

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

par **Claude  
BAECHER**

*Professeur à  
l'Institut Biblique  
Mennonite du  
Bienenberg, Liestal  
(Suisse)*

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

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

---

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

Notre développement révélera sans nul doute nos présupposés\* théologiques, sans qu'il soit toujours possible, dans les limites de cet article, de les expliciter ou de donner des références<sup>1</sup>. Après avoir passé en revue certaines problématiques herméneutiques\*, nous évoquerons les textes bibliques à notre sens pertinents, puis nous relèverons les synthèses possibles avant de conclure par quelques thèses.

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

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

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

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

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

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

<sup>3</sup> *Idem*, citation de Becker, p. 296.

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

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

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

Dans l'Eglise latine, Augustin (354-430), en réaction au réalisme millénariste\*, • spiritualisa • (faut-il dire désincarna ?) les promesses de l'attente eschatologique et les biens et jouissances paradisiaques. C'est à noter, étant donné l'impact qu'eut l'évêque d'Hippone sur la pensée occidentale. Il subit lui-même avec ses contemporains l'influence du néoplatonisme\* (Plotin et Porphyre) et développa une pensée détachée du monde, hautement spirituelle (c'est-à-dire, là aussi désincarnée), tout entière orientée vers Dieu, éloignée des conceptions par trop charnelles d'un millénarisme<sup>4</sup> terrestre. On peut penser que ce dernier était encore majoritaire en son temps. Deux courants à l'époque poussent à spiritualiser la pensée chrétienne, l'hellénisme\* tout d'abord avec sa tendance individualiste (focalisée sur le sort de l'âme individuelle), puis le gnosticisme\*, qui prône la rédemption par la connaissance spirituelle et, de par un moralisme croissant, ne s'intéresse qu'à la rétribution, qu'aux récompenses et aux châtements. Bien des eschatologies modernes suivent les courants du Siècle des Lumières dans le sens d'une minimisation de l'au-delà et ne donnent que peu de substance au ciel et à l'enfer, ainsi qu'à la nouveauté radicale d'un monde que dépeint l'Ecriture. Ces eschatologies ont tendance à ne voir là qu'expressions mythiques, à ne pas prendre à la lettre ; elles veulent conduire les personnes en quête d'espérance à se désintéresser résolument de l'avenir au profit du présent. Et ce, par la réduction de toute donnée systématique à l'eschatologie individuelle, le Christ ayant tout accompli (dans le sillage de Rudolf Bultmann se situera également ici Gerhard Ebeling). Nous faisons nôtre leur prudence devant la tentation de prôner un surnatura-

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

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

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

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

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

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

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

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

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

A l'autre extrême, nous sommes confrontés à une littérature plus populaire, issue soit de certains milieux du piétisme\* allemand, soit des milieux anglo-saxons ; à partir d'une lecture plus littérale de la Bible, elle met l'accent sur l'émergence d'un monde radicalement nouveau et sur son corollaire, la déflagration de tous les éléments de ce monde<sup>10</sup>. On peut interroger ces divers courants sur leur rapport avec cette création et finalement sur le sérieux de leur éthique sociale et écologique.

