs et décevants. Il suffit d'un rien pour que l'homme cède au divertissement. Le message de l'Apocalypse est un appel vigoureux à la pureté et à la vérité (14,5). Les obstacles à

l'accueil du règne de l'Agneau sont l'impureté et le mensonge (21,8-27 ; 22,15). Pour l'essentiel, l'impureté et le mensonge se recouvrent : c'est la duplicité du cœur qui refuse le glaive de la Parole, du Verbe de Dieu. La victoire de Jésus en tant que témoin fidèle du Père tient à la vérité qu'il proclame. Elle est figurée par le glaive qui sort de sa bouche (1,16 ; 19,15). La vérité est la confession de la sainteté de Dieu tout-puissant. Dans la finale de l'Apocalypse où Jésus répète trois fois qu'il vient bientôt (22,7.12.20), il promet la béatitude, septième et dernière du livre, à ceux qui sont rachetés et purifiés par son sang, à l'exclusion de quiconque aime ou pratique le mensonge (22,14-15 ; cf. 5,9) : «*Heureux ceux qui lavent leurs robes, afin d'avoir droit à l'arbre de vie et d'entrer par les portes dans la cité*» (22,15). Ce qui désigne le chemin de la purification, c'est d'entendre la parole de Jésus et de la garder pour lui obéir, à commencer par les paroles de cette prophétie de l'Apocalypse (1,3 ; 22,7-10). Obéir à la parole de vérité, c'est accueillir la présence vivifiante de Jésus : «*Voici, je me tiens à la porte et je frappe. Si quelqu'un entend ma voix et ouvre la porte, j'entrerai chez lui et je prendrai la cène avec lui et lui avec moi*» (3,20). La purification la plus profonde et la plus efficace est de se laisser habiter et transformer par la présence de Jésus, irruption de la vie divine en nous, lui «*le Premier et le Dernier, le Vivant*» (1,17-18; 2,8 ; 22,3). La première Parole du Seigneur Ressuscité est pour apporter la paix : «*Ne crains pas !*» (1,17). Ce qui peut nous délivrer de la grande peur de la fin du monde, c'est un amour de Jésus plus fort que tout. Là se joue pour nous le mystère de la pure espérance, car elle seule peut soutenir et raviver le désir alors même qu'il ne se réalise pas manifestement. Notre désir du retour de Jésus devrait croître par l'effet même de l'attente, comme sous le coup de l'impatience de l'amour. Si ce désir n'aboutit pas en notre génération de croyants, il peut passer à ceux qui nous suivront, car il n'y a de meilleur héritage spirituel que de transmettre à d'autres les désirs profonds qui nous ont fait vivre d'autant plus qu'ils n'étaient pas rassasiés.

Au milieu de la séquence des sept Béatitudes de l'Apocalypse la quatrième résume dans la figure des noces de l'Agneau le bonheur assuré aux disciples par la révélation ultime de la victoire de celui qui les aura purifiés :

«*Heureux ceux qui sont invités au festin des noces de l'Agneau !*» (19,9).

C'est la promesse du don de la vie à tous ceux qui se réjouissent de l'Alliance de Dieu avec l'humanité sous le signe de l'Agneau victorieux par la générosité entière de son offrande. À l'image de l'agneau, la patience préconisée par ce livre est non seulement l'énergie du désir, mais elle se révèle plus encore la vie même du désir, pour ne pas dire sa réalisation : «*C'est l'heure de la persévérance et de la foi des saints*» (13,10 ; cf. 14,12). Sans ce désir mystérieux, que Dieu seul peut susciter et accroître en nous, la vie du peuple chrétien risque d'être submergée par le désenchantement qui mine notre société finissante. Dieu ne nous donne pas des objets tout faits, mais l'œuvre de sa grâce en nous est justement de nous donner des désirs. À nous de savoir lui demander de désirer. C'est la finale de l'hymne pascale cistercienne :

«Toi le premier des pélerins,
l'étoile du dernier matin,
Réveille en nous par ton amour
L'immense espoir de ton retour» [6].

Jean-Claude SAGNE
Dominicain, Psycho-sociologue, Lyon

6. L'hymne **Reste avec nous, Seigneur Jésus** (CFC).

Jean SÉGUY

Millénium, Troisième âge, et Jérusalem céleste

Le présent essai offre au lecteur quelques réflexions autour des trois notions formant son titre.

On décrira d'abord les notions en question (Millénium, Troisième Age, et Jérusalem céleste) dans leur rapport à leurs sources respectives. On soulignera ensuite la variété des phénomènes historiques auxquels elles donnent occasion. On s'interrogera enfin sur les rapports que notions et phénomènes en question entretiennent avec l'action socio-historique. S'en étonnera-t-on ? On est ici au royaume des idées claires et des effets non recherchés ; non moins réels pour autant.

I

Millénium et Jérusalem céleste dans l'Apocalypse

L'Apocalypse clôt le canon du Nouveau Testament. Elle en est aussi le seul livre apocalyptique. Mais certains passages des autres composantes de cette «bibliothèque chrétienne» comportent des aspects apocalyptiques, ou constituent des apocalypses au sens strict : ainsi des «apocalypses synoptiques» (Mt 24 ; Mc 13 ; Lc 21, 5-33).

Dans le livre de l'Apocalypse, tout entier consacré à la révélation (*apocalypsis* signifie cela) des choses de la fin (en grec, les *eschata*, d'où le terme «eschatologie»), millénium et Jérusalem céleste apparaissent seulement dans les trois derniers chapitres (ch. 20 à 22). Ces notions ne se trouvent — telles quelles — nulle part ailleurs dans le Nouveau Testament.

Les annonces de catastrophes à venir — et prochaines — sont nombreuses dans l'Apocalypse. L'opposition entre sectateurs du Malin et fidèles du Christ s'y révèlent trop radicale pour qu'il en soit autrement : le conflit en question revêt une dimension cosmique et sans pitié. Mais ce conflit, et les catastrophes qui s'ensuivent, connaissent une fin dans la victoire définitive — annoncée par le livre de Jean le voyant — du Christ sur son ennemi, Satan, et sur ses séides. Le Millénium et la Jérusalem céleste manifestent cette victoire du Christ comme accomplissement du dessein de Dieu en faveur des créatures et de la création ; l'un le fait — selon le livre de l'Apocalypse — dans le temps de l'histoire, et tout près de sa fin ; il s'agit du millénium ; l'autre — toujours selon Jean, le voyant — hors histoire, et dans un univers renouvelé.

La Jérusalem céleste constitue le terme assigné à l'au-delà de l'histoire dans l'Apocalypse. C'est en quelque sorte le «Paradis recouvré» ou, plus théologiquement peut-être, mais moins poétiquement, la «Rédemption achevée». Le millénium marque seulement une étape vers cet accomplissement. Mais sa situation — prétendue ou escomptée — en histoire lui confère une importance exceptionnelle ; on le constatera plus loin.

Le règne terrestre de mille ans promis au Christ et à ses saints [1] — mille ans devant être compris, semble-t-il, comme synonyme d'une durée longue mais indéterminée — se situe entre les deux combats eschatologiques : le premier, seul intéressant pour l'instant, provoque l'élimination des «rois de la terre et de leurs armées» par le Verbe de Dieu (cf. 19, 11-13) et les armées du Ciel à sa suite. La Bête, c'est-à-dire le Dragon (le diable, en somme) est fait prisonnier avec le «faux prophète» à son service. L'un et l'autre sont jetés «tout vivants dans l'étang de soufre embrasé» (19, 20) tandis que tous les humains

1. Là-dessus, voir le début de la deuxième partie de cet article.

au service de la Bête périssent par le glaive de l'Exterminateur (le «Verbe de Dieu»). Dès lors, et pour «mille ans», le diable se trouve incapable de nuire. Mais «enchaîné» dans l'abîme» [2] jusqu'à la fin de ce délai, il sera alors «relâché pour un peu de temps» (20, 3).

Que se passera-t-il sur terre pendant ce millénium ? L'Apocalypse se contente d'indiquer que seuls les martyrs et les confesseurs de la foi — ceux qui se sont refusé à pactiser avec la Bête — participeront au millénium (20, 4). Les élus, qui ont payé de leur vie leur fidélité au Christ et à Dieu, ressusciteront à cette occasion. «C'est, dit le livre, la première résurrection» (20, 6) exclusive, précise-t-il, de toute autre [3]. Quant à l'activité caractéristique du millénium et de ses acteurs, elle semble consister simplement en ce que martyrs et confesseurs «seront près de Dieu et du Christ avec qui il régneront mille années» (20, 6). L'auteur n'en dit pas plus et passe sans transition à l'après-millénium (20, 7-15). On verra alors, écrit-il, Satan relâché de sa prison reprendre son œuvre de séduction, et les peuples païens encore existants [4] retourner sur le chemin de la guerre. Mais ce second combat eschatologique ne dure pas. Ses initiateurs sont détruits par l'intervention divine alors qu'ils investissent le «camp des saints» ; et la Bête est, une fois encore, jetée dans l'étang de feu et de soufre. Ainsi s'achève la carrière du Mauvais sur cette terre ; son supplice et celui de ses complices «durera jour et nuit pour les siècles des siècles» (20,10). Suit alors le «jugement des nations» ; tous les humains non intéressés par la «première résurrection» ayant été ressuscités en une «seconde résurrection». Chacun des humains concernés se voit alors jugé «selon ses œuvres», les complices de Satan recevant à ce moment le même châtiment que lui : la «seconde mort» dans l'étang de feu.

Pour l'auteur de l'Apocalyse le Jugement final — aux évidents aspects de réglement de comptes — s'accompagne d'un autre processus : l'apparition de Dieu, en la personne de Jésus glorifié et dans le rôle du «Fils de l'Homme», dans ce qui est encore le temps et l'espace de la «première création» produit (outre l'«effet Jugement») un effet cathartique et de renouvellement : «Le ciel et la terre s'enfuient de

2. L'«abîme» c'est-à-dire, très probablement, l'«étang de feu» (ou «de soufre embrasé»).
3. Le sens de ces deux résurrections (parallèles aux «deux morts» du même texte) est rendu évident plus bas.
4. Appelés Gog et Magog ; voir Ez 38 et 39, où il est question de Gog, roi de Magog. On comprend mal où se tiennent ces peuples pendant le temps où Satan se trouve enchaîné dans l'abîme.

devant sa face sans laisser de traces» (20,11). L'«ancien monde s'en est allé» et «celui qui siège sur le trône» déclare : «Voici je fais toutes choses nouvelles» (21, 4-5). Dès lors un «ordre nouveau» se met en place : un «ciel nouveau, une terre nouvelle» apparaissent, vers lesquels Jean voit descendre — pour s'y installer — une «Jérusalem nouvelle», «demeure de Dieu avec les hommes», « lieu de sa gloire».

La ferveur de la description offerte ici de cette nouvelle et parfaite Cité sainte frappe quiconque lit le chapitre 21 du livre. L'humanité en a fini de manger son pain noir. Tout dans la présentation de la nouvelle Jérusalem renvoie à des symboles de perfection, de beauté, de pureté, d'accomplissement. Le dessein de Dieu sur l'univers et l'humanité se trouve désormais accompli ; les promesses des prophètes anciens sont réalisées ; le culte du Dieu d'Israël se trouve maintenant établi en Esprit et en vérité, autour du «trône et de l'Agneau» : c'est-à-dire de la gloire de Dieu en Jésus-Christ mis à mort, mais aussi ressuscité et exalté en gloire. L'Ancienne cité, dans ses ambiguïtés, a disparu avec la terre qui la portait et ses compromis ; la nouvelle cité, sainte, se trouve établie sur le fondement solide des douze apôtres ; elle reçoit de tous les peuples richesses, hommages, et soumission.

Toutes les causes de mécontentement, d'injustice et de sentiment d'injustice, l'angoisse elle-même, ont disparu : les imperfections et les frustrations de la « première création» ne sont plus. Les ennemis de Dieu, du Christ et de leurs fidèles subissent un châtiment à la mesure de leurs œuvres ; ces mêmes fidèles reçoivent leur récompense dans la Jérusalem céleste : ne règnent-ils pas avec Dieu et l'Agneau à jamais, ayant vu le dessein de Dieu accompli, leurs ennemis vaincus, leurs aspirations les plus intimes accomplies ? Désormais «l'homme de désir reçoit l'eau de la vie gratuitement» (22,17). Les forces de la mort qui, dans la première création, avaient comploté d'engloutir la vie spirituelle et physique ont été éliminées.

On le redit, dans sa description de la Jérusalem céleste, l'auteur de l'Apocalypse déborde d'enthousiasme. Cependant, c'est le millénium qui, dans l'histoire, retient surtout l'attention des commentateurs. Sans doute parce que, situé lui-même dans l'histoire, il s'offre ainsi à l'homme historique comme un objet appréhendable par l'intelligence et l'imagination ; et aussi parce que, dans l'Apocalypse, c'est une «bulle» quasi vide, que l'on peut désirer meubler. On comprend

dès lors que toutes les caractéristiques dont l'auteur de l'Apocalypse pare la Jérusalem céleste soient souvent détournées, par les commentateurs, au service de l'exaltation du millénium. La Jérusalem céleste apparaît dès lors comme une simple prolongation anhistorique du millénium lui-même, une fois le Jugement achevé.

II

Millénium s'entend au pluriel

Plus haut, nous avons présenté le millénium comme une règne terrestre (du Christ et de ses saints) devant durer mille années, symboliques ou littérales (au choix). Un assez grand nombre de lecteurs de l'Apocalypse («indépendants» ou «dépendants» !) y lisent ce que nous y lisons nous-même sur ce point. Mais qu'il s'agisse là d'une interprétation parmi d'autres va de soi.

Certains sectaires chrétiens modernes [5] comprennent que le Christ siègera au ciel pendant le millénium, les saints seuls exerçant sur terre leurs fonctions durant ce temps là. D'autres encore voient une «élite de saints» accompagner le Christ au Ciel pendant le millénium, tandis que seuls les saints «ordinaires» demeurent alors sur terre. Dans certaines autres interprétations, une partie des humains n'appartenant pas à la catégorie des saints peuvent, néanmoins, séjourner sur la terre du millénium. Mais c'est sous l'attentionnée pédagogie des saints, le Christ, avec ou sans ses «saints de compagnie», résidant alors au ciel. Décidément, le pluriel de l'interprétation convient — fût-ce implicitement — au millénium [6].

