

Revue catholique internationale COMMUNIO
tome X, n° 1— janvier-février 1985

LE JUGEMENT DERNIER

« Ne jugez pas : le Christ lui-même ne juge pas. Il est le jugement. L'innocence souffrante comme mesure.

Simone Weil, *La pesanteur et la grâce*, 1948, p. 156.

« A la fin du jour, c'est sur l'amour qu'on vous examinera. Apprenez donc à aimer Dieu comme il désire l'être et laissez là ce que vous êtes.

Saint Jean de la Croix, *Maximes*, 80.

Claude BfUAIRE

page 4 Il reviendra dans la gloire

Gustave MARTELET, s.j.

page 6 Pour juger les vivants et les morts

Problématique _____

Hans-Urs von BALTHASAR

page 8 Les jugements de Dieu dans l'Apocalypse.

Walter KASPER

page 17 L'espérance du retour glorieux.

Ysabel de ANDIA

page 34 Les deux parousies du Transpercé.

Thomas LANGAN

page 48 Un jugement qui libère.

Intégration _____

Georges CHANTRAINE, s.j.

page 54 La plus petite des trois théologiques.

Henri HUDE

page 62 Dieu me jugera.

Mgr Sandro MAGGIOLINI

page 76 Le dernier Jour, au jour le jour.

Attestations _____

Stephen MADDUX

page 88 Flannery O'Connor et le pharisien chrétien.

Philippe NIEDERLENDER

page 104 Saint Vincent Ferrier : "L'ange du jugement".

Signets _____

Adrienne von SPEYR

page 114 La place de saint Paul dans l'oeuvre du salut.

Cardinal Bernardin GANTIN

page 122 La joie de la Croix.

En collaboration avec :

ALLEMAND : Internationale katholische Zeitschrift « Communio » (D 8000 Munchen 19, Horemansstr.) — Hans-Urs von Balthasar, Albert Gêrres, Franz Greiner, Peter Henrici, s.j., Walter Kasper, Mgr Karl Lehmann, Hans Maier, Otto B. Roegele.

AMÉRICAIN : International Catholic Review Communio (Gonzaga University 502 E. Boone, Spokane, Washington 92258) — Andrée Emery, Clifford G. Kossel, s.j., Thomas Langan, Patricia O'Brien, Val J. Peter, David L. Schindler, Kenneth L. Schmitz, John R. Sheets, s.j., John H. Wright, s.j.

BRESILIEN : Revista intemacional catolica de cultura Communio (Rua Benjamin Constant, 23, 5^e andar, Caixa postal 1362, 20001 Rio de Janeiro RJ) — Fernando Bastos de Avila, s.j., Estevao Bettencourt, o.s.b., Luciano José Cabral Duarte, Tarcisio Meirelles Padilha, Candido Guinle de Paula Machado, Mgr Karl-Josef Romer, Heraclito Fontoura Sobral Pinto, Newton Lins Buarque Sucupira.

CROATE : Svesci Communio (Krscanska Sadasnjost, Marulicev trg 14, YU 41000 Zagreb) — Anđelko Badurina, Vjekoslav Bajsić, Bonaventura Duda, Jerko Fucak, o.f.m. Tomislav Ivancić, Adalbert Rebić, Aldo Staric, Tomislav Janko Sagi-Bunic, o.f.m. cap., Josip Turcinović, Marijan Valković.

ESPAGNOL : Revista catolica Internacional Communio (Ediciones Encuentro, Alcala, 117-6^o izda, Madrid 9) — Antonio Andrés, Ricardo Blazquez, Carlos Diaz, Javier Elzo, Félix Garcia, Olegario Gonzalez de Cardedal, Patricio Herraiz, Juan-Maria Laboa, Francisco Lage, Fernando Manresa, Juan Martin-Velasco, José-Miguel Oriol, Alfonso Perez de Laborda, Juan L. Ruiz de la Pena.

ESPAGNOL POUR L'AMÉRIQUE LATINE : Revista (catolica Internacional Communio de lengua hispana para America latina Merced 88, Casilla 13786, Santiago, Chili) — German Doig, Julio Teran-Dutari, s.j., François Francou, s.j., Víctor Gambino, s.d.b., Carlos Martínez F., Luis Meyer, Fernando Moreno V., Sergio Muñoz L., Francisco-José Pinon.

ITALIEN : Strumento internazionale per un lavoro teologico Communio (Editoriale Jaca Book, via Saffi 19, 120 123 Milano) — Sante Bagnoli, Felice Cesana, Francesco d'Agostino, Gianfranco Dalmaso, Adriano Dell'Asta, Elio Guerriero, Luigi Negri, Marco Paolinelli, o.c.d., Antonio Sicari, o.c.d., Guido Somavilla.

NÉERLANDAIS : Internationaal katholiek Tijdschrift Communio (Hoogstraat 41, B 9000 Gent) — Jan Ambaum, Stefaan Van Calster, Alexander Van der Does de Willebois, B. Janssens, Klara Rogiers, M. Schoenmaeckers, Joris Schrader, I. Verhack, Jan-Hendrik Walgrave, o.p., Gérard Wilkens, s.j.

POLONAIS : Miedzynarodowy przeglad teologiczny Communio (Pallottinum, al. Przybyszewskiego 30, PL 60-959 Poznan) — Lucjan Batter, s.a.c., Marian Banaszak, Jan Charytanski, s.j., Kazimierz Czulak, s.a.c., Pawel Goralczyk, s.a.c., Stanislaw Grygiel, Helmut Juros, s.d.s., Jozef Majka, Stanislaw Nagy, s.c.j., Jan Kanty Pytel, Mgr Kazimierz Romaniuk, Stanislaw Stancel, s.a.c., Wacław Swierżawski.

PORTUGAIS : Revista Internacional catolica Communio (Av. Duque d'Avila 26 — 2^o, P. 1000 Lisboa) — Manuel-Isidro Alves, José E. Borges de Pinho, Faustino Caldas-Ferreira, Maria-Manuela Dias de Carvalho, Henrique de Noronha Galvao, Mario-Rui Pedras, Peter Stilwell, Luis-Filipe Tomas, Antonio Bivar Weinholtz.

En préparation : édition arabe.

Revue catholique internationale

COMMUNIO

Publiée tous les deux mois en français par « Communio », association déclarée à but non lucratif selon la loi de 1901, indépendante de tout éditeur, mouvement ou institution. **Président-directeur de la publication** : Jean GONCOURGEAU. **Directeur de la rédaction** : Claude BURAURE. **Rédacteur en chef** : Rémi BRAGUE. **Secrétaire général** : Robert TOUSSAINT. **Secrétariat de la rédaction** : Denise TINTANT, Henri HUDE. **Promotion** : Michel DUPOUEY.

Rédaction administration, abonnements (Mme S. GAUDEFROY) : au siège de l'association — 28, rue d'Auteuil, F 75016 Paris, tél. : (1) 527.46.27 CCP «Communio 18 676 23 F Paris.

Pour la **Belgique** : « Amitié Communio rue de Bruxelles 61, B 5000 Namur, CCP 000 0566 165 73.

Pour le **Canada** : « Revue Communio-Canada », 698, Ave Routhier, Sainte-Foy, G1X 3J9.

Pour la **Suisse** : « Amitié Communio », route de Villars 40, CH 1700 Fribourg, CCP 17-3062-0 Fribourg.

Conditions d'abonnement : voir page 129.

Bulletin d'abonnement : voir page 130.

Librairies et autres lieux où *Communio* est disponible : voir page 132.

Comité de rédaction en français

Jean-Luc Archambault*, Jean-Robert Armogathe*, Guy Bedouelle, o.p. * (Fribourg), Thierry Bert, André Berthon, Françoise et Rémi Brague^e, Claude Bruaire*, Vincent Carraud*, Georges Chantraine, s.j.* (Namur), Marie-Hélène et Jean Congourdeau*, Eugenio Corecco (Fribourg), Olivia Costa de Beauregard, Michel Costantini (Tours), Georges Cottier, o.p. (Genève), Claude Dagens (Bordeaux-Toulouse), Marie-José et Jean Duchesne*, Pierre Julg*, Jean Ladrière (Louvain), Marie-Joseph Le Guillou, o.p., Marguerite Léna, s.f.x.*, Corinne et Jean-Luc Marion (Poitiers), Jean Mesnard, Jean Mouton, Jean-Guy Pagé (Québec), Jean-Marie Salamito*, Robert Toussaint*, Jacqueline d'Ussel, s.f.x.

Membres du bureau de rédaction.

quième de ses abonnés. La Justice consiste seulement à ce que ce ne soit pas nous qui perdons. Mais nous ne perdons rien. Nous gagnons. Et nous gagnons quand on s'applique à ne rien dire. *Autrement dit...*

Une

le système de ces énormes revues, qui perdent des millions, ou en gagnent, pour ne rien dire, ou plutôt à ne rien dire.

Ouvres en prose, 2, «Pléiade», «, p. , 1136-1137.

Charles

Claude BRUAIRE

Il reviendra dans la gloire

POURQUOI la venue parousiaque du Christ aurait-elle le Jugement dernier pour effet et pour but ? On comprend, certes, une nécessaire «simultanéité» puisque le retour en gloire achève l'Histoire, fin des temps, et que le jugement divin est dès lors sans lendemain, sans pourvoi ni remise possibles. Mais la parole de la foi dit tout autre chose : le Christ reviendra *pour* juger ultimement tous les hommes de tous les temps. Dès lors, la parousie n'a ni son acte ni son sens sans le jugement qu'elle sera.

Comment le comprendre ? L'ultime jugement, au bilan définitif de l'Histoire, ne peut-il s'opérer par nécessité et toute-puissance, hors le retour en gloire qui ne lui doit rien, et qui se passe d'une sorte de manifestation de prestige toute gratuite ? Question implicite en nos représentations qui réduisent aussitôt la gloire du retour à la solennelle majesté du Juge revenant des délibérations pour prononcer un verdict sans appel. Imagerie étrange du pouvoir judiciaire exercé dans l'apparat de ses honneurs et qui semble bien la dérision de Dieu. Mais alors, pourquoi le retour en gloire ? Et nous voici en demeure de connaître la justice de Dieu, qui n'est point la nôtre puisqu'elle n'a son commencement que par la rédemption du Christ.

Rédemption par la Croix et la toute-puissance de la résurrection. Rédemption absolument gracieuse qui, par là-même, nous révèle un secret de Dieu qui a nom miséricorde de l'amour infini. Le Christ en gloire, gloire qui est vérité du sacrifice, fait justice miséricordieuse aux hommes, par défaite de la mort, rançon du péché. Mais, du même coup, Dieu s'y révèle dans sa vie éternelle, s'il est vrai que le Fils est venu faire pour nous ce qu'il est, sans nous, en la gloire trinitaire. Ce qui signifie qu'il n'est confirmé par l'Esprit, réaffirmé absolument en son être monogène, que dans la mesure sans mesure où il se rend au Père qui se donne sans réserve en son Fruit éternel. Et, hors nos images trop humaines, c'est ainsi qu'il se manifeste, se révélera

en gloire, à la «fin des temps ». Cette fin des temps est notre introduction en la «plénitude des temps », dans le rythme de l'amour trinitaire. Si bien que la miséricorde rédemptrice répète gratuitement pour nous la reddition éternelle du Fils, associée avec sa glorieuse confirmation. La justice de Dieu n'est miséricorde *que* par la gloire concluant absolument, sans retour, la parfaite oblation filiale. Les «choses de Dieu » révélées sont ainsi : la justice est miséricorde, qui est glorieuse restitution de la vie du Fils, au temps du don en retour mais sans réserve de son être à sa Source. Toute notre pensée, en la foi et l'espérance, est ainsi invitée à comprendre l'une par l'autre, justice divine et gloire ineffaçable.

Sans doute, mais ne préjugeons-nous pas ainsi d'une infinie miséricorde, conclusive de l'Histoire, expressive de la gloire de l'amour ? Le jugement n'est-il point partage, alors qu'il est ultime, sans appel ? Ce partage n'est-il point exclusion de la miséricorde pour les damnés, comme le dit le beau texte de *Matthieu*, au chapitre 25 ? L'exclusion, le partage, sont bien le sens décisif du jugement dernier, mais il nous est dit, au même texte, autre chose : le jugement suppose l'adoption, c'est-à-dire l'identification, toute de grâce elle aussi, au Christ lui-même : «c'est à moi que vous l'avez fait. » Identification du plus pauvre, du plus infirme, du plus petit. Car le Fils adopte ce qui lui ressemble, ce qui est à l'image réelle de sa vie éternelle d'adoration, de sacrifice. Et c'est nous qui préjugeons, décidons de notre misère ou grandeur. Il faut sans doute laisser à Dieu ce soin, dès lors que nous sommes tentés de juger à sa place, de précipiter les autres en enfer, sans nous rappeler que le sens clair du refus du don de Dieu, c'est de nous y précipiter nous-mêmes. Dès lors, nous présumant innocents, dignes d'être «bien jugés », nous méprisons la miséricorde refusée aux autres, à notre tribunal sans gloire.

Laissons à l'amour miséricordieux la liberté absolue de son jugement : notre espérance est alors d'en bénéficier, sans que nous y ayons droit, lors de la venue du Christ en gloire, nous associant adoptivement à son éternelle exaltation spirituelle.

Claude BRUAIRE

Claude Bruaire, né en 1932, marié, deux enfants. Professeur de philosophie A Paris-Sorbonne. Directeur de la rédaction de *Communio* en français. Parmi ses publications : *L'affirmation de Dieu* (Seuil, Paris 1964). *Le droit de Dieu* (Aubier, Paris, 1974), *Une éthique pour la médecine* (Fayard, Paris, 1978), *Pour la métaphysique* (ibid., coll. : «Communio », 1980), *L'être et l'esprit* (coll. « Epiméthée », P.U.F., Paris, 1983).

Gustave MARTELET

Pour juger les vivants et les morts

AVEC sa descente aux enfers, le jugement des vivants et des morts par le Christ semble être un des articles du Credo les plus discrédités aux yeux du croyant irréfléchi que nous risquons toujours d'être ou de devenir, à quelque moment de notre vie, sur un point plus ou moins important de la foi. Les enfers, disons-nous alors, relèvent du mythe ; quant au jugement, qu'il soit particulier ou général, il apparaît comme la trace d'un « surmoi », privé ou collectif, projeté jusqu'en Dieu au terme de l'histoire de chacun et de tous, à moins qu'il ne passe pour l'ultime atteinte imposée à notre autonomie par des étroitesse humaines introduites dans la Révélation.

Acceptons l'existence et parfois le succès de représentations médiocres ou d'explications à demi erronées ; acceptons aussi les évasions ou les peurs qu'un recours mal compris au jugement de Dieu peut provoquer en nous au sujet des responsabilités qui sont les nôtres et que Dieu même exige, ratifie ou pardonne... On pourrait multiplier les exemples étranges qu'historiens ou analystes nous fourniraient en grand nombre — et parfois ils ne nous en offrent que trop. Qui ne voit en effet qu'on ne saurait purifier l'expression de la foi en la vidant, par ironie, de tout objet ? La foi est toujours plus profonde que les caricatures qu'on en fait ou les abus qu'on se permet. Par ailleurs, le cœur de l'homme et l'histoire elle-même, comprise ici comme l'ensemble de tous les êtres humains, ont besoin de cette vérité que le Christ, en jugeant les vivants et les morts, sera. De fait, y a-t-il un cœur humain qui pense être saisi entièrement, soit en bien, soit en mal, par un jugement lui-même tout humain ? Quant à l'histoire, sans lumière divine la traversant de part en part, serait-elle jamais autre chose que le lieu des apparences et de leurs incertitudes bien souvent mensongères ?

Donc, s'il y a dans le cœur de tout homme un besoin incoercible de vérité et de justice, c'est bien sûr dès le temps de l'histoire, mais aussi au moment terminal du monde, quand, toute bouche ayant été fermée à tout mensonge par le dernier trépas, la pure voix du Verbe, parlant de sa bouche de gloire, pourra enfin se faire entendre... Que nous ne soyons jugés alors que par Toi et

que Tu sois, au terme, en Ton amour — mais que serais-Tu sans cet Amour ? — le seul arbitre de ce monde, non pour le condamner dans les pécheurs que nous aurons été, mais pour vouer au néant le mal et le péché que nous aurons déjà, grâce à Toi, désavoué chacun pour soi, mais que nous renierons tous ensemble, ruisselant du regret d'avoir méconnu Ta splendeur !

Le jugement, c'est donc d'abord cet ultime baptême de vérité, de repentir et de justice, qui dans le Christ glorieux nous vérifie et nous épure une dernière fois et pour toujours : un à un tout d'abord et finalement tous ensemble, de sorte qu'avant d'être pleinement glorifiés — que la totalité innombrable des hommes, si possible, le soit ! —, nous entrons dans cette humilité radicale sans laquelle la Gloire reçue serait pour chacun et pour tous une gloire volée.

Redira-t-on jamais assez que pareil jugement vérificateur de l'homme et de l'humanité, le Père l'a remis au Fils, afin que tous « l'honorent comme ils honorent le Père » ? La « concentration christologique », comme on dit, trouve dans ce mot de Jean — n'y eût-il que lui — sa justification suffisante. Le désir du Père est que le Fils soit traité en Seigneur au terme de l'histoire comme en tout son parcours. Quoi de plus naturel ? Lui qui, en tant que Fils, comme Verbe et comme Christ aussi, est les assises éternelles de la création tout entière, doit être présent à l'achèvement de celle-ci, comme mesure sans appel du monde et de l'histoire. Il faut qu'aucune liberté, qu'elle soit des hommes ou des anges, n'échappe à l'emprise purificatrice du Fils et ne bénéficie de sa béatitude qu'en fonction de l'accord déclaré qu'elle aura avec le seul Fondement de la filialité à l'égard de Dieu et de l'amour réel à l'égard des autres.

Alors s'achèvera aussi toute attente de gloire, à laquelle le Christ lui-même s'est soumis. Il ne veut en effet atteindre sa plénitude que, lorsqu'ayant tout « remis à son Père » (cf. *1 Corinthiens* 16, 24), il sera lui-même pleinement glorifié comme Fils, en voyant à quel point le Père sera pour tous les autres ce qu'il est dans l'Esprit pour le Fils, lui qui comblera pour toujours ses propres créatures à la mesure sans mesure de l'éternel

et unique Engendré.

Gustave MARTELET, s.j.

Gustave Martelet, né en 1916 à Lyon. Entré dans la Compagnie de Jésus en 1935, prêtre en 1948, Expert au Concile Vatican II. Membre de la Commission internationale de théologie. Dernière publication : *Théologie du sacerdoce*, tome 1 : *Deux mille ans d'Eglise en question. Crise de la foi, crise du prêtre*, Paris, Cerf, 1984. En préparation, le tome 2 : *Retrouver le prêtre à sa source*.

Hans-Urs von BALTHASAR

Les jugements de Dieu dans l'Apocalypse

Les scènes de jugement de l'Apocalypse sont à la fois une reprise de l'Évangile (avec sa miséricorde, mais aussi avec ses menaces et ses malédictions) et son interprétation par les apôtres, héritière de bien des aspects des visions de l'Ancien Testament (dont la réalité propre n'implique nullement qu'elles décrivent des événements de l'histoire du monde).

1. Le jugement de l'Agneau

Beaucoup de chrétiens sont déconcertés par le dernier livre du Nouveau Testament : à leurs yeux il est non seulement obscur mais il leur apparaît également comme un recul par rapport au message du salut contenu dans le Nouveau Testament. Ne semble-t-il pas tout rempli de la colère de Dieu jugeant la méchanceté du monde et l'impossibilité de le convertir ? Or, si nous observons de plus près ce livre mystérieux de l'Apocalypse, bien des choses s'éclairent ; certes les visions de l'apôtre de l'Amour sont une sorte de synthèse de l'histoire globale du salut, l'histoire dans laquelle le rôle de l'Ancien Testament reste important ; et pourtant l'Apocalypse est essentiellement le livre de l'Agneau victorieux (5,5, cf. Jean 16,23: « Ayez confiance, j'ai vaincu le monde ») qui seul reçoit le pouvoir d'ouvrir le livre aux sept sceaux de l'histoire du monde et d'en interpréter le sens. Ainsi les scènes

de jugement de l'Apocalypse deviennent-elles en même temps un résumé de l'Évangile et de son interprétation par les apôtres, comme la suite de cet article va le montrer.

Les jugements de Dieu, même s'ils sont parfaitement « justes » (2 Timothée 4,8), restent incompréhensibles à l'homme (Romains 2,33) ; le meilleur moyen de s'en rendre compte, c'est de juxtaposer les affirmations apparemment incompatibles de Jésus dans Jean. D'un côté il dit qu'il n'a pas été envoyé pour juger le monde (Jean 3,4 ; 12,47) mais pour le sauver. D'autre part il peut dire également : « Si je juge, mon jugement est véridique » (8,15) et « J'ai beaucoup à reprendre sur votre compte » (8,26). Et il est clair que « le Père » lui « a confié entièrement le soin de juger » (5,22), si bien que cela peut tout simplement se traduire comme suit : « C'est pour un jugement que je suis venu en ce monde » (9,39), un jugement qui s'accomplit maintenant par sa présence au milieu des hommes et qui s'accomplira ouvertement à la fin du monde (5,25-30). La dureté de ces propos commence à s'estomper lorsque nous l'entendons affirmer : « Je ne suis pas venu pour juger le monde. Celui qui me rejette et ne reçoit pas mes paroles aura son juge : la parole que j'ai prononcée, c'est elle qui le jugera au dernier jour » (12,47 s).

On pourrait (en jetant un premier coup d'oeil pour scruter le sens de l'Apocalypse) en donner l'interprétation suivante : celui qui me rejette (moi qui suis le Verbe mais qui ne veux pas juger) refuse d'être jugé par moi, le Sauveur ; il se juge lui-même. Jésus, le Sauveur Verbe de Dieu, est un « glaive à deux tranchants » (cf. Apocalypse 1,16) qui dans l'homme met « tout à nu et à découvert » (Hébreux 4,12 s.) et qui de cette façon dévoile si quelqu'un veut ou ne veut pas être sauvé, autrement dit : s'il veut épouser ou non les vues de Celui qui sauve et pardonne. De cette manière nous avons une clé non seulement pour l'ensemble de l'Apocalypse mais pour le Nouveau Testament dans sa totalité. Le mauvais serviteur auquel tout a été pardonné et qui ne pardonne pas lui-même ne peut qu'être l'objet du jugement correspondant (Matthieu 18,32 s). « C'est à tes paroles que tu seras reconnu juste et c'est à tes paroles que tu seras condamné » (Matthieu 12,37). De même : « Le jugement sera sans miséricorde pour qui n'aura pas fait miséricorde ; mais la miséricorde triomphe du jugement » (Jacques 2,13). A celui qui refuse le salut par la croix de Jésus et qui « foule aux pieds le sang du Christ » il ne reste absolument plus rien (Hébreux 10, 26 s), alors que Dieu

« a tout donné » (*Romains* 8,32) en nous donnant son Fils. D'où la clause fondamentale que le Seigneur ajoute à un endroit bien précis de sa prière : « Pardonne-nous nos offenses comme nous pardonnons aussi à ceux qui nous ont offensés », ce qui se traduit ainsi : « si vous ne pardonnez pas à vos semblables, votre Père ne vous pardonnera pas non plus vos fautes » (*Matthieu* 6,12-15), c'est-à-dire : ne pourra pas vous pardonner. Aussi, dans l'*Apocalypse*, au moment du jugement dernier, ce ne sera pas un seul livre, le livre de la Vie, que Dieu pourra ouvrir, mais deux, celui aussi des « oeuvres » selon lesquelles chacun sera jugé (1 *Pierre* 1,17 ; *Apocalypse* 20,12). La prérogative divine du jugement ainsi que l'exigence absolue de pardonner au prochain en vue du jugement (cf. *Matthieu* 5,23 s) permettent de comprendre cette interdiction de juger son prochain que l'on trouve dans tous les livres du Nouveau Testament : « Ne jugez point afin de n'être pas jugés » (*Matthieu* 7,1 ; cf. *Romains* 12,19 ; 1 *Corinthiens* 4,5 ; *Jacques* 4,12 ; 5,9) à moins que Jésus vous donne les pleins pouvoirs pour juger en son nom et selon son Esprit (*Jean* 20,22 s ; 1 *Corinthiens* 2,15 ; 5,12) ou bien, quand le jugement définitif interviendra, les Saints recevront le privilège de juger avec le Christ (1 *Corinthiens* 6,2 ; *Apocalypse* 20,4).

Que l'Agneau reçoive le livre de l'Histoire du Monde pour l'ouvrir (*Apocalypse* 5,1-14) a la même signification que le Père remettant entièrement à son Fils le soin de juger (*Jean* 5,22). Or le jugement a toujours en tant que tel un aspect de sévérité, sévérité à laquelle la personne jugée doit se soumettre, son sort dépendant d'une sentence qu'elle ignore (1 *Corinthiens* 4,5 s.). Un moment de crainte y est lié nécessairement (*Matthieu* 10,28), si grande que puisse ou doive être notre espérance en la miséricorde du Juge. C'est d'autant plus nécessaire que les liens de la personne jugée avec le Juge sont plus étroits. Aussi le jugement doit-il commencer « par la maison de Dieu » (1 *Pierre* 4,17). Ainsi en était-il déjà dans la tradition de l'Ancien Testament (*Ézéchiel* 9,6 ; *Malachie* 3,1-5). Et cela devient l'évidence même lorsque le livre de la Révélation commence par les sept messages qui ne sont rien d'autre que des jugements de l'Agneau, remplis de détails minutieux, à propos de l'Eglise représentée ici par les sept communautés si différentes les unes des autres. Pas de jugement global sur un peuple d'ailleurs pécheur dans son ensemble, mais un instrument de mesure très précis établissant dans

chaque communauté le pour et le contre. Les jugements sont inexorables : « Je connais tes oeuvres, tu passes pour vivant alors que tu es mort » (3,1) ou encore « Je connais ta constance mais j'ai contre toi... » (2,19). Ce jugement est prononcé maintenant et tout le temps que durera le monde, et il trouvera sa conclusion au Jugement dernier lorsque « les morts, grands et petits, se tiendront debout devant le trône » (20,12). Les messages font apparaître que le jugement de l'Agneau est inexorable ; cette précision est désignée d'une expression de l'Ancien Testament dont la résonance est paradoxale : « la colère de l'Agneau » devant lequel on ose à peine subsister (6,16 s). Mais l'étonnant, c'est que ce sont les communautés traitées le plus durement, comme Laodicée, qui reçoivent de l'Esprit les plus belles paroles de consolation et de promesse ; et c'est justement à Laodicée qu'il est dit : « tous ceux que j'aime, je les reprends et les corrige ; ranime donc ton zèle et convertis-toi » (3,19). Colère est ici synonyme de « jalousie » divine ne tolérant aucune défaillance, même légère, dans son alliance de fidélité avec Israël et avec l'Eglise. De la part de Celui qui juge, la correction est envisagée comme un remède (*Proverbes* 3,12 ; 1 *Corinthiens* 11,32 ; *Hébreux* 12,5-11) ; si, comme c'est le cas pour les « fléaux » de l'*Apocalypse*, cette correction entraîne d'abord un durcissement des hommes, ce n'est ni le dessein ni la faute de Dieu (*Apocalypse* 9, 20s ; 16-9-11). On ira jusqu'à dire : de même que dans la vie de Jésus sur terre, où plus l'amour était grand plus la résistance qu'Il a provoquée l'était aussi, de même en est-il de l'histoire du monde dans son ensemble, qui apparaît soumise à cette loi. Mais d'un autre côté il ne faut pas oublier que c'est avec le troisième des sept châtiments (15-16) que « la colère de Dieu s'assouvit » (15,1) et que c'est au moment où s'abat le dernier fléau qu'on entend la voix proclamer : « C'en est fait » (16,17) presque en écho à l'ultime parole du Christ en croix : « Tout est consommé ».

2. Les Puissances adverses

Le processus qui régit l'histoire du monde et dont on vient de parler à propos de l'*Apocalypse* apparaît avec le plus de clarté là où la puissance du Messie devient l'occasion de l'éviction du ciel de Satan et de ses anges et de leur « grande fureur » sur terre parce qu'ils savent que « le temps leur est étroitement mesuré » (*Apocalypse* 12,7-12). Car c'est alors

seulement qu'apparaissent les « bêtes », c'est-à-dire le complot antitrinitaire de l'enfer qui a reçu « l'empire sur toute race, tribu, langue et peuple » et même le pouvoir « de faire la guerre aux saints et de les vaincre » (13,7 ; 11,7) et en tout dernier lieu « d'investir le camp des saints et la ville bien-aimée » (20,8). Mais si l'enfer constitue cette sorte de contre-poids vis-à-vis du ciel, ce ne peut être qu'en raison d'une défaite antérieure du diable comme le proclame l'Évangile ainsi que *l'Apocalypse* : « Je voyais Satan tomber du ciel comme l'éclair » (*Lue* 10,18), et avant la Passion : « C'est maintenant la condamnation de ce monde, c'est maintenant que le prince de ce monde va être jeté dehors » (*Jean* 12,31). Quant au rapport entre ce « maintenant » et le jugement final à venir, nous aurons à l'examiner plus tard.