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

---

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

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

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

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

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

## II. Principes herméneutiques

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

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

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

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

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

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

## *B. Toute herméneutique des textes apocalyptiques est engagée.*

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

---

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

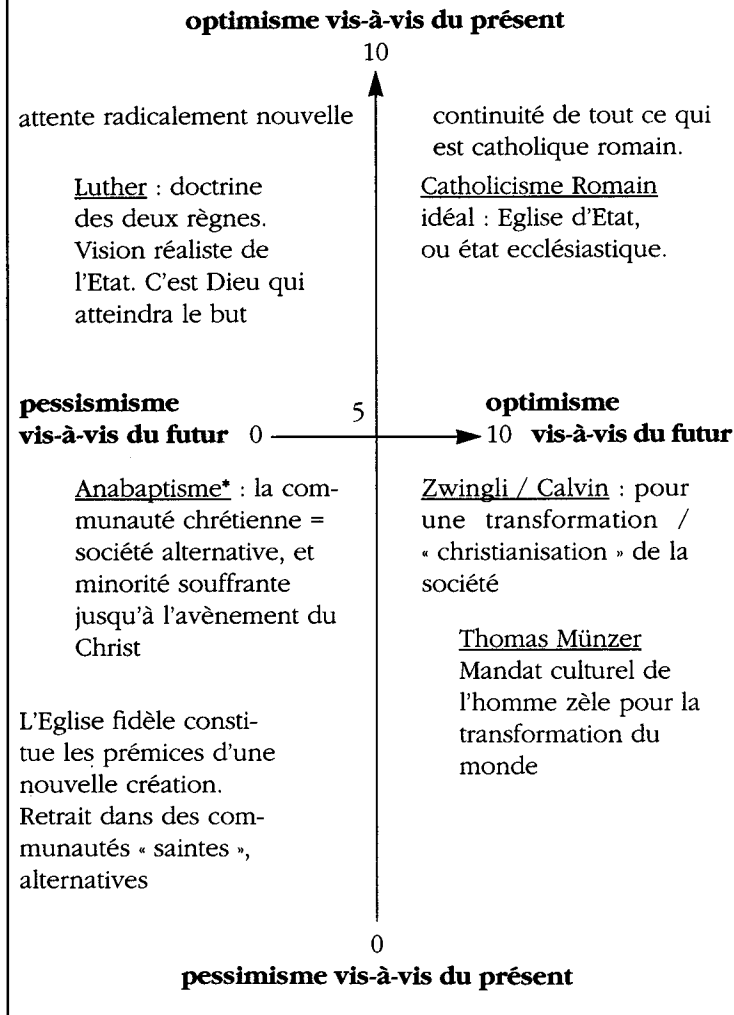
de voyeurisme. Le croyant conséquent avec la doctrine de la création et de l'eschatologie vivra en vue du Royaume et se laissera consoler, encourager dans la fidélité à celui qui est son « chef ». Le « Règne » de Dieu exprime bien à notre sens, en incluant l'avenir de la terre, ce que Dieu voudrait qu'il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

L'approche des textes relatifs à la fin n'est jamais neutre ! elle révèle notre héritage théologique (et la perception du « monde » qui lui correspond) et la mentalité religieuse qui nous est contemporaine (avec sa perception du monde). Pour ce qui est des influences théologiques, nous pouvons résumer sous forme de tableau l'excellente typologie proposée par le théologien mennonite Harold Bender<sup>13</sup>. Il nous permet de brosser un tableau qui nous aidera, même s'il le fait de manière caricaturale, à situer les influences théologiques qui remontent souvent au 16<sup>e</sup> siècle (voir page suivante).

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

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

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



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

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

Luther a mis l'accent sur la nécessité radicale de la nouveauté<sup>15</sup>, ce qui ne l'empêche du reste pas de concevoir, même s'il reste extrêmement prudent, l'au-delà en termes très terrestres,

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

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

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

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

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

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

Nous ne voyons les choses futures qu'au travers d'un miroir (1 Co 13,12 – à l'époque de Paul, les miroirs étaient malheureusement bien déformants ! –) mais cela ne nous dispense pas de considérer ce miroir le mieux possible, puisqu'il nous est donné comme révélateur<sup>16</sup>. La prudence est ainsi de mise, car il faudra dégager un sens dans le kaléidoscope des images prophétiques

---

<sup>15bis</sup> Henri Blocher, *Le mal et la Croix, la pensée chrétienne aux prises avec le mal*, Sator, collection • Alliance •, 1990, pp. 185s.

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

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

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

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

Comment penser le temps eschatologique ? Nous présumons une lecture « vectorielle » du temps, un début et donc une fin. Sur la notion de « fin », voici des extraits de la recherche qu'a entreprise, en rapport avec le *telos*, « fin » ou « but » en grec, Samuel Ngayihembako dans les livres du Nouveau Testament<sup>17</sup>. La fin chez Matthieu, pense Ngayihembako, est « manifestation (*phaino*) du fils de l'homme dans sa gloire » et « rassemblement (du verbe *synagoô* ou *episynagoô*) de la totalité des élus ». Matthieu insiste sur le Jugement universel qui sera rendu par le « Fils de l'homme » comme juge cosmique. Chez cet évangéliste, « la fin n'a pas d'impact immédiat sur le monde matériel si ce n'est que d'en faire le

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

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

Nous devons ici ouvrir une parenthèse sur la question fameuse du millénium. En taisant jusqu'ici le débat relatif à un « règne intermédiaire » de mille ans, durant lequel Satan serait « lié » – thèse dont la fragilité se manifeste déjà par le simple fait qu'il n'en est fait explicitement référence que dans le seul chapitre 20 de l'Apocalypse de Jean –, nous laissons deviner notre lecture. Suite à Berkouwer et à d'autres, comme le théologien sud-africain Adrio König, nous interprétons ce chiffre comme un symbole de *pouvoir* et non de *durée*. Le nombre 1000 désignant la défaite absolue de Satan ou la complète sécurité du croyant fidèle au Christ<sup>19</sup>.