Dans la lecture proposée plus haut des trois derniers chapitres de l'Apocalypse, nous avons laissé entendre que le deuxième avènement du Christ (l'«avènement glorieux») se place avant le début du millénium. En effet, comment le Christ inaugurerait-il son règne terrestre, s'il n'était présent sur cette terre, ne fût-ce qu'un instant plus tôt à tout le moins ? Notre prise de position — *pré*-millénariste — répond à cette question

5. Cf. Jean SÉGUY, «Sectes», dans P. GISEL et al. **Encyclopédie du protestantisme,** Paris, Cerf et Genève, Labor et Fides, 1995, p.1427-1441.
6. F. BUHLER, **Retour du Christ et millénium. Schémas des principaux systèmes prophétiques,** Mulhouse, Centre de Culture Chrétienne (9, rue des Charpentiers), 1976, 57 p.

implicite. En revanche, on appelle *post*-millénaristes les conceptions du millénium dans lesquelles le «retour» du Christ est censé devoir se produire après le millénium ou vers sa fin ; on reviendra sur ce thème plus bas.

Les eschatologies qui se refusent à un règne *terrestre* du Christ sont dites a-millénaristes. A ce titre, elles sont récupérables — c'est le cas de la croyance catholique en la matière — dans la nomenclature du millénarisme. Jésus en a-t-il jamais enseigné une quelconque forme ? Il ne semble pas. Pourtant, certaines Églises et certaines personnalités des premiers siècles professèrent cette doctrine. Celle-ci, dans la plus ancienne version qu'on en connaisse — l'Apocalypse mise à part — se présente sous deux aspects : ainsi on parle d'un millénarisme *asiate* (insistant sur les aspects matériels du bonheur accessible dans le millénium) qui s'oppose au millénarisme *hellénisé* plus symbolique et plus métaphorique.

Saint Augustin (354-430), ancien millénariste lui-même, proposa d'entendre le millénium d'Apocalypse 20 comme «temps de l'Eglise» : entre la première venue du Christ dans l'humilité et son «retour», en gloire, en vue du Jugement général. Cette perspective notablement a-millénariste fut adoptée par l'Église comme la croyance orthodoxe en la matière. Dès lors la Jérusalem céleste devint, sous la forme du «ciel», le «lieu» et le «moment» de la Parousie, c'est-à-dire de la présence de Dieu, en Christ, avec les hommes.

L'interprétation augustinienne fait du «temps de l'Église» un moment non dépourvu de signification sotério-eschatologique de l'«histoire du salut». Elle désigne les «derniers temps», pendant lesquels l'enseignement et les sacrements ecclésiastiques permettent *déjà*, et à ceux qui y sont initiés, de connaître les arrhes du salut dans un règne de Dieu plus qu'annoncé, mais *pas encore* réalisé pleinement. L'a-millénarisme, on le sent, est une doctrine d'exaltation du rôle de l'Église, porteuse obligée d'un salut nécessaire dès ici-bas encore que donné pleinement dans l'accomplissement eschatologique seul.

On ne s'étonnera pas que cette vision des choses devienne doctrine officielle lorsque la politique de l'empereur Constantin tend à célébrer l'Église comme hiérarchie et institution. L'a-millénarisme est la forme que prend l'eschatologie dans une théologie favorisant l'intégration attestatrice de l'Église par rapport aux sphères du politique et du culturel.

Contrairement à l'idéologie précédente, le pré-millénarisme se montre soit indifférent, soit hostile — c'est-à-dire protestataire — vis-à-vis des deux sphères ci-dessus nommées de l'agir social. Ce type d'eschatologie est celui des groupes dépourvus d'espoirs et d'appuis «humains», ou pouvant analyser leur situation dans ces termes. Il exprime au mieux le besoin de compensation «terrestre» ressenti par les populations formant ces groupes. La croyance à la Parousie et au millénium manifeste assez bien que l'Église et la croyance chrétienne se contruisent sur la conscience d'un échec fondateur [7].

Le post-millénarisme suppose, lui, un minimum de confiance en l'action humaine, et des groupes favorablement situés par rapport à la politique et à la culture. Dans ce type d'eschatologie le Christ «revient», pour régner sur terre avec ses saints, vers la fin du millénium, et celui-ci débouche quasi directement sur la Jérusalem céleste. L'avènement du Christ couronne alors une époque de progrès humains : le post-millénarisme apparaît comme un produit du moderne accueillant dans ses meubles un Jésus-Christ pas encore «Super Star». Qu'on pense ici aux unitariens anglo-saxons et aux transcendantalistes américains. Avec eux les aspects compensateurs de l'apocalyptique n'ont plus de raison d'être : le moderne en efface jusqu'au souvenir. Les post-millénaristes ont, en somme, déjà reçu leur récompense.

Le millénarisme ne se réduit pas aux formes diverses que nous venons de décrire. Il en existe d'autres ; parmi elles, le joachimisme. En rigueur de termes, il ne s'agit pas là d'une forme de millénarisme : il n'annonce en effet aucun règne terrestre à venir de Jésus-Christ. En revanche, on peut l'appréhender en tant que millénarisme. Il apparaît alors comme un glissement affectant ce concept, à l'intérieur de son champ propre, celui de l'eschatologie.

Le moine cistercien Joachim (1135-1202), fondateur et abbé du monastère de Flore, en Calabre, a laissé une oeuvre exégétique importante. Elle est en grande partie consacrée à l'élucidation des passages et des livres apocalyptiques contenus dans les deux Testaments. Pour lui, l'histoire, sainte, se déroule selon un schéma ternaire, d'évi-

7. «Le millénarisme peut se définir comme la forme prise par un messianisme non réalisé, en dépit de l'apparition du sauveur, lorsque le groupe qui s'est formé autour de ce dernier tente de réactiver l'urgence messianique pour maîtriser ainsi les effets de l'échec essuyé par le messie.», J. SÉGUY, «Millénarisme», **Encyclopédie Catholicisme,** Paris, Letouzey et Ané, 1980, t. 9, col. 159.

dente inspiration trinitaire, entièrement finalisée à l'accomplissement du dessein divin. Dans ce schéma, à l'âge (*status*) du Père, qui est aussi celui des patriarches et du mariage, succède celui du Fils ; ce deuxième âge — à compter de l'avènement historique du Christ et de la «fondation» de l'Église — désigne le sacerdoce et le célibat clérical comme ses institutions symboliques ; l'âge de l'Esprit, lui, est celui de la contemplation, de la Réforme de l'Église, de la monachisation du genre humain ; pauvreté et chasteté y sont à l'ordre du jour. Ce règne de l'Esprit, et non pas du Christ, est celui aussi d'une certaine et progressive unanimité religieuse de l'univers : conversion des Juifs, des païens, retour des schismatiques et hérétiques à l'Unité, etc.

Tout comme un millénium classique, cet âge de l'Esprit se présente aussi comme un règne *terrestre* ; comme tel, il n'échappe ni à l'histoire ni à sa contingence. D'ailleurs, il prétend au même profil que le millénium : en termes de contenu, d'événements accompagnateurs et de fonctions socio-historiques. Étape vers la Jérusalem céleste, l'âge de l'Esprit n'en représente pas moins un moment de *temporaire,* relatif mais réel, triomphe de l'Église dans le temps de l'histoire : le moment d'une compensation terrestre à de terrestres humiliations (y compris pour le Christ) ; quant à l'Église comme institution et organisation, elle est censée trouver, dans ce Troisième Âge, une possibilité de réforme jamais égalée jusque-là.

III

Apocalypse, millénarisme et histoire

Le millénarisme — sa forme joachimiste y comprise — constitue un phénomène récurrent de l'histoire occidentale (pour s'en tenir à ce seul pan de l'histoire mondiale). Il ne s'agit pas seulement d'une croyance revêtant des formes diverses, dont quelques-unes ont été rapidement évoquées plus haut. Il s'agit bien plutôt d'une croyance-action : c'est-à-dire d'une croyance permettant d'agir. En ce sens, et tout au moins dans le cadre des religions prophétiques, «croire c'est faire» : faire la volonté manifeste, révélée, de Dieu ; celle qu'expriment, en clef juive et chrétienne, ses commandements. L'observance habituelle de ce code produit, de façon repérable chez les intéressés (individus et groupes), un *ethos* : un ensemble éventuellement structuré d'attitudes et de manières de faire caractérisées ; tout se passe

comme si tout croire normatif débouchait quasi nécessairement sur du faire [8].

On peut le saisir : chaque forme générale du croire apocalyptique, et du millénarisme comme croyance, en particulier, produit ses propres formes de rapport à l'action. Le *post*-millénarisme induit ainsi un penchant électif à un rapport rationnel au monde et à l'action [9] : dans cette perspective, on conçoit que l'advenue du Christ doive se produire après, et selon la logique d'une ère de progrès rationnel et technique qu'elle couronne en somme. On peut penser, dès lors, que le post-millénarisme induise de préférence des attitudes pacifiques plus que guerrières. Mais ceci ne s'impose pas avec nécessité : guerre et technique rationnelle ont beaucoup à faire ensemble [10].

Le *pré*-millénarisme est, lui, plus ouvert à l'aléatoire : en ce sens que la venue du Seigneur y paraît plus clairement fonction d'une décision arbitraire de sa part. Elle interrompt brutalement le fil de l'histoire et en change la direction ; mais elle n'implique pas une nécessaire attitude des croyants à l'égard de l'action. Les pré-millénarismes peuvent être pacifiques ou guerriers : dans un cas l'attente patiente prédomine ; dans l'autre, les croyants donnent un «coup de pouce» à l'action divine, en prenant eux mêmes des initiatives de nature policière ou militaire ; il ne leur reste qu'à les légitimer. Au XVIe siècle, Thomas Müntzer et la guerre des paysans (1523-1525), ou encore, dix ans plus tard, les révoltés de Münster (Westphalie) sont des exemples types de soulèvements sociaux d'inspiration millénarisante (au sens scripturaire autant que joachimiste du terme). Les mouvements socio-religieux de cette nature se situent, en Occident et pour la plupart, entre XIIe et XVe siècle [11].

---

8. on s'inspire ici des thèses de Max Weber en la matière, dans **L'Éthique protestante et l'esprit du capitalisme,** Paris, Plon, 1964, et dans **Économie et société,** ibid. 1971 (t.1, 2e Partie, ch.5, Sociologie religieuse).
9. Au sens wébérien de «rationalité en finalité», cf. Max WEBER, **Essais sur la théorie de la science,** Paris, Plon, 1965, p.238.
10. Sur les déterminations réciproques entre millénarisme et société, sujet dont nous ne traitons pas ici, cf. J.SÉGUY, «Messianismes et millénarismes. Ou de l'attente comme catégorie de l'agir social» dans F.CHAZEL, «**Action collective et mouvements sociaux,** Paris, PUF, 1993, p. 93-115. Aussi : Henri DESROCHE, **Sociologie de l'espérance,** Paris, Calmann-Lévy, 1973.
11. Pour tout ce qui concerne les aspects historiques, s'impose le récent ouvrage de Jean DELUMEAU, **Mille ans de bonheur,** Paris, Fayard, 1995 (t..2 d'**Une Histoire du Paradis**).

Les croyances eschatologiques dites millénaristes sont en général, et par elles-mêmes, pacifiques ; elles inspirent l'attente et une certaine passivité, plutôt qu'ardeur à l'action de nature sociale, professionnelle ou politique... Mais l'on a bien compris que le joachimisme est précisément une façon d'élargir les possibilités d'action en régime a-millénariste. Effectivement, il existe des joachimismes (et/ou des post- ou pseudo-joachimismes) guerriers (ou révolutionnaires), tout autant que pacifiques ; et d'évidents canaux peuvent les unir.

Le joachimisme connaît un personnage religieux de grande importance, le «pape des derniers temps», ou «pape angélique». Un ordre religieux, contemplatif et actif à la fois (dit lui aussi «des derniers temps» ou «de la fin des temps»), prête — de plus — l'appui de son ministère à ce Suprême Pontife ; cet ordre joue un rôle de tout premier plan dans le déroulement du Troisième Âge.

Pape angélique et ordre de la fin mettent en œuvre des moyens pacifiques ; mais ils peuvent recevoir l'aide d'un personnage ambigu, le roi (ou l'empereur) des derniers temps. Celui-ci peut aussi se tourner contre eux, devenant ainsi *Rex iniquus* (roi d'injustice). Dans un cas comme dans l'autre, ce gouvernement profane agit par la force : agissant au service de Dieu et dans l'humilité en certaines circonstances ; au profit de Satan et de son orgueil autrement.

Entre XIIe et XVIIe siècles, la réflexion de type joachimiste a accompagné et animé l'histoire occidentale [12] ; diverses révoltes paysannes ou urbaines, oppositions dynastiques, nationales, confessionnelles se réclament alors de la figure du roi ou de l'empereur des derniers temps. De manière plus générale, le joachimisme (et, à l'époque moderne, certaines traditions protestantes d'apocalyptique) sert surtout de grille de lecture des événements politiques. À plus forte raison en va-t-il ainsi lorsque les enjeux sont mixtes : politiques-religieux par exemple ou encore uniquement religieux (ou ecclésiastiques). Ainsi, les expéditions maritimes de Christophe Colomb qui aboutirent à la découverte

12. Marjorie REEVES, **The Influence of Prophecy in the later Middle Ages. A Study of Joachimism,** Oxford, The Clarendonpress, 1969; de la même, **Joachim of Fiore and the Prophetic Future**, Londres, SPCK, 1976 ; Norman COHN, **Les Fanatiques de l'Apocalypse**, Paris, Payot, 1983 (Il est important de consulter cette édition «revue et augmentée», plutôt que celle de 1962); aussi, à propos du livre de N. COHN, cf. J. SÉGUY, «Charisme, prophétie, religion populaire», **Archives de Sciences Sociales des Religions**, n° 57/2, avril/juin 1994, p. 153-168.

de l'Amérique se donnaient une légitimation joachimiste. L'idéologie soutenant l'entreprise d'évangélisation des Indiens d'Amérique, centrale et du sud, s'appuyait en partie sur des réflexions de cette nature. Les prétentions de certains ordres religieux (franciscains et Ermites de Saint Augustin entre autres ; jésuites par la suite) à être l'«ordre des derniers temps» ont également joué un rôle dans cette même entreprise [13].

Les enjeux uniquement ou principalement ecclésiastiques excitent encore plus librement les esprits, surtout mais pas uniquement dans les milieux de clercs. La question de l'identité personnelle du «*papa angelicus*» à venir ne pouvait laisser personne indifférent : périodiquement, les interrogations à ce sujet refont surface ; comme, à d'autres moments, ou aux mêmes, les questionnements concernent l'identité de l'Antichrist ou de l'empereur des derniers temps.