Le jugement sur les Puissances adverses est un jugement sévère et irrévocable, il n'est pas en contradiction avec les menaces de condamnation de la part de Jésus, menaces que négligent intentionnellement ceux qui voient dans une « miséricorde divine sans réserve » le noyau du message du Christ. Qu'on songe seulement à la malédiction portée à l'égard des villes impénitentes (*Matthieu* 11,20-24) ou du figuier stérile (*Matthieu* 21,18-22) ou aux menaces contre les séducteurs qui à l'aide d'une meule seront précipités au fond de la mer (*Matthieu* 18,6 s.). Cette meule se retrouve dans *l'Apocalypse*, où l'ange la jette avec force à la mer : « C'est avec cette même violence que Babylone sera précipitée » (*Apocalypse* 18,21).

Quelle est la nature de ces Puissances condamnées d'une manière si explicite ? Ce ne sont certainement pas de simples abstractions mais des forces bien réelles comme Paul lui aussi les conçoit et les décrit. Si la trinité diabolique est surtout représentée par des bêtes (« le vieux serpent » ou le « dragon couleur de feu », 12,3-9 ; la bête blasphématoire sortant de la mer, 13,1 et « l'autre bête » ayant deux cornes comme un agneau mais parlant comme un dragon, 13,11) et si elle a le pouvoir de pervertir le monde dans sa totalité, cela fait penser à quelque chose de bien réel, n'ayant toutefois pas besoin de revêtir une personnalité humaine. Il en va de même de la grande prostituée de Babylone « qui a enivré tous les peuples du vin capiteux de son impudicité » (14,8) et qui est ivre du sang des saints (17,6) : une Puissance réelle, opposée, comme l'Ancien Testament nous l'apprend déjà, à la réalité de la ville de Jérusalem sans pourtant qu'il s'agisse d'une personne en particulier. Babylone est condamnée à être dévorée et brûlée

(17,16 ; 18,8), « car Il est puissant, le Seigneur qui la juge ».

Alors qu'à la fin du livre *d'Isaïe* les habitants de Jérusalem sortiront pour « voir les cadavres de ceux qui se sont révoltés contre Moi, car leur ver ne mourra pas et leur feu ne s'éteindra pas » (*Isaïe* 66,24), c'est le contraire qui se passera lorsque le Mauvais se dévorera lui-même, car on ne verra plus alors que la fumée s'élevant au loin pour les siècles des siècles (18,17 ; 19,3) ; cette autodestruction intemporelle est tout aussi mystérieuse que la Babylone elle-même (17,5), on ne peut ni la « regarder » ni la comprendre, elle ne peut que provoquer l'étonnement (17,8). Les images évoquant cette destruction varient : on peut aussi la représenter dans un « état d'engloutissement » (19,8) ou comme un « étang de feu » (20,9-14) dans lequel sont précipités non seulement la trinité satanique mais aussi « la mort et l'enfer » (20,14) qui sont également des Puissances cosmiques (cf. 6,8) mais nullement des personnes. Or cela correspond à tous les passages de l'Évangile concernant le jugement et proclamant que parmi les hommes aussi tous ceux qui, séduits par les Puissances ennemies de Dieu, leur ont vendu leur âme, tous ceux qui « portent la marque de la bête » (13,16) et donc « ne sont pas inscrits dans le livre de Vie » « sont jetés dans l'étang de feu » (20,15). Il est impossible d'exclure du message de Jésus la gravité avec laquelle Il proclame que l'homme peut se perdre d'une manière définitive : « Je ne vous ai jamais connus, éloignez-vous de Moi » (*Matthieu* 7,23). « Je ne vous connais pas » (*Matthieu* 25,12) ; « Retirez-vous de Moi, maudits, allez au feu éternel » (*Matthieu* 25,41), « Le blasphème contre l'Esprit ne sera pas remis, ni en ce monde ni dans le monde à venir » (*Matthieu* 12,31 s.), « Craignez celui qui peut faire périr et l'âme et le corps dans la géhenne » (*Matthieu* 10,28).

Même s'il ne faut pas omettre d'interpréter ces paroles, on ne doit pas, concernant les pécheurs, perdre l'espoir, comme de nombreux passages de Paul et de Jean l'autorisent et même le recommandent. Ce n'est pas pour les Puissances du Mal que le Christ est mort mais bien pour tous les hommes. Mais il n'appartient à personne de bâtir des théories quant aux décisions que prendra le Souverain Juge à l'égard des vivants et des morts, de tous et de chacun en particulier. Lorsque le ciel et la terre « auront disparu », l'Agneau ouvrira les livres tandis que « tous les morts, grands et petits, se tiendront debout devant le trône » et qu'« ils seront jugés, chacun selon ses oeuvres » (20,13). *L'Apocalypse* reste essentiellement

une suite de visions qui ne présente que des aspects et des détails de la réalité du jugement et cela en utilisant manifestement des aspects de l'Ancien Testament. Il n'est absolument pas possible de voir dans la réalité des visions la description d'événements de l'histoire du monde.

3. L'heure du jugement

D'après ce qui vient d'être dit, nous pouvons déjà présumer que le dernier livre de la Bible ne nous dévoile rien de plus que les précédents sur l'heure du jugement. « Ce n'est pas à vous de connaître les temps ni les moments que le Père a fixés de sa propre autorité » (*Actes 1,7*). Les messages nous montrent que le Seigneur, chef de l'Eglise, a déjà commencé (et cela depuis le début) à juger la terre du haut du ciel. Et la série de jugements qui parcourent l'*Apocalypse* et dont il est impossible de fixer la date prouve que l'histoire du monde ne cesse d'être soumise au jugement de Dieu, ce qui se présente sous deux aspects : il y a le nombre des élus qui, avant que le jugement ne soit prononcé, sont marqués du sceau et épargnés à certains égards (7,1-4) et qui suivent partout l'Agneau (14,1-5) mais qui pourtant, étant les témoins de l'Agneau, peuvent être « vaincus et tués » (11,7) par la supériorité du Mauvais, bien que la Puissance divine puisse les faire ressusciter (11,10 s.). A propos de ces élus portant témoignage il est difficile de dire s'ils vivent seulement sur terre ou si d'une manière mystérieuse ils ne sont pas déjà par avance au ciel. C'est qu'en effet l'*Apocalypse* présente toujours deux plans superposés : la terre avec ses horreurs et le ciel avec sa félicité et sa perpétuelle liturgie, l'une et l'autre coexistant d'une manière contradictoire, ce qui peut aboutir au paroxysme de la scène où dans le ciel est célébré le banquet des noces de l'Agneau et où sur terre on assiste au grand festin de tous les oiseaux dévorant « la chair des rois, des généraux, des puissants, des chevaux et de leurs cavaliers, la chair de tous, libres et esclaves, petits et grands » (19,1-18). La vision n'a pas pour objet de montrer les intermédiaires. Les événements restent sans date. Quand « le moment de la moisson sera-t-il venu », quand « la moisson terrestre sera-t-elle mûre » (14,13) pour que la grande récolte de froment et la vendange sanglante puissent commencer (14,14-20) ?

Voici une difficulté plus grande encore : quand commencera le « règne de mille ans » durant lequel les Puissances du

Mal seront provisoirement repoussées pour laisser vivre les âmes des martyrs du Christ dans une « première résurrection » et leur permettre de régner et de juger avec le Christ (20,4-6) ? L'image du règne de mille ans tire son origine de la Révélation juive et n'a pas, si on l'interprète dans le cadre du christianisme, à se situer dans le cours de l'histoire. Eu égard aux « paroles inspirées » des sept messages (« Je ferai du vainqueur une colonne dans le temple de mon Dieu »), 3,12) il se pourrait que le règne concerne ces « bienheureux et saints » (20,6) qui, dès avant la « Résurrection du dernier Jour » (*Jean 6,40 s.*), connaissent avec le Christ une mystérieuse résurrection corporelle et, agissant surtout en qualité de messagers et de juges, fixent avec Lui la tournure des événements historiques mondiaux. Il est permis à ce propos d'évoquer le passage révélateur de *Matthieu* (27,51-53), où, au moment de la mort de Jésus, les tombeaux s'ouvrent et « après sa résurrection les corps de nombreux défunts sortent de leur tombeau », et (de l'avis d'une majorité de théologiens) montent au ciel en même temps que Jésus. Marie serait alors la première par rang de préséance, mais non pas la seule à être ressuscitée avec son corps, ce qui n'empêche pas que l'*Apocalypse* comporte elle aussi un jugement final de tous les morts (20,11-15) et en même temps une transformation complète du ciel et de la terre et une cohabitation totalement nouvelle de Dieu avec l'humanité dans la « Jérusalem céleste » qui descend sur la terre (*Apocalypse 21-22,5*).

Mais voici encore un trait très caractéristique de la description du Jugement dernier ; il est dit chez *Matthieu* : « Alors le signe du fils de l'homme paraîtra dans le ciel, tous les peuples de la terre se lamenteront et verront le Fils de l'homme venant sur les nuées du ciel avec grande puissance et gloire » (24,30). Sans doute le signe est-il la croix, tandis que « la puissance et la gloire sur les nuées du ciel » est emprunté à *Daniel*. Qu'en est-il des lamentations de tous les peuples face à la croix ? Dans un passage du prophète *Zacharie* cité deux fois par *Jean* on peut lire : « Ils jetteront les yeux sur celui qu'ils auront transpercé » (*Zacharie 12,10*). Ce passage est mentionné par *Jean* évoquant Jésus transpercé sur la croix (*Jean 19,37*) et une fois encore au début de l'*Apocalypse* en même temps qu'une partie du passage de *Daniel* : « Voici qu'il vient sur les nuées du ciel, tout oeil le verra, même ceux qui l'ont transpercé et toutes les races de la terre se lamenteront sur lui » (*Apocalypse 1,7*). Ce passage montre bien que le juge

apparaît sous la forme du crucifié et qu'à sa vue tous les pécheurs ne peuvent s'empêcher de reconnaître ce qu'ils ont fait, d'où il résulte cette lamentation des peuples qui gémissent (heureusement) non pas sur eux-mêmes, mais sur lui qui s'est chargé de leurs fautes. L'image de leur propre faute leur apparaît intégralement (sans doute pour la première fois) et à la vue de cette image s'ensuit (comme on l'a montré au début) une autocritique des pécheurs, si bien que le verdict du juge à leur sujet est passé sous silence. Il peut, s'il le veut, accorder sa grâce à ceux qui s'apitoient sur lui, mais cela reste son secret.

Hans-Urs von BALTHASAR

(traduit de l'allemand par Robert Givord)

(titre original : « Die gottlichen Gerichte in der *Apokalypse* »)

Hans-Urs von Balthasar, né en 1905 à Lucerne (Suisse). Prêtre en 1936. Membre de la Commission théologique internationale ; membre associé de l'Institut de France. Co-fondateur de l'édition allemande de *Communio*. Sa dernière bibliographie, arrêtée en 1977, compte 90 pages dans *I/ filo d'Ariana attraverso la mia opera*, Jaca Book, Milan, 1980. Derniers ouvrages parus en français : *Nouveaux points de repère*, coll. « Communio », Fayard, Paris, 1980 ; *Aux croix incertains*, coll. « Le Sycomore », Lethielleux, Paris, 1980 ; *La Gloire et la Croix, Métaphysique*, t. 2 et 3. Aubier, Paris, 1982 et 1983 ; *Jésus nous connaît-il ? Le connaissons-nous ?* Centurion, Paris, 1984.

Les temps sont durs...

St vous tenez à Communio, s/ vous sentez que la revue répond à un besoin, s/ vous voulez l'aider, prenez un

ABONNEMENT DE SOUTIEN

(voir conditions page 129).

Walter KASPER

L'espérance de la venue définitive de Jésus-Christ dans la gloire

Le débat récent pour savoir si le jugement de l'individu à sa mort reste distinct du jugement dernier, s'il faut admettre un état intermédiaire, si ce délai relève du temps ou de l'éternité, aboutit en fait, malgré la polémique, à un accord assez large : l'eschatologie doit se soumettre au modèle exclusif d'une interprétation christologique, et dans les jugements, il s'agit toujours et seulement de manifester ce qui était dissimulé mais déjà réel dans le Christ.

1. Peut-on comprendre aujourd'hui ce que croit l'Eglise ?

L'article du *Credo* qui parle du retour de Jésus-Christ dans la gloire comme juge des vivants et des morts a profondément marqué la conscience chrétienne. Que l'on songe seulement aux évangiles qui parlent de la venue du Christ sur les nuées célestes, qu'on lit selon les anciennes et les nouvelles prescriptions liturgiques le dernier dimanche ordinaire et le premier dimanche de l'Avent, et que personne ne peut entendre sans en être intérieurement ébranlé. Pensons aussi aux superbes peintures du Jugement dernier, aux prières et aux chants dont émanent espoir et crainte et qui remontent à ce cri plein de passion et d'espoir des premiers chrétiens : « Maranatha —

Viens, ô toi notre Seigneur ! » (1 *Corinthiens* 16,22), pour aller jusqu'au *Dies irae*, de tonalité si différente, que l'on trouve dans le *Requiem* ancien, la messe pour les défunts. Ainsi l'article de foi « d'où il viendra juger les vivants et les morts » trouve autant son fondement dans la Bible elle-même que ses racines profondes dans la foi, la prière et la vie entière de l'Eglise (1). En dogmatique, cet article est une partie constitutive de la doctrine des « fins dernières » : résurrection des morts, Jugement dernier débouchant sur le salut ou le rejet éternels, ciel nouveau et terre nouvelle.

Cette doctrine des « fins dernières » n'a pas eu, pendant longtemps, en dépit de son importance pour la vie pratique de l'Eglise et des croyants, la partie belle et se trouvait rejetée à la fin des manuels de dogmatique.

Au début du XX^e siècle, elle a reçu une impulsion nouvelle curieusement accompagnée d'un coup sévère. Les travaux de Johannes Weiss et d'Albert Schweitzer(2) ont redécouvert l'importance de l'eschatologie dans l'Écriture pour laquelle proximité de la fin du monde que nous attendons, venue du Royaume de Dieu et, partant, Parousie du Christ, auraient été quelque chose d'imminent. Cette découverte était étroitement liée à la crise de conscience spirituelle et politique qui s'était largement étendue après la première guerre mondiale. Karl Barth pouvait écrire à ce moment-là : « *Un christianisme qui n'est pas d'un bout à l'autre eschatologique, n'a, d'un bout à l'autre, rien à voir avec le Christ* »(3).

Cependant, le grand problème n'était pas seulement que ne se produise pas ou que soit retardée la venue du Christ que l'on attendait d'un moment à l'autre ; le problème était bien plus celui-ci : que pouvons-nous faire, nous hommes du XX^e siècle, des images apocalyptiques que l'on trouve dans la

Bible ? Ne font-elles pas partie d'une image du monde à jamais révolue ? Les représentations apocalyptiques ne sont-elles pas qu'un simple arsenal d'images produites par leur époque pour l'"objet" véritable de l'eschatologie biblique qu'il convient de différencier d'elles ?»

2. Vue générale de quelques Interprétations actuelles

On a pu, dans le détail, définir de différentes manières l'« objet » de l'eschatologie biblique. On ne saurait donner ici une vue exhaustive des discussions actuelles ; on ne peut que fournir quelques indications sur diverses tentatives caractéristiques faites pour apporter une solution.

Karl Barth et Paul Althaus(4) ont, dans leurs premières publications, interprété l'eschatologie en la faisant entrer dans le cadre de la philosophie idéaliste et de sa dialectique entre le temps et l'éternité : l'instant éternel, à nul autre comparable, s'oppose à tous les instants temporels. En conséquence, la Parousie n'est pas un événement temporel, une fin du monde mythique, sans liaison aucune avec des catastrophes historiques, telluriques ou cosmiques qui pourraient survenir ; elle marque bien plutôt chaque instant temporel et elle supprime le temps et tout ce que le temps contient. Rudolf Bultmann, dans le cadre d'une interprétation toute différente et existentielle du Nouveau Testament, parvient, quant au fond, au même résultat : à son avis, c'est bien un paradoxe de l'existence chrétienne que d'être⁴ la fois eschatologique et historique. « *Chaque instant peut être un instant eschatologique et dans la foi chrétienne, c'est effectivement ce qui se produit* » (5), l'attente d'un événement proche est donc devenue attente de chaque instant.

Ce n'est que dans la seconde moitié du XX^e siècle que l'on a pensé pouvoir à nouveau reconnaître les mérites d'une eschatologie linéaire et temporelle, et ce, dans le cadre d'une image du monde, moderne et évolutive, liée souvent à la

(1) Les énoncés bibliques se trouvent essentiellement dans les apocalypses synoptiques (*Marc* 13,26s.; *Matthieu* 24,30s.; *Luc* 21,27), chez saint Paul et dans la tradition paulinienne (1 *Thessaloniens* 4,15 s. ; 2 *Thessaloniens* 2,1-8 ; 1 *Timothee* 6,14; 1 *Pierre* 4,13...) ainsi que dans d'autres écrits du Nouveau Testament (*Actes* 3,20 s. ; *Jacques* 5,7...). On trouve déjà très tôt des énoncés de ce genre dans les professions de foi (*Denzinger* 10-30; 125; 150...). Beaucoup d'éléments très anciens dans le supplément d'A. von Harnack chez A. Hahn — G.-L. Hahn, *Bibliothèque des Symboles et des règles de foi de l'ancienne Église* (1897), Hildesheim, 1962, 484-6.

(2) J. Weiss, *Die Predigt Jesu vom Reiche Gottes*, Göttingen 1892. A. Schweitzer, *Von Reimarus zu Wrede*, Tübingen, 1906.

(3) K. Barth, *Der Römerbrief* (1922), Zurich, 1967, p. 298.

(4) K. Barth, *op. cit.*, p. 482 s. P. Althaus, *Die letzten Dinge. Lehrbuch der Eschatologie*, Gütersloh, 1922.

(5) R. Bultmann, *Geschichte und Eschatologie*, Tübingen 1958, p. 182 s. Dans le même ordre d'idées : P. Schütz, *Was Heisst - "Wiederkunft Christi"?* Avec des prises de position de M. Lührer, H.-U. von Balthasar, E. Vályé Nagy, H. Ott. Fribourg-Bâle-Vienne, 1972.

croissance au progrès culturel des civilisations. Le P. Teilhard de Chardin(6) dont les idées n'eurent des conséquences qu'après 1950, essaya le premier, en partant de la christologie cosmique de la *Lettre aux Colossiens* où il est dit que tout a été créé dans, à travers et pour le Christ (*Colossiens* 1,16 ; cf. *Ephésiens* 1,21), de comprendre le Christ comme fin du processus d'évolution du cosmos, et tenta d'interpréter l'espérance chrétienne dans le retour du Christ dans la gloire comme la récapitulation définitive et l'achèvement de toutes choses, ainsi que comme l'imprégnation de toute réalité par le Christ. Tout aussi efficace fut la tentative faite par la théologie politique après 1960 et en particulier par J. Moltmann et J.-B. Metz(7), de retirer du marxisme l'espérance messianique sécularisée du judaïsme et de la réintégrer pratiquement dans le christianisme. Face à une interprétation exclusivement hellénisante, verticale et ne faisant appel qu'au présent, « la théologie de l'espérance » revalorisa ce facteur historique, axé vers le futur et qui fait partie de l'espérance chrétienne. Cette façon de mettre à nouveau l'accent sur la dimension horizontale conduisait nécessairement à redéfinir les rapports entre futurs terrestre et transcendant comme à réviser en hausse le jugement porté sur la dimension apocalyptique des choses. On découvrit la puissance critique et libératrice, la force de consolation et d'encouragement que véhiculaient les énoncés bibliques qui parlent de résurrection des morts, du Jugement dernier et du Royaume de Dieu face à « l'avenir de l'homme dépourvu de toute promesse lorsqu'il est planifié et dirigé par la seule technocratie »(8).

Tandis que la théologie politique dans son ensemble s'intéressait plus ou moins à l'importance actuelle des énoncés bibliques pour le monde d'aujourd'hui, la dogmatique catholique essayait de soumettre les contenus du dogme eux-mêmes à une nouvelle interprétation. On le fit dans la foulée de la relecture critique de presque tout l'ensemble de la dogmatique traditionnelle qui commença après le Concile. Tandis que l'on voulait comprendre d'une manière nouvelle l'en-

semble de la tradition, soit pour critiquer, soit pour approfondir, et ce, en partant du témoignage original de l'Écriture, le rapport existant entre l'eschatologie grecque et transcendantale et l'eschatologie biblique linéaire et temporelle ne pouvait pas ne pas finir par poser aussi un problème qui se compliquait lorsqu'on y regardait de plus près : était-il possible et comment était-il possible de faire s'accorder l'idée de la métaphysique grecque à propos de l'immortalité personnelle de l'âme et l'attente biblique de la résurrection générale de la chair, c'est-à-dire de l'homme tout entier ? Fallait-il en conséquence, comme cela était courant dans la dogmatique traditionnelle, accepter une double eschatologie : l'eschatologie personnelle avec un jugement personnel après la mort et l'eschatologie universelle lors du retour du Christ au Jugement dernier ? Ne fallait-il pas proscrire de la doctrine chrétienne les restes du dualisme platonicien et décider de mettre plus en valeur la pensée biblique unitaire ?

La théologie protestante, et en particulier O. Cullmann(9), avaient depuis longtemps déjà travaillé ces questions. La réponse donnée par le « catéchisme hollandais »(10), une année seulement après le Concile, et qui reçut par la suite son fondement théologique essentiellement de G. Greshake et de G. Lohfink(11), représente à l'évidence une tentative personnelle pour résoudre ce problème. On peut la résumer en une formule concise : résurrection dans la mort. Chaque fois qu'un homme meurt, il pénètre tout entier dans l'éternité qui se situe hors du temps et qui est à égale distance de tous les

(9) O. Cullmann, *Immortalité de l'âme ou résurrection des morts ?* tr. fr. (original : Stuttgart, 1956). Cf. A. Ahlbrecht, *Tod und Unsterblichkeit in der evangelischen Theologie der Gegenwart*, Paderborn, 1964. Plus récents : E. Jüngel, *Tod* (Themen der Theologie, vol. 8), Stuttgart-Berlin, 1971 et W. Pannenberg, « Tod und Auferstehung in der Sicht christlicher Dogmatik », dans *Grundfragen systematischer Theologie*. Gesammelte Aufsätze, vol. 2, Göttingen, 1980, p. 146-159.

(10) *Une introduction à la foi catholique*. Le nouveau catéchisme pour adultes réalisé sous la responsabilité des évêques des Pays-Bas, éd. française sous la direction de C. Ehlinger, IDOC-France, Paris, 1968, p. 596, 598, 604 s.

(11) G. Greshake, *Auferstehung der Toten*. Ein Beitrag zur gegenwärtigen theologischen Diskussion über die Zukunft der Geschichte, Essen, 1969 ; G. Greshake — G. Lohfink, *Naherwartung Auferstehung / Unsterblichkeit. I: Untersuchungen zur christlichen Eschatologie*, Fribourg-Bâle-Vienne, 1975 (la troisième édition de 1978 contient des élargissements et des explications provoqués surtout par la critique de J. Ratzinger) ; G. Greshake, *Starker als der Tod*, Mayence, 1976, p. 63 ss. On trouve chez des auteurs qui n'emploient pas le terme de « résurrection dans la mort » des préfigurations et des reprises des tendances de Greshake et de Lohfink, p. ex. chez K. Rahner, H.-U. von Balthasar, D. Wiederkehr, C. Schütz, W. Breuning, etc. Cf. plus bas les notes 14, 15 et 19.

(6) P. Teilhard de Chardin, *La place de l'homme dans l'univers* (trad. all., p. 268-286) ; *L'avenir de l'homme* (trad. all., p. 98-III, 343-355).

(7) J. Moltmann, *Théologie de l'espérance*, tr. fr., Paris, 1970 ; J.-B. Metz, *Zur Theologie der Welt*, Mayence-Munich, 1968.

(8) Synode commun des diocèses de la République fédérale d'Allemagne : *Unsere Hoffnung*. Ein Bekenntnis zum Glauben in dieser Zeit, I,6, dans *Offizielle Gesamtausgabe*, 1, Fribourg-Bâle-Vienne, 1976, p. 94.

points du temps. Dans la mort se produisent donc la Parousie et la Résurrection. Ainsi semble préservée l'attente d'un événement proche dont parle l'Écriture sans qu'on ait besoin d'admettre dans le détail les images apocalyptiques qui n'ont aujourd'hui plus guère de sens pour nous. Le Jugement dernier se produit ainsi pratiquement tout au long de l'Histoire.

C'est essentiellement J. Ratzinger(12) qui, parmi d'autres théologiens, a discuté cette position. Si on laisse de côté la polémique et les malentendus réciproques provoqués par le débat qui s'instaurait, on remarque que les convergences objectives sont véritablement bien plus importantes que ne le laissait tout d'abord prévoir la vivacité des propos. Il reste cependant deux problèmes :

— un problème de terminologie : la théologie qui est la science de la foi de l'Église peut-elle abandonner la langue traditionnelle de l'Église ou en donner une interprétation différente et expliquer par exemple le concept de résurrection d'une façon étrangère au vocabulaire traditionnel ? La théologie ne s'enfermera-t-elle pas ainsi dans un ghetto qui lui sera propre tant du point de vue de la langue que du point de vue des idées et qui rendra plus difficile la communication en créant même la confusion ?

— un problème de fond qui touche à la question de « l'état intermédiaire » entre la mort et la résurrection au jour du Jugement dernier, qui touche donc au rapport existant entre l'eschatologie individuelle et l'eschatologie collective. S'agit-il, dans la doctrine de « l'état intermédiaire », d'un article de foi obligatoire ou d'un modèle de pensée que pré-suppose simplement cet article de foi tout en le laissant à la libre discussion des théologiens ? Cette question est très étroitement liée au problème de l'âme et du corps et à la question du rapport entre le temps et l'éternité, cela ayant à son tour des conséquences sur les questions qui se posent à propos de la fin chronologique de l'Histoire, de l'achèvement du cosmos et de la compréhension de la Parousie du Christ à la fin des temps.

(12) J. Ratzinger, *La mort et l'au-delà*. Court traité d'espérance chrétienne, Fayard, Paris, 1979, p. 117 s. ; du même, « Entre la mort et la résurrection », dans *Communio*, V, 3 (mai juin 1980), p. 4-19. On trouve d'autres prises de positions critiques (L. Scheffczyk, J. Finkelzeller, A. Zigenaus, F. Hdlbock, et al.) dans la troisième édition de Greshake et Lohfink, p. 190. Il faut en outre indiquer la critique de H. Vorgrimler (critique peu précise, d'ailleurs), dans *Hoffnung auf Vollendung*. Aufriss des Eschatologie, Fribourg-Bâle-Vienne, 1980, p. 151 s., 167 s. Vorgrimler y critique plusieurs positions de J. Ratzinger de façon très acerbe.

La congrégation romaine pour la doctrine de la foi a pris position sur ces problèmes et sur d'autres le 17 mai 1979 lors d'une déclaration faite à propos de quelques questions d'eschatologie(13). Elle a maintenu les usages linguistiques traditionnels et tout particulièrement le mot « âme » et a rejeté toutes les façons de s'exprimer qui feraient perdre leur sens à la liturgie et à la prière de l'Église pour les défunts en les rendant incompréhensibles. En conséquence, voici ce qui est dit à propos de la Parousie : « *L'Église attend, conformément à l'Écriture, la manifestation de Notre Seigneur Jésus Christ dans la gloire (Dei Verbum I,4), qu'il convient cependant, ainsi qu'elle le croit, de comprendre comme étant différente et éloignée de la situation actuelle dans laquelle se trouve l'homme immédiatement après sa mort.* » Cette déclaration maintient comme article de foi obligatoire la distinction entre l'eschatologie individuelle à la mort de l'homme et l'eschatologie collective à la fin des temps, sans que soit expressément citée la doctrine de l'état intermédiaire. Elle est cependant logiquement nécessaire et nécessairement présupposée. Le problème de la compréhension adéquate de cette doctrine n'est bien sûr pas encore résolu, mais posé, au fond, une fois encore de manière différente. On ne peut trouver la solution de ce problème qu'à travers une réflexion fondamentale sur les bases et le cœur de l'espérance chrétienne.