### III. Bref inventaire de thèmes et textes pertinents

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

<sup>18</sup> Ngayihembako, Samuel, *op. cit.*, p. 205.

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

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

### A. Le « nouveau » dans l'Ancien Testament

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

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

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

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

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

### B. Quelques passages significatifs du Nouveau Testament

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

<sup>23</sup> *Ibid.*

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

<sup>25</sup> Repris par Peter Jones, *art. cit.*, p. 59.

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

<sup>27</sup> Hoekema, *op. cit.*, p. 280.

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

Bien des textes parlent de bouleversements cosmiques (cf. Mc 13,24-27 par exemple), mais très peu évoquent une annihilation de la terre. Beaucoup disent l'attachement divin à l'humanité mais également à la création, qui elle aussi attend un événement majeur (Rm 8,19,21s.). Le Christ, deuxième Adam, a entrepris une immense tâche réformatrice. 1 Co 15,37 lie le grain tombé en terre au blé, fruit abondant de la graine « morte » (v. 37). Le corps est d'abord semé ! A l'image de l'événement de la résurrection, il y aura une continuité indéniable également pour les croyants entre leur vie présente et celle du Royaume ! La question du rapport au futur passe d'abord par le Ressuscité, nouvel Adam : Rm 5,12-21, 1 Co 15,22-26,45<sup>29</sup>. Le premier-né d'entre les morts (Col 1,18) engendre la « nouvelle création ». Selon Ep 2,9, « nous avons été créés (verbe *ktizō*) en Christ-Jésus ». Il a « créé en sa personne un seul homme nouveau ». Il faut lire « nouvelle création », *kainē ktisis* (Ga 6,15 et 2 Co 5,17) et non « nouvelle créature », traduction qui trahit une piété par trop individualiste, oublieuse du projet global de Dieu. Le contexte montre que ce qui est en jeu est le rapport de Paul avec des personnes de Corinthe qui ne l'aimaient guère. C'est la restauration de relations brisées qui est sous-entendue avec l'allusion à la nouvelle création, et pas seulement un changement ontologique\*.

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

<sup>28</sup> Peter Jones, *art. cit.*, p. 59.

<sup>29</sup> *Ibid.*, p. 53.

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

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

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

---

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

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

de la culture des hommes »<sup>32</sup> (les rois ayant à l'époque sous leur autorité des domaines aussi variés que l'économie, l'art, les loisirs, la vie sexuelle, l'éducation, les familles, etc.). L'auteur semble pourtant conscient du caractère ambigu de cette interprétation<sup>33</sup>. Si nous nous accordons avec lui pour dire que « le but de cette démonstration... sera la glorification de Dieu »<sup>34</sup>, car Dieu sera juge et arbitre des peuples, il nous semble que sa réflexion explore mal le caractère vassal de la démarche de ces rois, vassalité que César imposait à l'époque aux monarques qu'il soumettait. Le même auteur, dans une préface récente d'un livre de John Howard Yoder dira : « Mon propre combat avec ce livre, même si je suis en désaccord sérieux avec quelques-uns de ses arguments clefs, a façonné pour toujours les manières par lesquelles je pense au sujet de la violence et du caractère normatif du ministère rédempteur de Jésus comme modèle de notre témoignage socio-politique »<sup>35</sup>. Nous sommes là aussi au cœur du débat entre continuité et rupture. Selon quels critères ces souverains seront-ils jugés ? Il y a là toute une discussion à reprendre entre Réformés, Eglises de Professants et Anabaptistes.

Augustin avait déjà exprimé sa réticence par rapport à l'apocalyptique. C'est particulièrement dans les livres XX à XXII de sa *Cité de Dieu* que, le plus directement, il traite de l'Apocalypse. Sur la base de Jn 5,24ss, il a d'abord le souci de montrer que les deux nouvelles naissances et les deux résurrections, notamment celles de l'âme et du corps, sont parallèles<sup>36</sup>. Il se fonde essentiellement sur les écrits pauliniens (comme Rm 6,4 ; 1 Co 10,12 ; Ep 5,14 et Col 3,1) pour s'opposer aux millénaristes. D'une façon générale, lorsqu'il traite des conceptions de l'avenir, il manifeste une nette préférence pour les écrits de Paul, de Matthieu et des prophètes de l'Ancien Testament. Il se méfie d'une compréhension

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

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

<sup>34</sup> *Ibid.*, p. 51.