La Réforme protestante a remis le millénium à l'ordre du jour. Mais les thèmes de l'exégèse millénarisante et ceux des approches joachimistes se sont parfois rejoints. Encore que de façon non exclusive, la réflexion sur le millénium a été le fait des sectes plutôt que des Églises protestantes ; et cela dès le XVIe siècle, comme on l'a laissé entendre précédemment. Au XVIIe siècle, et en Angleterre, le Commonwealth cromwellien (1640-1660) a connu un nombre important de groupes sectaires millénaristes. Les réveils américains, entre XVIIIe et XIXe siècles, ont généralement prêché la proximité du Retour du Christ et donc celle du début du millénium. Le XIXe siècle allemand et anglo-saxon a été très fécond en mouvements et groupements millénaristes transversaux aux diverses Églises protestantes.

Certaines «dénominations» actuelles comme les darbystes, dits «étroits», les «frères larges», les néo-apostoliques, les diverses Églises de la famille adventiste, les Témoins de Jéhovah — et bien d'autres groupements — représentent parmi nous des restes-témoins de divers moments du millénarisme (principalement) anglo-saxon du XIXe siècle. Mais un certain nombre de groupes de même inspiration ont entièrement disparu : en particulier les groupes américains de vie commune et des XVIIe-XIXe siècles, dont certains — les Shakers, entre autres

13. J. PHELAN, **The Millenial Kingdom of the Franciscans in the New World**, Berkeley (Calif.), University of California Press, 1956; G. BAUDOT, **Utopie et histoire du Mexique**, Toulouse, Privat, 1977; J. DELUMEAU, op. cit., ch. 12.

— connurent la célébrité à des titres divers [14]. En revanche, on ne saurait oublier que les formations fondamentalistes dans leur ensemble, la plupart des «évangéliques» actuels (et donc une grande partie de la «droite chrétienne» américaine contemporaine), toutes sortes de groupements baptistes, la plupart des pentecôtistes et combien d'autres, sont millénaristes : cela représente quelques belles dizaines de millions de croyants, et probablement beaucoup plus, de par le monde.

Les effets socio-religieux produits, dans l'histoire, par le millénarisme se révèlent variés ; on peut le constater rapidement. L'échec a jusqu'ici toujours couronné les révoltes armées d'inspiration millénariste. Ces révoltes, dans leur échec même, n'en témoignent pas moins de la capacité des croyances en question à provoquer leurs porteurs à l'action : au cœur même de l'histoire comme — structurellement — lieu de conflit dans la recherche du pouvoir.

Tous les millénarismes ne recourent pas à la force, ni nécessairement à l'action politique au sens spécialisé du terme [15]. Un grand nombre de mouvements de cette nature se sont investis principalement ou uniquement dans l'évangélisation. On le constate en particulier dans beaucoup de sectes protestantes du siècle passé et du nôtre. L'enthousiasme pour le salut des âmes naît ici — comme en certains cas catholiques prémodernes et même modernes — d'une conviction forte de la proximité de la fin : il s'agit en effet de procurer à tous les humains une dernière chance de salut ; ce faisant on pense hâter, d'ailleurs, la Parousie elle-même (Mt 24,14 ; Mc 13,10 ; 2P 3,12) [16].

Dans d'autres cas encore, l'enthousiasme généré par les mêmes perspectives s'accompagne d'un investissement dans l'expérimentation de

---

14. Mark HOLLOWAY, **Heavens on Earth. Utopian Communities in America,** 1680-1880, New York, Dover Publications, 1966 ; Henri DESROCHE, **Les Shakers américains**, Paris, Editions de Minuit, 1955.

15. Sur les fonctions remplies par les millénarismes (pré-, post-politiques, politiques), cf. article de J. SÉGUY cité dans n° 10 supra ; aussi, du même, «Sociologie de l'attente», ch. 3 de Charles PERROT et al., **Le Retour du Christ**, Bruxelles, Facultés Universitaires Saint-Louis, 1983, p.71-102 ; enfin H. DESROCHE, **Sociologie de l'espérance**, jam cit., passim.

16. On peut enseigner la proximité de la Parousie sans en préciser la date. Certains groupes chrétiens précisent (ou ont précisé) le calendrier des **eschata**. Le problème est aussi vieux que le christianisme. Sur la gestion de l'attente, on verra Timothy P. WEBER, **Living in the Shadow of the Second Coming. American Premillenialism, 1875-1925,** New York et Oxford, Oxford University Press, 1979. Aussi Ernest R. SANDEEN **The Roots of Fundamentalism : British and American Millenarianism,** Chicago et Londres, The University of Chicago Press, 1970. Leo FESTINGER et alii, **L'Echec d'une prophétie,** Paris, PUF, 1993 n'est pas moins intéressant.

formes de vie alternatives : ainsi des communautés américaines du passé, et de certaines actuelles. L'idée ici est de reproduire ce qu'on croit avoir été le modèle de l'Église primitive («Ils avaient tout en commun», Ac 2,44-45; 4,32) : dans l'attente, et en réalisation partielle, de ce qu'on escompte du millénium.

Les ordres médiévaux ou modernes qui ont revendiqué pour eux un rôle dirigeant par rapport à la fin des temps et au Troisième Âge, ont tous prétendu — chacun pour son compte — offrir à l'Église une image idéale d'elle-même, en vue de sa réforme définitive aux derniers temps. Les groupes millénaristes de terrain protestant ne prétendent rien d'autre, dans leur langage propre, que d'être individuellement et contradictoirement cette Église selon le désir de Dieu, prête ici-bas à accueillir Jésus-Christ en vue du millénium : dans la conformité à ses exigences [17].

On le conçoit, la perpétuation du thème millénariste ou celui d'un âge de l'Esprit apparaît fonction de la proximité des Églises, ou des autres groupes chrétiens, et de leurs membres, aux Écritures fondatrices. Actuellement, la vigueur de l'aspiration au millénium paraît on ne peut plus assurée dans le protestantisme sectaire.

La manière même dont les Églises (l'Église catholique en premier lieu) comprennent leur rapport au monde leur interdit, nous répétons et adoptons ici des idées familières à Ernst Troeltsch, en ses *Soziallehren*, singulièrement, un rapport fidèle avec le thème du millénium. Les théologiens de type-Église qui tentent depuis une cinquantaine d'années de redonner vie à l'espérance eschatologique (peu importe leur place respective sur le spectre des conflits théologiques) restent prudemment à distance du millénium [18].

Il est remarquable, selon nous, que la perspective joachimiste d'un âge de l'Esprit soit aujourd'hui pratiquement discréditée parmi

17. Là-dessus et dans le cas adventiste, cf. Richard LEHMAN, **Les Adventistes du septième jour,** Paris, Brépols, 1987, p. 37; du même, «L'Eglise du reste», Collectif, **L'Église de Jésus-Christ,** Dammarie-les-Lys, Editions 'Vie et Santé', 1995, p. 71-96 (Etudes en ecclésiologie adventiste, vol. 2).
18. Rosino GIBELLINI, **Panorama de la théologie au XXe siècle,** Paris, Cerf, 1994, **passim** ; en particulier, les pages concernant les travaux de H.U. von Balthasar, O. Cullmann, J. Daniélou, J. Moltmann, W. Pannenberg, K. Rahner, et tout ce qui regarde le rapport à l'histoire. De façon plus ponctuelle, Christoph THEOBALD, «L'Apocalyptique dans la théologie contemporaine», **Nouvelle Revue de Théologie,** 115, 1993, p. 848-869.

les théologiens [19]. S'est ainsi fermée la seule porte que le type-Église ait jamais su s'ouvrir dans l'interprétation augustinienne du millénium comme temps de l'Église. Dès lors c'est *hors histoire* («Au ciel, au ciel, au ciel, J'irai la voir un jour»...) que se situe pour le croyant de type-Église le seul «lieu» possible d'une compensation aux malheurs de l'histoire religieuse et profane. À moins que ce croyant ne choisisse de placer ses espérances dans quelque substitut profane du millénium ou du Troisième Âge. Ce glissement du «temps de l'Église» au «temps du Parti» (quelque soit ce «parti») est parfois avéré, nous dit-on. À l'intérieur même du catholicisme, la notion de «Royaume» a parfois servi de pont entre espérance céleste et espérance, ou certitude, politique [20].

Jean SÉGUY
Directeur de recherche honoraire,
CNRS (Paris)

19. Le brûlot de Henri de LUBAC, **La Postérité spirituelle de Joachim de Flore,** Paris, Lethellieux 2 vol., 1979 et 1981, est caractéristique à cet égard.
20. Danièle HERVIEU-LÉGER, **De la mission à la protestation. L'évolution des étudiants chrétiens en France (1965-1970),** Paris, Cerf, 1973.

Marie-Émile BOISMARD

Le sort des impies dans l'Apocalypse

Le livre de l'Apocalypse se clôt sur la vision de la Jérusalem céleste (21,1 ss), une ville merveilleuse baignant dans la lumière de Dieu et possédant le «fleuve de vie» qui jaillit du trône de Dieu et de l'Agneau (Ap 22,1). Elle est entourée «d'un rempart de grande hauteur pouvu de douze portes» (21,12). C'est un rempart protecteur: « Rien de souillé n'y pourra pénétrer, ni ceux qui commettent l'abomination et le mal, mais seulement ceux qui sont inscrits dans le livre de vie de l'Agneau » (21,27). Mais en opposition à cette vision merveilleuse, on peut se demander : quel sera le sort final de ceux auxquels l'entrée de cette ville est interdite ? Comment l'auteur de l'Apocalypse envisage-t-il leur châtiment ? Selon un certain nombre de paroles attribuées à Jésus dans les évangiles synoptiques, les impies seraient jetés dans la Géhenne de feu. Ainsi dans les textes parallèles de Mt 5,22-30 ; 18,9 et Mc 9,43-47, ou encore de Mt 10,28 et Lc 12,S. Bien que le terme «Géhenne» n'apparaisse pas dans l'Apocalypse, il semble bien que ce soit aussi la perspective adoptée par l'auteur de ce livre. À la fin des temps, tous les ennemis du peuple de Dieu seront précipités dans un «étang de feu et de soufre», l'équivalent de la Géhenne, où ils subiront des souffrances éternelles. C'est ce que nous voudrions d'abord établir. Nous verrons ensuite que la révélation biblique concernant le sort final des impies ne se limite pas à cette perspective.

Qu'est-ce que la Géhenne ?

Mais que signifie ce mot «Géhenne», qui se lit à plusieurs reprises dans les évangiles ? Les Cananéens pratiquaient un rite religieux barbare : ils sacrifiaient des enfants à leur dieu Molek (cf. Lv 18,21 ; 20,1-5). Le texte de Dt 12,31 précise comment se faisait ce sacrifice : «Ils vont même jusqu'à brûler au feu leurs fils et leurs filles pour leurs dieux !» (cf. 18,10). En arrivant en terre de Canaan (la Terre promise), un certain nombre d'Israélites avaient adopté ce rite, que les textes bibliques réprouvent avec vigueur. Le mauvais exemple venait de haut, puisqu'il est dit d'Achaz, roi de Juda de 736 à 716 : «Il imita la conduite des rois d'Israël, et même il fit passer son fils par le feu, selon la conduite abominable des nations que Yahvé avait chassées devant les Israélites» (2 R 16,3). Le même reproche est adressé un peu plus tard au roi Manassé (687-642), selon 2 R 21,6. Pour exécuter ces sacrifices d'enfants, un «brûloir» (*tophêt)* avait été construit dans une vallée située au sud-ouest de Jérusalem: «Ils ont construit les hauts lieux de Tophêt dans la vallée de Ben-Hinnom, pour brûler leurs fils et leurs filles, ce que je n'avais point ordonné» (Jr 7,31; cf ; 19,5ss). La «vallée de Ben-Hinnom» se dit en hébreu *gèben-hinnom*, que le grec simplifia en *geena*, dont nous avons fait «géhenne».

Dans la tradition biblique, ce «brûloir» était devenu le symbole du sort destructeur qui attend les ennemis d'Israël, en l'occurrence l'Assyrie qui s'apprête à attaquer Jérusalem : «Car depuis longtemps est préparé Tophêt, profond et large son bûcher, feu et bois y abondent ; le souffle de Yahvé, comme un torrent de soufre, va y mettre le feu» (Is 30,33).

La Géhenne selon l'Apocalypse

Le terme «géhenne» ne se lit nulle part dans l'Apocalypse. C'est pourtant au feu de la géhenne que l'auteur de ce livre voue les impies et les ennemis du peuple de Dieu. Le texte le plus clair se lit en Ap 19,20-21. Il est dit d'abord de la Bête et du faux prophète des derniers temps que «vivants, ils furent jetés dans l'étang de feu qui brûle par le soufre» (*eis tèn limnèn tou puros tès kaiomenès en theiô*). De même, Ap 21,8 parle de «l'étang qui brûle, feu et soufre» (*en tè limnè tè kaiomenè puri kai theiô*). Ces expressions sont reprises du texte de

Is 30,33 cité plus haut, mais lu selon la Septante grecque : «... feu (*pur*) et beaucoup de bois, la colère du Seigneur (est) comme un gouffre qui brûle par le soufre» (*ôs pharagx hupo theiou kaiomenè).* Le texte de l'Apocalypse se poursuit en disant que les autres adversaires du peuple de Dieu furent exterminés par le glaive qui sort de la bouche du cavalier, et que «tous les oiseaux du ciel se rassasièrent de leurs chairs». Quelques versets auparavant (19,17-18), un ange invitait «tous les oiseaux qui volent au milieu du ciel» en criant : «Venez, rassemblez-vous pour le grand festin de Dieu, pour manger chairs de rois, et chairs de chiliarques...». Ces deux textes, qui encadrent celui qui s'inspire de Is 30,33, font écho tout d'abord à la prophétie de Ez 39,17-20 ; mais ils évoquent aussi Jr 7,32-33 : «Voici venir des jours où l'on ne dira plus Tophêt ni vallée de BenHinnom, mais vallée du Carnage. On enterrera alors à Tophêt faute de place ; les cadavres de ce peuple serviront de pâture aux oiseaux du ciel et aux bêtes de la terre, que nul ne chassera».

Dans Is 30,31-33 ce sont les Assyriens qui sont voués au feu de Tophêt, et l'on s'accorde à reconnaître que cet oracle fut prononcé au moment où le roi d'Assyrie se préparait à mener l'assaut contre Jérusalem. De même, en Ap 19,20, ce sont la Bête et le faux-prophète, les ennemis mortels du peuple de Dieu, qui sont jetés dans l'étang de feu qui brûle par le soufre. En Ap 20,7-10, le rapprochement avec Is 30,31-33 est encore plus net. Satan rassemble les nations païennes qui viennent mettre le siège devant «la Cité bien-aimée», Jérusalem. Et tandis que leurs armées sont exterminées par un feu descendu du ciel (cf. Ez 38,22), Satan «fut jeté dans l'étang de feu et de soufre» où il y rejoint la Bête et le faux-prophète.