3. Concentration christologique

C'est K. Rahner qui a fait le premier pas important pour parvenir à une solution en jetant les bases d'une herméneutique des énoncés eschatologiques (14). Il ne s'agit pas à l'évidence, lorsqu'on s'occupe d'eschatologie, d'un domaine du réel semblable aux autres, donc pas davantage d'une prolongation linéaire de notre histoire actuelle. L'eschatologie n'est donc pas une espèce de reportage anticipé que ferait le spectateur d'un événement futur. « Le contexte concret » des énon-

(13) Note de la Congrégation de la Doctrine de la foi sur la Vie éternelle et l'au-delà du 17 mai 1979, dans J. Ratzinger, *op.cit.* (n. 12), p. 259-262. Cette note ne fait au fond que renouveler d'anciennes déclarations du magistère. Cf. Denzinger, 856-859, 1000-1002, 1304-1306, 1820.

(14) K. Rahner, « Theologische Prinzipien der Hermeneutik eschatologischer Aussagen », dans *Schriften zur Theologie*, vol. 4, Einsiedeln et al., 1960, p. 401-428, spécialement p. 415 s., 425. K. Rahner a pris par ailleurs très souvent position face aux questions qui touchent ici à l'eschatologie ; cf. en particulier « Ueber den "zwischenzustand" », *ibid.*, vol. 12, 1975, p. 455-466 (proche quant au fond de Greshake-Lohfink). Cf. en outre, plus bas, les notes 23, 31 et 32.

cés eschatologiques est bien plutôt l'expérience actuelle du salut ; ils ne sont pas autre chose que la transposition de la christologie et de l'anthropologie chrétiennes dans le genre de la perfection. Ainsi le Christ est lui-même le principe herméneutique de tout énoncé eschatologique. « *Ce que l'on ne peut lire ou comprendre comme énoncé christologique n'est pas non plus un véritable énoncé eschatologique.* ».

Les réflexions de H.-U. von Balthasar l'ont conduit au même résultat(15). *L'eschaton*, dans la Bible, n'est pas « quelque chose », mais Dieu lui-même. La venue du Royaume de Dieu signifie en Jésus la propre venue de Dieu qui s'est produite une fois pour toutes dans la mort et la résurrection de Jésus. C'est pourquoi *l'eschaton* est Jésus-Christ ; les « fins dernières » sont des aspects de l'événement christologique et ecclésiologique. Aussi Balthasar attribue-t-il une signification fondamentale à l'eschatologie tournée vers le présent de *l'Évangile de Jean*. Cela ne signifie en aucune façon que le présent éliminerait tout le reste. Bien au contraire, ce qui est en jeu dans la dimension horizontale est intégré à la dimension verticale. C'est ainsi que le schéma linéaire et horizontal de l'eschatologie juive est brisé par une eschatologie verticale de la présence en Jésus-Christ de l'état définitif du monde. A la différence de l'eschatologie gnostique, cette eschatologie repose sur l'événement réel de l'Incarnation. Aussi l'espérance chrétienne représente-t-elle, tant par rapport à l'eschatologie juive qu'à l'eschatologie grecque, quelque chose de qualitativement nouveau. Elle est l'« *espérance de quelque chose de définitif et de déjà présent dont on attend seulement encore la réalisation* »(16). Le fait que la dimension verticale englobe ainsi la dimension horizontale signifie que s'étendent conjointement Passion et élévation, abaissement et gloire, et signifie également que l'on prend possession du monde et que l'on en devient responsable. Il reste toujours possible de différencier le « déjà » et le « pas encore », la venue dans l'humiliation et la venue dans la gloire ; il est possible d'avoir une attitude faite de patience et d'espérance, deux notions qui

sont l'une comme l'autre historiquement indépassables (pas même par la mystique).

La concentration christologique de l'eschatologie, telle qu'on la trouve chez K. Rahner et H.-U. von Balthasar est parachevée, d'une manière qui leur est propre à chacun, tant par J. Ratzinger que par G. Greshake et G. Lohfink. Nous nous trouvons donc ici en présence d'un point de convergence objectif fondamental dans la discussion actuelle sur l'eschatologie et qui subsiste en dépit de l'embrouillamini que suscitent les différents vocabulaires(17) Cette convergence est d'autant plus importante qu'ainsi se trouve maintenu, face aux nombreuses utopies modernes, aux idéologies progressistes et aux esquisses futuristes, ce point : c'est Jésus-Christ qui est la définition indépassable et définitive de l'homme, de tout homme. C'est pourquoi il est également la mesure définitive de l'Histoire, le juge des vivants et des morts.

Cette convergence a des conséquences sur le rapport existant entre la doctrine de l'état intermédiaire et la Parousie. Aucun des auteurs que nous avons cités ne conteste fondamentalement cette doctrine de l'état intermédiaire et la différence opérée entre l'eschatologie individuelle et l'eschatologie collective. Mais cependant, avec le point de départ christologique, on abandonne la vieille distinction faite dans le sens d'une coexistence ou d'une succession plus ou moins lâche entre eschatologie individuelle et eschatologie collective, au profit d'un processus eschatologique global, unifié sans être pourtant ponctuel. Dans cette eschatologie, il n'y a pas, ce qui est important surtout pour Balthasar, de double jugement(18) : le jugement final est bien plutôt la manifestation des chemins cachés de Dieu et indique ainsi à chaque individu la place qui lui revient dans l'organisme définitif qu'est le Royaume de Dieu dans son achèvement. C'est pourquoi le Nouveau Testament s'exprime, lorsqu'il parle de la Parousie, en langue liturgique et en symboles cosmiques(19). Il est question de la manifestation et de l'accomplissement définitif

(15) H. U. von Balthasar, « Eschatologie », dans *Verbum Caro*, Skizzen zur Theologie, 1, Einsiedeln, 1960, p. 276-300. Balthasar a repris plusieurs fois ce thème par la suite, cf. par exemple « Eschatologie im Umriss », dans *Pneuma und Institution*. Skizzen zur Theologie, 1V, Einsiedeln, 1974 (proche quant au fond de Greshake et Lohfink), et enfin *Theodramatik*, vol. 4, Einsiedeln, 1983 (plus proche de la position de J. Ratzinger).

(16) H.-U. von Balthasar, *Theodramatik*, vol. 4, p. 19 s., 41 s., et 133.

(17) Cette position est en accord objectif avec nombre d'autres auteurs : D. Wiederkehr, *Perspektiven der Eschatologie*, Zurich-Einsiedeln-Cologne, 1974, p. 35 s. ; C. Schutz, « Allgemeine Grundlegung der Eschatologie », dans *Mysterium Saluas*, vol. 5, Zurich-Einsiedeln-Cologne, 1976, p. 649 s. ; W. Breuning, « Systematische Entfaltung der eschatologischen Aussagen », *ibid.*, p. 783 s.

(18) H.-U. von Balthasar, *Theodramatik*, vol. 4, p. 315 s.

(19) J. Ratzinger, *op. cit.* (n. 12), p. 207, 220s et 225.

du secret et de la gloire de Dieu en Jésus-Christ et dans l'Eglise. Il s'agit aussi que Jésus-Christ, mesure et critère de toute histoire, soit maintenant ouvertement reconnu comme le Seigneur. Cette vue unitaire a pour conséquence, ainsi que l'a indiqué K. Rahner(20), de montrer que l'expression «retour du Christ» est malheureuse et peut susciter des malentendus. Elle sous-entend qu'il s'agit de la répétition de quelque chose qui s'est déjà produit une fois. En réalité, il s'agit du parachèvement de la venue de Jésus qui s'est produite une fois pour toutes. C'est pourquoi, plutôt que de parler de retour du Christ, il est préférable, avec l'Écriture, de parler de la Parousie, venue définitive et manifeste du Christ dans la gloire.

4. Dimension temporelle et dimension cosmique

La vaste convergence objective dont nous avons parlé et qui relie les diverses directions prises par la théologie catholique actuelle ne nous a pas encore permis de répondre à la différence objective qui existe et qui est la question de la fin de l'Histoire dans le temps et de l'achèvement du cosmos. Cependant les conditions sont réunies pour parvenir à donner une réponse *ad hoc*. La, ou plus exactement les tentatives faites pour apporter cette réponse ne sont naturellement pas article de foi obligatoire, mais une interprétation théologique qui n'a pas plus d'autorité que n'en ont les démonstrations qu'elle fournit.

La raison objective interne de la nécessité d'un état intermédiaire (qu'il convient toujours de comprendre comme étant individuel) a été bien mis en lumière par J. Ratzinger, en accord définitif avec G. Greshake. Il s'appuie sur une citation d'Origène : «... ce sera donc une joie pour toi que de quitter cette terre en étant un saint ; mais ta joie ne sera parfaite que si aucun de tes membres ne te manque. Tu attendras, en effet, toi aussi, comme toi-même tu es attendu. Mais si cette joie te semble ne pas être parfaite, à toi qui es un membre, tant qu'il manque un membre, combien plus notre Seigneur et Sauveur, lui qui est la tête de ce corps qu'il a créé, ne saurait la considérer comme parfaite, s'il continue à lui manquer certains membres de son corps ?... Il ne veut donc

(20) K. Rahner, article « Parousie », II, dans *LThK*, VIII, 123 s. (cf. cependant *Hébreux* 9, 28).

pas recevoir sans toi sa gloire totale, c'est-à-dire sans son peuple qui est "son corps", "ses membres"... »(21).

Dans le salut et le jugement, il s'agit donc bien à chaque fois de l'individu que nul autre ne peut représenter (cf. *Hébreux* 9,27), mais de l'individu qui, conformément à son être profond, n'existe que dans les relations je-tu-nous, qui, par conséquent, en raison de cet état qui est le sien et qu'il partage avec tous les hommes, ne sera pleinement achevé en tant qu'individu que lorsque tous les autres seront parvenus à leur achèvement. Cette idée correspond parfaitement, quant à son objet, à la compréhension biblique du corps. Le corps, pour la Bible, n'est pas que corporéité, mais il est l'homme tout entier ; cette entité n'est évidemment pas comprise comme individualité fermée sur elle-même, mais elle est envisagée sous l'angle de son insertion dans l'ensemble du monde et de l'histoire, donc également sous l'angle de la solidarité et de la communication dont elle est capable (22). Parallèlement à cela, la mort dans l'Ancien Testament signifie l'entrée dans le «shéol » dont le trait caractéristique est l'absence de communication. En fonction de cet arrière-plan, l'interprétation traditionnelle de la mort comme séparation du corps et de l'âme, l'âme étant entendue comme centre de la personne, ne répugne point tant à la lettre des Écritures, comme on n'a jamais cessé de le dire. La résurrection des morts conçue comme intégration dans le Tout signifie de ce point de vue le rétablissement de la communication totale que la mort avait supprimée. Dans cette mesure, on peut difficilement parler d'une résurrection dans la mort à l'intérieur de l'ensemble du contexte biblique(23). Mais l'homme ne vit pas seulement

(21) Origène, 7^e homélie sur le Lévitique, n. 2, citée dans H. de Lubac, *Catholicisme*. Les aspects sociaux du dogme, 4^e éd., Cerf, Paris, 1947, p. 359 s. Pour un résumé de ces perspectives, cf. A. Ahlbrecht, article « Zwischenzustand », dans *LThK*. X, 1441 s.

(22) E. Schweitzer, article « Soma », dans *LThK*, VII, 1045s., 1062s.

(23) On ne discutera pas ici le point de savoir si et comment il existe avant le jugement dernier une résurrection corporelle des saints pris individuellement (*Matthieu* 27, 52 s. ; *Apocalypse* 20, 6), qui apparaîtraient alors avec le Christ lors du jugement (I *Corinthiens* 6, 2). (On trouve des énoncés de ce genre formulés par les Pères de l'Eglise chez H.-U. von Balthasar, *Theoc/ramatik*, vol. 4, p. 327). En ce qui concerne Marie, la question a été tranchée de manière positive par le dogme de son Assomption dans la gloire céleste. Il est cependant faux de faire de l'Assomption un modèle eschatologique qui ferait transposer cet énoncé à tous ceux qui se sont endormis «dans le Christ ». On méconnaîtrait ainsi la place particulière de Marie dans l'histoire du salut, place qui donne à ce dogme son fondement théologique, et on retirerait ainsi non seulement au dogme, mais aussi au modèle qui en est dérivé, toute assise. Une argumentation de ce genre se détruit donc d'elle-même.

avec ses semblables, il vit aussi dans son environnement. Par son corps, l'homme est une partie de cet environnement, de même qu'inversement, le monde est, par l'intermédiaire du corps, une partie de la personne et que le monde ne trouve même son sens que dans la personne de l'homme. Cette conception anthropocentrique du monde n'est pas une découverte récente ; au contraire, elle a déjà ses racines dans la pensée apocalyptique. Par sa désobéissance, le premier Adam rend tout le cosmos éphémère ; par son obéissance, par sa mort et son élévation, le nouvel Adam rachète le cosmos. Aussi l'achèvement de l'homme et de l'humanité ne peut-il être total si le cosmos lui aussi n'entre pas dans cet achèvement. C'est donc à juste titre que W. Pannenberg peut dire : « *Le Royaume de Dieu et la résurrection des morts, ce ne sont pas là des rêvasseries confuses d'auteurs antiques... ; il ne s'agit pas non plus de promesses qui n'auraient qu'un rapport lointain avec les problèmes de l'existence humaine, mais ces deux idées, le Royaume de Dieu et la résurrection des morts, expriment les conditions propres à l'accomplissement de ce à quoi l'homme est destiné... Cette relation exprime aussi que le Royaume de Dieu en tant que communauté humaine vivant dans une paix et une justice parfaites est impossible sans une transformation radicale des conditions naturelles présentes de l'existence humaine, une transformation caractérisée justement par la résurrection des morts* »(24).

Prendre au sérieux la dimension cosmique et en faire une dimension essentielle de l'eschatologie a des conséquences sur la compréhension de la Parousie. L'achèvement cosmique, en effet, ne peut pas être alors que le fruit mûr de l'évolution et de l'Histoire, une espèce de processus qui verrait le temps être d'abord collecté puis engrangé dans l'éternité. Bien au contraire, il ne peut pas ne pas être d'un double point de vue et « *un acte qui affecte la personne* », et « *quelque chose de nouveau* » (25), c'est-à-dire un acte créateur de Dieu par l'intermédiaire de Jésus-Christ, le Seigneur de l'Histoire élevé à la droite de Dieu.

(24) W. Pannenberg, « Die Auferstehung Jesu und die Zukunft des Menschen », dans *op.cit.* (n. 9), p. 180 s. Il n'est ici affirmé que le fait brut de la dimension cosmique, et rien sur la manière de se la représenter concrètement. C'est dans cette mesure que se justifient les réserves critiques de A. Vogtle, *Das Neue Testament und die Zukunft des Kosmos*. Düsseldorf, 1970.

(25) J. Ratzinger, *op.cit.* (n. 12), p. 207, 225.

Ce que nous avançons est fondé, car seul le Créateur et non la créature peut disposer des conditions naturelles et cosmiques dans leur totalité. L'Histoire, de plus, est profondément antagoniste ; elle ne se contente pas de mûrir en attendant l'achèvement des temps, elle est bien plutôt le champ de bataille où fait rage la lutte permanente entre le Royaume de Dieu et le royaume de ce monde recroquevillé sur lui-même. L'issue de ce combat entre la vérité et le mensonge, entre ce qui est juste et ce qui ne l'est pas, ainsi que l'établissement de la justice parfaite sont une exigence tant de la théodicée que de l'anthropodicée. Pour dire les choses simplement, il faudra bien que tous ces faux-semblants connaissent une fin. C'est à la réalisation de cette espérance primitive que pense l'Écriture lorsqu'elle dit en langage apocalyptique que le Seigneur « *tuera par le souffle de sa bouche et anéantira par la manifestation de sa venue* » (2 *Thessaloniens* 2,8) l'Ennemi qui s'élève au-dessus de tout ce qui est divin et saint en se faisant passer pour Dieu.

La venue définitive de Jésus-Christ et l'achèvement du temps et de l'Histoire qu'elle entraînera par le feu du jugement est donc le secret même de Dieu. C'est pourquoi on ne peut ni la connaître ni la calculer par avance ni s'en faire une quelconque représentation concrète. La certitude de la foi suffit à l'espérance : Dieu, en Jésus-Christ, a accepté le monde à jamais et sa fidélité fait que ni le monde ni l'Histoire ne courent vers le vide mais que Lui, à la fin des temps, sera « *tout en tous* » (1 *Corinthiens* 15,28)(26).

5. « *Reductio In mysterium* » théologique

Le rapport entre le temps et l'éternité peut être défini du point de vue théologique de manière encore un peu plus précise qu'on n'a l'habitude de le faire dans ce contexte. On peut le faire sans pénétrer de manière indiscrete dans le secret

(24) On ne peut traiter ici en détail les conséquences qui découlent du problème très discuté de l'attente de la venue imminente du Christ et du retard de la Parousie. A partir de ce qui nous est dit, on assiste à une relativisation de ce problème, ce qui cadre tout à fait avec ce que l'on trouve dans le Nouveau Testament. Car pour le Nouveau Testament, ce que l'on appelle Parousie retardée ne signifie nullement un ébranlement. Cela montre que l'« objet » de l'espérance chrétienne n'est pas affecté. Il faudrait bien au contraire exprimer le caractère pressant de cet « objet » sans date en y mettant à chaque fois un accent différent suivant les situations changeantes au cours desquelles il faut l'annoncer. Cf. la représentation mesurée qu'en donne R. Schnackenburg, article « *Naherwartung* », dans *LThK*, VII, 777 - 779.

réservé à Dieu seul du jour et de l'heure de son retour que personne, à part lui, ne connaît (*Marc* 13,22). C'est bien la tâche de la théologie que de comprendre le secret de Dieu comme un secret.

D'entrée de jeu, excluons deux solutions incompatibles avec des énoncés fondamentaux de la foi chrétienne : les perspectives moniste et dualiste. Le monisme fait s'évaporer le temps en Dieu ou bien il fait du temps l'élément constitutif de Dieu. Le dualisme, quant à lui, soutient la thèse de l'incompatibilité absolue entre temps et éternité. L'éternité, pense-t-il, est l'absence de temps, la suppression, le rejet, la suspension du temps. Or, selon la conception chrétienne, Dieu a créé le monde avec le temps. Le temps est ainsi une image de l'éternité divine, un point de comparaison ; c'est, comme Platon le disait déjà, l'image mouvante de l'éternité (27). Cela est pleinement juste pour ce qui touche aux limites temporelles de l'homme qui ne possède son présent qu'en faisant à chaque fois référence au passé ou en anticipant sur l'avenir. Ce présent est d'une part image de l'éternité divine qui, elle, est présente à l'état pur ; il est d'autre part, dans son éparpillement dans le temps, aspiration à l'éternité (28). Il ne faut donc pas comprendre l'éternité comme point final, mais comme accomplissement du temps. La participation à l'éternité divine est en quelque sorte pour l'homme la suppression du temps au triple sens hégélien du mot « *Aufhebung* » : disparition de ce caractère fugace du temps qui le fait couler vers le vide, mémoire qui le conserve et qui le fait s'élever à un stade supérieur.

Contrairement à Hegel, on ne définira pas en théologie ce rapport de manière dialectique en en faisant un préalable nécessaire et une médiation réciproque, mais on le définira de manière dialogale : Dieu, dans la liberté et la générosité de son amour, appelle à l'existence des êtres historiques et finis qui, à leur tour, dans une auto-détermination libre et inscrite dans l'Histoire, trouvent leur accomplissement en répondant à l'offre que leur fait Dieu de participer à sa nature. Cette place accordée par Dieu à l'Histoire et cette participation à Sa vie trouvent leurs fondements ultimes dans la Trinité et sont insérées dans l'événement éternel qui voit le Père donner

(27) Platon, *Timée*, 37 d ; cf. *Parménide* 156 d.

(28) On renverra tout particulièrement aux réflexions de saint Augustin sur le temps dans le dixième livre des *Confessions*.

au Fils sa nature divine et redevenir un avec lui dans l'Esprit Saint. C'est parce que Dieu est en lui-même événement éternel qu'il peut libérer l'Histoire et la ramener à lui en l'accomplissant en tant qu'Histoire. Ainsi, à propos de l'achèvement du temps dans l'éternité, la loi principale qui régit tout rapport entre Dieu et le monde est bien que l'union toujours plus grande à Dieu ne supprime pas l'indépendance de la créature, mais qu'au contraire, elle l'accomplit.

Ce principe fondamental n'est pas sans importance pour la relation qui existe entre notre perspective terrestre qui nous fait percevoir une différence dans le temps entre mort et résurrection, et la perspective de Dieu et de celui qui, par sa mort, est entré dans l'éternité de Dieu. On se contente le plus souvent de parler de l'incompatibilité entre les deux perspectives. Cela est juste et important ; car l'état intermédiaire chez Dieu échappe sans nul doute à nos manières terrestres de mesurer le temps. Cependant, l'expression purement négative d'incompatibilité ne saurait suffire. A la place de cela, mieux vaudrait parler d'une analogie qui ferait voir que dans toute similitude existe une dissemblance toujours plus importante entre le temps terrestre et le temps transfiguré et achevé. Car la dissemblance ne signifie pas qu'il faille penser l'état intermédiaire comme totalement hors du temps, de sorte que ce n'est assurément pas en partant de notre perspective, mais bien de la perspective de l'éternité, qu'existe une simultanéité entre l'eschatologie individuelle et l'eschatologie universelle. On objectera à une telle hypothèse que la temporalité est un élément constitutif de l'homme. L'homme, dans l'éternité, ne devient ni Dieu ni ange. Il ne devient pas éternel, mais il est bien, de par sa participation à l'éternité divine, achevé *dans sa* temporalité et élevé au-dessus de toute mesure purement terrestre du temps. Dans ce temps transfiguré, le souvenir de l'homme reste en rapport avec son histoire terrestre tout en anticipant sur l'achèvement de cette histoire qui se trouve encore devant lui(29). Ainsi le défunt prie en étroite liaison avec nous et espère encore l'achèvement définitif du monde.. Comment pourrions-nous autrement prier pour eux et eux pour nous ? Comment pourrions-nous autrement rester liés dans une « *communio sanctorum* » ?

(29) C'est au fond la même chose que ce qu'indique allusivement K. Rahner lorsqu'il parle du rapport de l'âme au corps qui continuera à exister après la mort, mais sous une forme nouvelle, comme relation de l'homme au cosmos tout entier. Cf. *Zur*

Ainsi le modèle vertical ne supprime pas simplement, même dans l'éternité, le modèle horizontal, mais le porte à sa perfection d'une manière qui dépasse toute chose terrestre. Ainsi la venue définitive du Christ dans la gloire ne signifie-t-elle pas la fin, mais l'achèvement du monde, non pas la fin, mais l'achèvement, la plénitude des temps.

De même que le monde ne fut pas créé dans le temps mais avec le temps, de même ne sera-t-il pas achevé, lors de la création nouvelle, dans le temps, c'est-à-dire à un jour X du calendrier, mais avec le temps. Le commencement n'est pas plus le premier point d'une ligne du temps que la fin n'en est le dernier. C'est ainsi qu'il n'y aura pas de dernière génération qui assisterait pour ainsi dire au retour du Christ. Tout se passera bien plutôt « comme l'éclair » (*Matthieu* 24,27). Il ne s'agit donc pas dans la Parousie d'une nouvelle entrée du Christ dans le temps, mais d'une domination, d'une prise de possession, d'une soumission du temps dans son ensemble qui a déjà eu lieu de manière cachée par la Croix et l'élévation, mais qui se manifestera alors dans la gloire (30). Cet événement qui embrassera le temps dans son ensemble en le portant à sa plénitude est de par sa nature même inimaginable à l'intérieur du temps et de l'Histoire. Cet événement reste un secret qui est le secret de Dieu lui-même. Ce que la foi dit de la venue définitive du Christ dans la gloire ne peut par conséquent, à l'intérieur du temps, être maintenu et recevoir un contenu concret que comme message d'espérance.

6. Concrétisation dans la pratique

La notivelle de la venue définitive du Christ Jésus dans la Gloire n'est pas une théorie (au sens moderne du terme), pas davantage assurément un stimulant d'ordre pratique mais à la fois une consolation et une exigence. C'est pourquoi, après avoir souligné le secret réservé à Dieu du jour et de l'heure, nous trouvons l'exhortation suivante : « Soyez sur vos gardes et veillez » (*Marc* 13,33).

La consolation qu'il y a dans l'article de foi touchant au retour définitif du Christ dans la gloire signifie l'espérance d'une victoire définitive de la vie et de l'amour sur les forces de mort et de violence, de la vérité et de la justice sur la

confusion entretenue par le mensonge et sur l'injustice de ce monde qui prend le ciel à témoin. La certitude de cette espérance en un *Oui* et un *Amen* définitif de Dieu au monde et à l'homme (2 *Corinthiens* 1,20) inclut nécessairement l'idée du jugement. Car comment pourrait-il y avoir une justice définitive sans séparation définitive du Bien et du Mal ? C'est ainsi seulement que l'on conserve tout son poids à l'espérance en un amour qui ne passera jamais et qui sera de toujours (1 *Corinthiens* 13,8). Elle dit encore : « L'amour restera, avec ses oeuvres » (31). Puisque l'amour de Dieu à travers le Christ et dans l'Esprit est la réalité eschatologique, tout ce qui est fait dans l'amour et par amour durera aussi définitivement ; cela est fondé dans la réalité et y demeurera.

Ainsi, l'espérance d'un ciel nouveau et d'une terre nouvelle est tout autre chose qu'une consolation creuse ; elle ne nous retire pas la responsabilité que nous avons de cette terre, mais au contraire nous oblige et nous encourage à nous engager pour bâtir une civilisation fondée sur l'amour (Paul VI). Elle mobilise notre imagination et nos énergies, elle nous reproche de nous adapter aux situations existantes et de nous y conformer. Nous ne pouvons certes pas bâtir le Royaume de Dieu, mais nous pouvons, et c'est notre devoir, donner dans l'amour « une esquisse du monde futur » (32). L'anticipation incomplète de la gloire future n'est évidemment possible que par la, mort et qu'à travers la mort avec le Christ. Supporter patiemment souffrances et persécutions est par conséquent également une épiphany anticipée de la gloire future (2 *Corinthiens* 4,7 s.). La patience, assurément, n'est ni faiblesse ni résignation ; elle est en quelque sorte le long souffle de l'espérance en l'épiphany définitive du Christ, le long souffle de la passion pour le Royaume de Dieu qui est à venir. Elle le

sait : « *non confundar in aeternum* ». **Walter KASPER**

(traduit de l'allemand par Pierre de Fontette)
(titre original: «Die Hoffnung auf die endgültige Ankunft Jesu Christi in Herrlichkeit »)

(31) Constitution pastorale *Gaudium et Spes*, 39.

(32) *Ibid.* La résolution du synode commun sur « Notre espérance » (cf. n. 8) exprime de manière détaillée et pénétrante les dimensions actuelles et pratiques de l'eschatologie (*ibid.* 90-93, 95-97, 110 s.)

Walter Kasper, né en 1933 à Heidenheim/ Brenz, professeur de théologie dogmatique à l'université de Tübingen. Membre de la Commission Théologique Internationale. Membre du comité de rédaction de *Communio* en langue allemande. Principales publications : *Einjührung in den Glauben* (1972), *Jésus le Christ*, tr. fr. Cerf, Paris, 1980 ; *Der Gon Jesu Christi* (1982).

(30) K. Rahner, « Kirche und Parousie Christi », dans *Schriften zur Theologie*, vol. 6, Einsiedeln-Zürich-Cologne, 1965, p. 348.

Ysabel de ANDIA

Les deux parousies du Transpercé

La vision du transpercé appelle les hommes à la conversion avant qu'il ne soit trop tard. En tournant leurs regards vers la seconde parousie, elle révèle le Nom divin : « Celui qui est, qui était, et, qui vient ».

Le récit de la Passion selon Saint Jean qui s'ouvre par la question des Grecs à Philippe : « Seigneur, nous voudrions voir Jésus » (*Jean 12,21*), s'achève par l'oracle de la vision de Zacharie 12,10: « ils verront celui qu'ils ont transpercé » (*Jean 19,37*), et c'est cette même vision du Transpercé reynant, tel le Fils de l'homme de Daniel sur les nuées du ciel, qui ouvre le livre de *l'Apocalypse* et révèle le nom du Fils unique sur lequel toutes les tribus se lamenteront :

« Voici, il vient au milieu des nuées,
et tout oeil le verra,
et ceux mêmes qui l'ont percé :
toutes les tribus de la terre seront en deuil
à cause de lui.
Oui ! Amen !
Je suis l'Alpha et l'Omega, dit le Seigneur Dieu,
Celui qui est, qui était et qui vient,
Le Tout Puissant » (*Apocalypse 1,7-8*).
L'oracle de Zacharie oriente le regard vers le coeur transpercé,

cette source ouverte devient signe de gloire : signe de l'identité du crucifié et du ressuscité dans les apparitions post-pascales — Thomas confesse la divinité du Seigneur après avoir touché son coeur (*Jean 20,28*), le toucher du coeur du Christ provoquant la plus belle confession de foi de *l'Évangile selon saint Jean*, celle de la divinité du Ressuscité : « Mon Seigneur et mon Dieu » — et signe eschatologique du Transpercé qui reviendra avec les nuées du ciel. *L'ouverture du coeur* du Christ est à la fois la cause de l'ouverture des yeux des disciples — Jean « a vu et rendu témoignage » (*Jean 19,35*), Thomas voit et il confesse : l'un devient un « martyr » de Jésus (1), l'autre un « homme de foi » (2) — et le signe que « tout oeil verra » lors de *l'ouverture des cieux* et de la venue en gloire du Transpercé.