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

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

bâtie sur des textes « obscurs », entendez apocalyptiques<sup>37</sup>, mettant en évidence les dangers d'une mauvaise compréhension de ces textes qu'il faut en définitive interpréter de manière allégorique\*. Les « nations qui ne seront plus séduites » dont il est fait mention en Ap 20,3 sont à comprendre, sans aucun doute (*procul dubio*), comme désignant l'Eglise<sup>38</sup>.

Selon Hoekema, on se souviendra dans la vie à venir de tout le bien accompli sur cette terre à la gloire de Dieu (voir Ap 14,13). Hendrikus Berkof suggère que tout ce qui aura libéré l'existence humaine sera retenu et ajouté à la nouvelle terre<sup>39</sup>.

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

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

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

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

<sup>37</sup> Cité de Dieu, DCD XX, 17.

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

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

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

radicaux. Ils disent ironiquement « Où est la promesse de son avènement ? ». Car pour eux, « tout demeure dans le même état depuis le début de la création » (v. 4). Au-delà de la question des délais, et des raisons invoquées pour ces délais, le texte insiste sur le gouvernement divin dans l'histoire, marqué par des jugements majeurs tel celui du déluge et celui annoncé, ultime, qui s'exercera par le feu. En 3,13 l'auteur parle des « cioux nouveaux et de la terre nouvelle... où la justice habitera ». Cette expression précise en quoi la nouvelle terre sera précisément « nouvelle » : la justice remplacera l'injustice ! Nous reprenons l'essentiel du commentaire très éclairant du professeur Samuel Benetreau<sup>41</sup>. Dieu ne saurait laisser triompher l'impiété. Il interviendra par sa Parole une fois encore. Le feu dont il est question rappelle les théophanies\*, des jugements comme celui de Sodome et de Gomorrhe et le « feu dévorant » qui décrit Dieu lui-même (Dt 4,24 et Mi 3,2)<sup>42</sup>. Mais le judaïsme n'est pas le seul à parler du feu annihilateur. Des religions iraniennes, auxquelles Lang se référerait ci-dessus, prévoyaient par ce moyen une conflagration finale ; on trouve la même allusion à ce feu dans certaines philosophies grecques, dont le stoïcisme, qui l'associait au renouvellement cyclique du monde<sup>43</sup>. « Les cioux passeront à grand fracas ». Le professeur de Nouveau Testament relève que *parerchesthai*, « passer », signifie en premier lieu « passer à côté », mais revêt fréquemment le sens fort de « disparaître »<sup>44</sup>. Il est également précisé que « les éléments embrasés seront détruits », Bénétreau dira que ces *stoicheia*, qui seront embrasés et détruits, peuvent être traduits à la fois par « rudiments » et « éléments » : « éléments constitutifs de l'univers ou astres ». Ces « éléments » font probablement écho à Mc 13,24-25 et paral. qui reprennent du reste divers textes prophétiques – c'est la leçon\* retenue<sup>45</sup> : « Ce v. 10 annonce des *catastrophes essentiellement célestes* : le devenir de la terre est vu sous un autre angle ». Nous verrons plus loin ce qui peut être compris par « catastrophes célestes ». Le texte poursuit : « Et la terre et les œuvres qu'elle porte seront exposées au jugement ». Ici les variantes sont très nombreuses et il faudra tenter de trancher entre « seront totalement brûlées », « disparaîtront », « seront trouvées détruites » ou « ne seront plus trouvées ».

<sup>41</sup> *Op. cit.*, p. 177.

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

<sup>43</sup> *Ibid.*, pp. 206 à 209.

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

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

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

Nous revenons à la mention des « éléments » représentant des « astres ». La Deuxième épître de Pierre reste effectivement proche des apocalypses synoptiques (Mc 13 et paral.) lorsqu'elle décrit les bouleversements célestes qui précèdent et accompagnent la révélation glorieuse du Fils. Est-il également possible de les rapprocher des signes décrits en Ac 2,20 (citation de Jl 2,10,31 et 3,15) mentionnés dans la prédication de Pierre, le jour de la Pentecôte : « Le soleil se changera en ténèbres et la lune en sang » ? Il existe un domaine encore peu étudié parmi les exégètes occidentaux du Nouveau Testament, celui du statut des phénomènes cosmiques dans le langage apocalyptique<sup>48</sup>. Il y a suffisamment d'indices dans l'Écriture pour plaider en faveur d'une interprétation symbolique des étoiles (cf. Dt 4,18 ; Jg 5,20 ; Es 14,13 ; Dn 8,10 ; Am 5,26, etc.).