Mais en Jr 7,30-34, ce sont les «fils de Juda» qui sont voués au flammes de Tophêt parce qu'ils n'ont pas obéi à la voix de Yahvé et qu'ils ont adoré Molek en délaissant le culte du vrai Dieu. De même, en Ap 14,9-10, ce sont tous ceux qui «adorent la Bête et son image» qui «seront tourmentés dans le feu et le soufre». En Ap 21,8, la vision se fait plus précise : «Mais les lâches, les renégats, les dépravés, les assassins, les impurs, les sorciers, les idolâtres, bref, tous les hommes de mensonge, leur lot se trouve dans l'étang qui brûle, feu et soufre, c'est la seconde mort».

La Géhenne, lieu de souffrances éternelles

La fournaise de Tophêt n'était pas un lieu de souffrance. Il est probable que les enfants que l'on y brûlait avait été mis à mort et sacrifiés à Molek avant d'être «passés par le feu». L'idée primitive est donc celle d'une destruction totale, comme dans tous les sacrifices de l'ancienne alliance, et non d'une souffrance qui pourrait durer pendant un temps indéterminé. Il n'en va pas de même dans l'Apocalypse. L'auteur y reprend un thème connu de l'apocalyptique juive. Ainsi le livre apocryphe d'Hénoch, dans une section écrite un siècle et demi avant l'Apocalypse de Jean, décrit le sort des impies, sans qu'il soit d'ailleurs fait allusion à la fournaise de Tophêt : «Sachez que l'on fera descendre leurs âmes dans le Shéol et elles y seront en grande souffrance et dans les ténèbres et dans un feu dévorant» (103,7-8). C'est aussi la terrible perspective décrite en Ap 14,10-ll : «... et ils seront tourmentés dans le feu et dans le soufre devant les saints anges et devant l'Agneau, et la fumée de leur tourment monte pour les siècles des siècles, et ils n'auront pas de répit, jour et nuit, ceux qui ont adoré la Bête et son image». La même idée est exprimée en Ap 20,10 : «Et le Diable qui les égarait fut jeté dans l'étang de feu et de soufre, où sont déjà la Bête et le faux-prophète, et ils seront tourmentés jour et nuit pour les siècles des siècles». Le feu n'est plus symbole de destruction, mais de souffrances éternelles.

Le feu, symbole aussi de destruction totale

Cette perspective de tourments éternels est-elle la seule qui soit exprimée dans la révélation biblique ? Il ne semble pas. Jean-Baptiste annonçait que, sous l'effet de la colère divine, «tout arbre qui ne produit pas de bon fruit sera coupé et jeté au feu» (Mt 3,10). Il poursuit en décrivant ainsi le jugement qu'effectuera le Christ : «Il tient en sa main la pelle à vanner et va nettoyer son aire ; il recueillera son blé dans le grenier ; quant aux bales, il les consumera au feu qui ne s'éteint pas» (3,12). D'après le dictionnaire grec de Bailly, le verbe grec traduit ici par «consumer» (*katakaiô)* signifie «brûler complètement, consumer entièrement». Le feu n'est pas ici symbole de souffrances, mais de destruction complète.

C'est le même verbe qui se lit en Mt 13,30 : lors de la moisson eschatologique, le blé sera recueilli dans le grenier tandis que l'ivraie

sera liée en bottes «pour être consumée». Le Christ reprend ce thème lorsqu'il donne aux disciples l'explication de la parabole : «De même qu'on enlève l'ivraie et qu'on la consume (*katakaietai*) au feu, de même en sera-t-il à la fin du monde» Le Fils de l'homme enverra ses anges rassembler tous les fauteurs d'iniquité «*et ils les jetteront dans la fournaise de feu : là seront les pleurs et les grincements de dents*» (Mt 13,40-42). Les mots que nous avons mis en italique sont repris de Dn 3,6 : le roi Nabuchodonosor décrète que quiconque refusera d'adorer la statue d'or qu'il a érigée «sera jeté dans la fournaise de feu ardent». Or il ne s'agit pas ici de souffrances prolongées, mais de destruction complète. Dans la parole du Christ, il faut alors comprendre que les fauteurs d'iniquité pleureront et grinceront des dents au moment où ils se verront jetés dans la fournaise de feu pour y être consumés.

Même l'Apocalypse, qui rassemble des traditions différentes, témoigne de cette perspective. De la femme assise sur une «bête pourpre», qui symbolise la Rome païenne, il est dit (17,16) que l'on mangera ses chairs (cf. Jr 7,32-33) et qu'on la consumera (*katakausousin)* par le feu (cf. Jr 7,31). La même idée, exprimée par le même verbe, se lit encore en 18,8. En 18,21, l'image est différente, mais l'idée est la même : un ange prend une grosse meule de pierre, la jette dans la mer en disant : «Du même jet, Babylone la grande ville (= Rome) sera jetée et on ne la trouvera plus», elle aura complètement disparu.

Dans tous ces textes, le feu n'est pas considéré comme un châtiment comportant des souffrances éternelles, mais comme un symbole de destruction totale.

Le feu qui a détruit Sodome

Cette idée d'un feu destructeur se retrouve dans une série de textes qui reprennent l'exemple des villes de Sodome et de Gomorrhe du livre de la Genèse : «Yahvé fit pleuvoir sur Sodome et sur Gomorrhe du soufre et du feu (*ebrexen theion kai pur*) venant de Yahvé, et il renversa ces villes et toute la Plaine, avec tous les habitants des villes et la végétation du sol» (Gn 19,24). Au matin, quand Abraham regarde ce que sont devenues ces villes il n'y a plus que de la fumée : «Et voici qu'il vit la fumée monter du pays comme la fumée d'une fournaise (*hôsei atmis kaminou*)» (Gn 19,28). Les villes et tout le

pays sont complètement détruits par le feu, et il n'est pas question de souffrances qui vont se prolonger un temps indéterminé. Or c'est cette image que reprend le Christ pour décrire la catastrophe qui va s'abattre sur les impies lors de son Jour : «Le jour où Lot sortit de Sodome, (Dieu) fit pleuvoir du feu et du soufre (*ebrexen pûr kai theion*) venus du ciel et il les fit tous périr. Ainsi en sera-t-il le jour où le Fils de l'homme se révèlera» (Lc 17,29-30). Les impies seront complètement détruits, comme l'avait été jadis la ville de Sodome et le pays qui l'entourait.

Ce thème va être repris par l'auteur de la deuxième épître de Pierre, et combiné avec l'idée stoïcienne d'une destruction finale par le feu du cosmos tout entier. Cet auteur fait d'abord allusion à la destruction de Sodome : «... si, à titre d'exemple pour les impies à venir, il a mis en cendre et condamné à la destruction les villes de Sodome et de Gomorrhe, s'il a délivré Lot... c'est que le Seigneur sait délivrer de l'épreuve les hommes pieux et garder les hommes impies pour les châtier au jour du Jugement» (2 P 2,6-9). En fait, au jour du Jugement, c'est le monde entier qui sera détruit par le feu : «Mais les cieux et la terre d'à présent, la même parole les a mis de côté et en réserve pour le feu, en vue du jour du jugement et de la ruine des hommes impies» (3,7). Un peu plus loin le même auteur écrit : «Il viendra, le Jour du Seigneur, comme un voleur ; en ce jour, les cieux se dissiperont avec fracas, les éléments embrasés se dissoudront, la terre avec les œuvres qu'elle renferme sera consumée. Puisque toutes ces choses se dissolvent ainsi, quels ne devez-vous pas être par une sainte conduite et par les prières, attendant et hâtant l'avènement du Jour de Dieu, où les cieux enflammés (*puroumenoi*) se dissoudront et où les éléments embrasés (*kausoumena*) se fondront. Ce sont de nouveaux cieux et une terre nouvelle que nous attendons selon sa promesse, où la justice habitera» (3,10-13). Le scénario est simple. Au jour du Jugement, le monde entier sera détruit par le feu, et tous les impies seront entraînés dans cette catastrophe, voués donc à une destruction totale. Mais, comme Lot jadis, les justes échapperont à la catastrophe pour vivre sur une terre renouvelée (cf. Lc 17,34-35). Le feu est essentiellement destructeur ; il n'est pas question d'un feu faisant subir des souffrances éternelles.

Un retour au néant ?

Dans la révélation biblique, il existe encore une autre façon d'exprimer le destin final des impies, qui a son origine dans les récits de

la Genèse. Voici d'abord comment est décrite la formation du premier homme en Gn 2,7 : «Alors Yahvé Dieu forma l'homme (*'adam*) poussière (venant) de la terre (*'adamah*) ; il insuffla dans ses narines une haleine de vie et l'homme devint un être vivant». Dieu aurait donc façonné l'homme à partir de la poussière, ou de la glaise de la terre, comme un artiste façonne une statue d'argile, et il l'aurait animé en lui insufflant dans les narines un souffle vital. L'homme n'est que poussière et il ne vit que grâce au souffle vital que Dieu lui a communiqué. Mais ce «souffle vital» est un simple principe de vie, qui n'a rien de personnel. La personnalité de l'homme réside dans son «cœur» et dans ses «reins» qui, après la mort, vont se dissoudre dans la terre.

Pour les Orientaux, le nom signifie, exprime, la véritable nature d'un être. Ici, en hébreu, «homme» se dit *'adam,* ce qui signifie qu'il est essentiellement "terre" *'adamah* ; après qu'il eût désobéi à Dieu, voici quel sera son châtiment : «À la sueur de ton visage tu mangeras ton pain jusqu'à ce que tu retournes à la terre (*'adamah*) ; dont tu fus tiré, car tu es poussière et tu retourneras à la poussière » (Gn 3,19). Ce sera comme si Dieu défaisait son œuvre créatrice concernant l'homme. Il retirera de l'homme le souffle vital qu'il lui avait simplement prêté, comme il le dit en Gn 6,3 : «Et mon souffle ne demeurera pas toujours dans l'homme, car il n'est que chair...». L'homme redeviendra donc poussière du sol ; il n'existera plus en tant qu'homme conscient et personnel puisque Dieu lui aura retiré le souffle vital. Même son cadavre, dirions-nous aujourd'hui, ne sera plus qu'un amalgame de cellules qui reprendront leur place dans le grand tout du cosmos.

C'est ce texte de la Genèse que reprend le livre de Job lorsqu'il fait dire à Élihu, un des amis de Job : «Si (Dieu) n'appliquait sa pensée qu'à lui-même, s'il rassemblait en lui son souffle et son haleine, toute chair expirerait à la fois et l'homme retournerait à la poussière», ou comme le précise la traduction grecque de la Septante qui veut évoquer plus étroitement encore le récit de la Genèse : «... et tout mortel s'en irait à la terre dont il fut façonné » (Jb 34,14-15 ; cf. Ps 104,29).

Écoutons encore les plaintes de Qohélet ; désabusé, il décrit la fin de l'homme, qui va «craquer» comme toutes choses : «Tandis que l'homme s'en va vers sa maison d'éternité et que les pleureurs tournent déjà dans la rue. Avant que lâche le fil d'argent, que la coupe

d'or se brise, que la jarre se casse à la fontaine, que la poulie rompe au puits et que la poussière retourne à la terre comme elle en est venue» (Jb 12,5-7). En fait, lorsqu'il s'agit du sort final, il n'y a plus aucune différence entre l'homme et la bête : «Car le sort de l'homme et le sort de la bête sont un sort identique : comme meurt l'un ainsi meurt l'autre, et c'est un même souffle qu'ils ont tous les deux. La supériorité de l'homme sur la bête est nulle, car tout est vanité. Tout s'en va vers un même lieu, tout vient de la poussière et retourne à la poussière. Qui sait si le souffle de l'homme monte vers le haut et si le souffle de la bête descend vers le bas ?» (Jb 3,19-21).

L'auteur du livre de la Sagesse se moque de celui qui façonne des statues d'argile qui représentent des dieux. En les façonnant, «il a méconnu Celui qui l'a façonné, qui lui a insufflé une âme agissante, qui lui a inspiré un souffle vital» (Sg 15,ll). L'emprunt au récit de Gn 2,7 racontant la création de l'homme est évident, mais avec dédoublement de la phrase «il a insufflé dans ses narines une haleine de vie». L'âme agissante est donc identique au souffle vital dont parle le récit de la Genèse. Or qu'arrivera-t-il lors de la mort ? Le faiseur d'idoles «depuis peu né de la terre retournera sous peu à la terre dont il fut pris, quand on lui redemandera l'âme (entendez : le souffle vital) qui lui a été prêtée» (Sg 15,8).

Tous ces textes ne font que gloser celui de Gn 3,19 : «Car tu es poussière et tu retourneras à la poussière», quand Dieu reprendra le souffle vital qu'il t'avait prêté.

Si l'homme n'a aucun espoir, ni de résurrection, ni de survie de son âme immortelle, il ne peut envisager son après-mort qu'en ces termes mis par l'auteur du livre de la Sagesse sur les lèvres des impies : «Nous sommes nés du hasard, après quoi nous serons comme si nous n'avions pas existé. C'est une fumée que le souffle de nos narines, et la pensée, une étincelle qui jaillit au battement de notre cœur, qu'elle s'éteigne, le corps s'en ira en cendre et l'esprit se dispersera comme l'air inconsistant» (Sg 2,2-3). C'est ce que disait déjà Platon (dont l'auteur du livre de la Sagesse semble bien s'inspirer) de ceux qui ne croient pas à une âme immortelle :

«L'âme, après qu'elle a quitté le corps, n'est plus nulle part mais, en ce jour-là, elle se dissout et elle périt dès que l'homme meurt. Aussitôt, séparée du corps et sortant de lui, comme un souffle ou une fumée s'étant dissipée, elle s'envole et elle n'est plus rien nulle part» (*Phédon*,

70a). Même si les éléments physiques qui le composent ne reviennent pas au néant mais sont réassumés par le monde ambiant, l'homme n'existe plus en tant qu'homme. C'est comme s'il n'avait jamais existé.

Souffrances éternelles ou quasi-anéantissement ?

Pour envisager le sort final de ceux que l'on est convenu d'appeler les «impies», nombre de courants de la tradition chrétienne ont adopté la perspective qui est celle de l'Apocalypse, même si l'on a remplacé le terme «Géhenne» par «enfer». À la mort, l'homme pécheur comparaît devant le Dieu-juge et, si ses fautes sont «mortelles», il est jeté par Dieu dans le feu de l'enfer, pour y subir des tourments éternels. Sans doute, on admet couramment maintenant qu'il ne faut pas prendre ce «feu» en un sens physique, mais plutôt figuré : il évoquerait les souffrances auxquelles sont soumises les âmes des «damnés», comme par exemple la souffrance de se sentir séparé de Dieu et de son amour. Il n'en reste pas moins que cette idée d'un Dieu vengeur, vouant des humains à des souffrances éternelles (et Dieu sait si certains prédicateurs ont raffiné sur cette idée d'éternité !) nous met mal à l'aise, pour ne pas dire plus. Mais, si l'on tient compte de la révélation biblique, le courant apocalyptique n'est pas le seul que l'on puisse suivre. Nous venons de voir qu'il y en avait d'autres s'offrant à nous.