Je voudrais montrer cette relation entre l'ouverture du coeur, l'ouverture des yeux, l'ouverture des cieux et la révélation du nom du Seigneur Dieu : « Celui qui est, qui était et qui vient, le Tout Puissant » (*Apocalypse 1,8*), puisque ce qui est en question dans la Parousie éclatante du Transpercé, c'est la vision, la transfixion et le Nom.

1. Ils verront

« Nous voudrions voir Jésus ». A ce désir des Grecs et de tout contemplatif, Jésus lui-même répond : « Elle est venue l'heure où le Fils de l'homme doit être glorifié » (*Jean 12,23*).

Voir Jésus c'est voir sa gloire ou voir le Père en Lui (3), c'est-à-dire voir ce qui est invisible dans le visible, voir avec les yeux de la foi. Car voir Jésus, c'est croire en Lui, croire qu'il est le Fils du Père. Croire et voir sont ici synonymes car croire que Jésus Christ est le Fils Unique, le Dieu Monogène (*Jean 1,18*), c'est voir « ce que nul homme ne peut voir » (4), le sein du Père. Et l'on voit le Père dans le Fils parce qu'Il est dans le Père et que le Père est en lui (*Jean 14,10*). Le Père est l'invisible que l'on voit dans le Fils et le Fils le visible par qui l'on voit le Père (5).

(1) *Apocalypse 12,17: marturia lèsou.*

(2) Cf. *Jean 20,27.*

(3) Cf. C. Traets, *Voir Jésus et le Père en lui selon l'évangile de saint Jean*, Rome, 1967 et D. Mollat, *Saint Jean, maître spirituel*, Paris, 1976.

(4) Cf. *Deutéronome 4,12; Psaume 97,2.*

(5) Cf. Irénée, *Contre les Hérésies* IV,6,6.

Mais « voir Jésus » c'est voir la gloire du Verbe dans son incarnation (*Jean* 1,14) et sa passion, dans son élévation sur la croix (*Jean* 3,14-15 ; 8,26 ; 12,32) qui est signe et moyen de son exaltation dans la gloire ; cette vision de foi est une béatitude (*Jean* 20,29) qui anticipe la béatitude de la vision de sa gloire (*Jean* 17,24). Voir Jésus c'est voir son exaltation en gloire dans l'humiliation de sa passion ; le reproche que fera Justin aux juifs, c'est de ne pas avoir reconnu, dans l'abaissement du Serviteur souffrant, le Messie glorieux.

Voir Jésus, enfin, c'est témoigner de ce que l'on a vu. Celui qui a vu sa gloire, c'est-à-dire l'éclat de l'être divin dans l'éclair fulgurant de sa manifestation, de son dévoilement, est constitué témoin. Celui qui a vu la gloire divine se manifester dans l'humanité sainte de Jésus devient un martyr de Jésus : il est consumé par cette gloire qu'il a contemplée dans la chair du Verbe.

Et qu'est-ce que Jean a vu ? Le Verbe de Vie qu'il a vu de ses yeux et palpé de ses mains (*1 Jean* 1,1) et le sang et l'eau qui sortirent de son côté transpercé (*Jean* 19,34). Il a contemplé le Verbe de Vie et il a vu sa vie couler de son côté : tel est son témoignage (*marturia*). Le coup de lance a répandu à l'extérieur la vie divine qui était à l'intérieur de l'humanité du Verbe, comme la mort du Christ a déchiré le voile du Temple qui cachait la *Shekinah* (*Matthieu* 27,51).

Comme le repos(6) de l'Esprit sur le Christ au baptême marque la césure de l'Ancien et du Nouveau Testament, avec la « tradition »(7) de l'Esprit et l'effusion du sang et de l'eau dans la transfexion du cœur commencent les temps messianiques, le temps de l'attente de l'Esprit et de l'Épouse qui disent : « viens Seigneur Jésus -- *Maranatha* » (*Apocalypse* 22,20).

Avec le don de l'Esprit commence l'attente du retour du Seigneur (*Kurios*). Il y a une synergie secrète de l'Esprit et du temps telle que l'Esprit oriente le temps vers les deux avène-

ments du Seigneur : l'avènement dans l'humilité de l'Incarnation du Verbe fait chair et l'avènement dans la gloire du Transpercé venant avec les nuées du ciel.

Le temps de l'histoire du salut est une double attente de la double Parousie du Sauveur : le temps de l'Ancien Testament où l'Esprit représente en figures l'unique visage du Nouvel Adam qui récapitule en lui toute l'économie du salut, et le temps nouveau du Nouveau Testament, le temps de l'Eglise, où l'Esprit Saint, animant l'Eglise, la dirige, à travers son pèlerinage terrestre, vers la rencontre de son Seigneur venant à elle dans la gloire paternelle. Le temps de l'attente du premier avènement est le temps de l'attente de tout un peuple, Israël, qui attend le Messie, issu de David selon la chair ; le temps de l'attente du second avènement est le temps de l'intercession (*paraklèsis*) de l'Eglise (*Ekklesia*) et de l'Esprit Consolateur (*Paraklètos*) qui hâte le retour du Seigneur.

Le temps de l'Eglise est tout à la fois le temps de la présence sacramentelle du Christ dans son Eglise et de l'absence de son humanité glorieuse élevée en gloire. C'est le temps du mémorial de sa Pâque qui ouvre et recueille les trois dimensions de la célébration sacramentelle actuelle de l'unique événement de la mort-résurrection du Christ, accompli une fois pour toutes, dans l'attente de son retour en gloire. L'Épouse reçoit le corps et le sang de son Seigneur en viatique afin d'accomplir son pèlerinage et d'aller à la rencontre de l'Époux, à la fin des temps.

Voir Jésus devient maintenant voir Jésus dans son Eglise. La promesse de Jésus à ses disciples : « encore un peu et vous ne me verrez plus et puis encore un peu et vous me verrez » (*Jean* 16,16) marque le passage du « voir l'humanité de Jésus avec les yeux de la chair », au « voir, avec les yeux illuminés du cœur, la présence intérieure de l'Époux en son Épouse ».

La purification du regard contemplatif passe par la dialectique du voir et du non-voir : par le non-voir de l'absence de l'Époux qui est retiré à son Épouse, et par le voir de sa présence, car, tout à la fois, il va vers le Père et il vient vers elle(8), dans un unique présent. L'Épouse est invitée à voir l'Époux en elle dans le dépouillement de la foi et la paix de

(6) Cf. Justin, *Dialogue* 87, 3 ; l'Esprit qui avait comblé les prophètes de l'Ancien Testament de différents dons « s'est reposé, c'est-à-dire qu'il a cessé quand fut venu celui après qui toutes choses devaient disparaître de chez vous... ». Cette « cessation » de l'Esprit qui ne donne plus ses dons que dans le Christ marque la « césure » de l'Ancien et du Nouveau Testament.

(7) *Jean* 19,30: « *Tradidit Spiritum* » L'idée d'une *traditio Spiritus* se trouve chez Hippolyte de Rome.

(8) Cf. *Jean* 14,28: « Je m'en vais et je viens à vous » : les deux verbes sont au présent.

l'amour. Et le regard par lequel elle regarde celui qui est transpercé est un regard tout intérieur : le regard qu'elle porte, en Marie, au pied de la Croix, sur le Crucifié, et par delà le Golgotha, vers le ciel où «il est assis à la droite du Père, et d'où il reviendra pour juger les vivants et les morts ». Le regard intérieur qui se porte sur le Transpercé saisit alors, dans l'invisibilité de la foi, les trois dimensions de la temporalité qui rayonnent de son cœur.

2. Celui qu'ils ont transpercé

L'Écriture et l'Esprit

Au moment où Jean voit, dans la transfixion du cœur du Christ, l'accomplissement de l'oracle de *Zacharie* 12,10, il reconnaît dans son cœur transpercé l'ultime signe de sa gloire : Jésus en répandant sa vie a manifesté sa gloire. L'eau changée en vin, à Cana, a été le « commencement des signes » (*Jean* 2,11) de Jésus par lequel il manifesta sa gloire à ses disciples, et le jaillissement du sang et de l'eau, qui sortirent de son côté «frappé» par le coup de lance comme Moïse «frappa» le rocher d'où jaillit l'eau vive(9), est l'ultime signe pascal de sa mort, attestée par le coup de lance, et de sa résurrection, montrée par le jaillissement de sang et d'eau vive du corps déjà mort. La correspondance des signes de Cana et du Golgotha est une attestation de la gloire du Transpercé, c'est pourquoi le coup de lance est l'ultime révélation divine : celle de son cœur.

Lorsque le Christ, en inclinant la tête sur la Croix, dit : «Tout est achevé (*tétélestai*)» (*Jean* 19,30), il accomplit la perfection (*téléiôsis*) de l'amour selon lequel «il aima les siens jusqu'au bout — ou jusqu'à l'extrême » (*eis télos*) (*Jean* 13,1). La fin (*télos*) comme perfection est ici l'amour. Et cet accomplissement de la charité est, en même temps, l'accomplissement des Écritures.

L'achèvement de l'amour dans le *tétélestai* du Christ que saint'eau répète deux fois (10) est à la fois l'accomplissement (*téléiôsis*) de l'Écriture (*Jean* 19,28) et la tradition (*paradosis*) de l'Esprit (*Jean* 19,30).

(9) *Nombres* 20,1 1. — Le Christ est le rocher spirituel qui accompagnait les Israélites au désert selon *I Corinthiens* 10,4.

(10) *Jean* 19,28 et 30.

Il faut lire ensemble(11) les deux péricopes de *Jean* 19,28-30 sur la mort de Jésus et de *Jean* 19,31-37 sur le sang et l'eau. Les versets 28,30 et 34 développent le thème du don de l'Esprit par Jésus : sa soif (v. 28) qui est apaisée par le don de son Esprit (v. 30) et symbolisée par l'eau qui sort de son côté (v. 34). Parallèlement au symbole de l'Esprit, le «tout est achevé » des v. 28 et 30-est symbolisé par le sang qui coule de son côté (v. 34).

On peut donc tracer ces lignes de correspondances symboliques :

— accomplissement de l'Écriture — Le Sang.

— tradition de "Esprit — L'eau.

Le cœur est la source unique du symbole christologique du sang et du symbole pneumatologique de l'eau car le «*sens de l'épisode est plus directement christologique qu'ecclésial. La mention de l'eau après le sang implique que le don de l'Esprit est un fruit de l'oblation sacrificielle de Jésus. En outre, puisque le sang sorti du côté de Jésus révèle sa vie profonde, on peut penser que par l'eau de l'Esprit, les croyants reçoivent la possibilité et le pouvoir d'entrer en communion avec cette vie profonde de Jésus* » (12).

Le don de l'Esprit (eau), en donnant au croyant accès à la vie intérieure (sang) du Christ, est l'ultime révélation de son «cœur» (amour) : la connaissance du Christ dans l'Esprit ne se fait plus *de l'extérieur*, comme la connaissance du Christ par ses disciples durant sa vie terrestre, mais *de l'intérieur*, de telle sorte que l'Esprit, en nous faisant connaître ce qui est au Christ (*Jean* 16,14), les «trésors » de son cœur, vient habiter en nous avec le Père et le Fils (*Jean* 14,20).

Cette «venue» du Père et du Fils qui établissent leur demeure dans celui qui aime le Fils, est intermédiaire entre la venue du Verbe dans la chair et sa venue, à la fin des temps, dans la gloire. C'est la venue tout intérieure dans l'amour.

Il y a donc trois venues du Verbe :

- sa venue dans la chair (1^{re} Parousie)
- sa venue dans la charité, dans l'Église
- sa venue dans la gloire (2^e Parousie)

(I I) Cf. I. de la Potterie, « Christologie et pneumatologie dans saint Jean », *in*: Commission Biblique Pontificale, *Bible et Christologie*, Paris, 1984, p. 271-287.

(12) I. de la Potterie, *op.cit.*, p. 282.

La venue du Christ dans l'intériorité de l'amour est cette venue spirituelle dont parlent les mystiques : « *Le Christ vient à nous de l'intérieur à l'extérieur* — dit Ruysbroec — *et nous allons à lui de l'extérieur à l'intérieur.* » Et l'auteur du *Nuage de l'Inconnaissance* emploie la même expression. Il y a donc tout un jeu entre le *caché et le manifesté*, entre l'*extérieur et l'intérieur*, et ce jeu se dénoue dans l'ultime révélation (apocalypse) de la Parousie du Christ en gloire.

La venue du Christ dans l'intériorité est en même temps une attente de sa venue dans la gloire.

Ce qui est remarquable, c'est *l'articulation du mouvement de l'intériorisation et de l'eschatologie* : l'Esprit en faisant connaître le Christ de *l'intérieur fait* éprouver la distance entre le *déjà-là* de sa présence dans son Église et le *pas-encore* de sa venue dans la gloire.

Et de même que l'Esprit fait sentir l'absence du Christ et désirer sa présence, il accomplit l'Écriture en l'ouvrant à un sens encore inaccompli.

En effet, l'accomplissement de l'Écriture et en particulier de l'oracle de *Zacharie* 12,10 par le coup de lance s'accompagne, dans la tradition de l'Esprit, d'une ouverture du sens de l'Écriture qui acquiert une dimension eschatologique.

Le Christ est bien ce personnage mystérieux, pleuré par Israël, clan par clan, lui qui est le fils unique d'Israël, son • « premier-né » par excellence, et sa mort, comme en *Zacharie* 14, annonce la victoire du Seigneur : « et il arrivera en ce jour-là : des eaux vives sortiront de Jérusalem, moitié vers la mer orientale et moitié vers la mer occidentale et ce sera été comme hiver. Et Yahvé sera roi sur toute la terre ; en ce jour-là, Yahvé sera unique et son nom unique » (*Zacharie* 14,8).

Dans l'oracle de *Zacharie* 12,10-13,1, la mort du Fils unique sur lequel se lamenteront les nations semble être le point de départ de la conversion des enfants d'Israël, conversion profonde car c'est lui qui en a l'initiative :

« Je répandrai sur la maison de David et sur l'habitant de Jérusalem un esprit de grâce et de supplication ; et ils tourneront les yeux vers moi (13) qu'ils ont transpercé. Et ils feront

le deuil sur lui, comme on fait le deuil sur le fils unique ; ils pleureront amèrement sur lui, comme on pleure amèrement sur le premier-né » (*Zacharie* 12,10).

Ce geste de tourner les yeux vers quelqu'un, apparaît ici comme la conséquence de « l'Esprit de grâce et de supplication » et ce geste se comprend beaucoup mieux s'il s'agit de regarder vers Dieu avec tout ce que cela représente de « conversion » plutôt que de regarder un mort. Ce regard d'espoir serait le regard d'attente du pardon et de la purification apportée par cette « source ouverte à la maison de David et aux habitants de Jérusalem pour laver le péché et la souillure » (*Zacharie* 13,1).

Ce sens pénitentiel de l'oracle de *Zacharie* 12,10 qui n'apparaît pas dans l'Évangile de saint Jean est au contraire au centre de la réflexion de Justin qui utilise ce verset d'une manière apologétique.

Les deux Parousies du Messie

Dans son *Dialogue avec Tryphon* (32), Justin reprend l'oracle de *Zacharie* 12,10 pour articuler les deux parousies du Christ dans l'humilité et dans la gloire. Pour Tryphon, comme pour les « juifs » de l'Épître aux Corinthiens, un « messie crucifié » est un « scandale » (*1 Corinthiens* 1,23) et la Croix, un signe d'infamie qui ne peut convenir au Messie d'Israël.

« Les Écritures et d'autres semblables — dit Tryphon — nous obligent à attendre glorieux et grand celui-ci, "comme un fils d'homme", reçoit de "l'ancien des jours le royaume éternel". Tandis que votre nommé Christ fut "sans honneur et sans gloire", à tel point qu'il est tombé sous la dernière des malédictions de la loi de Dieu : qu'il fut crucifié » (14).

Justin répond en invoquant le témoignage du Serviteur souffrant d'Isaïe et du Transpercé de *Zacharie* (15) :

« Si les Écritures que je viens de citer ne nous disaient point son "aspect sans gloire, sa génération inénarrable", que "pour sa mort des riches seront mis à mort", que "ses meurtrissures nous guérissent" et qu'il doit être "conduit comme un mou-

(13) « vers moi » selon la version massorétique — cf. P. Lamarche, *Zacharie IX-XIV - Structure littéraire et messianisme*, Paris. 1961. p. 82.

(14) *Dialogue* 32, I ; 1,139.

(15) P. Lamarche, dans son livre sur *Zacharie IX-XI V*, montre cette relation entre « le pasteur transpercé et le Serviteur souffrant » (*op.cit.*, c.5).

ton", si je ne vous avais pas expliqué qu'il y aurait ses deux parousies, l'une dans laquelle il fut "percé" par vous, l'autre où "vous reconnaîtrez celui que vous avez percé", où les tribus se frapperont la poitrine tribu par tribu, les hommes d'un côté, les femmes de l'autre, je paraîtrais dire des choses obscures et impossibles... » (16).

La preuve de l'unité des deux parousies du Christ, celle du passé où il s'est manifesté dans l'humilité et celle du futur où il se manifestera dans sa gloire, et de l'identité du Messie crucifié et glorieux se trouve dans les juifs eux-mêmes car ce sont eux qui ont percé le Messie et ce sont eux aussi qui reconnaîtront celui qu'ils ont percé.

C'est pourquoi Justin les invite à faire pénitence avant le retour du Messie : « Vous feriez mieux de renoncer à votre passion raisonneuse et de faire pénitence avant que ne vienne "le grand jour du jugement" ; alors "se frapperont la poitrine" toutes celles de vos tribus qui ont percé ce Christ, comme j'ai démontré que l'avaient prédit les Ecritures »(17).

L'invitation à la pénitence avant le jour du jugement donne le sens de l'argumentation de Justin sur les deux parousies : c'est un *appel à la conversion* avant qu'il ne soit trop tard. Le grand jour du jugement donne au temps un caractère d'urgence : c'est *maintenant* le temps de la pénitence car, *alors*, il ne sera plus temps.

Les juifs attendent un Messie à venir, mais ce temps de l'attente messianique doit être « converti » en un temps de pénitence où ils sont invités à reconnaître le Messie sous les traits du Pasteur transpercé et du Serviteur souffrant pour ne pas être jugés par lui lorsqu'il reviendra dans la gloire.

L'argument des deux parousies, qui structure tout le *Dialogue avec Tryphon*(18), transforme l'attente indéterminée d'un Messie à venir en une tension eschatologique entre le «il est venu » et «il vient », et la confession de foi dans la Seigneurie du Christ «ne peut s'arrêter au passé de sa mort et de sa résurrection, mais elle est tout entière tournée vers l'espérance de la seconde venue du Seigneur »(19).

(16) *Dialogue* 32,2.

(17) *Dialogue* 118.

(18) Par exemple *Dialogue* 49,2; 110,2; 111,1, etc.

(19) Cf. G. Sesboué, « Le retour du Christ dans l'économie de la foi chrétienne », in *Le retour du Christ*. Bruxelles, 1983, p. 130.

Dans cette perspective des deux parousies, le coeur transpercé du Christ devient le signe eschatologique de son retour et le Nom du Transpercé est « Celui qui est, qui était et qui vient »(20), qui nous présente en son coeur l'Alpha et l'Omega(21) de son amour.

3. Celui qui est, qui était et qui vient

L'oracle prophétique de *Zacharie* 12,10, ne trouve son explication dernière que dans le livre de *l'Apocalypse*, comme si l'accomplissement des Ecritures par le coup de lance ouvrait leur sens à une dimension eschatologique. Les prophéties de l'Ancien Testament se réalisent dans le Nouveau Testament et celui-ci, à son tour, est une révélation qui ne sera totale qu'à la fin.

Le premier «avenir» porté par l'Ancien Testament est le futur messianique de la prophétie ; quant à la seconde «venue» de «celui qui vient », elle est déjà là sous le mode indicatif : « Voici ». Comme Jean-Baptiste désigne Jésus qui vient vers lui en disant : « Voici l'Agneau de Dieu ». (*Jean* 1-,29), Jean dit aux sept églises qui sont en Asie : « Voici, il vient au milieu des nuées... » (*Apocalypse* 1,7).

Le premier «avenir» de la prophétie est dans le temps, le second «avenir» de l'Apocalypse, dans l'achèvement des temps. Et la distance entre l'accomplissement (*téléiôsis*) des Ecritures de l'Ancien Testament dans le Nouveau Testament et «l'accomplissement du mystère de Dieu» (*Apocalypse* 10,7), à la fin des temps, est la distance entre la première et la deuxième Parousies.

La première Parousie de Celui que le Baptiste lui-même nomme : «Celui qui vient » (*Jean* 1,15-27 ; 5,26) est la venue dans la chair de temps du Verbe éternel qui récapitule en lui la longue histoire des hommes, dans l'économie du salut.

Car la manifestation de la première Parousie a un sens sotériologique : c'est une manifestation aux nations (*manifestatio ad gentes* (22)) pour le salut des hommes, tandis que la manifestation en gloire de la deuxième Parousie est en vue du jugement.

(20)*Apocalypse* 1,8.

(21)*Apocalypse* 1,8.

(22) C'est le sens de la fête de l'Epiphanie pour les Latins.

Il n'y aura plus de délai (*Apocalypse* 10,6), ce sera « l'accomplissement du mystère de Dieu » (*Apocalypse* 10,7), le « ciel se retirera comme un livre qu'on roule » (*Apocalypse* 6,14). Ce sera la manifestation au grand jour de ce qui est caché, le jugement des hommes et la glorification de l'Agneau immolé (*Apocalypse* 5-6-12).

Le temps commencé par la première Parousie du Sauveur est le « temps du salut » (*Apocalypse* 12,10), mais ce temps de la miséricorde est déjà le temps de la justice car seuls ceux qui sortiront vainqueurs de l'épreuve sont inscrits dans le « livre de vie de l'Agneau immolé » (*Apocalypse* 3,5 ; 13,8 ; 17,8).

Mais comment s'articulent les deux Parousies et la révélation du Nom divin : « Celui qui est, qui était et qui vient » ?

S'il y a deux Parousies du Messie — et toute la différence entre l'attente messianique juive et chrétienne est là — il y a deux modalités du temps de la « venue » du Messie, comme nous l'avons montré, le futur messianique de la prophétie et la venue eschatologique révélée dans l'apocalypse, mais il y a également deux exégèses du Nom divin, si « Celui qui est » n'est pas seulement « Celui qui était », mais aussi Celui qui vient ».

Ego eïmi « Je suis »

Le « Je suis » est développé en une formule tripartite : « Celui qui est, qui était et qui vient », où l'on reconnaît une amplification du nom de Dieu(23) selon *Exode* 3,14, le nom que Dieu a révélé à Moïse : « Je suis Celui qui est ». L'hébreu 'ehyeh 'asher 'ehyeh peut se traduire « je suis ce que je suis » ou « je suis qui je suis » — ce qui signifierait que Dieu ne veut pas révéler son nom — mais il peut aussi se traduire : « je suis celui qui suis » ou « je suis celui qui est », « je suis l'existant », comme l'ont compris les traducteurs de la Septante : « *égô éimi ho ôn* ».

L'amplification du nom divin de l'*Exode* selon la Septante par l'*Apocalypse* (24) : « *Ho ôn kai ho èn kai ho erkhoméno* » (« Celui qui est, qui était et qui vient ») a pour but principal d'introduire la venue eschatologique dans le nom de Dieu :

(23) Cf. Centre d'étude des Religions du Livre, *Dieu et l'Erre. Exégèse d'Exode* 3,14 et de *Coran* 20,11-24, Etudes Augustiniennes, Paris, 1978.

(24) Cf. J. Comblin, *Le Christ de l'Apocalypse* et P. Prigent, *L'Apocalypse de saint Jean*, Lausanne-Paris, 1981, p. 16 et 367.

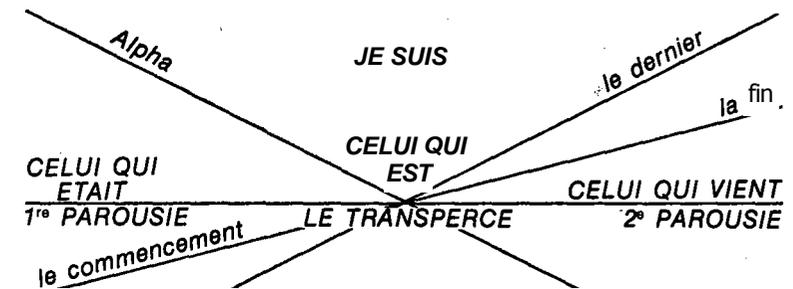
celui qui était viendra et ne cesse de venir. *L'Apocalypse* ne dit pas « sera » mais « viendra » et c'est cette transformation du « Celui qui sera », *ho ésoméno*, en « Celui qui vient », *ho erkhoméno*, qui distingue l'exégèse juive targoumique de l'exégèse chrétienne du nom divin.

Le *Targum* (25) du pseudo-Jonathan sur *Deutéronome* 32,59 dit : « Voici maintenant que je suis celui qui sera et il n'y a pas d'autre Dieu à côté de moi », de même que Rabbi Isaac en *Exode Rabba* 3 dit : « Je suis aujourd'hui celui que j'étais et celui que je serai ».

La révélation du Nom divin est celle de l'identité de son être à travers le temps : il est le même aujourd'hui, hier et demain, selon Rabbi Isaac — car l'éternel présent de son être englobe les trois modalités passée, présente et future de l'être : il est « Celui qui est, qui était et qui sera », dit le *Targum*. Le « Je suis » se développe en trois modalités de l'être qui disent l'unique présent éternel de l'Être divin et sa présence salvifique auprès du peuple d'Israël.

Cette exégèse rabbinique (26) a été reprise par Martin Buber qui traduit *Exode* 3,14 par « je serai celui que je serai ».

Tout autre est la révélation du Nom divin dans l'*Apocalypse*, le *égô ami* (je suis) englobe ici l'Alpha et l'Oméga (cf. *Apocalypse* 1,8 ; 21,6 ; 22,13), le commencement et la fin, le premier et le dernier, Celui qui est, qui était et qui vient :



(25) Cf. R. MacNamara, *New Testament and the Palestinian Targum to the Pentateuch*, Rome, 1966, p. 97-112. L'auteur souligne la dépendance du Targum par rapport à une tradition liturgique antérieure.

(26) Cf. G. Vajda, « Bref aperçu de l'exégèse d'*Exode* 3,14 dans la littérature rabbinique et en théologie juive du Moyen-Âge », in *Dieu et l'Erre...*, p. 67-74.

« Je suis l'Alpha et l'Oméga » (*Apocalypse* 1,8) : ce titre est l'équivalent de « Je suis le commencement et la fin » (*Apocalypse* 21,6), « le premier et le dernier » (*Apocalypse* 22,13). Ces titres divins qui se trouvent dans le prophète Isaïe(27) sont indifféremment attribués à Dieu et au Fils de l'homme dans *l'Apocalypse*.

Le Fils de l'homme est « le Principe de la création de Dieu » (*Apocalypse* 3,14), comme la Sagesse et la Parole primordiale de Dieu(28), et il est la fin (*télos*), celui en qui tout est accompli (*tétélestai*). De même il est le « Premier-né de toute créature » (*Colossiens* 1,15) et le « Commencement, Premier-né d'entre les morts » (*Colossiens* 1,18 et *Apocalypse* 1,5). Et il est le dernier, l'Adam céleste ou l'Adam eschatologique, le « dernier Adam, être spirituel donnant la vie », dont parle *l'Épître aux Corinthiens* (I *Corinthiens* 15,45).

Il est lui-même la fin (*télos*), comme celui qui accomplit le sens de l'histoire, et le dernier, l'ultime (*ho eschatos*) en qui l'histoire a tout à la fois un sens téléologique et eschatologique(29). Et comme étant la « fin » et le « dernier », il est « Celui qui vient ».