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

---

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

<sup>47</sup> *Ibid.*, p. 208.

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

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

#### IV. Entre continuité et rupture : quatre positions théologiques

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

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

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

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

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

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

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

## V. Quelques thèses pour conclure

### 1. L'avenir de la terre

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

Nous avons relevé que les textes supposant la continuité l'emportent sur les textes marquant la rupture. Cet accent sur la continuité aidera le croyant à ne pas séparer ce que Dieu a joint : la « qualité de la vie » de ce monde et l'annonce de l'Évangile. L'eschatologie fait ainsi office de correctif théologique et nous renvoie à la Bible. La nouveauté radicale du monde attendu est, comme pour les personnes, de l'ordre de la résurrection. C'est bien *ce monde* qui ressuscitera ! Le rapport est de la graine à la plante, du corps mort au corps ressuscité. Il s'agira d'une résurrection-transformation de cette terre. Les textes apocalyptiques canoniques\* ne nous autorisent pas à imaginer un scénario nous permettant d'écrire l'histoire à l'avance et encore moins d'en fixer un calendrier. « Il est donc permis de prendre les phrases concernant la destruction du cosmos comme des expressions très fortes pour marquer, à la fois, la présence massive et envahissante du mal dans l'œuvre de Dieu et le caractère radical du jugement et de la purification de l'univers que cela nécessite<sup>51</sup>. Nous pouvons appeler l'eschatologie dans laquelle se vit déjà quelque chose du « neuf » « eschatologie inaugurée » ou « en voie de réalisation » ou encore « eschatologie inchoative »<sup>52</sup>. Elle est inaugurée et cela

<sup>51</sup> P. Jones, *art. cit.*, p. 60 et p. 63.

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

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

## 2. Les pouvoirs

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

<sup>53</sup> H. Mottu, *op. cit.*, p. 336.

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

### 3. Le témoignage de l'Eglise

Le maître de l'histoire est l'Agneau et non l'Empereur voulant imposer sa *Pax Romana*. L'Agneau ou le Fils de l'homme, autant de figures qui nous révèlent la manière divine de concevoir le pouvoir. Pour ceux qui le reçoivent, chanter « l'Agneau est digne de recevoir la puissance » n'est pas que poésie ou fuite. C'est une manière de montrer l'incompatibilité entre le pouvoir selon le monde déchu et le pouvoir dompté et redéfini par le Messie<sup>54</sup>. Cette compréhension des textes apocalyptiques que certains refusent, car trop dualiste (avec les dimensions spatiale et temporelle à la fois), clarifie pourtant la dichotomie monde/église. Par son baptême, sa discipline, sa moralité, sa disposition à payer le prix de l'obéissance, sa foi en la souveraineté du Christ et finalement par son autorité, l'Eglise manifeste visiblement l'autorité du Christ. Ce fut combat de l'Eglise pré-constantinienne\*. Jugements éthiques, évangélisation et capacité d'endurer la souffrance allaient de pair. L'Eglise doit « veiller », veillant étant une image signifiant « vivez de telle manière qu'à la parousie, le Christ nous trouve obéissant à son projet ». Puisque nous vivons « dans les derniers temps », les réalités dernières sont déjà présentes, à l'état d'arrhes, d'anticipation qui nous met en mouvement. L'eschatologie est le domaine de la pneumatologie\* : « Soyez riches d'espérance par la vertu du Saint Esprit » (Rm 15,13). « Souvent, nous entendons dire qu'il est faux d'essayer d'établir prématurément quelque partie du royaume de Dieu. C'est vrai. Nous ne devons pas, et nous ne pouvons pas hâter ce que Dieu veut faire : mais Dieu anticipe lui-même son Royaume en envoyant le Saint-Esprit. Le Saint-Esprit est l'avant-coureur du royaume futur, l'avant-coureur qui hâte l'avènement du règne de Dieu »<sup>55</sup>.

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

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

#### 4. *L'espérance de l'Eglise*

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