Essayons d'envisager le problème d'un point de vue philosophique. Pour ceux qui se refusent à admettre une «vie» après la mort, quelle qu'elle soit, il n'y a plus de problème du tout. À la mort, justes et pécheurs disparaissent comme disparaissent les animaux. On est alors tentés de se dire : «Mangeons et buvons, car demain nous mourrons» (Is 22,13, repris par Paul en 1 Co 15,32). Mais si l'on admet l'idée qu'il y a une «vie» après la mort, il faut admettre dans l'homme une composante qui ne disparaît pas alors que les éléments physiques se dissolvent dans la terre : on l'appelle communément «âme». Ici cependant, le problème se complique. Comme le pensait déjà Platon, nombre de philosophes admettent que l'âme est de soi immatérielle, et n'est pas soumise à la corruption, au contraire du corps : elle est donc immortelle par nature. N'est-on pas alors plus ou moins ramenés à la perspective apocalyptique ? Si l'on veut garder l'idée d'un châtiment qui attend les pécheurs invétérés, le «feu» de l'enfer, même spiritualisé, ne peut pas être symbole de «destruction», mais seule-

ment de «souffrances». On pourra discuter seulement son caractère d'éternité (comme l'avait fait Origène, par exemple).

Mais l'âme est-elle «immortelle» par nature ? Il semble qu'il y ait équivoque sur le sens de cet adjectif. Pour le comprendre, il faut se placer sur le plan, non plus de la «vie», mais de l'«exister». Lorsque Moïse demande à Dieu de lui révéler son Nom, il lui répond : «Je suis celui qui est». Et Dieu poursuit : « Voici ce que tu diras aux Israélites : "Je suis" m'a envoyé vers vous» (Ex 3,14). Lorsque les hommes veulent nommer Dieu, ils l'appellent "Il est" (d'où la traduction "Yahvé", ou moins souvent "Jéhovah") ; lorsque Dieu se nomme lui-même, il dit "Je suis". Dieu est essentiellement "Celui qui est" (Sg 13,1). Il se définit par le fait d'exister. Son existence même est identique à son être, à son essence. Et il est le seul qui puisse se nommer "Il est". Si donc nous existons, ce ne peut être qu'en vertu d'une participation à l'exister de Dieu, tout comme le monde d'ici-bas n'est «lumineux» qu'en vertu d'une participation à la lumière du soleil. C'est en ce sens que, selon Luc, Paul pouvait dire aux philosophes d'Athènes : «Si d'un principe unique (Dieu) a fait tout le genre humain... c'était afin qu'ils cherchent la divinité pour l'atteindre, si possible, comme à tâtons, et la trouver ; aussi bien n'est-elle pas loin de chacun de nous. C'est en elle en effet que nous avons la vie, le mouvement et l'être». Et il ajoute, en citant le poète grec Aratus : «Car nous sommes aussi de sa race» (Ac 17,26-28).

Qu'en est-il alors des «âmes» ? Il est clair que, même si elles sont immatérielles, immortelles par nature, elles n'en sont pas pour autant principes de leur «exister». Elles n'existent que parce que Dieu leur «prête» l'existence. Et si Dieu leur retirait l'existence, elles retomberaient dans le néant. La sanction qui les attend après la mort n'est pas une sanction de souffrance, c'est une sanction de non-existence [1]. On rejoindrait alors l'image du feu destructeur.

L'homme se juge lui-même

Une question se pose encore, celle du «jugement». Relisons le texte de Jn 3,19-21 : «Et tel est le jugement : la lumière est venue

1. Nous rejoignons ici la pensée de E. SCHILLEBECKX. **The Human Story of God,** New York, 1991, pp. 136-139. (Pour la traduction française : **L'histoire des hommes, récit de Dieu,** Paris, Cerf, 1992, pp. 211-216. NDLR).

dans le monde et les hommes ont mieux aimé les ténèbres que la lumière, car leurs œuvres étaient mauvaises. Quiconque, en effet, commet le mal hait la lumière et ne vient pas à la lumière, de peur que ses œuvres ne soient démontrées coupables, mais celui qui fait la vérité vient à la lumière afin qu'il soit manifesté que ses œuvres sont faites en Dieu». Ce n'est pas Dieu qui juge et condamne l'homme, c'est l'homme lui-même qui se condamne en refusant de venir à la lumière. L'homme n'est condamné par Dieu que s'il refuse Dieu et le rejette. En d'autres termes, ce serait parce que l'homme rejette Dieu que, comme sanction, Dieu lui retirerait l'exister qu'il lui avait prêté. C'est comme si l'homme, par son refus, se coupait de l'exister de Dieu et retombait au néant.

Bien entendu, on pourra discuter sur cette possibilité pour l'homme de rejeter Dieu. Faut-il dire que rejettent Dieu tous ceux qui, durant leur vie terrestre, vivent comme en marge de la loi divine ? Mais il faudrait tenir compte alors d'un grand nombre de facteurs qui diminuent en fait leur liberté, si même ils ne l'annihilent pas presque complètement : certaines tares héréditaires, le milieu dans lequel on a été éduqué, les injustices du monde ambiant qui poussent à la révolte contre l'ordre «établi», les scandales même de l'église, ou du moins de certains de ses membres, qui devrait être pourtant le reflet de Dieu sur la terre, etc. Et l'homme, quelle qu'ait été sa vie passée, ne reçoit-il pas une lumière spéciale au moment précis où il doit quitter ce monde ? En définitive, Dieu seul est capable de «sonder le cœur de l'homme», et c'est lui seul qui peut juger dans quelle mesure un homme est réellement coupable de le rejeter. Ne prenons pas la place de Dieu ; rappelons-nous seulement qu'il est «Amour» (1 Jn 4,8.16).

M.E. BOISMARD
Dominicain,
Exégète, Jérusalem

À L'ESPACE SPIRITUEL

Mercredi 1er mai

Sanctifier la vie : la spiritualité juive,
avec Catherine CHALIER, philosophe

11 et 12 mai

Le philosophe et le visage du Christ,
avec Yves CATTIN, philosophe

Couvent de La Tourette
B.P. 0105 - 69591 L'ARBRESLE CEDEX
Tél. 74 01 01 03

FOI ET VIE

Cahier biblique 34

TRAJECTOIRES PAULINIENNES

C. SALLES, *La lettre, expression de la pensée dans le monde gréco-romain*
C. COMBET-GALLAND, *Un héritage en travail : Paul et la confession de foi*
J.-D. DUBOIS, *Les pastorales, la gnose et l'hérésie*
S. SCHLUMBERGER, *Saul renversé. Actes 9*
D. MARGUERAT, *L'héritage de Paul en débat*
J.-D. KRAEGE, *Luther, lecteur de l'épître aux Romains*

Foi et Vie : 139, bd Montparnasse - 75006 Paris
Prix du numéro : 55 F

Yves CATTIN

Position

*LA THÉOLOGIE PEUT-ELLE SE SUFFIRE D'UN UNIQUE DISCOURS ANTHROPOLOGIQUE ?**

«La théologie peut-elle se suffire d'un unique discours anthropologique ?». La question est peut-être une vraie question, mais ainsi posée, elle est déjà une réponse à deux autres questions autrement redoutables. En effet, en s'interrogeant ainsi, on suppose d'abord, d'une part que la théologie existe, et d'autre part, qu'elle est une et qu'on peut parler de «la» théologie. On suppose ensuite que l'anthropologie existe également et qu'elle existe dans une pluralité de discours. Et quand on dit que la théologie peut se suffire de l'un de ces discours, on ne dit pas si ce discours tient sa cohérence et sa validité de la théologie elle-même ou d'autre chose qu'elle, de la philosophie par exemple, ou des sciences humaines. Et si on répond par la négative à la question posée, on donne à penser que la théologie peut ou doit assumer plusieurs discours anthropologiques, sinon la totalité de ces discours. De la réponse à cette question, dépend donc la conception qu'on se fait de la théologie. Soit on en fait le seul discours *critique* sur l'homme, invalidant tous les autres discours, soit on relativise (ou on risque de relativiser) la théologie en lui faisant assumer la pluralité des discours anthropologiques, dans un discours devenu lui-même pluriel. La question posée est donc piégée et, en me demandant de réfléchir sur la relation entre la théologie et l'anthropologie, elle m'invite à prendre parti sur la théologie elle-même. Ce qui est une manière de retrouver sans le dire, et sous une formulation à peine nouvelle, les vieilles questions sur les relations entre la foi et la raison, la théologie et la philosophie.

Quoiqu'il en soit de la complexité et de la nouveauté de cette question, tenter d'y répondre en laissant cette question en l'état, me paraît relever d'un optimisme un peu naïf ou d'une naïveté un peu coupable. Je m'explique. Cette question me paraît être une question de théologien, au service de la théologie. Si on me permet un exemple, dans le débat instauré à l'occasion de la publication des travaux de Drewermann, la discussion, quand il y a eu discussion, s'est presque toujours engagée à partir et autour de la question de savoir si les thèses de Drewermann pouvaient se trouver en accord avec ce qu'on appelle d'une façon à la fois générale et fort obscure, la foi en Christ ou encore le donné

* *Conférence donnée le 6 février 1996* à l'Agora Tête d'Or, *93 rue Tête d'Or 69006 LYON.*

de la foi, mais qui d'une façon concrète et pratique pour chacun renvoie aux formulations dogmatiques des divers magistères, y compris théologique. Rarement que je sache, ces thèses, une fois vérifiées leur cohérence et leur validité scientifiques, n'ont engendré un travail de remise en cause des formulations dogmatiques et, à travers elles, de l'acte théologique lui-même (travail que Drewermann n'accomplit pas). On m'objectera les angoisses des individus, les lourdeurs des institutions, le respect de la tradition et même l'objectivité du donné révélé, toutes choses que je veux bien reconnaître et, dans une certaine mesure, respecter. Il reste pour moi qu'il y a, dans cette attitude, comme une sorte de postulat implicite justifiant un impérialisme du discours théologique et encore plus du discours institutionnel, discours s'habillant de l'absolu de la parole de Dieu pour échapper à toute vérification humaine, et même à tout questionnement sur ce qui leur donne autorité en les autorisant.

Aussi, à cause de cela, je prends le risque de vous décevoir en décidant de ne pas répondre à la question ainsi posée et de vous emmener en deçà de cette question, là où se pose pour nous les vraies questions d'aujourd'hui. Je voudrais commencer par montrer que cette question n'est pas une vraie question, qu'elle n'a pas d'objet, parce qu'elle n'a pas de sujet. En clair, je voudrais montrer que la théologie n'existe plus, si elle a jamais existé. Et qu'en conséquence, l'anthropologie, qui n'a jamais été qu'un appendice du discours théologique, a sombré corps et biens avec la théologie. Mais je voudrais aussi montrer que cet état des lieux, loin de nous condamner au désespoir et à l'inaction, nous oblige à une tâche radicalement nouvelle, au sens propre du mot, inédite pour la parole et la pensée. Comme à certaines époques de notre tradition, et je pense ici à saint Augustin, à saint Thomas d'Aquin, nous nous découvrons dans l'obligation d'une pensée portant la promesse d'un avenir, celui de la parole de Dieu indissolublement lié à celui de notre humanité d'hommes de ce temps. Et pour évoquer cette tâche d'une théologie encore à venir, je voudrais vous égarer en ces chemins de désespérance ou de béance qui traversent la philosophie contemporaine et l'entraîne là où elle ne sait aller, dans l'abîme de la contemplation d'un visage, le visage de celui qu'elle n'appellera jamais Jésus Christ.

I

La fin de la théologie et l'anthropologie

Dès l'apparition des premières communautés chrétiennes, les croyants se mettent à produire des discours, et ces discours sont inséparablement des discours théologiques et anthropologiques. Les croyants disent leur foi et l'espérance qui anime cette foi, et ils disent leur vie, ce qu'elle est et ce qu'elle doit être. Le discours qui dit Christ comme nouvel Adam dit aussi le vieil Adam et la nouveauté évangélique qui soulève sa vie et efface son péché. Aussi, dès qu'elle apparaît, la théologie, si elle n'invente pas le discours anthropologique, le reprend à son compte en le modifiant profondément. Les lettres de saint Paul en témoignent et Irénée de Lyon le résume magnifiquement en affirmant l'identité entre la gloire de Dieu et la vie de l'homme.

1. La fin de la théologie

Ce discours double, qui n'est pas à l'origine un double discours (ce qui explique peut-

être la séduction empreinte de nostalgie exercée sur nous par la pensée patristique), est un discours identitaire au sens fort du mot. Il a pour but de confesser une identité fondatrice, celle du Dieu qui se révèle en Jésus Christ, et de manifester une identité participée, celle du croyant annonçant l'évangile aux païens.

Mais, dès son apparition, ce discours entre dans une tentation qui est un peu comme le péché originel de la théologie. Ce discours s'appuie sur une expérience privilégiée et particulière, celle de la communauté apostolique établie dans une proximité historique unique avec Dieu, en la personne de Jésus de Nazareth. Paul lui-même proclame son appartenance à cette communauté, pour appuyer sa parole. Et c'est dans cette proximité et cette contemporanéité attestée par ces écrits qu'elles appellent le Nouveau Testament, que les premières communautés chrétiennes relisent les vieilles écritures de la Parole de Dieu et se mettent à les interpréter. Et, s'autorisant de cette proximité, elles peuvent avoir l'impression d'avoir un accès immédiat à l'absolu de la Parole de Dieu, en oubliant leur particularité historique. Le discours chrétien entre ainsi dans la tentation de devenir un discours universel réduisant tous les autres discours dont il assumerait et dirigerait la vérité.

Ce discours identitaire, qui pouvait trouver une relative justification tant qu'il relevait du nécessaire témoignage pour l'évangile, va devenir un discours de puissance et de pouvoir, donc un discours redoutable, lorsqu'il sera mis au service d'un autre discours, le discours institutionnel. À vrai dire, la relation entre le discours théologique et le discours institutionnel n'est pas aussi simple que je semble le suggérer ici. Toujours est-il qu'à partir du moment où l'évangile devient une institution chrétienne, la théologie entre dans le risque du pouvoir et de la violence, qui est le risque de l'institution elle-même. Dans l'institution et à son service, la théologie risque de devenir l'idéologie qui annexe toutes les cultures pour les soumettre à l'institution ou l'instrument redoutable qui invalide ou disqualifie ces cultures, quand elle ne sert pas à les interdire tout simplement.