Celui qui vient (*ho erchoméno*s) est un titre christologique qui se retrouve dans la doxologie de *Apocalypse* 4,8 et dans l'Évangile selon saint Jean (cf. *Jean* 1,9.31 ; 6,14 ; 1 1,27.35) ; ce qui indique que Celui qui porte le Nom divin de l'Exode est le Fils, le Verbe de Dieu (*Apocalypse* 1,2-9 ; 6,9).

Mais on peut aussi souligner (30) le caractère trinitaire de la formule de salutation de Jean aux sept églises de la part de « Celui qui est, qui était et qui vient » (Dieu le Père), des

(27) *Isaïe* 41,7 : « Celui qui dès le commencement appelle les générations; moi Yahvé, je suis le premier (*égô théos prôtos*), et avec les derniers je serai encore », et *Isaïe* 44,6 : « Je suis le premier (*ijô prôtos*) et je suis le dernier, à part moi il n'y a pas de dieu ».

(28) Cf. *Proverbes* 8,22; *Sagesse* 9,1-2; *Colossiens* 1,15-18.

(29) Sur la différence entre le sens téléologique de l'histoire où la fin (*télos*) de l'histoire accomplit son sens et le sens eschatologique de l'histoire où l'irruption du Fils de l'homme, à la fin (*eschaton*) de l'histoire tel « un voleur en pleine nuit », rompt le sens apparent de l'histoire : « Quand les hommes se diront : "paix et sécurité !" , c'est alors que, soudain, la ruine fondra sur eux comme les douleurs sur la femme enceinte... » (I *Thessaloniens* 5,3 passage commenté par M. Heidegger) : voir Y. De Andia, *Présence et eschatologie dans la pensée de Martin Heidegger*, Presses Universitaires de Lille, 1975.

(30) Cf. E. Corsini, *Apocalisse prima e clopo*, Torino 1980 traduction française : « *L'Apoc*

« sept Esprits » (l'Esprit dans sa plénitude) et de Jésus-Christ qui est à la fois le Messie, Fils de l'homme de *Daniel* 7 : « Voici il vient avec les nuées » —, le pasteur transpercé de *Zacharie* 12,10 mort et ressuscité : « ils le verront... ceux qui l'ont transpercé » —, et le juge de « toutes les tribus de la terre ».

Le Nom doxologique de Dieu (31) : « Il est, il était et il vient » forme avec le Transpercé et les Sept Esprits de Dieu une unité trinitaire analogue à celle du cœur, du sang et de l'eau qui jaillissent du côté percé du Christ.

Mais le Transpercé lui-même est celui qui a été percé (passé) et qui vient sur les nuées (futur), c'est-à-dire « Celui qui est, qui était et qui vient ». C'est ce que suggère le mouvement du passage de *Apocalypse* 1,4 à 8 dont le chiasme enferme la vision du Transpercé de *Zacharie* 12,10 dans la révélation du Nom divin. Au cœur de l'annonce de sa venue : « Voici, il vient » et du mémorial de sa Passion : il a été « percé », se détache la révélation initiale et ultime de son éternel présent : « JE SUIS »(32).

Ysabel de ANDIA

(31) E. Peterson, *Eis Theos*, Leipzig, 1926, p. 130 s. a mis en évidence le substrat de liturgie chrétienne de l'Apocalypse.

(32) Cette révélation du « Je suis » divin se fait dans l'exaltation de la croix : « Lorsque vous aurez élevé le Fils de l'homme, vous connaîtrez que "Je suis" » : *Jean* 8,28.

Ysabel de Andia, agrégée de philosophie ; thèse de 3^e cycle en philosophie en 1972 sur Heidegger. A enseigné la philosophie à l'Université de Lille de 1969 à 1975, tout en passant une licence de théologie à l'Institut Catholique de Paris. Doctorat en théologie à Rome en 1982 sur Irénée de Lyon. Actuellement au CNRS, et chargée d'un cours à l'Institut Catholique sur la divinisation de l'homme chez les Pères. Principale publication : *Présence et eschatologie dans la pensée de Martin Heidegger*, Presses Universitaires de Lille, 1975.

Offrez à une personne âgée, à un séminariste,
à un missionnaire un abonnement de parrainage à

Communio

(en plus de votre propre abonnement : tarif réduit — voir page 129)

Thomas LANGAN

Un jugement qui libère

Le jugement dernier n'est pas à craindre, mais à espérer ; plus, il nous permet de tout espérer, en étant l'ultime et absolue libération qui fait de nous, éternellement, des vivants.

ETRE jugé par Dieu : perspective effrayante. Pas la moindre faute, pas même la moindre de nos pensées mauvaises n'échappera à la fulgurance du regard divin. Savoir qu'il ne nous laissera rien « passer » nous incite puissamment à ne pas pécher.

Cependant, au fond, le jugement de Dieu ne constitue pas un facteur négatif dans l'existence humaine mais plutôt une consolation fondamentale, et par-dessus tout une libération : tout est en Dieu, il est la réalité même ; son jugement — salvifique — n'est donc que l'ultime libération de l'homme de ses chaînes, de ses propres errements et des jugements faux et dépourvus d'aménité de ses pairs. La foi chrétienne en ce jugement juste et aimant change le sens même de notre temps terrestre et donne à l'existence un centre et une cohérence dont elle eût manqué sinon.

Réfléchissons quelques instants à ce que serait la situation de l'homme si ceux qui refusent la nature providentielle du divin avaient raison. L'opinion des autres constituerait alors la référence ultime pour déterminer la valeur de nos actes, la source absolue du sens de nos vies. C'est dans leur estime — ou leur manque d'estime — que, selon le cas, nous continuerions à vivre après notre mort ou disparaîtrions rapidement dans un total oubli. En fait, il n'y aurait d'autre vie pour les morts que le

souvenir d'un passé gardé par quelques-uns. Aussi imparfaite que puisse être leur connaissance de nos intentions profondes, aussi empreinte de jalousie, de malveillance ou de manque de générosité la vision qu'ils ont de nous, la renommée que nous aurons acquise — ou manqué d'acquérir — garderait seule quelque trace de ce que nous avons accompli. Notre réputation l'emporterait alors sur tout le reste, comme le croyaient les hommes de l'Antiquité.

Cette croyance livre l'individu à la tyrannie du « ils pensent que ». Notre avenir évoluerait capricieusement au gré de la mode et de la vision changeante qu'on a de nous dans un présent toujours mobile. Même si on parvenait à ne pas se préoccuper de l'opinion des autres de façon à se libérer complètement de leur jugement, si l'on renonçait ainsi à créditer la vie d'un sens autre que sa propre conception de l'existence — réduction effrayante de la dimension sociale de la vie — l'individu resterait finalement encore prisonnier de son propre jugement. Je dis « prisonnier » parce que, comme l'on n'échappe pas à la haine de soi et qu'il n'y a pas d'auto-rédemption (malgré Nietzsche), on se retrouve pris dans le filet de son échec partiel, et l'homme est pour lui-même un juge impitoyable. Alors, devenu l'ultime providence, je dois déterminer seul ma place dans l'histoire ; mon appel par Dieu à un rôle, dont il connaît le but puisqu'il a tout créé, n'a plus aucun sens. Et dans quelle mesure est-ce que je me connais bien moi-même ? Est-ce que je me repère dans l'écheveau de mes motivations ? Est-ce que je comprends ma place dans le monde ? et qu'il y a-t-il en moi pour m'arracher aux obsessions de mes craintes et de mes désirs les plus mesquins, pour me pousser à prendre en compte les préoccupations d'autrui et les méandres de son point de vue ? Le plus grand danger pour l'homme est de succomber à la tentation de fausser, sous l'empire des impulsions les plus défensives de sa personne blessée, sa compréhension de la réalité. Les traumatismes du passé peuvent obérer les promesses de l'avenir. On peut en arriver à se détruire soi-même, en se refermant progressivement sur une vision préfabriquée du monde que l'on élabore en fonction de désirs inassouvis enracinés dans un passé sans amour.

Tout, absolument tout ce qui peut faire sortir une personne de ses constructions pathologiques et l'amener au contact d'une réalité qu'elle ne peut manipuler pour la faire entrer dans son système, constitue une protection vitale contre cette tendance à se refermer sur elle-même. Il s'agit littéralement d'une véritable ouverture sur l'avenir.

Savoir que c'est Dieu qui juge peut être pour le croyant un début de libération vis-à-vis de la tyrannie de la société et de lui-même. Dieu, qui est Etre par essence, juge avec amour : non seulement son jugement est juste puisqu'il est la réalité et qu'il se connaît lui-même, mais le but même de son jugement est le salut ; il libère lui-même tout ce qui est positif et vaut donc la peine d'être retenu dans la synthèse, en lui, des réalisations de toute la création. Rien de positif de ce que nous avons contribué à créer en coopérant à sa grâce n'est perdu, seuls les éléments de destruction sont rejetés pour être purifiés au feu éternel qui brûle de la lumière de la vérité révélatrice.

Non qu'il faille estomper l'aspect négatif de ce processus. Notre crainte initiale est bien fondée. L'enjeu final n'est rien de moins que le sens complet de la création et, à partir de ses initiatives créatrices et de nos co-décisions co-créatives, de la libération par Dieu des fruits éternels de la communion des saints, purifiés de nos révoltes destructives.

Les terrifiantes images de l'enseignement du Christ — les mauvaises herbes seront arrachées et jetées au feu — n'incitent guère à la présomption. Mais aussi nous savons clairement ce que Dieu veut : rien que l'épanouissement du bien, et nous connaissons le critère selon lequel il prononcera son jugement définitif : ce que nous avons fait au plus petit d'entre nos frères, voilà sur quoi nous serons jugés. Voilà le critère absolument évident qui doit retenir notre attention non seulement pour ce qui suit, mais à chaque heure de notre vie.

DE la droite de son Père où il sied, le Christ reviendra juger les vivants et les morts. Tout en nous efforçant de nous imprégner de la pleine signification de ce critère, selon lequel s'effectue le jugement, nous devons essayer de voir clairement le lien entre ce jugement des « vivants et des morts » et l'injonction de nous aimer les uns les autres. Manifestement le premier sens de cette formulation du *Credo* « les vivants et les morts » est temporel : dans l'ordre humain du temps créé, on trouve un certain nombre d'événements qui se sont déroulés au cours de *l'Histoire sainte*. Après la Résurrection, le Christ ressuscité donne à ses disciples non seulement la preuve de sa résurrection mais aussi ses dernières instructions. Puis il retourne au Père avant d'envoyer son Esprit, avec la promesse de revenir dans la gloire à la fin des temps où, dans un grand jugement universel, il jugera ceux qui sont encore vivants et tous

ceux qui seront déjà morts, rassemblant définitivement toutes les générations en une seule communauté vivante et éternelle.

Sans vouloir étirer à l'infini le sens de cette formule, nous pouvons apercevoir un autre niveau de signification aux termes « les vivants » et « les morts » : sont vivants ceux qui ont répondu au jaillissement de la grâce en s'ouvrant à ceux qui avaient besoin d'eux, comme Dieu lui-même s'est ouvert à nous, dans notre besoin. Sont morts ceux qui, une fois pour toutes, par une décision existentielle définitive, se sont fermés à la sollicitude aimante de Dieu et ont refusé de donner un peu d'eux-mêmes à ceux qui en avaient le plus besoin. Aucun fruit ne peut pousser sur un tel arbre. Il ne reste plus qu'à le couper et à le jeter au feu. Chacun a en soi une étincelle d'immortalité que toutes ses tentatives de suicide ne pourront jamais éteindre définitivement ; impossible alors d'échapper à la souffrance éternelle : pour toute l'éternité, le mort, une fois dépouillé par le jugement de Dieu des protections empoisonnées de ses constructions factices, verra ce qu'il a fait de sa vie et comment il a blessé les autres. Il brûlera du désir de la rendre parfaite, mais son enfer sera de comprendre qu'il y a un temps pour chaque chose — et une heure possible — et que, comme la vierge folle, il l'a laissé passer une fois pour toutes. Ce qui est mort en ceux que le *Credo* nomme *mortuos* est tout espoir, tout épanouissement à venir. Ils passeront toute l'éternité à se juger et à se condamner justement.

Et qui sont les *vivos*? «Ce n'est pas moi qui vis mais Christ qui vit en moi » dit saint Paul. Le fait de vivre, de s'épanouir en s'ouvrant à la source de tout l'Etre, le Père, et grâce à cette ouverture, de laisser couler en soi la vie qu'il destine à l'autre par l'intermédiaire de notre coopération active, cette transmission de vie ne ressemble pas seulement à celle du Christ, elle est l'activité même du Christ, le Logos agissant comme tel. Juger les vivants n'est alors rien de plus qu'une ultime révélation de la splendeur de cette vie qui a été vivante en eux. Le Fils quitte la place qui est la sienne au trône du Père, baigné de la lumière qui irradie du centre de l'Etre, pour séparer les éléments destructeurs des éléments de vie et laisser resplendir toute la gloire de cette vie. Le jugement sert notre intérêt : il doit permettre une naissance définitive à la plénitude de l'Etre puisque nous serons libérés de tout mensonge, de l'asservissement des constructions trompeuses élaborées pour éloigner de nous cette vraie Vie que, par crainte de perdre notre liberté, nous redoutons si puérilement.

Le Christ nous a enjoint, de la façon la plus ferme, de ne pas juger. Pour une simple et bonne raison : ontologiquement, nous en sommes réellement incapables. Juger est une prérogative divine non seulement parce que c'est, nous l'avons vu, révéler le sens ultime de la création et de la place dans cette création de la personne créée par Dieu, mais parce que, même très prosaïquement, aucun être humain ne possède la connaissance de la profondeur et de la hauteur de la place cosmique d'aucun moment de l'existence, qui lui permettrait de prononcer un jugement valable et éternel. En un sens nous sommes contraints de porter quotidiennement des jugements. Mais il y a jugements et jugements : nos prises de position courantes, temporaires, nécessairement superficielles peuvent de fait trancher, mais en toute humilité nous devons, si nous sommes vraiment en contact avec la réalité, nous préparer à revenir sur les plus fermes de nos décisions, à réouvrir tout dossier, à refaçonner si nécessaire tout passé, et à constamment réouvrir ainsi l'avenir. Le chrétien s'efforce d'être toujours plus généreux dans ses jugements, toujours plus réservé, et surtout de ne pas condamner. Reconnaître par exemple en l'autre une source de tentation, c'est réagir avec prudence mais cela n'implique pas pour autant que nous nous emparions de la liberté de l'autre en décidant soit «qu'il ne changera jamais », soit même que sa vie est fondamentalement mauvaise, car nous ne pouvons en connaître les profondeurs ni la saisir dans sa totalité, et nous ne savons pas ce que Dieu réserve à chacun.

Si l'avenir reste ouvert, c'est grâce à cette attitude d'humilité et d'amour. Sans cesse nous espérons mieux de ceux qui nous ont déçus et nous restons prêts à essayer encore. Ce n'est pas fermer les yeux sur les dures réalités, mais reconnaître que, par le miracle de la grâce de Dieu, quelques-unes de ces réalités les plus dures ont parfois changé.

Vivre sous une providence qui juge avec justice et amour situe le chrétien dans un temps existentiel radicalement différent du passé clos de ceux qui sont blessés, de l'avenir fluctuant des inconstants et de l'auto-rédemption prétentieuse des volontaristes. Savoir que tout sera racheté, que rien de bon, même seulement dans l'intention, ne sera perdu et que ce qui est corrompu sera purifié donne au chrétien une grâce immense, le seul avenir tolérable : l'avenir de l'espérance.

Cet avenir a un point de convergence, car il est tourné vers Dieu, le bien universel. Dans la mesure où nous orienterons

nos actes selon sa parole, ils participeront à l'accomplissement de toute chose dans le jugement dernier.

Cette parole est claire et sage. Dieu est constant et désormais notre progression, dans la mesure où elle dépend d'une dimension qui nous dépasse, peut être continue. C'est seulement l'élément négatif en nous-mêmes et dans les autres qui nous incite à quitter le droit chemin vers la perfection. Tout acte qui nous éloigne du but, tout ce qui nous distrait sera finalement éliminé.

Le bon juge veut sans cesse nous ramener au chemin qu'il nous a désigné, démarche qui guérit les blessures du passé, le mal provoqué par des déviations antérieures.

LOIN de ma pensée la suggestion d'une quelconque facilité dans cette tutelle du Dieu sauveur. Il sait qu'il est essentiel de cautériser certaines plaies aussitôt, de forcer certains barrages résistants de complexes nuisibles et, pour cela, il peut appliquer les méthodes les plus rigoureuses. Il ne semble pas appeler tous les hommes au même degré de perfection, mais ceux qu'il a choisis pour être de grands saints rendent témoignage à la rigueur de sa formation, aux périodes où il paraît leur refuser toute joie, à ce que sainte Thérèse de Lisieux appelle périodes de sécheresse. Il peut imposer de rudes souffrances, mais toujours, notre espérance nous le dit, dans le même but de conduire l'âme vers la possibilité d'une union plus complète avec le bien ultime. C'est cette confiance en l'amour paternel de Dieu qui aide le chrétien à se relever après chaque chute et qui le délivre du fardeau d'avoir l'impression que ses efforts n'aboutissent à rien. Au milieu du naufrage de ses projets terrestres le plus le chrétien garde confiance : Dieu sauvera l'essentiel, quelque chose de nos efforts les plus sincères pourra avoir contribué d'une façon ou d'une autre à l'édification éternelle du Royaume. Pour le chrétien, le seul naufrage définitif est de désespérer de la providence de Dieu.

Nous comptons fermement sur son jugement !

Thomas LANGAN

(traduit de l'anglais par Mireille de Maistre)
(titre original : «The Judgment that liberates »)

Thomas Langan, né en 1929, marié, cinq enfants. Professeur de philosophie à Saint Michael's College, Université de Toronto. Membre du comité de rédaction de l'édition nord-américaine de *Camnumio*. Publications : une histoire de la philosophie (en collaboration avec Etienne Gilson), un livre sur Heidegger, un livre sur Merleau-Ponty, et de nombreux articles.

Georges CHANTRAINE

La plus petite des trois théologales*

Espérer, c'est accueillir l'espérance même de Dieu ; aussi l'espérance chrétienne est-elle la qualité de l'amour (ce qui implique qu'on ne peut penser vraiment le péché, qui est séparation d'avec Dieu, sans l'Enfer, qui est abandon).

L'ESPERANCE chrétienne est une qualité de l'amour ; elle en est même la qualité. Aimer Dieu pour lui-même, c'est, en contemplant l'amour qu'il est en lui-même et qu'il nous donne gratuitement, ne pas trouver d'appui en ses propres forces pour se sauver, pour l'aimer, mais s'en remettre à lui, s'abandonner à lui, attendre tout uniquement de lui. C'est, en d'autres termes, espérer Dieu de Dieu même. Tel est l'acte d'espérance. En ce sens précis, *l'amour*, parce qu'il est désintéressé et en ce qu'il l'est, *espère*.

Une telle espérance est *théologique*(1) : elle est en l'homme parce qu'elle est d'abord en Dieu. En sa vie intime, Dieu aime : le Père aime le Fils en lui-même. Il espère tout de lui et pour lui : il met en lui sa complaisance. On peut donc appeler espérance cette complaisance du Père pour le Fils. Le Fils aime le Père en retour. Il reçoit tout de lui et pour lui. Il n'a d'autre but comme d'autre origine que la gloire de son Père. On peut donc dire qu'il espère la gloire de son Père et appeler espérance la glorification du Père par le Fils. L'Esprit Saint, qui procède du Père et du Fils, est en personne cet amour mutuel du Père pour le Fils en l'étant lui-même et il connaît la

* Pour une meilleure compréhension de cet article, on lira, ou on relira, avec profit, l'article de Hans-Urs von Balthasar, « Les vertus théologiques sont une », *Communio* IX, 4, « l'espérance ».

(1) En tant que l'homme a eu accès à l'amour grâce à la foi en Dieu, révélé par le Christ Jésus, son Fils.

gloire du Père en l'étant lui-même. Aussi peut-on dire qu'il éprouve et connaît, en l'étant, l'espérance du Père et du Fils'.

Qui aime ne pèche pas. Inversement, qui pèche n'aime pas. Le péché porte atteinte à l'amour et ainsi à l'espérance. Dans l'amour, il atteint ce qui est désintéressé : précisément l'espérance. Il provoque le désespoir ou la désespérance.

On peut considérer dès lors qu'il atteint Dieu lui-même. Il l'atteint dans sa propre espérance : la complaisance du Père pour le Fils, la gloire du Père qu'est le Fils. Comment peut-il l'atteindre ? Evidemment pas en mettant fin à l'amour réciproque du Père et du Fils (ce serait impossible), mais en l'offensant. Comment donc ? Pour , répondre, considérons l'amour de Dieu pour l'homme, l'amour par lequel Dieu crée l'homme. Il l'aime et le crée à l'intérieur même de l'amour dont il aime en lui-même le Fils. Il l'aime et le crée donc en raison de sa complaisance pour le Fils, c'est-à-dire en vue de sa gloire : l'homme vivant est « la gloire de Dieu ». Aussi, en repoussant l'amour personnel de Dieu, l'homme blesse-t-il la complaisance que le Père a pour lui dans son Fils et la gloire du Père qu'il porte comme image du Fils. Il blesse ainsi l'espérance que Dieu a en lui-même pour l'homme. Le blesser ne signifie pas mettre fin à l'espérance de Dieu, mais au contraire la manifester elle-même dans toute sa pureté en la mettant à l'épreuve, car de n'être pas aimé, Dieu n'aime pas moins l'homme : ce n'est pas un Dieu vengeur ; il ne l'en aime que davantage : il pardonne. Il est un Dieu fidèle. Quand bien même nous lui sommes infidèles, lui est fidèle. Telle est son espérance. Et telle est la nôtre.

Espérer, pour le chrétien, c'est en effet accueillir l'espérance même de Dieu ; c'est, excluant toute idée de Dieu vengeur, n'avoir d'autre appui que la fidélité même de Dieu. Je ne peux lui être fidèle qu'en raison de sa propre fidélité, je lui serai fidèle de sa propre fidélité. Tel est l'unique contenu de l'espérance chrétienne et telle est sa seule certitude. Car une telle espérance est certaine. Espérer, ce n'est pas avoir des chances d'arriver à tel but. C'est être certain. De quoi ? De la fidélité de Dieu et de rien d'autre.

Les maladies de l'espérance

La certitude de l'espérance est humainement impossible à tenir. Car ou bien on a l'espoir, et par définition on n'est pas certain, ou bien on a la certitude, et par définition c'est la

certitude d'une chose connue. Or la certitude de l'espérance est celle non d'une chose connue, mais de la fidélité même de Dieu. Aussi l'espérance risque-t-elle de se muer en espoir sans certitude, ou en certitude sans espérance. Théoriquement ces deux maladies sont incompatibles l'une avec l'autre : l'affaiblissement de l'espérance (l'espoir) exclut la certitude ; inversement, la certitude d'une espérance malade, gardant en elle l'absolu de l'espérance véritable, ne saurait se muer directement en espoir. Mais n'étant pas la certitude de l'espérance même, elle en perd la qualité et se fige en certitude humaine, affectée du coefficient d'absolu propre à Dieu. Au terme d'un long itinéraire, cette certitude humaine n'engendrera plus qu'un espoir humain. Les deux maladies sont alors pratiquement compatibles.

La première, celle qui affaiblit l'espérance en espoir, ne nous intéresse pas ici parce qu'il est évident qu'elle fait sortir l'espérance de son cadre chrétien. En revanche, il vaut la peine de considérer la seconde. Nous venons de la diagnostiquer : le chrétien qui en est atteint ne possède pas la certitude propre de l'espérance. De quoi est-il certain ? Non de la fidélité même de Dieu, mais de la fin de l'histoire du salut : il sait que l'histoire s'achèvera par le salut de tous ou, au contraire, par le salut de quelques-uns. Il sait que le Ciel sera rempli de tout le genre humain, voire des anges déchus, ou bien que l'Enfer aura fait recette au détriment du Ciel. Il sait que Dieu veut le salut de tous les hommes et le réalisera, ou au contraire que le Dieu qui veut le salut universel, n'en sauvera qu'un petit nombre qu'il a élu sans aucune injustice, puisque nul ne mérite après le péché d'être sauvé. Et vu qu'il pense cette certitude comme celle de l'espérance, il la considère comme absolue. Il ne peut, à ses yeux, espérer autre chose sans cesser d'espérer. Et puisque sa certitude porte sur la fin de l'histoire, elle détermine par son absolu toute l'action humaine, tant individuelle que sociale. Dans l'hypothèse où tout doit être sauvé, la société s'organise comme anticipant par son ordre la gloire céleste, se distinguant mal de l'Eglise, elle-même déjà revêtue de gloire. Et l'homme individuel pourra, au milieu même de son péché, percevoir l'illumination divine à l'intérieur de la proximité enivrante de la déchéance et de la divinisation. Dans l'hypothèse contraire, où seuls quelques élus doivent être sauvés, la fin de tous et de chacun reste absolument incertaine. Tous et chacun doivent porter le poids de leur salut comme leur tâche : tous et chacun

doivent agir comme s'ils étaient certains d'être sauvés. La tension est forte, voire extrême, entre le ciel et la terre et du coup entre la société et l'Eglise. Seulement la société ne peut longtemps supporter une telle tension : elle s'efforcera alors de s'organiser selon une fin plus proche et moins aléatoire, celle de tout homme. Elle le fera dans un désir de réconciliation et avec la volonté de lutter contre l'intolérance que charrie la certitude d'une telle espérance. L'Eglise, de son côté, devra mettre l'accent sur la conversion et donc sur la liberté de l'homme. Mais comme personne ne peut, sans l'espérance proprement chrétienne, porter le poids de son salut, la liberté en viendra à craquer. Elle le fera de plusieurs manières. La plus facile provient d'une réaction immédiate de bon sens : que le sort de chacun soit incertain, peu importe, puisqu'il est fixé. Que je vive bien ou mal, n'y changera rien. Fais donc ce que tu veux. Licence, libertinage, voie d'un athéisme pratique. On peut aussi vouloir en connaître plus et prétendre savoir qui est élu : la doctrine de la prédestination au bien et au mal (Calvin) y conduit. Indépendamment d'une telle théorie, se recrutent et s'assemblent des groupes d'élus qui se donnent pour la véritable Eglise. Ils seront selon le cas rigoristes ou laxistes, purs ou libertins (au fond, une fois disparue la véritable espérance, c'est égal). La Grande Eglise, qui n'accepte aucune de ces déviations, ne peut pas ne pas maintenir une certaine tension à l'égard de la société. Tension inhérente à l'espérance véritable. Mais là où la société se sera organisée selon une fin purement humaine, plus d'un chrétien, faute de pouvoir supporter le poids de l'incertitude de son salut, souhaitera . donner plus d'humanité au salut de l'homme pour rapprocher l'Eglise du monde. L'espérance alors se muera en un simple espoir de convivence pour toujours, vécue dès ici-bas. Toutes les mains sont tendues pour se saluer : c'est la grande farandole de l'amitié. Non point le grand soir. Plutôt une aube à peine levée.

Ainsi, tant en Orient qu'en Occident, les avatars de l'espérance éclairent et commandent pour une part l'histoire de la société et des individus. Ils montrent aussi *a contrario* que la véritable espérance suscite de l'intérieur la mission de l'Eglise, l'écartant soit d'une sacralisation de la société (et ainsi d'elle-même), soit d'une sécularisation de la société (et ainsi d'elle-même). Positivement, bornons-nous ici à dire que l'Eglise n'annonce pas l'Evangile en vue d'introduire dès à présent le monde dans un ordre «hiérarchique » où transparait la gloire

divine, ni en vue d'arracher les hommes au monde perdu par crainte de l'Enfer, mais parce qu'elle accueille l'espérance de Dieu et doit, dès lors la communiquer comme l'unique espérance du salut : le Christ, espérance de la gloire.

Pathologie de l'espérance

Peut-être sera-t-il éclairant et profitable de montrer que les deux maladies de l'espérance sont endogènes, provenant de l'intérieur de l'espérance, non de l'extérieur. Cela a de l'importance. Si elles sont endogènes, elles sont plus graves. Et elles ne pourront être traitées et guéries qu'en ramenant l'espérance à sa source : la certitude de la fidélité de Dieu et pratiquement l'abandon à Dieu et la *patience*, qui l'incarne dans la durée de l'histoire.

Pour savoir si ces deux maladies sont endogènes, demandons-nous si elles portent atteinte aux deux « éléments » de l'espérance divine, unis dans l'Esprit Saint : la complaisance du Père pour le Fils et la gloire du Fils. Si oui, elles sont évidemment endogènes et dès lors, il ne peut y en avoir plus de deux.

