

LA FIN DU MONDE... ET PUIS APRÈS ?

TÉMOIGNAGE DE QUELQUES AUTEURS DU NOUVEAU TESTAMENT

par **Élian
CUVILLIER**

Professeur de
Nouveau Testament à
l'Institut Protestant
de Théologie,
Faculté de
Montpellier

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

1.1. Un langage traditionnel

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

1.2. Un projet pastoral

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

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

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

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

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

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

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

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

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

1.4. Un horizon possible

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

1.5. Conclusion

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

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

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

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

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

2. Marc 13 : le deuil du savoir

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

Conclusion

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

1. La fin comme destruction du monde ancien

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

3. Implications théologiques

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

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

²³ J. Ellul, *op. cit.*, p. 235.

²⁴ J. Ellul, *op. cit.*, p. 237.

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

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

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

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

4. Conclusion générale

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

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

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

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

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

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

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