Quoiqu'il en soit de l'histoire des compromis ou des compromissions de la théologie avec les pouvoirs, il me semble que ce type de discours identitaire apparaît aujourd'hui archaïque, parce qu'il ne renvoie à aucun réel. Bien sûr, il y a encore des théologies, et des théologiens, bardés d'autorités diverses, souvent étrangères à la théologie elle-même, qui sont au service des institutions et en développent l'idéologie. Ces théologies sont à l'intelligence de la foi ce que le programme politique d'un parti est à la philosophie politique. Il y a aussi et peut-être surtout des théologies qui s'efforcent d'effacer leurs marques institutionnelles, en invoquant, au-delà de toute institution, une impossible référence à l'évangile, à la foi, ou encore à une hypothétique raison théologique. Cette référence joue le rôle d'un corps imaginaire, et ces théologies ont les mains pures, mais elles n'ont pas de mains. Je veux dire qu'elles n'ont aucune espèce d'importance dans la vie des hommes de ce temps et peut-être dans la vie des croyants eux-mêmes. Si on veut bien oublier ces théologies, je constate que le discours théologique n'existe plus parce qu'il est devenu un discours doublement impossible.

Le discours théologique a toujours été un discours impossible, d'une impossibilité native pourrait-on dire. Dès son apparition, il s'établit dans une ambiguïté indépassable, entre deux discours extrêmes qu'il doit refuser et tenir à distance sous peine de renoncer à lui-même. D'une part, un dis-

cours «magistériel», qui naît et se développe dans l'autorité d'une parole de Dieu reçue dans la foi et vécue dans l'institution. Celui qui parle ce discours indique ses références, les autorités qui l'autorisent, elles-mêmes fondées sur l'autorité fondatrice de la parole de Dieu. Ce discours est un discours de pouvoir qui n'est pas en recherche et en souci de la vérité, et ne tire pas sa force de cette vérité, mais de la puissance de celui au nom de qui il parle. Et à l'autre extrême, la théologie doit refuser le discours purement rationnel, discours de démonstration et de preuve, réduisant l'acte de la foi et son objet à une expérience mondaine. Evitant ces deux écueils, la théologie a toujours essayé d'inventer, avec plus ou moins de succès, ce discours paradoxal qui prétend être rationnel sans s'épuiser dans la rationalité, qui s'autorise de la raison en revendiquant une autre autorité, celle de la foi, et en définitive celle de Dieu lui-même. Entre le corps institutionnel historique de la foi et le corps du monde des hommes, la théologie a toujours essayé de se donner un corps réel, dans la mémoire écrite du corps de Jésus Christ.

Jusqu'à aujourd'hui, les croyants ont inlassablement recommencé ce discours impossible et perpétuellement menacé. Mais ils affrontent aujourd'hui une impossibilité plus redoutable et les théologiens ne me paraissent pas toujours avoir pris pleine conscience de la situation inédite où ils se trouvent. La théologie n'a plus aujourd'hui de corps réel et elle s'invente des corps imaginaires. Non pas que le corps de Christ, et sa mémoire viennent à manquer, mais il ne s'écrit plus avec évidence dans le corps institutionnel de la foi et dans le même temps, nous avons perdu le chiffre du corps du monde des hommes.

Je veux dire que dans nos sociétés contemporaines, la parole de Dieu ne s'entend plus, elle est comme enfermée et enlisée dans des textes devenus étrangers à notre culture. Et nous connaissons aujourd'hui l'histoire de ces textes, leurs altérations et la nécessité du travail herméneutique qui en restitue difficilement le sens. Et la théologie ne peut plus être cette lumineuse «*lectio divina*» de textes qui parlent avec évidence une parole venant de Dieu et qui apparaissent d'abord comme des paroles humaines. Et la théologie est d'abord un difficile travail d'identification. Les lieux de la parole étant devenus archaïques, quand ils ne sont pas simplement oubliés, les croyants ont perdu leur identité, en devenant orphelins de cette Parole. Et la théologie devient ce travail de reconnaissance et de justification d'une identité confessée mais qui a du mal à se déchiffrer dans les textes qui la fondent. A cette obscurité s'en ajoute une seconde, plus traumatisante, qui vient du fait que les lieux institutionnels de la foi sont devenus archaïques et souvent n'apparaissent que comme des lieux humains. Et j'ajouterai qu'ils apparaissent comme des lieux trop humains, traversés et animés par des jeux d'intérêts et de pouvoirs, pour être vécus comme des lieux évangéliques. Aussi la théologie apparaît-elle comme ayant perdu son référent fondateur et se trouve dans l'impossible obligation de penser sa propre origine.

2. La fin des anthropologies

Mais il y a plus grave et plus fondamental. En perdant sa proximité à la Parole et l'évidence de l'institution, la théologie a perdu l'homme réel et le corps du monde. Il me semble en effet que lorsque la théologie apparaît, elle invente ce qu'on appelle l'anthropologie. Bien entendu, toutes les philosophies parlent de l'homme et ont une dimension anthropologique. Mais elles

se sont efforcées de penser l'homme à partir de quelque chose qui «passe l'homme», un *logos* qui est l'un, l'être ou l'au-delà de l'être, le Bien. Aucune philosophie n'a cru pouvoir s'arrêter à l'homme et si elles ont inventé des anthropologies, ce furent toujours des anthropologies négatives. Lorsque la théologie apparaît, elle va faire naître, en son sein et dans les philosophies satellites, une anthropologie positive. La raison en est, je crois, que la théologie se situe dans la mémoire du corps de Christ. Et ce corps est le seul et définitif corps d'homme habité de la transcendance de Dieu et par là amené à la plénitude de son humanité. En ce corps, une anthropologie devient positive.

La mutation, ou la crise de la culture occidentale, en défaisant la théologie et en oubliant la référence religieuse qui la fondait, a aussi défait l'homme. Les philosophies contemporaines racontent l'histoire de cette défaite de l'homme. Le 16 avril 1887, Nietzsche écrivait à son ami Overbeck : «*L'Europe contemporaine n'a pas le moindre soupçon des résolutions effroyables vers lesquelles gravite tout mon être, ni de la roue de problèmes à laquelle je suis lié. Elle ne se doute point qu'il se prépare grâce à moi une catastrophe dont je sais le nom, un nom que je ne dirai pas*». Évidemment, personne n'a pris au sérieux ces propos excessifs, et la catastrophe annoncée par Nietzsche, celle de la mort de Dieu et du nihilisme contemporain, est apparue comme une provocation du penseur qui allait devenir fou. Mais nous sommes aujourd'hui dans cette catastrophe. Non pas que Dieu soit mort. Mais sa provisoire absence des écritures de sa parole et des églises qu'il habitait, en défaisant la théologie, a défait l'anthropologie théologique. Les philosophies contemporaines se sont établies dans ce constat de la mort du sujet. Dans les limites de cette conférence, je ne peux évidemment faire l'histoire de cette mort, mais je voudrais en rappeler les conséquences concrètes.

L'homme ne peut être un homme humain, un sujet, que s'il peut répondre de soi, c'est-à-dire devenir libre et responsable. Et cela n'est possible que s'il peut répondre devant quelqu'un qui soit plus grand que lui. Je reviendrai plus loin sur ces affirmations. Mais si Dieu s'absente, alors l'homme est abandonné à la violence d'une auto-affirmation identitaire qu'il va rechercher dans la sacralisation de l'histoire, de l'appartenance au groupe, ou de la satisfaction du désir. Dans tous les cas l'homme se défait et, chacun à leur manière, la psychanalyse, le marxisme ou le structuralisme ont constaté cette fin de l'homme comme instance ultime d'une liberté responsable. L'homme est devenu un hasard parmi une infinité de hasards dans un monde privé de tout répondant et abandonné à l'arbitraire de la violence. Cet échec de la rationalité triomphante issue des Lumières n'en finit pas de hanter la philosophie contemporaine dans ses tentatives pour réinventer des humanismes de remplacement, toujours provisoires et défaillants.

Si ces remarques apparaissent fondées, alors la question qui nous occupe apparaît sans objet, parce qu'elle n'a plus de sujet. À ce stade de ma réflexion, à la question de savoir si la théologie peut se suffire d'un unique discours anthropologique, je répondrais donc ce qui suit. D'abord la question me paraît sans objet parce qu'elle relève d'une simplification historique. Car l'histoire nous montre qu'il n'existe pas une, mais des théologies, et que ces théologies utilisent, parfois simultanément, parfois successivement, des anthropologies différentes. Tout simplement parce qu'elles sécrètent les anthropologies dont elles ont be-

soin, même si elles vont souvent les chercher ailleurs, par exemple chez Platon ou Aristote. L'anthropologie de Thomas d'Aquin n'est pas celle de Bonaventure, et celle-ci n'est pas celle d'Augustin. Et je ne cite ici que des théologiens canonisés, sans évoquer Luther ou Calvin, Bultmann ou Barth. Aussi, je soupçonne la question de masquer une autre question portant sur cette espèce de théologie commune qui anime et justifie les décisions magistérielles et qui s'appuie sur une anthropologie pseudo-thomiste ou pseudo-aristotélicienne. Mais plus radicalement je répondrai que la question qui nous occupe n'est pas pertinente et qu'elle ne peut plus actuellement être posée en ces termes. Car dans l'horizon culturel et social où essaie d'exister la théologie contemporaine, l'absence de Dieu signifiée dans la relativité des écritures de la parole et la relativité des institutions de la foi prive le discours théologique de corps réel. Ce discours apparaît sans référent réel, au mieux comme un discours esthétique. Il se développe en marge de tout souci et de toute angoisse du vrai, et il apparaît à nos contemporains comme un discours archéologique, pour ne pas dire archaïque. Je peux ajouter qu'il en va de même du discours philosophique, avec cette différence cependant que, pour le consoler de son échec, le philosophe n'a pas comme le théologien croyant, les joies de la rencontre du Dieu donné dans la foi. Mais ici, on peut faire confiance au philosophe, qui sait bien, lui aussi, s'inventer d'autres consolations.

II

La nouveauté anthropologique et l'invention théologique

Mon exposé pourrait s'arrêter en vous abandonnant au désarroi où nous sommes tous. Car nous sommes dans cette impasse que Nietzsche appelait la mort de Dieu et qu'on nomme fort abstraitement crise de civilisation ou crise de société, mais qui est une crise de nous-mêmes et de chacune de nos vies, condamnées à un immense bricolage dans la nostalgie d'une humanité rêvée. Et si on peut légitimement parler de crise, c'est parce que, pour la première fois dans notre histoire, nous sommes sans mémoire, et donc sans avenir prévisible. Je veux dire par là que le réel, sédimenté dans les institutions, vient à nous manquer et que la pensée constituée déposée dans son histoire nous apparaît inutile pour affronter le présent.

Mais si, oubliant toute prudence philosophique, je prends le risque de ne pas arrêter mon exposé, c'est parce que je suis convaincu que cet abandon où nous sommes tous n'annonce pas la fin de l'histoire, mais représente pour l'homme, et donc pour l'homme croyant en Christ, une chance. Ou plutôt une grâce. Il nous est offert d'exister et de penser librement, au-delà des habituelles sécurités engendrées par l'inscription du réel dans les institutions et par l'inscription de la pensée dans les traditions, d'exister dans la tâche d'inventer et de comprendre un réel qui se dérobe à l'instant même où il apparaît, de penser une pensée sans origine assignable et donc sans fin, une pensée libre. Avec, pour le croyant, la seule garantie de la fidélité obstinée à une parole entendue. Pour reprendre une expression de Luther, nous cessons d'être des lecteurs et des voyants, du monde et de la parole, pour devenir enfin des auditeurs et des «entendants». Je voudrais esquisser rapidement les grandes lignes de cette tâche nouvelle d'attention et d'écoute qui définit à la fois la nouveauté anthropologique et l'invention théologique.

1. Les refuges de la pensée

Pour vivre en homme humain, chacun de nous, croyant ou non, est aujourd'hui appelé à vivre avec le réel sans le réel et parfois contre le réel, à penser avec la pensée sans la pensée et parfois contre la pensée. Cette affirmation n'a le sens que je vais indiquer que si, au préalable, nous savons refuser la sécurité des refuges qui nous sont offerts. Pour ne parler ici que de la pensée, et donc de la théologie ou de la philosophie, notre désarroi est si grand que nous sommes prêts à tout pour essayer de l'oublier ou simplement le rendre supportable. Ceci explique le succès des fondamentalismes ou des intégrismes de toutes sortes, qui, en donnant l'illusion de la proximité de l'origine, évitent la tâche d'assumer l'histoire et son obscurité, et celle, encore plus redoutable d'affronter le présent et sa complexité. Ceci explique également le goût pour l'histoire, celle de la philosophie, comme celle de la théologie, qui, recueillant avec une piété érudite les pensées anciennes et constituées, dispense d'entrer dans la tâche difficile de penser une pensée nouvelle.

Mais je voudrais surtout parler d'un comportement d'évitement ou de fuite beaucoup plus subtil et plus dangereux. Au moment même où les références normatives de la constitution de leur savoir semblaient leur échapper, la philosophie d'abord, puis la théologie ont cru trouver leur salut dans ces savoirs nouveaux qu'on appelle les sciences humaines, croyant en cela imiter la démarche de Thomas d'Aquin reprenant Aristote. Mais Thomas refaisait Aristote dans l'éclat et l'évidence d'une foi qui irradiait le corps social et qui pouvait transporter les montagnes de la pensée païenne sans se laisser écraser par elle, alors que nos modernes théologiens (pour ne pas parler ici des philosophes) se mettent à l'école de Freud ou de Marx, de Lacan ou de Derrida pour s'entendre dire le sens d'une Parole que les savoirs de ces grands penseurs n'ont jamais entendue ou écoutée.

Il me semble cependant que philosophie et théologie ont appris quelque chose d'important dans leur fréquentation des sciences humaines et dans l'échec même de ces sciences. Je voudrais ici le dire en quelques mots, même si cela me paraît un peu difficile, car cela peut nous aider à entrevoir la nouveauté de la tâche à accomplir.

Lorsque les sciences humaines sont apparues, elles ont eu pour premier souci de se donner un fondement qui assurât leur spécificité et leur autonomie. On le voit bien avec les *Règles de la méthode sociologique* de Durckheim. Elles auraient pu et dû le faire en se reconnaissant comme des savoirs relatifs à une totalité qui toujours les dépasse, et qu'elles ne sauraient «comprendre» dans le champ de leurs recherches. Pour des raisons que je ne peux dire ici, toutes ces sciences, et chacune d'elle, a voulu s'affirmer comme savoir total, épuisant la totalité du sens et la totalité de son objet, l'homme. Et si nous avons assez rapidement constaté l'échec de ces sciences dans leur volonté de totalisation de savoir de l'homme, en revanche nous avons mis longtemps à comprendre le sens et la portée de cet échec. Naïvement, nous avons d'abord cru qu'il était dû au fait que ces savoirs étaient des savoirs partiels, qu'il suffisait de les accumuler et les addtionner, pour constituer un savoir global de la totalité. Et la philosophie et la théologie ont alors inventé des processus accumulatifs de ces savoirs dans l'espoir d'un hypothétique savoir de la totalité.