Avant de tenter une réponse, prévenons que celle-ci gardera un caractère hypothétique. Puisse-t-elle faire mieux percevoir, comme tout ce qui précède, à quel point notre espérance théologique plonge dans la vie intime du Dieu trinitaire. N'est-il pas éclairant de penser qu'une espérance faussement certaine du salut final de tous atteint l'espérance du Fils ? Celui-ci espère la gloire de son Père et, dans l'histoire du salut, son espérance passe par les ténèbres de la Croix où l'Esprit Saint le conduit. L'Esprit, qui unit le Père et le Fils, donne au Fils incarné la Croix comme étant la gloire qu'il espère du Père de toute éternité. L'espérance malade dont nous parlons dissocie au contraire la gloire de la Croix et l'Esprit de la Croix. Certes l'Esprit est encore conçu comme celui du Père, mais il ne l'est plus vraiment comme celui du Fils et dès lors la gloire n'est plus celle de la Croix.

De même, n'est-il pas éclairant qu'une espérance faussement certaine du salut d'un petit nombre atteint la complaisance du Père pour le Fils ? Le Père n'a d'autre raison d'aimer les hommes, donc de leur pardonner, que sa complaisance pour le Fils : telle est son espérance. Limiter le nombre des sauvés par décret divin, c'est soit attribuer à l'amour de Dieu

pour les hommes une autre raison que l'amour (par exemple les exigences de sa justice), soit prétendre connaître ce qui est secret divin ; c'est de toute façon se rendre étranger — au moins par la pensée — à la complaisance du Père. Du coup, l'homme est, contrairement à ce qu'on veut, privé de son origine : il ne peut plus la contempler. Si néanmoins une espérance est sauvegardée, il lui restera à tendre vers sa fin dans un effort désespéré pour rejoindre son origine. Rendu sensible à la faute morale, il aura de la peine à percevoir en quoi la faute offense Dieu, le fait souffrir comme Père. Pour obéir, il lui restera d'une certaine manière l'Esprit du Fils, mais comment cet Esprit serait-il aussi celui du Père ? Comment dès lors son obéissance serait-elle filiale : elle est certes exercée en vue de se conformer à la volonté du Père, mais comment serait-elle suscitée à ses yeux par la complaisance du Père ?

Si l'on admet cet essai d'explication, on conclura que la pathologie de l'espérance reconduit l'esprit à la contemplation du mystère trinitaire. Les théories qui, comme des microbes ou des virus, provoquent ces maladies, reflètent une contemplation faussée de l'espérance, une contemplation qui n'a pas sa source dans l'espérance même de Dieu tant en lui-même que dans le mystère de l'Incarnation. Elles seront dès lors guéries en ramenant la contemplation jusque dans l'espérance de Dieu.

Pourquoi croire à l'Enfer ?

Pratiquement, faut-il croire à l'Enfer ? Oui, il le faut. Pourquoi ? Précisément pour garder notre espérance à l'intérieur de celle de Dieu. N'est-ce pas le contraire qui est vrai ? L'Enfer n'est-il pas un produit de l'imagination (un mythe) de l'homme qui, même christianisé, ne parvient pas à comprendre que Dieu n'est qu'amour, que sa justice est réglée par son amour et que la liberté humaine est toute relative à cet amour, ne pouvant finalement que se rendre à lui ? L'objection est sérieuse. Pourtant la réponse sera : non. L'Enfer, tel que l'Eglise l'enseigne, n'est pas un mythe. Il est affirmé quand on contemple l'espérance de Dieu dans le Crucifié. Quand il regarde le Christ mort, le Père, tout en continuant à aimer le Fils (donc à espérer), ne met plus sa complaisance en

lui, sanctionnant le désespoir du pécheur. Et le Christ, tout en continuant à aimer le Père (donc à espérer), a abandonné la gloire du Père. La gloire de Dieu est l'homme vivant. Or le voilà mort. Le Christ est dans l'état de l'homme qui ne peut plus rien faire pour Dieu. Etat désespéré, sanctionné par l'abandon du Père. Prenant ainsi dans son espérance le désespoir de l'homme pécheur, Dieu le transforme en sa propre espérance. Le Christ qui était mort, le voici vivant. Et le Ressuscité demeure le Crucifié. La Croix n'est pas seulement un moment du temps, c'est l'extrême de l'amour dans lequel demeure le Ressuscité avec le Père et l'Esprit Saint.

De l'Enfer, nous n'avons donc aucune représentation. Ce que nous venons d'expliquer n'en est pas une ; en la prenant comme une représentation, on s'interdirait de comprendre l'espérance de Dieu et l'Enfer. On ne dit rien de plus que ceci : Dieu est fidèle à lui-même jusque dans l'infidélité de l'homme qui l'offense. Ce qu'on a l'air de dire en plus est nécessaire pour répondre à l'objection : il *faut* en effet faire percevoir que l'amour de Dieu est vraiment affecté par le péché et que celui-ci ferme hermétiquement l'homme à l'amour. Rien n'est donc résolu en ce qui concerne l'Enfer quand on a dit que l'amour règle la justice (ce qui est vrai, mais comment ?) et que l'homme finit par se rendre à l'amour divin (qu'en savons-nous ? et si c'est vrai, pourquoi ?). Ce sont précisément ces questions (placées entre parenthèses) que nous avons essayé de résoudre. En prenant sur lui le péché des hommes, Dieu lui donne son caractère absolu et aussi le pardonne ou, si l'on préfère, il ne peut le pardonner qu'en sanctionnant le refus de son amour qu'est le péché et en lui donnant ainsi son caractère absolu. Sanctionner, donner un caractère absolu, veut dire simplement que le péché est une *réelle* offense à Dieu, non pas seulement une faute dont l'homme se sentirait coupable *devant* Dieu. Enfer, ce terme désigne la sanction du péché et son caractère absolu. Et on ne peut penser le péché comme une offense à Dieu sans penser l'Enfer.

Comment croire à l'Enfer ?

S'il en est ainsi, moi qui ai péché, irai-je en Enfer ? Ace sujet, j'ai seulement, ici et maintenant, deux certitudes : je n'y suis pas, puisque je suis sur la terre en me posant cette ques

tion. Et puisque mon péché offense *réellement* Dieu, Il n'y a aucune raison que je n'y aille pas, je le mérite. Je n'y suis pas et j'y ai ma place. Mais pourquoi n'y suis-je pas, alors que j'y ai ma place ? Uniquement à cause de la miséricorde divine exercée à mon égard. C'est elle qui déjà, dans le Christ mort pour moi, m'a arraché à l'Enfer. Dieu, de toujours, m'est fidèle et je n'ai d'autre espérance que la sienne dans la Croix de mon Sauveur.

Une telle contemplation de l'Enfer est le chemin obligé de l'espérance. L'expérience (pastorale) le montre. Tant qu'un chrétien n'a pas d'une manière ou d'une autre contemplé l'Enfer où le Seigneur crucifié est descendu pour le sauver, il continue à mettre son espoir dans ses propres forces. On ne saurait croire à quel point nous sommes attachés à nous-mêmes (bien plus que Freud n'a pu l'observer, ce qu'il *dit* est presque dérisoire par rapport à la réalité) et quelle *résistance* nous opposons quand nous sommes invités à nous abandonner à Dieu. Seule la contemplation de l'Enfer parvient à nous détacher de nous-mêmes et à lever nos résistances (souvent dans les larmes). Croire à l'Enfer, c'est faire cette contemplation. Ainsi — et ainsi seulement — notre espérance n'a d'autre certitude que la fidélité même de Dieu — fidélité à lui-même et dès lors à sa créature.

La petite espérance

Sommes-nous loin de la « petite espérance » chère à Péguy,

la plus petite des trois Théologiques ? Il est vrai que les deux maladies que nous avons diagnostiquées l'ont rendue adulte et aussi encombrante que l'armure de Saül pour le jeune David. Nous nous sommes efforcés de la rendre à sa petitesse ou plutôt de la contempler dans son éternelle enfance. Sans le dire, nous l'avons contemplée dans la Sainte Vierge Marie, *mater spei et mater veniae*, mère de l'espérance et du pardon.

Georges CHANTRAINE, s. j.

Georges Chantaine, né en 1932. Entré dans la Compagnie de Jésus en 1961, prêtre en 1963. Docteur en philosophie et lettres (Louvain) et théologie (Paris). Professeur à l'Institut d'Etudes Théologiques (Bruxelles). Publications : *Vraie et fausse liberté du théologien*, DDB, 1969 ; « *Mystère* » et « *philosophie* » du *Christ selon Erasure*, Paris-Gembloux, Duculot, 1971 ; *Erasure et Luther (Libre et serf arbitre)*, Paris, Lethellieux, 1981. Membre du bureau de rédaction de *Comtunio* en français.

Henri HUDE

Dieu me jugera

Malgré les excès du juridisme, le jugement reste une exigence de la raison - car c'est dans la raison que se joue la liberté de la conscience -, mais aussi, paradoxalement, une exigence de la charité - car mon amour imparfait requiert d'être mesuré à l'amour parfait.

LES théologiens distinguent le jugement particulier et le jugement général ou dernier ; ils s'interrogent sur leurs rapports. Nous n'entrerons pas dans ces discussions. Notre objet précis est de savoir ce que peut signifier cette phrase simple : Dieu me jugera. Et nous chercherons davantage ce que peut être le jugement de condamnation que le jugement de glorification.

Ces quelques pages parlent donc du jugement de Dieu. On y trouvera, premièrement, une sorte de dialectique, qui va du jugement des hommes au jugement de Dieu ; secondement, une réflexion qui cherche à découvrir l'harmonie qui peut exister entre une vérité de foi, l'existence d'un jugement de Dieu, et une valeur philosophique nommée liberté.

QUELQUE disproportion qu'il y ait entre Dieu et la créature, c'est par les créatures et par les choses visibles, dit saint Paul, que nous apprenons à connaître ce qu'il y a d'invisible en Dieu (*Romains 1,20*).

Nous nous limitons ici à une seule application de ce principe et nous disons donc : quelque disproportion qu'il y ait entre le jugement des hommes et le jugement de Dieu, c'est néanmoins par le jugement des hommes que nous devons apprendre à connaître le jugement de Dieu.

Avant le dernier Concile, on se faisait de Dieu, et de nos rapports avec lui une image, ou une idée, très juridiques. Du moins nous l'a-t-on dit et répété ; et nous sommes disposés à le croire, puisqu'en raison de notre âge, nous n'avons pu le voir. Nous accordons bien volontiers que c'est un christianisme un peu dévié que celui où la miséricorde n'est pas présentée comme le plus admirable des attributs de Dieu. Mais il est difficile d'affirmer que les notions de droit, de juge, de loi, de sanction, et de jugement, n'ont pas en Dieu leur répondant, ni leur archétype. Surtout, l'Écriture Sainte est remplie de ces notions. Sans doute faut-il savoir la bien lire. Mais, à force de dire des mots qu'ils signifient tout autre chose que ce qu'ils semblent désigner, ne fait-on pas du livre de vie du peuple chrétien la propriété des philologues ?

Nos concepts juridiques saisissent les aspects principaux d'une institution humaine, et de son fonctionnement. Cette institution, au moins en sa fonction punitive, existe à cause des péchés — des délits et des crimes — contre lesquels il est nécessaire de protéger le corps social, en ne laissant pas les coupables jouir de l'impunité. Il n'y a pas en Dieu l'Idée ou l'archétype du mal ou du péché, car le mal n'est pas un être, comme l'enseigne longuement saint Augustin, dans les *Confessions*, contre les Manichéens. Cependant, réprimer et sanctionner les crimes peut être un bien et une réalité positive, dont il doit exister en Dieu le modèle. C'est ainsi que la justice punitive doit exister en Dieu, sans être pour autant un attribut absolu, comme l'éternité ou la joie, car elle y est comme par suite de la prescience éternelle du péché. On pourrait objecter que la fonction du châtement est différente du côté des hommes et du côté de Dieu. Quoiqu'il en soit, la brève formule de Tertullien résume et respecte l'inaccessibilité du mystère : Dieu est bon, considéré absolument ; il est juste (au sens de la justice punitive), considéré relativement à nous, *Deus de suo optimus, de nostro justus*.

Il faut bien marquer la différence entre la justice des hommes et la justice de Dieu. Nos juges sont sujets à l'erreur ou à l'iniquité, à la faiblesse ou à la haine. Le juge souverain ne saurait avoir de telles imperfections. D'autre part, nos juges doivent

conserver la société, c'est-à-dire, indistinctement, ce bien essentiel de l'association humaine, et les injustices tolérées ou instituées qui gâtent cette association. C'est cela qui ternit l'éclat de la justice humaine : aussi bien rendue soit-elle, on ne peut manquer de penser à ce qu'écrivait Sénèque : « *On punit les moindres rapines, pendant que les grandes sont portées en triomphe* » (*Minora latrocinia puniuntur, dum magna feruntur in triumphis*). Cette injustice ne se trouve pas dans les jugements de Dieu. L'Écriture Sainte dit expressément que les plus grands et les plus puissants feront l'objet d'un jugement plus sévère.

De même, quand nous exerçons notre justice humaine contre nos semblables qui ont gravement lésé le bien commun, cela doit être par charité envers nos concitoyens et notre société, dont on retranche un membre gangrené, pour en garantir la santé et la sécurité ; mais cela ne doit pas aller sans miséricorde envers le condamné — à bien plus forte raison cela doit-il se faire sans haine vengeresse —. Le châtement qu'il est juste et nécessaire de lui imposer doit porter ce caractère médicinal qui en fera l'instrument de la miséricorde de Dieu à son égard. Faute de quoi il devient devant Dieu un titre certain de condamnation : « Le jugement sera sans miséricorde à ceux qui n'auront pas fait miséricorde ». Il est donc aisé de comprendre qu'il existe une manière de réclamer justice qui est abominable aux yeux de Dieu. « Aimez vos ennemis » (*Matthieu* 5,44) est un précepte strict, sans l'observation duquel Jésus déclare qu'il n'est pas possible d'être sauvé : « Si votre justice ne dépasse pas celle des scribes et des pharisiens, vous n'entrerez pas dans le Royaume des Cieux » (*ibid.* 5,20). Telle est donc la différence des deux jugements. Car l'un, celui des hommes, se fait dans le temps, donc sous le régime de l'amour paternel de Dieu pour ses enfants prodigues ; l'autre, celui de Dieu, se fait dans l'éternité, sous le régime de la sainte justice et de l'irrévocable.

Ne nous conduisons-nous pas comme si, par un étrange renversement, c'était exactement le contraire qui fût le vrai ? Car nous nous scandalisons devant le moindre relâchement dans la rigueur de la justice humaine, et à la moindre évocation de celle de la justice de Dieu. Nous nous étendrons sur ce point dans la seconde partie de notre méditation. Mais il est possible déjà d'en dire un mot. Si Dieu ne sanctionnait pas ultimement, on pourrait concevoir un être, dont la vie serait toute de blasphème et de dérision de Dieu, d'atroce méchanceté à l'égard du prochain, et qui s'endurcirait et se corromprait toujours plus à la seule pensée de l'amnistie systématique qui l'attendrait. Tertullien écrit

fortement, contre Marcion, et ceux qui voudraient un Dieu sous lequel « il fit bon faire le mal », « *qu'on l'appellerait bon parce qu'il rendrait l'homme mauvais par l'assurance d'une rémission future* ». Déjà certains n'accusent-ils pas Dieu d'indulgence coupable parce que sa justice, ici-bas, pardonne et délivre, si seulement le coupable avoue et regrette avec volonté ferme de réparer ? — Et encore, où doit-il avouer ? à l'oreille d'une seule personne, qu'il ne reverra peut-être jamais et qui est tenue au secret le plus absolu. — Pourtant, ces rigides censeurs de la miséricorde de Dieu se trompent, tout comme se tromperait celui qui croirait pouvoir faire le mal et se faire absoudre tranquillement après. « Ne vous y trompez pas. On ne se moque pas de Dieu » (*Galates* 6,7) ; et « c'est à l'heure où vous n'y penserez pas que le Fils de l'homme viendra » (*Luc* 12,40). Voilà qui est clair. C'est pourquoi le *Psaume* 118 a ce verset : « Pénètre mes chairs de ta crainte, Seigneur » (*Confite timore tuo carnes meas, Domine*). On ne voit pas dans l'au-delà un Dieu veule couronner un homme astucieux. Dieu est essentiellement saint. C'est ainsi qu'il se montre au Prophète Isaïe dans le temple de Jérusalem. Il n'y a qu'un seul Dieu pour les deux Testaments. Dans l'ignominie de la crucifixion, le Christ humilie la verroterie des grandeurs humaines, pour que nos yeux s'ouvrent à l'éclat de l'or des grandeurs de Dieu. Aussi sa croix est-elle en même temps sa chaire et son trône, comme le disait saint Augustin. Jésus de Nazareth, Roi. Dieu est saint. Il n'y a ni faiblesse dans ses tendresses, ni bassesse dans ses abaissements.

Considérons maintenant cette justice humaine, purifiée de tout ce que notre imperfection ou notre malice y mettent d'erreur ou d'injustice, de dureté ou de lâcheté. Encore faut-il dégager notre idée du jugement de tout ce qu'elle enferme de trop historiquement particularisé, par exemple notre pratique de la séparation des pouvoirs. Dans le passé, gouverner, régner, c'était avant tout rendre la justice. « Et maintenant, rois, écoutez ; instruisez-vous, vous qui jugez la terre » (*Psaume* 2,10). Le roi est juge ; juger est un attribut de la souveraineté. A qui fait-on appel en dernier ressort ? A l'Empereur César, au Peuple d'Athènes — au souverain. Les juges ne sont que les délégués du souverain, qui est en même temps le souverain juge ici-bas. Il est sans doute meilleur, les choses humaines étant ce qu'elles sont, que le souverain confie à des juges spécialisés et assez indépendants l'administration de la justice. Mais il ne faut pas oublier que le souverain reste, éminemment, juge. Alors la fonction judiciaire se relève et paraît en toute sa majesté souveraine.

Comme Dieu, est Seigneur et Souverain, Dieu est juge. Le mystère de son jugement participe au mystère de sa Seigneurie.

On, dit que parfois ces expressions ont perdu de leur sens depuis qu'il n'y a plus de monarques. Mais c'est médire de la démocratie, puisque le peuple, devenu souverain, se trouve de ce fait revêtu de la même dignité qui relevait si haut les souverains monarchiques.

En outre, le juge n'a pas qu'une fonction punitive. Il est aussi le juge des conflits, qui donne à chacun ce qui lui revient, dans les cas litigieux, où il s'élève contestation. Il applique ainsi la loi, pour que chacun puisse avoir ce qui est ou semble juste. Ce faisant, le juge, s'il n'exerce pas un pouvoir législatif à proprement parler, nous rappelle cependant l'essence même de la loi et du pouvoir législatif. Car faire une loi, n'est-ce pas en définitive décider que tel ou tel bien (chose, liberté, pouvoir, place, etc.), doit être l'objet d'un droit donné à tels ou tels sujets, parce que cela est juste et nécessaire ? En sorte que faire la loi c'est juger en masse. Juger c'est légiférer en particulier. Le juge, quelle que soit la séparation des pouvoirs, participe à l'attribut par excellence de la souveraineté, qui est le pouvoir de légiférer.

Or Dieu est Législateur. Ni l'épisode du Sinaï, ni le discours sur la montagne ne permettent d'en douter. Et en cela encore Dieu est juge.

Juge, roi, législateur, ces mots désignent moins des fonctions spécialisées, ou des figures historiques, que des points de vue sur la souveraineté, la seigneurie.

Chez les anciens Romains, le juge, *judex*, était celui qui disait le droit, la loi. Et la loi, au commencement en tout cas, était une formule religieuse et censée être un commandement divin. Juste signifiait sacré, religieux, comme dans les expressions *justae nuptiae*, *Pista funera*. Le juge, qui énonçait le vouloir d'une puissance supérieure, avait une fonction en quelque sorte prophétique.

On aurait sans doute tort de méconnaître, même chez les Païens, cette profondeur religieuse de l'ordre juridique. Le contrat, par exemple, est un serment, c'est-à-dire un rite où les paroles sacrées, dites selon le vouloir et en présence de la divinité, créent une obligation, c'est-à-dire un lien réel et sacré entre des personnes, ou entre des personnes et des choses. Le respect de ces liens est l'objet même de la fides et

de la *religio* romaines. (On insiste parfois sur la rationalisation du droit chez les Romains, et avec raison. Mais rationalisation signifie-t-elle nécessairement désacralisation ?) Le juge marche en présence de la loi, qui est une expression d'un ordre sage, d'un vouloir transcendant ; il est celui en qui réside cette loi, il en est la voix et le ministre.

Une telle conception ne peut-elle s'appliquer au Christ revenant en majesté pour juger tous les peuples ?

ET cependant, tout ce déploiement extérieur de la justice des hommes ne suffit pas à nous donner une digne idée de la justice de Dieu, et de son jugement. Ou plutôt nous n'avons parcouru qu'un premier degré pour nous élever à la contemplation du jugement de Dieu.

Il est temps de considérer que le premier tribunal humain est au-dedans de nous, et c'est notre conscience. C'est là que nous avons notre loi, notre juge, nos témoins, le coupable, le bourreau, et jusqu'à la victime. Platon, dans le *Gorgias*, montrait déjà qu'il valait mieux subir l'injustice que la commettre. Car le criminel tue la vie de son âme, et se condamne lui-même à de cruelles souffrances morales.

Nous lisons, au quatrième chapitre de la *Genèse*, ce qu'il advint de Caïn après le meurtre d'Abel. Il est « errant et fugitif sur la terre » ; la parole de Dieu se réalise en lui : « Si tu fais le mal, ton péché sera devant toi » ; et Caïn de dire lui-même : « Ma peine est trop lourde à porter ; je devrai me cacher loin de ta face et je serai un errant sur la terre » (1-13 s.). Cette errance et cette fuite n'ont pas de fin. Car Caïn voudrait un lieu où Dieu ne fût pas. Mais « où pourrais-je fuir ton regard ? » Ce lieu n'existe pas. Il erre, parce qu'il a perdu sa route. Il n'a plus de but. Il est pareil, dit saint Augustin, au « fruit de l'olivier qui se balance au gré du vent, (ça et là, avec un semblant de liberté) ». Il fuit. Son péché reste sous ses yeux. Il fuit son péché, sa conscience, sa mémoire ; mais, s'arrête-t-il, il est rejoint. Court-il, il se rappelle qu'il fuit, et comprend qu'il doit « fuir d'une fuite éternelle ». Il en est de lui comme de l'Oreste de la tragédie, poursuivi par les Euménides.

Le crime apporte avec lui le châtement, car il est impossible de ne pas se juger, et toutefois de vivre heureux sous l'accusation de notre conscience. On a beau faire le brave ou le libéré, prou-

ver que toute conscience est une sorte de maladie dont on peut se guérir, et mettre en accusation ceux dont « la conduite est devenue un blâme pour nos pensées » (*Sagesse* 2,14), l'âme reste écorchée vive. Elle ne trouve pas la paix. La justification n'est pas au pouvoir de l'homme. .

Le jugement de notre conscience nous offre une analogie plus éclairante pour connaître le jugement de Dieu. On y trouve une intériorité, une inévitabilité, une permanence, une inflexibilité, une lucidité qu'on ne retrouvait pas dans le jugement judiciaire. Mais ces caractères doivent convenir au plus haut point au jugement de Dieu. « La Sagesse est un esprit ami des hommes, mais elle ne laisse pas impuni le blasphémateur pour ses propos ; car Dieu est le témoin de ses reins, le surveillant véridique de son cœur, et ce que dit sa langue, il l'entend (*Sagesse* 1,6). Être jugé par Dieu, ce doit être d'abord se trouver saisi dans l'omniscience divine, que médite tout au long le *Psaume* 139, « Seigneur, tu me sondes et me connais, que je me lève ou m'assoie, tu le sais, tu perces de loin mes pensées ; (...) merveille de science qui me dépasse, hauteur où je ne puis atteindre ». Dans cette éclatante lumière, nous voyons le fond de notre propre cœur. La vie entière s'ordonne. Voici ce que j'ai fait, voulu, voici ce que j'ai aimé. Nous éprouvons quelquefois, dans la vie, le besoin de faire le point et le bilan, de tenter une sorte de philosophie de notre histoire personnelle. Dans la lumière divine, le sens de notre vie se rassemblera, en une seule vue absolument pénétrante, compréhensive et distincte : voici ton cœur et tes amours, te voici. Notre jugement sur nous-même ne sera plus un discours mais une intuition, et participera à cette intuition absolue par laquelle et en laquelle Dieu nous voit et nous juge.

Le juge, qui était mystérieusement présent au fond de l'âme qui cheminait en son corps, lui sera évidemment présent. Il ne lui parlera plus par l'intermédiaire de sa loi et de la conscience, mais directement. Si l'on a du mal à supporter parfois sa propre conscience, que sera-ce de soutenir le regard et la parole du Dieu vivant ? « Si tu retiens nos fautes, Seigneur, qui pourra se soutenir ? », (*Psaume* 130, *De profundis*) — mais « auprès du Seigneur est la miséricorde, profusion de rachat près de lui » (*ibid.*).

Au reste, tout cela est un mystère. En Dieu, tout est un sauf l'opposition des relations. Donc, pour Dieu, juger, aimer, gouverner le monde, cela ne fait qu'un. Le Juge est aussi le Maître,

le Saint, le Vivant. Il ne faudrait pas l'oublier en parlant de Dieu qui juge. Le jugement de Dieu est le mystère même de Dieu et de Dieu en l'homme.

La vie éternelle est déjà commencée. L'âme qui, par son lien au corps et à l'univers, est reliée au temps, par sa visée première et essentielle du Bien, puis de l'Amour, vit par son fond dans la permanence de l'Éternel conjoint à la racine de son être. Le jugement de Dieu est déjà commencé, car il fait partie de cette vie de l'âme avec Dieu.

Il ne faut sans doute pas imaginer que Dieu nous juge à chaque instant, comme nous nous jugeons. Toutes nos années sont devant lui. Il s'agit d'un seul et unique jugement éternel qui enveloppe tous nos temps, et que nous divisons et multiplions par la pensée en le rapportant à la diversité de nos actes et de nos temps. Le jugement de Dieu, à l'heure de notre mort, quand notre âme sera enfin entrée dans l'éternité, sera la révélation de ce jugement qui avait toujours été là présent et agissant. Le jugement de Dieu est un mystère insondable, caché en Dieu « dès avant la fondation du monde », le mystère même de la prédestination.

JUSQU'ICI, nous avons essayé de contempler le jugement de Dieu dans ses images créées. Maintenant, nous allons essayer de répondre à une question qui nous aborde depuis le début. Nous avons cette idée, vraie, que l'homme est libre, et doit être traité en homme libre. Or comment peut-on dire que Dieu le traite ainsi quand il le condamne et le châtie ? Tel est notre problème général. Pourquoi Dieu exerce-t-il cette justice rigoureuse, et si coercitive semble-t-il, envers une créature qu'il a voulue et qu'il veut libre ? Commençons par trois remarques préliminaires.

Dans un sermon sur la prédestination, le Père Bourdaloue, grand prédicateur du XVII^e siècle, écrit fort justement ceci, qui peut aisément s'appliquer à notre sujet : « *En quelque sens que je prenne les choses, la première règle que me donne le Saint Esprit, c'est toujours d'avoir des sentiments avantageux de la bonté de mon Dieu. Et si l'idée que je me forme de la prédestination (du jugement) ne s'accorde pas avec ces sentiments, je dois conclure que c'est une idée fautive, et qu'il ne m'est plus permis de m'y arrêter.* »

Par ailleurs, l'homme a pris davantage conscience de sa

noblesse et de sa puissance avec les progrès de la civilisation. Il a donc un peu tendance à raisonner sur cette matière comme une duchesse du temps du Roi Soleil qui répondait, dit-il, à un pieux évêque : «*Soyez bien sûr, Monseigneur, que Dieu regarde à deux fois avant de damner des gens de notre qualité.* »

Il ne faut pas faire du christianisme une religion de terreur. Ce serait une aberration. Mais l'existence d'un enfer, et l'éternité de ses peines sont des articles de foi, directement tirés de l'Écriture Sainte, et définis sans équivoque possible dès les premiers temps de l'Église (*Symbole athanasien*, Denz. 40). Bien sûr, le Christ « ne brise pas le roseau froissé, il n'éteint pas la mèche qui fume » (*Isaïe* 42,3). Mais c'est Dieu qui répond à Job, du sein de la tempête, et dit : « Veux-tu vraiment casser mon jugement, me condamner pour assurer ton droit? » (*Job* 40,8). Et la réponse de Job : « J'étais celui qui voile tes plans par des propos dénués de sens. Aussi as-tu raconté des oeuvres grandioses que je ne comprends pas, des merveilles qui me dépassent et que j'ignore. (Écoute, laisse-moi parler : je vais t'interroger et tu m'instruiras). Je ne te connaissais que par ouï-dire, mais maintenant mes yeux t'ont vu. Aussi je me rétracte et me repens sur la poussière et sur la cendre » (*Ibid.* 42,3-6).

C'est pourquoi, à trop pratiquer la religion de l'autruche, on risque fort de se trouver un jour convaincu par l'expérience. Indépendamment de l'intérêt bien compris, l'humilité de la foi pourrait nous incliner à croire ces articles de foi aussi bien que les autres. En les omettant, on perd aussitôt de vue les vérités qui leur sont connexes : la sainteté de Dieu, sa grandeur infinie, le respect du droit de Dieu, c'est-à-dire la conscience de nos devoirs envers lui, la gravité du péché, la nécessité absolue de la Rédemption. L'équilibre de la foi est perdu, et on risque de soumettre l'action de Dieu aussi bien que celle de l'homme à une fatalité d'insignifiance et de nullité.

Toutefois, peut-être y a-t-il dans ces résistances l'intuition d'un aspect de la réalité qui aurait été insuffisamment mis en valeur jusqu'ici. On se demande donc comment Dieu, qui respecte la liberté de l'homme, peut, dans le jugement, le contraindre rudement et lui faire grande violence. A bien y regarder, on découvre peut-être que la violence est autre que celle qu'on croit. Il faut nous expliquer.

Dieu ne veut être aimé de ses créatures que d'un amour qui vienne du coeur, librement. « Que chacun donne selon ce qu'il a décidé dans son coeur, non d'une manière chagrine ou

contrainte ; car Dieu aime celui qui donne avec joie », (*hi/arem datorem & liget Deus*) (/ *Corinthiens* 9,7). Pourrait-il demander autrement ? C'est pourquoi, jusqu'à un certain point, Dieu se cache, pour que l'évidence manifeste et sensible de sa bonté ne captive ni notre assentiment, ni notre consentement. Après cette vie, nous serons captivés par cette évidence, mais parce que nous aurons consenti à le devenir alors que nous ne l'étions pas ; et nous ne le serons pas sans garder conscience d'avoir voulu l'être, c'est-à-dire de l'avoir voulu et de le vouloir pour l'éternité. C'est pourquoi la mort et l'éternité, sans supprimer la conscience ni la positivité de la liberté, ne comportent plus l'aventure de la liberté, mais son triomphe. Quand la mort saisit l'homme, il n'est plus temps de faire un choix, mais d'entrer en possession de ce que nous avons choisi librement. Nous avons eu du temps — tout le temps — pour dire à Dieu : « Que ta volonté soit faite ». En son éternité, Dieu nous dit : mon ami, qu'il te soit fait selon ta parole. « Je te juge sur tes propres paroles », (*Luc* 19,22).

Il n'est pas en notre pouvoir de faire que la vie ne soit pas une affaire sérieuse. Nos choix nous engagent pour l'éternité, non en vertu d'un caprice divin, mais parce que notre âme en son fond vit déjà comme dans l'éternité. Le jugement de Dieu manifeste donc en Dieu un respect et une estime justes de la liberté de l'homme. Mais il la respecte bien plus que nous ne la respectons nous-mêmes. Car nous nous glorifions de posséder des breloques, des ficelles, des papiers, comme les enfants ; et nous ne nous glorifions de posséder un libre arbitre que pour justifier notre désir de nous attacher à des puérités. C'est ainsi qu'après une vie passée à mésestimer notre propre liberté, nous voudrions encore que Dieu à la fin nous fît la douce violence de ne pas nous prendre au sérieux. On fait de la vie un immense canular, qui tourne assez souvent au tragique, il est vrai, et dont on va se reposer de plein droit pour l'éternité ; jouir de la vision d'un dieu-soliveau, quel privilège ! Je ne sais rien de plus triste qu'une religion désertée du sens de l'Absolu, et de l'infinité de la liberté. C'est bien pourquoi le jugement est le triomphe du sens, le jour de gloire de la liberté, le jour de l'entière manifestation de sa vérité. « *Exsurge, veritas, et quasi de patientia erumpe !* » (« *Lève-toi, vérité, et sors avec éclat du temps de la patience !* ») (Tertullien).

Dieu ne respecte pas seulement la liberté en ses choix, mais aussi en ses effets. Car aimer, c'est faire un seul corps ou un

seul esprit avec ce qu'on aime. Supposons — nous n'en savons rien, aussi disons-nous, «supposons» - qu'un des empereurs romains soit damné. Qu'a-t-il aimé ? Qu'a-t-il souhaité ? Le pouvoir, le diadème, la gloire ? Et il a aimé cela d'un amour éternel. Quelle folie, dira-t-on, d'aimer et de vouloir pour l'éternité ce qui n'est pas éternel ! Il aura donc bien pour l'éternité ce qu'il aura voulu pour l'éternité, non cependant en l'état où il l'a aimé, mais en l'état où l'aura réduit le passage des temps et la consommation des siècles. « La figure de ce monde passe ». César errant sans fin dans les ruines de Rome, c'est l'image de la damnation éternelle.

Nous ferons éternellement corps avec ce que nous aurons aimé. Celui qui aura aimé, hors de l'ordre de la charité, «le monde et ce qu'il y a dans le monde » (1 Jean 2,15), fera corps avec le monde. Et celui qui aura aimé Dieu sur toutes choses et son prochain comme lui-même sera un avec Dieu et avec les saints. Quel sera l'état du vieux monde quand les temps seront accomplis ? L'Écriture nous dit qu'il est « mis de côté et en réserve pour le feu en vue du jour du jugement » (2 Pierre 3,7). Quelle sera la vie éternelle de l'amant du monde ? Le poète le voit

« Comme au long d'un cadavre un cadavre étendu ».

Comprenons bien en quoi le châtement n'est pas appliqué de l'extérieur à la liberté, car cette union au monde déchu n'est pas une simple conséquence, mais l'essence même du péché. A vrai dire, la peine fait déjà partie du péché, même en cette vie, car dès que l'homme fait le mal, il perd la paix intérieure, et s'unit à des choses qui le font inévitablement souffrir. Le désespoir du damné doit être à la tristesse du péché ce que la béatitude éternelle est à la joie et à la paix dans l'Esprit Saint, ici-bas. N'est-ce pas ce que dit le *Psaume* 9 : « Les païens ont croulé dans la fosse qu'ils ont faite, au filet qu'ils ont tendu leur pied s'est pris. Le Seigneur s'est fait connaître, il a rendu son jugement, il a lié l'impie dans l'ouvrage de ses mains ». Outre le sens immédiat, il est possible, semble-t-il, d'en tirer que l'homme est non seulement l'auteur du crime qui appelle le châtement, mais le producteur de l'instrument de son supplice. Le péché est pour le pécheur une fosse, un filet, une chaîne.

Peut-on dire du jugement de Dieu qu'il ne comporte d'autre violence que celle de nous contraindre à rester libres ? Cela semble supposer qu'il y aurait place dans l'autre vie pour

une succession d'actes dont les orientations seraient différentes, donc pour une démarche éventuelle de conversion. Il est douteux qu'il puisse en aller ainsi, car cela suppose la temporalité actuelle, et la modalité de la liberté qui y correspond. Autant on peut toujours croire à la conversion du cœur à l'article de la mort, voire «entre la margelle du pont et la surface de l'eau », comme disait le Curé d'Ars à la femme d'un suicidé, autant il est difficile de croire à une conversion après la mort, grâce à la manifestation de la bonté de Dieu dans l'évidence de l'au-delà.

Car celà ôte la liberté de l'amour, la coopération de l'homme à l'oeuvre de son salut, et de proche en-proche, nous ramène à l'insignifiance absolue, que nous dénonçons plus haut. Dieu ne nous contraindrait même pas à rester libres ? En effet, s'il n'y a pas place après la mort pour une succession d'actes dont les postérieurs puissent révoquer les précédents, il n'est pas nécessaire de concevoir qu'une contrainte doive s'appliquer pour empêcher ou refuser que de nouvelles décisions obtiennent leur réalisation. On dira qu'il est inconcevable qu'un être ne veuille pas échapper à la souffrance, et cela est exact. Mais dans le péché, nous avons déjà un phénomène semblable, ou plutôt, la modalité temporelle du même phénomène dont nous considérons ici la modalité éternelle. Car celui qui pèche sait qu'il fait le mal (sinon il n'y aurait pas de péché, sinon matériellement), et il voudrait ne pas souffrir de la tristesse du péché, ou encore avoir ce qu'il ne peut avoir sans pêcher, mais sans se charger d'un péché. Et cependant il pêche bel et bien, et s'attache irrévocablement à l'objet désordonné de son désir. De même, il est concevable que, dans l'au-delà, le damné veuille éternellement ce qu'il a voulu, sans cesser pour autant de vouloir, mais de la même volonté inefficace, ne pas souffrir du dam, qui a remplacé la tristesse du péché, ou plutôt en est la forme accomplie.

De la sorte, il n'y a pas de violence au sens de violation de la liberté, mais plutôt de la part de Dieu le maintien du cadre essentiel de la destinée que sont la structure de la liberté, la caducité de ce monde, etc., cadre contre lequel vient se heurter et échouer la volonté de l'homme condamné, parce qu'elle voudrait le détruire. Tout cela est à notre avis suggéré dans le récit de Lazare et du mauvais riche (*Luc* 16,19-30), quand Abraham déclare qu'« entre nous et vous un grand abîme a été fixé ».

L'action prévenante et suffisante de la grâce restant toujours supposée, le jugement de Dieu est le «fiat» de Dieu à l'homme.

Mais il ne faudrait pas s'imaginer pour cela qu'il n'y aurait pas dans le jugement de Dieu une décision positive de châtier. C'est le Christ, le doux Christ, qui déclare aux réprouvés : « Allez-vous-en, maudits, au feu éternel » (*Matthieu 25,41*). Dieu n'a pas peur de châtier. Il est pleinement dans son droit. Le jugement a donc vraiment, diraient les scolastiques, «raison de condamnation» ; il représente une décision extérieure et imposée. Mais en même temps, par une de ces harmonies paradoxales qu'on rencontre partout dans les oeuvres de Dieu, l'autonomie de la volonté et la liberté de l'esprit humain y sont intégralement préservées.

En cette condamnation même paraît l'amour de Dieu. Car on s'attendrait à ce que Dieu reproche aux coupables leur injustice envers lui : sa gloire ternie, son juste pouvoir bafoué, son oeuvre défigurée. Or l'unique motif de condamnation formulé par le Christ revenant dans sa gloire, c'est la dureté de coeur envers le pauvre. « J'ai eu faim et vous ne m'avez pas donné à manger ». Dans le Royaume des Cieux, le Christ veut demeurer avec ses frères. Le mauvais riche a voulu être séparé de ses frères. Le Christ, faisant corps avec ses frères, le rejette de Lui, comme un sarment sec et coupé.

Il n'est pas toujours facile de bien comprendre comment Dieu, qui est Amour, a créé l'enfer, parce que tout ce qui touche à Dieu dépasse notre esprit et en particulier, il nous est difficile, à nous qui vivons dans le temps, de nous représenter la condition des êtres au-delà du temps. On peut simplement indiquer ici que l'homme n'est pas aimable et à aimer parce qu'il possède une nature humaine, mais parce qu'il use bien de sa liberté. Il est donc raisonnable et juste de ne pas aimer un homme qui abuse de sa liberté. S'il nous est commandé d'aimer même nos ennemis (et c'est un point essentiel de la morale évangélique), c'est par la puissance de la miséricorde. Mais dans l'au-delà, le méchant demeure sans nul titre à l'amour de Dieu et des hommes. C'est pourquoi il devient juste de dire avec le Psalmiste : « Je les hais d'une haine parfaite ». Toutefois, cette haine même manifeste encore l'amour, car elle est le plus souvent une explosion de la colère de Dieu en face de l'oppression dont sont victimes les pauvres. C'est ainsi qu'au *Psaume 5*, nous lisons : « Tu hais tous

les malfaisants, tu fais périr les imposteurs ; l'homme de sang et de fraude, le Seigneur le hait ». Et saint Paul, dans la *Première épître aux Thessaloniens*, écrit de même : « Ce sera bien l'effet de la justice de Dieu de rendre la tribulation à ceux qui vous l'infligent. et à vous qui la subissez, le repos avec nous quand se révélera le Seigneur Jésus » (1,6 s.). Et il y aura des chants de triomphe dans le ciel (*Apocalypse 19*).

O N a beaucoup exposé, par le passé, comment, dans le jugement de Dieu, la justice de Dieu luttait pour ainsi dire avec sa miséricorde. On a voulu représenter ici comment dans le jugement de Dieu, et à l'intérieur même de l'amour de Dieu, le respect de la liberté lutte avec le goût du pardon.

Mais le résultat est le même : espérance confiante, car « la preuve que Dieu nous aime, c'est que le Christ, alors que nous étions pécheurs, est mort pour nous » (*Romains 5,8*); et crainte, non pas servile, mais filiale, parce que Dieu est saint.

Henri HUDE

Henri Hude, né en 1954. Marié, un enfant. Ecole Normale Supérieure en 1974, agrégation de philosophie en 1977. Professeur de philosophie à Châlons-sur-Marne. Prépare une thèse de doctorat en philosophie politique.

Vient de paraître

le 20^e volume de la collection « Communio » (Fayard) :

Rocco BU7TIGLIONE

(traduction d'Henri Louette et de Jean-Marie Salamito)

La pensée de Karol Wojtyla

Un livre capital

pour comprendre l'oeuvre philosophique, théologique
et poétique

de celui qui devait devenir le pape Jean-Paul II

(432 pages — 98 F)

Mgr Sandro MAGGIOLINI

Le dernier jour, au jour le jour

La culture contemporaine a voulu évacuer la notion d'eschatologie, au profit de nouvelles représentations qui n'en sont souvent que le substitut pervers et dérisoire. Mais par l'Église, où toute vocation tend à la rencontre définitive avec le Christ, et par les sacrements, le sens chrétien de l'homme s'avère bien être l'anticipation et la préparation à l'eschatologie, qui seule peut orienter notre vie.

a souvent critiqué la « théologie des manuels » parce qu'elle étudiait les « choses ultimes » justement comme • des choses (ou presque), c'est-à-dire comme des entités se rapportant à elles-mêmes, qu'il fallait relier au terme de la vie ou de l'histoire. Depuis peu, on s'attache à souligner que l'eschatologie, à travers toute l'existence terrestre, est aspect, composante, dimension de toute vérité sur Dieu et sur l'homme et dimension de la vie de tous les jours.

Souvent, toutefois, de tels énoncés demeurent purement formels, sans donner lieu à des applications concrètes. Si la théologie a quelque incidence sur la prédication et sur la catéchèse, nous pouvons peut-être le prouver en constatant qu'une certaine prédication « mise à jour » et qu'une catéchèse « modernisée », même lorsqu'elles parlent des fins dernières, relient rarement le destin final à des thèmes comme la christologie, l'ecclésiologie, la grâce, la liberté..., en un mot avec l'homme dans l'aspect concret de son orientation au-delà du temps.

Nous pouvons donner tout de suite, le plan de notre réflexion. Après une introduction générale, nous analyserons brièvement — comme en diagonale — la tentative d'exclure l'eschatologie de l'horizon de la compréhension et de l'expérience, tentative introduite par une certaine culture « officielle » contemporaine, et nous proposerons quelques idées à propos de l'influence que l'eschatologie peut avoir sur la vie chrétienne considérée dans ses articulations diverses et majeures.

Introduction

Ce n'est ni le moment ni le lieu de reprendre, même schématiquement, la doctrine et la perspective eschatologiques du christianisme dans leur ensemble. Il suffira de préciser quelques points qui devraient rendre moins lointaines et moins abstraites les applications qui suivent.

L'eschatologie, on le sait, a, ces derniers temps surtout, concentré son attention sur la réalité du Christ, le véritable *eschaton* qui, en tant que verbe incarné, mort et ressuscité se pose comme sens ultime, cause déterminante et fin suprême de l'homme — de chaque homme —, de l'histoire et de l'univers.

Il est particulièrement intéressant de souligner comment le Christ, qui juge et qui revient, peut dans le contexte de toute l'histoire des fins dernières, mieux nous faire comprendre la vie et le destin de chaque homme.

En dépassant l'hypothèse d'une pure nature et d'un monde considéré seulement comme une réalité créée bonne par Dieu, il y a l'aspect concret d'une condition où le diabolique a déjà consommé sa révolte contre Dieu et conditionné l'humanité depuis ses origines de manière à ce que chacun — excepté Marie — naisse dans le péché originel et le ratifie ensuite avec les fautes commises librement, en contaminant ainsi toujours plus la situation du monde affecté par le péché. La mort, au sens plein du mot, apparaîtrait comme le terme immédiat de ce sombre tableau, si le dessein de Dieu n'était pas unique, si Dieu n'avait pas tout créé et n'avait pas permis le péché seulement parce que chaque chose devait être sauvée, purifiée et transfigurée dans le Christ, pour que chaque homme trouve, après l'abondance de la faute, la surabondance de la grâce.

L'ancrage de l'eschatologie dans le Christ mort et ressuscité a des répercussions inattendues. Cela permet en effet de mieux nous faire comprendre comment la réalité cosmique participe elle aussi à l'orientation finale christique de l'homme, s'il est vrai, comme on le croit, que le Christ est ressuscité et que chaque homme ressuscite en lui dans son intégrité, sa totalité et non seulement dans la permanence de son âme ; et cela parce que la personne ne se réduit pas à son principe spirituel mais prend conscience d'elle-même, s'ouvre à la communion fraternelle, s'entrouvre au rapport avec Dieu devenant histoire dans sa dimension corporelle qui s'achève dans le Christ. Il faut donc concilier la résurrection des morts et l'immortalité de l'âme.

Il s'agit d'une doctrine qui ne permet pas un spiritualisme outrancier et c'est justement à cause de l'historicité constitutive de l'homme que l'élément cosmique et les bons fruits de la charité trouveront aussi leur restauration au-delà de notre temps après la venue du Christ pour juger, enlever toute négativité et porter chaque valeur à sa plénitude. (Sous cet angle, en raison justement de l'historicité de l'homme, la duplicité des jugements ne semble-t-elle pas plus appropriée ? Un jugement particulier pour chacun et le jugement universel comme conclusion d'une histoire encore en cours. Sans nécessairement parvenir à la formulation rigide de l'âme détachée du corps, ayant l'intuition d'une profonde différence entre le temps terrestre et le temps du caractère définitif à l'intérieur d'un devenir).

L'ancrage de l'eschatologie dans le Christ permet encore de mieux toucher la réalité de l'Eglise qui, dans son aspect de médiation, rend le Christ pleinement présent et opérant, lui qui vit dans la méta-histoire de sa résurrection.

Et dans sa participation, l'Eglise fait déjà partager la vie nouvelle dans l'Esprit et la rend conforme au Christ. L'attente du Seigneur Jésus qui doit revenir et se révéler fait comprendre l'aspect provisoire de toute la dimension « instrumentale » de l'Eglise : dimension qui entrera dans l'expérience du rapport immédiat avec le Christ en gloire même si, durant les phases terrestres, elle est un motif de salut — de jugement — pour celui aussi qui, sans en être coupable, n'est pas croyant au sens catholique. Cette même tension vers le Christ qui revient fait aussi comprendre comment l'Eglise, dans sa dimension de sainteté, non seulement dépasse les

frontières du visible, mais résume tout l'univers sauvé, goûtant d'avance — au besoin à travers les larmes — la gloire finale.

A la lumière de ces observations et de quelques autres analogues, il semble plus facile de poser le rapport Eglise-monde sans céder à des restrictions injustifiées ou à une naïveté illuministe. De toute façon, la formule « *Hors de l'Eglise point de salut* » demeure, si l'Eglise n'est pas uniquement considérée dans sa plénitude de médiatrice, mais si elle est prise dans sa dépendance au Christ qui a déjà touché au Règne mais n'est pas encore parvenue à son achèvement et agit donc dans l'univers et à travers l'humanité. Ensuite, dans son rapport avec le monde, l'Eglise sait qu'elle doit régler ses comptes avec la révolte démoniaque et avec l'éventuelle révolte de l'homme ; mais elle sait aussi qu'elle touche des personnes qui, ayant besoin de la rédemption, s'ouvrent à la miséricorde offerte par le Christ ; et sans confondre le progrès scientifico-technique avec le problème moral, elle sait qu'elle inclut mystérieusement les valeurs historiques qui seront transfigurées.

L'ancrage de l'eschatologie dans le Christ nous pousse encore à dépasser une certaine antinomie que l'on trouve quelquefois entre une vision apocalyptique, qui semble exiger l'anéantissement de l'ancien monde et donc un certain désintéret pour la terre, et une vision évolutionniste, qui semble considérer l'au-delà comme l'évolution de la situation actuelle jusqu'à la perfection — croissance qui serait presque uniquement confiée aux efforts de l'homme, sans le secours de la grâce offerte par le Christ.

Et dans ce sens, à une sorte d'attente passive qui s'attarde à décrire ce qui sera, ou à une sorte d'attitude prométhéenne qui se limite à projeter sur la fin des temps une situation qui pourtant ne semble pas enthousiasmante, succède une eschatologie qui devient en quelque sorte une théologie de l'espérance, où se conjuguent attente et responsabilité, césure et continuité entre l'histoire et la gloire — au-delà offert par Dieu dans le Christ et construit par l'homme.

Il va de soi que l'ancrage de l'eschatologie dans le Christ récupère et clarifie la gravité de la vie personnelle qui se déroule à l'intérieur de l'histoire et trouve son caractère définitif dans le jugement du Christ : un jugement qui peut être désiré ou craint suivant le choix moral adopté.

1. Tentatives pour mettre l'eschatologie en marge

a) Un absolu terrestre?

C'est un lieu commun, semble-t-il, de dire que la culture contemporaine, ou mieux la culture apparente, puisqu'il n'est pas facile de scruter le cœur de l'homme, ou au moins la sous-culture du marché des mythes, expulse l'eschatologie chrétienne de sa propre vision comme une menace, un malaise ou une inutilité. Le déroulement de l'histoire dans son ensemble apparaît alors de temps à autre comme un retour continu de choses et d'événements identiques, sans début et sans fin ; ou comme un développement incessant qui va on ne sait trop où, mais pas au-delà de lui-même. La fin dernière ne serait que le devenir inépuisé, sans terme et sans aboutissement dans l'au-delà ; ou comme une marche sans direction, qui n'aurait ni début, ni conclusion, ni retour.

Il semble facile de retrouver, dans ces images, diverses concessions faites à l'histoire qui se succèdent ou s'accompagnent : le schéma de l'éternel retour, de l'évolution indéfinie ou du hasard sans points de référence et sans normes. Dans un passé encore récent, a prévalu la position selon laquelle l'espérance faite d'attente et de tension, a cédé le pas à la programmation. Et plus récemment, semble prévaloir le dessein circulaire ou zigzagant. La chute des idéologies du progrès incessant, qui ont un moment séduit certains, n'a pas été sans résultat : après la programmation, il y a eu la résignation.

Une reprise s'impose à l'intérieur de la vision de ces histoires terrestres et à caractère absolu : l'homme, dans sa singularité et dans l'unicité de son destin, tend à disparaître. Et disparaissent aussi les coordonnées communautaires et cosmiques dans lesquelles l'homme s'établit. La résurgence des métempsycoses, et des apocatastases indistinctes ne vaut pas grand'chose. Reste l'interrogation de la mort qui ne peut se résoudre sans qu'on reconnaisse la valeur décisive de la liberté. Sans liberté, il n'y a pas de dignité pour la personne dans le bien ou même dans le mal, comme béatitude voulue ou comme damnation décidée. Les efforts pour naturaliser la mort finissent toujours par rendre l'homme insignifiant.

On ne peut attribuer de la gravité à l'existence, si l'exis-

tence est vouée à la répétition inépuisable, à la célébration d'elle-même dans sa propre temporalité ou à l'errance sans un itinéraire qui aboutirait à une conclusion. Une vie sans futur, au-delà de l'histoire, ne s'explique pas dans son action et dans son suprême appel à la félicité.

Par une analyse attentive, il faut aussi se demander si une telle félicité, qui peut être accueillie ou refusée, serait vraisemblable si elle ne trouvait pas déjà sa propre actualisation dans un Homme qui serait ainsi Dieu, qui aurait passé, dépassé l'absurde de la mort et se constituerait comme la cause vraie et dernière de l'orientation posée dans le devenir du cosmos et de l'homme.

b) Les diverses modulations

Pour rejoindre de manière plus immédiate le sujet que nous nous sommes imposé, il faut noter la variété des attitudes qui émergent des différentes perspectives exposées plus haut. Le schéma du progrès indéfini marque une exaltation de la capacité — de la puissance — de l'homme. Mais si le progrès est sans terme, quel sens achevé peut-il avoir ? Et s'il s'agissait aussi de l'humanité qui avance — à travers la lutte des classes ou autre —, le sacrifice que l'on demande à l'individu qui disparaîtrait dans le vide, ou revivrait dans les résultats de ses propres efforts — résultats d'ailleurs incertains — sans revivre lui-même, ce sacrifice peut-il être supportable ?

On peut aussi comprendre certaine réaction à une perspective — non catholique, mais exposée cependant par quelques tendances théologiques ou catéchétiques — selon laquelle l'existence terrestre n'aurait que la valeur d'une épreuve sans densité et sans raison : une épreuve qui serait rachetée uniquement par une récompense presque dénuée de liens, de signification avec la phase historique. Et de toute façon — à nouveau on ne réussit pas à comprendre comment la réappropriation de la condition terrestre dans sa clé exclusive, réussit à rendre compte de la valeur éternelle de la personne : de la personne considérée dans son individualité envers et contre tout, ou de la personne dissoute dans une masse qui serait la force au travail, les rapports économiques, ou quelque chose de semblable.

Les schémas historiques de la circularité ou de l'absence de direction provoquent inévitablement une attitude fataliste ou

une attitude ludique, ce qui ne semble pas très différent en ce qui concerne la consistance de la personne et la responsabilité en face de sa propre fin. Ces deux clés de lecture finissent par enfermer le sujet dans une consolation illusoire ou un désespoir par lequel on refuse de déterminer son propre futur.

c) *L'origine des attitudes*

Plutôt que de s'arrêter à la description de diverses visions historiques qui excluent la dimension eschatologique, il semble utile de tenter l'identification du motif d'une telle omission qui, dans un certain sens et dans une certaine mesure, semble logique dans la situation historique où nous nous trouvons.

Les interprétations à ce sujet peuvent être nombreuses. Celle qui voit la culture actuelle comme fondamentalement marquée par la peur peut être plausible. Et l'on dit immédiatement « peur » non pas comme le sentiment de qui vit une action, mais vraiment comme une attitude qui entend exclure de l'existence l'action et donc la situation difficile dans laquelle l'homme se trouve quand il est appelé à grandir, décidant dans la liberté de son propre futur définitif. Il ne semble pas vraiment étrange de noter comment, après l'essai de négation de l'au-delà — l'au-delà de l'histoire et de la personne — une certaine culture contemporaine a imposé une sévère censure à chaque interrogation qui réclame l'aboutissement de la vie.

Silence sur la fin du monde, du moins dans les aspects qui vont au plus profond du spectacle macabre, ou peur aussi, non pour le destin que l'on rencontre au-delà du temps, mais bien pour une sorte d'instinct de survie qui ne semble pas respecté par la mort. Silence sur le jugement particulier ou universel. Silence donc sur la mort au moins dans son aspect d'inéluctabilité qui fixe la décision d'une liberté.

On peut expliquer ce phénomène de plusieurs façons. Il est un fait, de toute manière, qui semble indéniable : l'issue de la vie — positive ou négative - confiée à la responsabilité de l'homme contraint d'assumer avec une extrême gravité la vie même dans son entier déroulement (à quel moment précis établir le choix définitif de l'existence ? et la mort, si elle n'est pas affrontée, ne doit-elle pas être préparée de façon lucide, active, avec des décisions radicales ?). La fiction qui veut qu'il

n'existe ni norme morale ni liberté ni aucun sujet capable d'auto-détermination, cette fiction apparaît aussi plus accommodante. Après quoi, au moins pour une critique aiguë et dans de plus longs délais, l'effort, la durée des engagements que l'on a assumés, la résistance contre la tendance au mal n'ont plus de sens, ni le bien, ni le mal, ni le devoir, ni la possibilité de choisir entre le bien et le mal. Tout devient spontanéité ou déterminisme. L'homme « se laisse vivre » et c'est tout.

Qu'ensuite un tel jeu n'aboutisse pas, c'est autre chose. Un tel jeu, qui écarte ce qui s'appelait action, finit par se révéler être une tragédie, c'est-à-dire une situation sans issue, où la personne est contrainte à s'annuler sans réussir. Sans réussir, en considérant que la liberté exige l'éternité, si l'on ne veut pas tomber dans l'absurde. Et la mort est l'absurde sans issue, si elle ne réserve pas ensuite la vraie conclusion de la vie.