Un peu douloureusement, nous avons fini par comprendre que chacun de ces savoirs

est un vrai savoir, ayant une méthode et un objet spécifiques, et que ce savoir est un savoir de la totalité, mais d'une totalité qui toujours le dépasse et d'une certaine manière lui échappe. Ce qui implique que ce savoir est à la fois irréductible à tout autre et en même temps renvoie à tous les autres savoirs. Elle est l'homme même préexistant à tous les modes de savoir avec lesquels on peut le ressaisir, autorisant et fondant chacun de ces savoirs. Et cette totalité ne peut être aperçue et pensée que dans les espaces d'entrecroisement de tous ces savoirs, là où se rencontrant, ils se reconnaissent comme relatifs les uns aux autres et ensemble, à une totalité qui toujours les dépasse.

Ces remarques sont très importantes car elles peuvent nous suggérer les lieux nouveaux où peuvent se déployer ces savoirs critiques que sont la philosophie et la théologie en même temps qu'elles annoncent pour ces savoirs une tâche radicalement nouvelle.

2. La nouveauté anthropologique

Il me semble qu'Emmanuel Lévinas résume assez bien la tâche du philosophe aujourd'hui, en disant qu'il s'agit pour lui de penser avec les Grecs contre les Grecs. Je commenterai brièvement cette affirmation en me référant à ma pratique philosophique. La philosophie depuis toujours est une pensée qui boite. Elle est en recherche d'une vérité qui toujours lui manque et qui cependant lui est essentielle comme l'air que nous respirons. Cette pensée vit la vérité comme une blessure, celle de l'absence et elle se tient et se maintient dans l'épreuve du doute, elle s'épuise dans une pratique de détachement et d'abandon des évidences communes, celles de la vie aussi bien que celles de la pensée. Et le philosophe doute aussi bien des questions que des réponses. En bref, la douleur du philosophe, c'est de ne jamais être contemporain de la vérité. Celle-ci est toujours en-deçà ou au-delà de la démarche philosophique et la philosophie jamais ne la comprend ni ne la contient. Le philosophe ne peut même pas dire si cette vérité a un lieu. Et avec inquiétude, il interroge l'artiste, le croyant, le poète ou le mystique qui racontent le voyage initiatique qui les conduit à cet instant miraculeux où le monde se dévoile en sa vérité. Aussi la vie philosophique est-elle une vie impossible, et en permanence, la philosophie est habitée par la tentation du système, de l'enfermement sur soi dans une suffisance rejetant toute altérité. De ce point de vue, l'histoire de la philosophie, et des grandes philosophies est d'abord l'histoire des échecs de la philosophie, et des trahisons des philosophes. La philosophie et son histoire ne sont donc pas l'invention et la transmission d'un espace de manifestation de la vérité. Cet espace n'existe pas sinon comme une blessure dans la vie du philosophe, une blessure ouverte dans les plénitudes immobiles de l'existence. Aussi le philosophe n'est-il jamais l'agent de la vérité, mais bien plutôt celui qui consent à en être le patient, dans la passion d'une vie altérée par la vérité. Et il sait bien qu'il faut vivre, et philosopher, et encore vivre. Cela, les Grecs nous l'ont appris, et ils l'ont vécu, mieux que nous ne saurons jamais le vivre.

Mais les Grecs croyaient au *Logos* comme nous y avons cru avec eux. Mais depuis, sans les Grecs, nous avons vécu les échecs du *Logos,* interdit et désarmé devant les camps de la mort et les goulags modernes. Et contre les Grecs, nous devons vivre cette béance ouverte au cœur de la philosophie. Et nous avons appris, dans le sang de cet échec, que cette trans-

cendance qui donne sens à la philosophie en lui échappant toujours, est celle du visage de l'autre homme. Je ne pense pas ici à la thèse célèbre de Lévinas. Mais je veux seulement souligner que la pensée ne peut penser que si elle est appelée à penser, et plus profondément, que l'homme ne peut accéder à son humanité que s'il est appelé à cette humanité par l'autre homme. Et le sujet absolu dont parlaient les philosophes et dont Hegel disait qu'il «est près du Seigneur», qu'il lit ou écrit «ses ordonnances directement dans l'original», ce sujet absolu n'est pas seulement une chimère mais un rêve mortifère. Toute pensée, toute vérité, toute humanité est une pensée, une vérité, une humanité appelée et partagée. Et le *cogito* fondateur de la philosophie est toujours ce *cogito* dialogal qui apparaît dans cet espace ouvert par l'élection originaire de l'homme par l'autre homme. On dira la même chose en affirmant qu'il est de l'essence même de la nature humaine d'être culture et que jamais il n'y a de nature ou de naturalité «humaine». Ce qui revient à dire, avec Lévinas cette fois-ci, que l'homme et donc la pensée n'existent que dans l'exigence éthique du respect absolu de l'autre homme, dans l'interdit du meurtre.

Peut-on alors parler d'anthropologie ? Une anthropologie qui dirait ce qu'est et ce que doit être l'homme est une tâche impossible pour le philosophe. Plus précisément pour la pensée philosophique, parce que le philosophe, comme quiconque, peut et doit, dans sa vie, essayer de témoigner de l'humanité de l'homme. Mais la philosophie échoue à dire cette humanité, parce que l'homme, et les hommes, sont au-delà de la philosophie. La philosophie s'arrête au seuil de cette transcendance, elle cesse d'être philosophie, pour s'échouer et s'accomplir dans l'hospitalité accordée à l'autre homme. Et si on tient à parler d'anthropologie, c'est en ce sens que la philosophie doit dire ce qu'est l'inhumanité de l'homme et dénoncer les illusions du désir et les fausses sécurités des savoirs, qu'elle doit inventer une pensée rebelle contre toutes les pensées soumises et appeler à une liberté prenant le risque d'une humanité toujours nouvelle, inédite, et comme essayée, dans la patience de vivre humainement. L'anthropologie dont on peut encore parler est négative : on ne saurait dire le *logos* d'une liberté avant qu'elle n'existe, mais on peut appeler cette liberté à exister dans la tâche de formuler son propre *logos*.

Et si les philosophies s'aventurent parfois à proposer des anthropologies, on peut être sûr qu'il s'agit d'anthropologies constituées, historiques, et déjà dépassées. Je ne dis pas que ces anthropologies sont inutiles. Mais en philosophie, il en va de l'anthropologie et de la nature humaine, comme de la loi naturelle par rapport à la loi divine. Dans des textes célèbres (*Somme théologique* la IIae, 91, 2 ; *Somme contre les gentils* III, 113), Thomas d'Aquin montre que si la loi naturelle est bien le reflet de la loi divine, elle n'en reste pas moins une tâche pour l'homme et que la raison humaine doit la constituer en inventant un ordre rationnel et en devenant créatrice de droit et de loi. La loi naturelle étant une ordination à la fin, l'homme doit en permanence l'inventer dans des lieux et des temps différents en vue de l'avènement d'un homme humain en ces temps et en ces lieux. Ainsi en va-t-il de l'anthropologie qui est toujours à venir, dans l'acte d'une liberté créatrice d'humanité.

Aussi, à la question qui fait l'objet de notre réflexion, on peut déjà apporter une moitié de réponse. La théologie ne saurait se suffire d'une unique anthropologie parce qu'il n'y a pas d'anthropologie disponible,

que la théologie pourrait utiliser pour rendre compte de la parole de Dieu qu'elle prend en charge. L'autre moitité de la réponse tient dans ce que je crois être la nouveauté de l'invention théologique contemporaine, dont je voudrais dire quelques mots en terminant cet exposé.

3. L'invention théologique contemporaine

Comparée à celle de la philosophie, la situation actuelle de la théologie est apparemment plus simple, mais en réalité plus complexe.

Elle est plus simple, parce que la théologie s'appuie, dans la foi, sur la vérité révélée de la parole de Dieu. Comme l'a bien montré Kierkegaard, la foi fait du croyant le contemporain de Christ avec lequel la relation est vécue dans l'immédiateté. Longtemps la théologie s'est plus ou moins pensée comme un savoir se développant dans cette immédiateté de la vérité de la Parole vécue dans l'acte de foi et elle a souvent refusé par avance toute extériorité et tout irrationnel. Et plus que la philosophie, elle a succombé à la tentation du système, et de la normativité du système. Le seul problème réel qu'elle rencontrait alors était celui de la traduction de son discours dans les termes humains des discours humains. A vrai dire, ce problème n'était pas un vrai problème car en vertu de l'autorité de la parole de Dieu dont elle se croyait investie, la théologie se livrait à une traduction autoritaire, sans considération réelle pour le contenu des discours humains qu'elle utilisait. Ainsi en va-t-il des traductions platoniciennes, aristotéliciennes, marxistes, freudiennes, etc. Chaque fois, la théologie privilégie et sélectionne un discours et des concepts, une langue relative, pour en faire une langue relative parlant l'absolu. Cette opération a pour double conséquence de générer une anthropologie normative et irréfutable, et, plus gravement, d'interdire toute réflexion en la fossilisant dans des concepts qui n'autorisent aucune pensée nouvelle.

Par bonheur, l'existence chrétienne dans les situations nouvelles où elle se trouve et que j'ai évoquées tout à l'heure, ne se reconnaît plus dans ce discours théologique. Et ce discours est appelé à une conversion, il doit cesser d'être un discours affirmant et revendiquant une identité, pour être un discours de recherche, de reconnaissance identitaire. Et la situation de la théologie devient alors autrement plus compliquée que celle de la philosophie. Aussi je veux préciser ces affirmations qui me paraissent particulièrement importantes.

Au lieu de confisquer l'autorité d'une parole de vérité et de se donner comme un discours normatif de la pensée et de la pratique chrétiennes, la théologie doit plus modestement se reconnaître comme un discours humain naissant d'une pratique évangélique qui est aussi et toujours une pratique sociale. Ce n'est donc plus l'immédiateté de la parole de Dieu qui est la norme du discours théologique, mais la pratique évangélique et sa vérité toujours relative et historique. La théologie n'est pas la foi et elle n'est jamais contemporaine de la parole de Dieu et de sa vérité. Aussi doit-elle renoncer à se croire dans un rapport absolu à l'absolu, pour consentir à ce rapport relatif à l'absolu qui définit et anime toute pratique évangélique. Débarrassée de sa tâche d'énonciation de vérités normatives s'imposant *a priori* à la pensée et à la vie de l'homme, la théologie est alors appelée à une tâche de dévoilement, de révélation, des vérités qui travaillent l'existence du croyant

et en font une existence qui se confesse comme existence évangélique.

À l'évidence, il est difficile pour les croyants, et encore plus pour les institutions, d'assumer cette nouveauté théologique. Elle exige en effet une conversion de la pensée, qui apparaît comme un risque pour la foi elle-même. En effet, la théologie ne peut plus exister sans être d'emblée revendiquée comme une théologie plurielle, parce que l'existence évangélique, qui est toujours une existence sociale, est elle-même plurielle et que l'unité de cette existence, affirmée et confessée en Christ, n'est jamais réalisée dans l'histoire et est toujours eschatologique. Ainsi, la théologie perd son lieu traditionnel, le lieu sacerdotal qui dit la foi et les certitudes de la foi, elle n'a même plus de chemin propre car elle emprunte tous les chemins suivis par la parole de Dieu dans son exode parmi les hommes, dans tous les lieux où cette parole convertit une existence humaine en existence évangélique. En tous ces lieux d'humanité et d'inhumanité, où l'évangile blesse de gratuité l'existence de l'homme, la théologie a pour tâche de dire et de dévoiler ce qui met en crise toutes les existences humaines et toutes les formations sociales atteintes par l'évangile. La théologie n'est donc pas autre chose que la pensée humaine, toutes les pensées humaines, mises en crise par la parole de Dieu portée dans la pratique évangélique.

Je peux répondre enfin à la question qui nous occupe. La théologie n'a pas à assumer tous les discours humains, dans un discours «révélé», qui oublie qu'il est aussi un discours humain. Elle n'a pas non plus à traduire un discours révélé dans un discours humain. Elle a, au cœur des pratiques évangéliques, à inventer une pluralité de discours, reprenant tous les discours humains, en les portant à l'incandescence de la vérité que toujours ces discours visent sans jamais l'atteindre. Dès lors, jamais la théologie ne saurait être systématique, car le système est idolâtrique et interdit l'avenir imprévisible de la parole dans l'existence des hommes. La théologie n'a donc pas à inventer une anthropologie, ni à en privilégier une qui deviendrait normative. Au-delà de toutes ces anthropologies, qui ne sont que des cachemisère grâce auxquels, comme le suggère Kierkegaard, les hommes se donnent de l'importance, la théologie habite ces lieux où l'homme vivant rencontre une parole vivante, qui le blesse et le fait vivre. Et si on tient à parler d'anthropologie, alors je dirai qu'en ces lieux d'humanité où Dieu vient habiter, la théologie esquisse une anthropologie de Dieu qu'elle propose comme une théologie de l'homme. C'est dire que la théologie a pour tâche de relayer la parole de Dieu, en rappelant que dans tous les avenirs que l'homme s'invente, s'ouvre un autre avenir, qui n'est pas celui de l'homme, mais auquel il est appelé, et qui est l'avenir même de Dieu.

Yves CATTIN
Philosophe

Revue d'éthique et de théologie morale

LE SUPPLÉMENT

N° 196 Mars 1996

LA FORMATION À L'ÉTHIQUE (1)
Colloque de l'ATEM
Septembre 1995

Louis VEREECKE, **L'évolution de la formation des théologiens et des confesseurs. Du Concile de Latran IV au Concile de Vatican II**

Bruno CADORÉ, **Interrogations et tâches du théologien face au renouveau de l'intérêt pour l'éthique**

Olivier de DINECHIN, **Quand les théologiens moralistes s'interrogent sur leurs pratiques de formation**

CHRONIQUE

Jean-Paul DURAND, **Education catholique et promotion de la culture**

TRIBUNE

Marie-Jo THIEL, **Souffrance et compassion. Perspectives éthiques et théologiques**

Le numéro (208 p.) : 120 F TTC - Abonnement 1996 : 220 F
CCP : Le Supplément 4263.95 D Paris
LES ÉDITIONS DU CERF, service abonnement : B.P. 65 - 77932 PERTHES CEDEX 07

Comptes rendus

Werner G. JEANROND, **Introduction à l'herméneutique théologique**, Paris, Cerf (Cogitatio Fidei ; 185), 1995, 270 p.

Traduit de l'anglais, ce livre compose une histoire des arts (pratique et théorie) de lire et de comprendre les Saintes Écritures. Cet art est nommé «herméneutique théologique», il concerne l'essence même de la théologie. Mais, au risque d'être ignorée dans son développement historique, cette herméneutique particulière ne peut être séparée d'un dialogue avec la réflexion philosophique sur l'interprétation des textes en général. C'est ce que veut montrer, jusque dans son écriture, cet ouvrage passionnant, lequel tisse la trame théologique sur une chaîne philosophique, et réciproquement. Présentant tour à tour les principaux théoriciens de l'herméneutique, cet ouvrage évite les pièges d'un genre souvent fastidieux, celui du manuel. Il sait au contraire éveiller le goût pour la lecture des auteurs exposés. En fin de parcours, il s'ouvre aux enjeux actuels de l'herméneutique en théologie. Et qu'il nous soit permis de dire brièvement, à partir de la stimulante réflexion de W.-G. Jeanrond, ce que le dernier chapitre du livre, «herméneutique et identité chrétienne», nous inspire. Les situations ecclésiales offrent aujourd'hui un curieux contraste. D'une part, les diverses «orthodoxies herméneutiques» conçoivent l'interprétation comme le fait de l'autorité ecclésiale, selon des critères internes à leurs traditions propres. Elles entendent préserver ainsi leurs Églises d'un danger bien réel, celui de l'éclatement en une multitude de petits groupes, sans véritable unité d'ensemble, avec bien souvent des lectures particularistes de l'Écriture. Or, tout en se coupant elles-mêmes d'une rationalité universelle, ces «orthoxies» peuvent-elles encore prétendre aujourd'hui être des facteurs de cohésion, et en ce sens créatrices d'universalité ? D'autre part, les Églises sont affrontées à un risque d'émiettement dans une multitude d'«identités chrétiennes». Et se lève alors avec urgence la question de la vérité de ces identités, laquelle ne peut être posée hors d'une référence à l'Écriture. Dès lors, les Églises ne sont-elles pas contraintes de relever un défi ? Celui d'une prise au sérieux de la diversité des interprétations dans un débat critique, dont l'instauration relève de leurs autorités, et qui rassemblerait les chrétiens, autour du trésor commun à tous, les Saintes Écritures ? L'essentiel ne consistant peut-être pas à définir ensemble les critères de la «vraie» identité chrétienne, qui devrait s'imposer à chacun — cette identité existe-t-elle ? — mais à considérer le dialogue véritable, l'écoute mutuelle comme le lieu d'intégration et d'évolution des diverses identités se réclamant de l'Événement sauveur, dans une sensibilité accrue au travail de l'Esprit de communion.

Pascal MARIN

Achille MBALA-KYE, **La Pastorale dans une ville d'Afrique, Yaoundé**, Cerdic-Publications, 1995, 339 pages.

L'auteur est un prêtre camerounais, il a occupé de hautes fonctions dans le diocèse de Yaoundé et a reçu une solide formation en histoire, droit canon, sociologie. Son écriture est claire, ses chapitres bien composés, son observation lucide. Une pointe d'autobiographie apparaît dans les premières pages ; elle montre que le «moi» n'est pas toujours haïssable. Et savoir com-

ment l'auteur se situe par rapport à l'objet de son étude nous amène à des appréciations plus objectives.

Pour l'essentiel, *nous trouvons* à travers les développements de *La Pastorale dans une ville d'Afrique*, de l'histoire de la mission et de la jeune Église du Cameroun, de la sociologie, un rappel des méthodes passées d'évangélisation et des prises de conscience de Monseigneur Zoa, puis des vœux et projets pour la pastorale à venir. La volonté d'unir réflexions sur les pratiques ecclésiales et enquêtes scientifiques est nettement affirmée. «(Nous nous proposons) d'aborder la pastorale en tant que forme d'un phénomène social total, compénétration du social, du psychologique et du religieux» (p. 70).

Une bonne partie de l'ouvrage — deux chapitres — traite du développement urbain en Afrique avec l'exemple de Yaoundé. Pour l'auteur, la ville n'est pas la brousse et change la structuration de la société et des mentalités. Elle donne plus de liberté, plus de volonté et de possibilité de «gérer le monde» et moins de solidarité (p. 143). C'est aussi une ville «cruelle» (p. 111), où le paysan a du mal à se retrouver. Cependant la ville africaine ne peut se traiter comme une ville européenne. Les «relations primaires» n'y sont pas abolies. Une bonne pastorale en tiendra compte et devra retrouver des instruments de formation rappelant les anciennes initiations (p. 283-288).

Cette bonne pastorale vise à «remettre l'Africain debout» et «invite à un itinéraire rénové d'initiation pour amener le fidèle, de l'extraversion où le tiennent, de fait, des prescriptions morales et religieuses, à l'intériorisation des Béatitudes au milieu des défis qui intensifient les menaces d'implosion des sociétés africaines» (p. 284). Une telle pastorale déjà mise en train et toujours à construire, se détaille en mesures concrètes : délimitation des paroisses, formation au baptême, au mariage, multiplication de groupes communautaires, appel à la responsabilité des laïcs. Un long paragraphe (p. 247-268) est consacré à la maladie et la guérison. On en goûtera l'équilibre : appel à des soins et des pratiques qui ne divisent pas l'homme et son corps, selon la culture traditionnelle de l'Afrique, mais rejet de la culpabilisation du malade et de son entourage, selon cette même culture. La nécessité d'un accompagnement spirituel est soulignée pour passer d'une piété trop sauvagement naturelle à une spiritualité chrétienne de confiance et de don de soi, c'est-à-dire pour passer de «l'idole à l'icône» (p. 273).

Etant donné l'appartenance à l'Église catholique d'une bonne partie de la classe dirigeante au Cameroun, la pastorale ne peut se désintéresser d'une formation et d'une action politiques. «Si dans la tradition ancestrale, écrit notre auteur, le pouvoir politique était un charisme initiatique et une mission sacrée, il n'évoque plus, la plupart du temps, qu'arbitraire, impunité et mépris arrogant des droits de l'homme. À tort ou à raison, on impute cet ordre de choses à la laïcité de l'État, mais aussi à l'attitude négative des églises vis-à-vis de tout ce qui est politique» (p. 236). À l'avenir, la pastorale aura à faire prendre conscience de son rôle et de son importance en matière publique.

Le livre d'Achille Mbala-Kyé est donc à recommander à tous ceux qui promeuvent des études interdisciplinaires (théologie, sciences humaines, pratique) et bien sûr à ceux qui, s'intéressent au développement de l'Afrique et de ses Églises.

Claude GEREST

René LUNEAU, **Tous les chemins ne mènent plus à Rome,** Albin Michel, 1995, 440 p.

Un tome de plus dans la série des volumes que René Luneau, avec bien des collaborateurs, a publiés pour donner voix à une libre analyse des événements ecclésiaux et à une appréciation des orientations données ces dernières années par le Vatican. Du *Retour des certitudes* en passant par *Le Rêve de Compostelle* jusqu'à l'étude des enjeux du cinquième centenaire de la découverte de l'Amérique, des auteurs multiples se sont exprimés, sans conformisme et avec indépendance mesurée.

Ce nouveau volume nous déclare et veut nous prouver que «tous les chemins ne mènent plus à Rome». Manière de dire que les orientations que donne à l'Église catholique Jean Paul II, particulièrement à la veille de l'an 2000, appellent réflexion, voire discussion. Ces orientations font l'objet d'un corpus considérable de documents et se manifestent à travers de multiples actes, des synodes romains aux voyages-pèlerinages multiples, sans oublier les nominations épiscopales. Lorsque des spécialistes de sociologie religieuse les passent au crible de leur science, ils en prennent une conscience critique qui mérite attention, sinon toujours adhésion.

Ces études, présentées et conclues par René Luneau, relèvent en effet de cette discipline décapante et révélatrice, parfois peut-être trop rigoureuse. Mais il est dans la logique du régime d'incarnation que la vie de l'Église ne soit pas que mystique et communionnelle. Elle est aussi redevable du regard objectif des sciences humaines. Et la sociologie en est une.

Un dénominateur commun de ces quatorze travaux, c'est qu'il y a un désaccord entre le discours du Magistère et les réalités de notre monde, un écart entre ce que «rêve» Jean-Paul II et ce que constatent les sociologues. Qu'il s'agisse des difficultés de la régulation ecclésiale (tâches synodales, besoins pastoraux, droit canonique, travail théologique), ou de la rencontre avec l'Autre, en sa différence (pour un dialogue vrai, qui soit un partage, non un monologue), qu'il s'agisse des contraintes socio-politiques avec lesquelles doivent se coltiner les réalités ecclésiales (situations en Italie, en France, en Haïti, au Guatémala) ou des raisons du désaccord entre l'Église et la modernité, les intervenants, tous compétents, illustrent cet écart, manifestent cette distance.

Certains penseront ces thèmes d'études choisis de manière un peu trop étroite, accumulant les difficultés. Il est vrai que l'Église d'aujourd'hui est riche aussi de bien des recherches positives, connaît bien des options vraiment évangéliques. Elle n'est pas seulement sujette à critique. Mais devant les révolutions irréversibles dans lesquelles notre monde est engagé, révolutions démographique, culturelle, sociale, politique, on peut se demander si, au sommet, une vraie conscience, source d'une juste orientation, en a été prise.

La modernité n'est pas la réunion de tous les maux contemporains : subjectivisme, consumérisme, hédonisme. Elle est à l'état du monde réel d'aujourd'hui. Comme à chaque époque, l'Église doit être présente au monde tel qu'il est, avec son message et son témoignage.

Au sein de ce monde moderne, chaque croyant, du Pape au plus humble paroissien, est appelé à témoigner. Et c'est encore témoigner de son espérance que d'exprimer les réticences qu'on peut avoir par rapport au centre de notre communion ecclésiale. À condition de les expliquer, ce que font correctement les artisans de ce livre qui n'est pas un pamphlet, mais une parole de sagesse. Au titre de leur science de sociologues, ils disent ce qu'ils pensent. Les croyants qui les liront pourront en tirer une lucidité qui confortera leur espérance et alimentera leur présence apostolique.

Michel LOEZ

BULLETIN POUR L'ABONNEMENT 1996

Nom . . . . . .

Rue . . . . . .

Code postal . . . . . Ville . . . . . .

Pays . . . . . Votre numéro d'abonné(e) . . . . . .

	ordinaire	solidarité
France	240 F	300 F
Etranger	270 F	350 F

Pour les cinq numéros, le supplément par avion est de 50 F

Les abonnements de solidarité permettent de servir la revue à des correspondants qui sont dans l'impossibilité d'en régler le prix.

L'abonnement 1996 vous donne droit aux n°s 226-230.

Pour se réabonner, on peut découper ce bulletin ou, plus simplement, joindre au chèque la bande d'envoi de ce numéro.

CCP Lumière & Vie 3038 78 A Lyon

Le gérant : Ch. Duquoc - Imprimerie BOSC Frères - 69600 OULLINS
Dépôt légal : 9439 - 1er trimestre 1996 - Commission paritaire : N° 50.845

cahiers disponibles

S'adresser à la revue pour les numéros 1 à 100

Droit et société	102	176	Histoire et vérité de Jésus-Christ
Le refus du passé ?	108	177	Aux portes de l'Église, les pauvres
Ambiguïtés du progrès	111	178	La royauté dans la Bible
Théologie noire de la libération	120	179	La question de l'Au-delà
La montée du fascisme	121	180	Fonction d'un magistère dans l'Église
Expérience mystique et Dieu de Jésus	122	181	Le racisme, une hérésie
Le travail	124	182	Laïcs en Église
Le mouvement charismatique	125	184	Aujourd'hui, l'individualisme
Familles	126	186	Le courant fondamentaliste chrétien
Médecine et société	127	187	Procréation et acte créateur
Intérêts humains et images de Dieu	128	188	La longue marche des Patriarches
Propriétés et biens d'Église	129	189	Marie, mère de Jésus Christ
Démocraties chrétiennes	132	190	Églises et État dans la société laïque
Le Pape et le Vatican	133	192	La liberté chrétienne : l'épître aux Galates
La Justice	135	194	La différence des sexes
La décision morale	136	198	Bible et psychanalyse
Universalité de l'Église	137	199	La parole dans les églises
Charité et pouvoir	142	201	L'Europe et les enjeux du christianisme
François d'Assise	143	204	La mort et les vivants
Présence de l'Ancien Testament	144	205	La mission
Redire la foi	145	206	Fidélité et divorce
Le sacrifice	146	207	Contemplation
Le spirituel autrement	148	208	1492 : l'invention des Amériques
Le christianisme dans la modernité	150	209	Les signes et la Croix chez saint Jean
Les Actes des Apôtres	153	210	Jésus : l'énigme de son humanité
Défis athées	156	211	Pudeur et secret
Au regard des enfants	157	212	Le diable sur mesure
Martin Luther	158	213	Sagesses humaines, divine folie
Théologies d'Afrique noire	159	214	Écologie et création
Écriture apocalyptique	160	215	Christianisme et perversions
Le monde, lieu d'une parole sur Dieu	161	216	Catéchisme de l'Église Catholique
Le Conseil œcuménique des Églises	162	217	L'Épître aux Hébreux
Jérémie, la passion du prophète	165	218	Du mensonge
Destin du corps, histoire de salut	166	219	L'espérance
Le devenir des ministères	167	220	Le travail entre sens et non-sens
L'Évangile dans l'archipel des cultures	168	221	Qohélet : la saveur biblique de l'instant
Catéchèse : la pierre de touche	169	222	Christianisme et religions
Paroles d'Eglise et réalités économiques	170	223	La solitude : de la nuit obscure
Le Saint-Esprit libérateur	173	224	La non-ordination des femmes
Les couples face au mariage	174	225	Le corps et le don
Histoire et vérité de Jésus-Christ	175	226	La violence et Dieu

VENTE AU NUMÉRO 1996		*ABONNEMENTS 1996*	
	simple	ordinaire	soutien
France	**60 F**	**240 F**	**300 F**
Etranger	**65 F**	**270 F**	**350 F**

Tout abonnement va de janvier à décembre. Souscrit en cours d'année, il donne droit aux cahiers déjà parus. Supplément de **50 F** pour l'envoi **par avion** des 5 numéros.

227

«Je ne vous parlerai pas d'ombre ni de jour...
Je ne vous louerai pas les ors du temple
Les anges amoureux de Jérusalem.
Je dirai simplement deux pas que je fis
Joignant les mains dans la toute obscurité».

Pierre-Jean JOUVE

Lumière & Vie

2, PLACE GAILLETON 69002 LYON
TÉL. 78 42 66 83
Fax 78 37 23 82

paraît
cinq fois par an
France 60 F
Etranger 65 F