À la fin, on doit parvenir à soutenir que l'exclusion de l'eschatologie de l'existence réclame l'emprisonnement de la personne dans sa plus mystérieuse et unique originalité. Mais le rachat est assez évident. Il semble qu'on ne réussisse pas à supporter la norme morale, la finitude de la liberté, la fragilité propre à l'homme, le besoin de miséricorde, l'aspiration à être racheté dans toutes les dimensions humaines, si l'on n'admet point Dieu et surtout le Dieu chrétien qui, en Jésus de Nazareth, a établi l'Alliance avec l'humanité en la signant du sang de sa crucifixion et de sa victoire dans sa résurrection. Au point que le dilemme classique entre foi et raison semble transformé en un autre : d'une part la foi qui exige et provoque la raison et, d'autre part, l'absurde.

2. Diversité des vocations dans l'Eglise

a) *Toutes les interrogations sont eschatologiques*

Dans une perspective chrétienne, nous avons déjà dit que l'Eglise a une structure eschatologique. Et dans l'Eglise, toute vocation tend à la rencontre définitive avec le Christ.

Remarquez bien qu'il ne s'agit pas seulement du salut de l'âme comme entreprise considérée individuellement. Mais il s'agit plutôt d'une direction qui, vécue seulement par des individus, inclut cependant la dimension fraternelle et cosmique de l'homme.

Le baptême est à la base de cette tension. Le premier sacrement de l'initiation — qui porte à la confirmation et surtout à l'eucharistie — introduit déjà le Christ par l'intermédiaire de l'Esprit. Et il l'introduit de manière à offrir une vie nouvelle qui est inchoative par rapport à une vie future après la mort. La foi s'achèvera devant la vision, l'espérance s'écroulera devant son achèvement, mais la charité entrera dans le Royaume par un développement total et définitif.

Cette remarque nous indique que toute forme d'existence chrétienne est fondamentalement anticipation et préparation à l'eschatologie. Il faut bien dire cependant que la vie chrétienne, unique dans ses racines, se définit selon des vocations aux physionomies différentes. Aucune d'elles, prise dans un sens exclusif, n'achève les virtualités contenues dans le mystère du Christ. Chaque interrogation est plutôt le reflet de quelque aspect de la richesse insondable du Christ ressuscité. Seulement, en les rapprochant tous dans leur précision et leur complémentarité à l'intérieur de la communion ecclésiale, on a une image participée de la totalité du Christ.

Ce qui veut dire que la même manière concrète de vivre la dimension eschatologique sera différente et complémentaire dans les différentes vocations suivant les ministères et les charismes.

b) L'immersion dans le monde

Le laïc par exemple, en tant que baptisé qui agit sur les réalités temporelles, les rangeant dans le Royaume de Dieu, expérimente et manifeste l'orientation vers l'au-delà de toute l'humanité, même — et surtout — dans son union à la dimension historique et cosmique. Lui aussi, en mourant, se présente au jugement et se trouve évalué selon l'intention et le choix qu'il a accomplis, face au Christ. Mais il s'agit d'un style d'existence qui a vécu le rapport au Christ, non seulement en tant que valeur ultime mais aussi en tant que charnière et cœur de l'univers dans ses éléments susceptibles de rachat.

Il faut penser à l'effort professionnel, au travail, à la responsabilité politique et culturelle, etc. Il s'agit de dimensions qui s'inscrivent dans la dimension provisoire du devenir humain. Et toutefois, s'il est vrai que le progrès temporel constitue presque la matière première du Royaume des Cieux

dans ses fins authentiques, s'il est vrai que le Christ à son retour reprend, purifie et conduit à la perfection même le corporel et les bons fruits de la charité — comme nous l'avons dit —, alors non seulement il n'y a pas de contradiction entre l'effort terrestre et le but final de l'individu, de l'histoire, mais le croyant est même appelé à invoquer, préparer le Royaume des Cieux à travers et à l'intérieur même de son désir d'un monde plus évolué qui serve une humanité plus libre et plus juste.

Le cas le plus singulier de cette orientation eschatologique au sein des réalités terrestres est celui du mariage, où un sacrement sanctifie et rend saint l'amour total, unifiant et fécond des époux. Et même ici — surtout ici — nous imposons la dimension eschatologique dans l'imitation incessante et infinie de l'adhésion au Christ, à l'Eglise et dans la répétition de la fécondité de l'Eglise à travers la conception des enfants et leur éducation.

c) L'appartenance directe et exclusive au Christ

Il est plus fréquent et pratiquement d'usage de souligner le désir d'atteindre le Royaume propre à la consécration particulière à Dieu dans la vie religieuse au sens étroit du terme. Ce n'est pas sans raison, à condition que cette mise en relief ne devienne pas univoque.

La vie religieuse a en effet la particularité de se réaliser dans une appartenance au Christ qu'on voit souvent comme immédiate ou en quelque sorte exclusive. Si l'on peut dire, elle ne part pas seulement de réalités terrestres pour parvenir au Christ, mais elle s'arrête plutôt au Christ pour revenir aux réalités terrestres en les considérant à leur juste valeur comme placées dans les derniers temps. Telle est la raison positive qui explique le détachement des personnes, des choses, des contingences du monde ; donc, non pour une sorte de mépris ou de soupçon, mais pour une découverte du Christ comme motif absolu de l'existence : une découverte qui doit relativiser de manière singulière la réalité qui dépend de lui et qui s'oriente vers lui.

De cette façon, nous n'accentuons pas dans l'eschatologie ce qui est secondaire ou périphérique mais plutôt le centre, c'est-à-dire le Christ même : le Christ qui est rejoint au moins comme aspiration, au-delà de toute médiation historique.

Cela n'implique pas un type de vie qui dépasse et néglige la réalité de l'Eglise dans tous ses éléments instrumentaux : cela implique une position qui, même si elle accueille la réflexion sur la Parole de Dieu et les sacrements comme moyens de grâce, tend à s'ouvrir et à s'unir à la réalité qui est derrière les instruments, à la réalité qui est le Christ.

Une telle appartenance exclusive au Christ, au contraire de l'amour exprimé dans le mariage, n'a pas un sacrement qui la ratifie et la consacre. Cela peut sembler paradoxal. Mais le fait est qu'une telle adhésion entend se poser au-delà du mariage, pour recueillir ce qui est manifesté par le mariage.

Le baptême, dans cette condition existentielle, n'est pas développé en tant qu'appel à racheter le monde par l'intérieur mais bien plutôt comme appel à expérimenter l'union avec le Christ qui est l'origine, la cause suprême et la fin de la rédemption du monde.

d) Le sacerdoce ministériel

A la lumière de ce que nous avons dit, la dimension eschatologique du sacerdoce est clairement définie.

Une telle dimension s'exprime en tant que le sacerdoce renforcé par l'ordination est conformé au Christ qui se donne à son Eglise : il se donne en se mettant au service du Christ qui est le Maître, le Prêtre et le Guide de la Communauté.

En y regardant de plus près, le sacerdoce est l'élément médiateur de l'Eglise : un élément destiné à tomber au seuil de l'éternel. De plus on peut et on doit affirmer qu'il a la charge de garder toujours vivante dans l'Eglise l'attente du Christ qui viendra dans la gloire.

Une telle charge prend toute sa vérité dans l'existence si elle présuppose un don de soi au Christ qui se manifeste au moins dans le célibat pour le Royaume des Cieux. Nous ne voulons pas ici soutenir une unité nécessaire entre le sacerdoce et le choix du célibat. Nous suggérons seulement une cohérence existentielle profonde entre la tâche de représenter le Christ, qui donne la vie à l'Eglise en tant que promesse et anticipation du Royaume des Cieux, et la décision d'appartenir au Christ sans appui humain ou, en général, sans appui historique. Sans compter que le prêtre lui-même, en tant que baptisé, a aussi une capacité et peut-être une habilitation particulière à développer la grâce dans son rapport immédiat avec le

Christ : exactement pour en être une image plus pure et plus nette.

Conclusion

Nous voulions noter quelques points sur l'influence de l'eschatologie sur la vie quotidienne. Nous avons vu combien cette influence est présente, diversifiée même dans différentes conditions d'existence chrétienne. Et justement parce que l'eschatologie n'est pas quelque chose de limité comme la vie personnelle et le devenir historique et cosmique ; elle en est plutôt une amplification et un perfectionnement.

Il serait utile de s'attarder un peu, tout au moins sur l'évocation des différentes vocations de l'Eglise qui s'intègrent entre elles dans la soumission et le dévouement au Christ qui rejoint sa plénitude.

Peut-être aussi est-il important de dire une fois encore combien les solutions au problème de la vie étrangères au christianisme, excluant ou ignorant tout ce qui pousse l'existence personnelle historique et cosmique à se conclure dans le Christ mort et ressuscité, finissent par ne plus être humaines. Tant il est vrai que le Christ est la vérité totale de l'homme.

Mgr Sandro MAGGIOLINI

(traduit de l'italien par Marianne Marvaud)

(titre original : « Influsso dell'eschatologia sulla vita quotidiana »)

Sandro Maggiolini, prêtre depuis 1955, est évêque de Carpi (Modène) depuis 1983. A enseigné à l'Université catholique de Milan ((l'introduction à la théologie ». A dirigé la *Rivista ciel Clero h a/iano* et collabore à *l'Osservatore Romano* et à *Avvenire*. Parmi ses plus récentes publications : *Il matrimonio e la verginità*, Ares, Milan, 1977 ; *Quasi sorella morte*, Riz/oh, Milan, 1982; *Apologia clef peccato*, Mondadori, Milan, 1983.

**Envoyez-nous aes adresses de personnes
qui pourraient s'intéresser à Communio.
Nous leur adresserons un spécimen gratuit.**

Stephen MADDUX

Flannery O'Connor et le Pharisien chrétien

Le Pharisien de la parabole n'est pas condamné parce qu'il est en fait moins vertueux qu'il ne le dit, mais parce qu'il n'a pas compris qu'il lui faudra se déposséder jusque de sa vertu pour rencontrer Dieu. C'est ce qu'illustre l'écrivain américain Flannery O'Connor dans sa nouvelle : « Révélation », avec le personnage si convenable de Ruby Turpin.

IL arrive parfois que nous nous demandions pourquoi les plus grands saints en viennent à se tenir pour les plus grands pécheurs. A ce compte, que devient le commun des mortels ? C'est alors que nous éprouvons une certaine sympathie pour le Pharisien de la parabole qui, lui, ne voulait pas que toutes ses oeuvres se perdissent en vain et qui se serait fermement opposé à ce qu'on l'associât avec un pécheur notoire comme le Publicain. Ou du moins, nous devrions avoir le droit d'éprouver pour le Pharisien quelque sympathie. Mais il est de bon ton aujourd'hui de ne pas ménager le malheureux : nous le soupçonnons, bien que les apparences soient pour lui, d'être coupable de quelque péché secret ou, au mieux, d'avoir une conception purement superficielle de la morale et d'ignorer tout d'une morale fondée sur l'amour. Ses protestations de gratitude (« Mon Dieu, je te remercie... ») ne seraient que l'expression de sa propre satisfaction. Nous le condamnons pour s'être estimé meilleur que le Publicain, car nous le croyons pire.

Imaginez cependant une autre espèce de Pharisien : un Pharisien qui serait vraiment à peu près aussi droit qu'il dit l'être. Honnête, grand travailleur, bon samaritain, et animé d'une vraie reconnaissance pour tout ce que Dieu lui a donné, et tout particulièrement pour sa droiture. Cependant, comme son modèle biblique, il sait qu'il est droit et qu'il est différent des pécheurs qui l'entourent. Sous ce jour, le Pharisien devient plus ambigu, plus douloureusement familier et plus proche des expériences ordinaires de la vie chrétienne. Comment s'efforcer d'être droit et l'oublier quand on y parvient ? Comment avancer sur le chemin de la vertu et ne pas être conscient de la distance qui vous sépare du troupeau ? Comment continuer à s'associer à l'humanité qui refuse repentir et rédemption, sinon par une construction de l'esprit ou par une condescendante pitié ? Pour qui reste encore capable d'un jugement moral — et ne le faut-il pas ? —, il est impossible de ne pas distinguer entre le Bien et le Mal, le meilleur et le pire, et par conséquent de ne pas distinguer entre différentes sortes de gens en s'appuyant sur des raisons morales.

Entendons-nous, le problème de ce Pharisien d'un genre nouveau ne vient pas de ce qu'il aurait une vue erronée des choses. Au contraire, il ne les voit que trop bien. Il ne souffre pas de cette cécité particulière qui occulte le péché, car il n'est pas pécheur. Il se voit assez distinctement, mais le problème vient de ce qu'il se voit, mais ne voit pas Dieu. Ignorant son rédempteur, ignorant la véritable nature de la relation entre Dieu et l'âme, il peut continuer à imaginer qu'il est, dans le domaine pratique, un agent moral entièrement autonome et que sa vertu est donc plus la sienne que celle de Dieu. *Comme il n'a aucun mal à distinguer sa propre vertu de celle de Dieu, il peut à plus forte raison la distinguer de celle des autres.* Aussi, bien qu'il ne se méprenne pas sur son compte, ni sur celui des autres, il n'en est pas moins vrai qu'il ne lui a pas été donné de voir les choses dans une perspective divine.

Le point de vue du néo-pharisien, si propre à l'expérience ordinaire, est un de ceux dans lesquels même le chrétien confirmé tombe de temps à autre — à supposer qu'il en soit jamais sorti. Il serait donc très intéressant de savoir comment le Pharisien chrétien passe d'une vision juste mais terrestre à une autre (car il est impensable que Dieu laisse une si bonne personne dans son premier état !). Il faudrait que quelqu'un raconte la parabole du Pharisien en prenant en compte les nouvelles conditions. Flannery O'Connor, qui a fait de la cécité et

de l'acuité spirituelles le thème de son oeuvre traite de ce changement de perspective spirituelle dans une de ses dernières et une de ses meilleures nouvelles, « Révélation » (1).

Bien que cette nouvelle se démarque un peu du reste de son oeuvre, dont les personnages sont en règle générale plus ouvertement pécheurs, elle s'en rapproche par plus d'un côté (2). Presque toutes les nouvelles mettent en scène des personnages qui ont besoin d'être secoués, pour perdre l'idée qu'ils se font d'eux-mêmes, par une grâce spéciale et d'ordinaire par une grâce tout à fait désagréable. Selon l'auteur, il y a aujourd'hui une vive résistance au spirituel, non seulement à cause de la nature du péché qui a horreur de se reconnaître pour ce qu'il est, mais aussi à cause de l'esprit moderne qui rechigne à admettre quoi que ce soit au-delà de lui-même. Aussi le passage de la cécité au recouvrement de la vue risque-t-il d'être très difficile. D'où la structure typique des nouvelles de Flannery O'Connor : toute l'action conduit au moment où s'offrent grâce et vision, moment qui s'accompagne d'ordinaire d'une certaine violence qui contraint le personnage (et avec lui, le lecteur) à prendre conscience d'un royaume spirituel jusqu'ici ignoré. D'où aussi l'élément « grotesque » dans beaucoup de nouvelles ; Flannery O'Connor pensait que des personnages et des situations bizarres permettraient de nous révéler à quel point nos vies sont défigurées. D'où enfin le trait très distinctif de son recours aux détails concrets. D'un côté, les nouvelles sont pleines d'indications précises et colorées qui montent un décor réaliste et localisé (c'est le

fameux parfum sudiste des nouvelles de Flannery O'Connor, ce qu'elle appelait « peinture de moeurs »). De l'autre, en revanche, la plupart des détails sont soigneusement choisis pour contribuer de manière symbolique à la signification et même à l'action de la nouvelle. La fonction symbolique des détails échappe en grande partie — on le suppose — aux personnages eux-mêmes et même au lecteur dans les premiers temps du récit. Son effet est cumulatif cependant et à long terme s'impose à la conscience. C'est une illustration de la manière dont la grâce descend dans le monde que nous connaissons, le mystère envahissant et l'emportant petit à petit sur la peinture des moeurs (3).

Parmi tous les types possibles de cécité spirituelle, Flannery O'Connor s'est toujours sentie attirée par les mêmes. Dans ses deux romans et dans ses deux recueils de nouvelles, elle revient très fréquemment aux mêmes personnages et aux mêmes relations essentielles, sans aucun doute ceux et celles qui l'ont le plus marquée dans sa propre expérience. Ce sont les combinaisons et le contexte qui changent et qui jettent une lumière différente sur ces personnalités et ces situations. Ces éléments récurrents font tantôt partie du premier plan, et apparaissent tantôt au second ; ils ont tantôt une valeur positive, tantôt une valeur négative : Ainsi la relation mère-enfant reçoit une importance variable dans un certain nombre de nouvelles : relation essentielle et imparfaite (pour ce qui est du fils) dans « Tout ce qui monte converge » ; relation secondaire et imparfaite (pour les deux protagonistes) dans « Greenleaf » ; enfin détail ou arrière-plan, mais relation innocente dans « Les temples du Saint-Esprit ». De même, l'intellectuel insatisfait et stérile fait son entrée dans un nombre assez conséquent de nouvelles (« Tout ce qui monte converge », « Mon mal vient de plus loin », « Les boiteux entreront les premiers », « Braves gens de la campagne »). Un autre type de personnage qui revient fréquemment, sous des visages divers, mais chargé d'ordinaire de connotations négatives, est celui de la femme plus ou moins agressive, possessive, de sang froid et sûre d'elle-même. Cette personne n'oublie jamais qui elle est, c'est-à-dire qu'elle connaît sa position sociale (gens comme il faut) en dépit de tous les changements, quels qu'ils soient, qui ont pu l'affecter ou quelque regrettables que soient les transformations que la société est en train de subir. « Le fond du panier

(1) Flannery O'Connor, née en 1926 à Savannah (Georgie), études à l'université d'Iowa, morte en 1964, est l'auteur de deux romans : *La sagesse dans le sang*. (1952) et *Et ce sont les violents qui l'emportent*, tr. NRF, Paris, 1965, ainsi que de trois recueils de nouvelles : *Les braves gens ne courent pas les rues*. *ib.*, 1963, *Mon mal vient de plus loin*, *ib.*, 1969, *Pourquoi ces nations en tumulte ?*, *ib.*, 1975 et d'un recueil posthume d'essais : *Le mystère et les moeurs*, *ib.*, 1975. La nouvelle ici commentée se trouve dans le recueil *Mon mal vient de plus loin*, p. 197-222.

(2) Les nouvelles peuvent être schématiquement classées selon la réaction du protagoniste à la grâce et le résultat de son choix : a) dans un premier groupe, le pécheur raidi dans sa perception ordinaire des choses refuse la grâce et n'en vient jamais à reconnaître son péché (« Greenleaf », « Les braves gens ne courent pas les rues ») ; b) dans un second, le pécheur est amené à la repentance mais à la fin de la nouvelle n'a pas encore connu le pardon (« Tout ce qui monte converge », « Le confort du foyer ») ; c) dans un troisième groupe, le pécheur fait l'épreuve d'abord de la culpabilité, puis du pardon (« Le nègre factice » est le meilleur exemple, et « Mon mal vient de plus loin » appartient peut-être aussi à cette catégorie) ; d) enfin, dans une des nouvelles, « La révélation », l'héroïne fait l'expérience à la fois du chagrin et du pardon, mais dans l'ordre inverse. Elle découvre le sentiment de la faute, mais cela fait suite à une révélation de la nature de Dieu et non de sa condition de pécheresse.

(3) Pour tous les points mentionnés dans ce paragraphe, se reporter aux études publiées dans *Le mystère et les moeurs* (*Mystery and Manners*. Farrar, Strauss & Giroux, New York, 1969, p. 33 s., 42, 70 s., 103, 124).

est au-dessus », reconnaît-elle ; mais elle sait parfaitement qu'il continue d'exister quelque part un ordre idéal où chacun est à sa place.

AU sein de ce groupe, Ruby Turpin, l'héroïne de « La révélation » appartient à cette sous-catégorie de dames sûres d'elles-mêmes qui n'ont pas encore perdu leurs biens (4). Les temps sont durs et la main d'oeuvre moins fiable que jamais. Mais, bon an mal an, elles s'en sortent bien jusqu'au jour où bien sûr elles affrontent une calamité qui tout à la fois les prive de leurs possessions matérielles et les fait sortir brutalement de leur complaisance spirituelle ou les détruit totalement. La ressemblance toutefois s'arrête là ; aucune calamité de cette espèce n'atteint Ruby. Il n'y a pas place pour une justice poétique ou spirituelle car, en dépit de ses talents de femme d'affaires, l'héroïne ne s'est jamais totalement fermée au spirituel, à la différence des autres héroïnes de Flannery O'Connor. Elle est même la plus intéressante des femmes fortes de cet auteur. Consciente et fière de sa position, elle est néanmoins, et sans hésitation, chrétienne, ce qui signifie qu'elle sait parfaitement 1) que tout ce qu'elle possède, tant ses biens matériels que sa disposition à la vertu, est don de Dieu et 2) qu'elle doit être la fidèle intendante des biens qui lui ont été confiés et veiller à leur bon entretien afin de pouvoir les utiliser au profit des autres. Du fait que la piété de Ruby la sauve du sort d'ordinaire réservé à ses semblables, cette piété est sans doute le trait majeur de sa personnalité. Ce n'est pas à première vue le plus saillant ; le plus saillant étant plutôt cette qualité plus neutre que représentative son extraordinaire capacité à prendre la mesure de son prochain à partir de quelques détails extérieurs. Ruby est un observateur d'une grande perspicacité, talent qu'elle partage avec l'auteur, ce qui est peut-être la raison pour laquelle le style indirect libre, procédé favori de Flannery O'Connor, est si souvent employé dans la nouvelle. On saute fréquemment de la voix de l'héroïne à celle de l'auteur, et il est parfois difficile de discerner qui observe. La limite du talent de Ruby vient de ce qu'il est entièrement utilisé à disposer son entourage sur les divers échelons d'une échelle sociale qui lui est propre et à se

(4) Cf. ses semblables dans « Greenleaf », « La Personne Déplacée », « Un cercle dans le feu ».

que Ruby, à la différence du narrateur, ne perçoit pas le côté humoristique de sa vision un peu courte de la société. Pour le lecteur, ce petit aveuglement chez une personne dont les pouvoirs d'observation sont d'autre part étonnants, est une source considérable d'amusement et l'amène à attendre quelque déconvenue soudaine pour l'héroïne. Cela ne l'empêche pas, cependant, d'admirer Ruby et ses très réelles vertus. Remplie d'une condescendance pitié pour ceux qui sont moins propres, moins industriels et moins aimables qu'elle-même et animée d'un racisme sans méchanceté, elle est au demeurant bonne, généreuse et réellement reconnaissante. Elle le dit elle-même, et sur ce point, elle ne se trompe pas. Elle est bien tout ce qu'elle dit être : de bonne humeur, acharnée au travail, bonne chrétienne. Il est difficile pour le lecteur qui rit et s'attend à une chute, de ne pas approuver l'opinion de Ruby sur elle-même.

Ruby Turpin incarne donc le paradoxe vivant — si c'est un paradoxe -- des chrétiens pharisiens. Il n'y a aucun doute à avoir sur sa vertu et il est certain qu'elle comprend très bien un certain nombre des points fondamentaux du Christianisme. Mais d'un autre côté, il est indéniable qu'elle raisonne en termes de classes et de classes auxquelles elle n'appartient pas. Le Pharisien de la parabole n'avait sous ses yeux que le Publicain ; Ruby a trois groupes dont elle se distingue : les noirs (paresseux), les blancs minables et les gens mal disposés. C'est essentiellement par contraste et opposition qu'elle se définit, bien qu'elle ait un sens très vif de tout ce qu'elle compte de qualités positives. Sa reconnaissance, de même, est en partie négative (« Mon Dieu, je te remercie de n'être point comme les autres hommes »). Elle est reconnaissante à Dieu non seulement parce qu'il lui a beaucoup donné (« un peu de tout et un heureux naturel de plus »), mais parce qu'Il l'a mise à part.

Que sera donc le sort de cette étrange personne ? Il n'est pas nécessaire qu'elle se voie (ou voie les autres) avec plus d'acuité. Il n'est pas nécessaire non plus qu'elle devienne meilleure. Dans son cas, cécité et péché ne peuvent être distingués de perspicacité et vertu. Comment alors remplacer sa vision des choses tout à fait juste par autre chose ? Le seul moyen est de passer par un acte surnaturel, quelque chose qui viendrait frapper en plein visage ce que l'héroïne tient pour vrai sur son compte et sur le monde. Ruby Turpin est bien le Pharisien de la parabole ; elle deviendra Job. Elle sera, en apparence, privée, sans mise en garde ni raison, de sa bonne entente avec Dieu. Elle ne perdra ni

ses biens, ni sa santé, mais quelque chose qui, comme dans le cas de Job, compte beaucoup plus encore pour elle : sa bonne réputation, son rang de bonne chrétienne.

La nouvelle se répartit en deux actes ; chaque acte aboutit à une révélation. Le décor du premier acte est celui d'une salle d'attente chez un médecin chez qui Ruby a pris rendez-vous avec son mari Claude, afin de faire examiner une blessure à la jambe de ce dernier. Il ne lui faut que quelques secondes pour placer chaque membre de l'assistance. Dans ce microcosme, quatre classes se trouvent représentées : la propre classe de Ruby (une dame aimable qui fait la conversation et avec qui Ruby s'entend aussitôt), des blancs minables (trois générations : grand-mère, mère et enfant), des noirs (un livreur noir fait une brève apparition, et la conversation tourne alors sur l'évolution des relations entre noirs et blancs), et enfin, des gens malheureux naturellement, malheureux jusqu'à la folie (la fille de la dame aimable, laide et irascible). Les trois derniers groupes, par leurs insuffisances, illustrent dans un ordre décroissant les biens et qualités que Ruby a reçus en apanage. Les blancs minables sont pauvres et misérables par leur propre faute, c'est-à-dire par leur paresse ; les noirs sont dans une situation presque aussi mauvaise, certains sont aussi incapables que les prolétaires blancs, certains très démunis sont à plaindre simplement à cause de leur race ; enfin, il y a ceux qui, par l'effet de quelque mystère, ont reçu tous les biens matériels qu'on peut désirer et cependant se sont vu refuser la seule chose qui permet de les apprécier : un heureux naturel. La présence de ces différents types amène Ruby à considérer les bénédictions qu'elle a reçues : ses biens, son bétail, son mari Claude (un don très particulier, reconnaît-elle), son bon caractère, et en particulier la capacité qu'elle a d'apprécier tout cela. Dans ce premier acte, elle se laisse balancer entre des pensées de pitié et de mépris pour les autres et des moments de gratitude envers Dieu pour ce qu'elle lui doit, et elle atteint un sommet dans la reconnaissance juste au moment où survient l'incident qui clôt la première partie de la nouvelle.

Cette partie contient aussi un sombre développement qui suit le rythme heureux des pensées de Ruby et annonce le paradoxe du sauvé-damné qui sera explicité plus tard. La jeune fille laide (tout le contraire de sa mère, la dame aimable — ensemble, elles forment une illustration de la mystérieuse loi par laquelle Dieu dispense et refuse ses dons) se prend d'une inimitié immédiate et forte à l'égard de Ruby et la fixe d'un regard toujours plus

hostile au fur et à mesure que l'épisode se déroule. L'excellente femme en est ébahie et indignée chaque fois que son regard croise celui de la jeune fille qui chaque fois est plus inquiétant. Elle commence à croire que la jeune fille a quelque relation mystérieuse avec elle : « *Elle la regardait comme si elle l'avait connue et détestée toute sa vie - autant celle de Mme Turpin que la sienne, semblait-il* ». La scène ne se termine pas sans que la jeune fille ne livre un message à notre héroïne étonnée. Au moment où Ruby, retournant à ses agréables méditations, se sent déborder de gratitude et s'exprime tout haut : « *Oh, merci ! Jésus ! merci !* », la jeune fille laide lui lance un livre à la tête et se jette à sa gorge. Mais le pire pour Ruby est encore à venir. La jeune fille a été maîtrisée et Ruby est suffisamment remise pour la regarder : « *Ses yeux cessèrent de rouler et fixèrent Mrs Turpin. Ils étaient d'un bleu beaucoup plus pâle qu'auparavant, comme si quelque porte derrière eux, hermétiquement close jusqu'à cette heure, se fût ouverte à la lumière et à l'air pur. Mrs Turpin recouvra du même coup ses esprits et sa capacité de mouvement (5). Elle se pencha lentement sur la fille jusqu'à ce qu'elle pût plonger son regard dans les yeux qui brillaient d'un éclat sauvage. Mrs Turpin était sûre, maintenant, que la fille la connaissait personnellement, profondément, par-delà le temps, les lieux et les circonstances. "Qu'avez-vous à me dire ?" lui demanda-t-elle d'une voix enrouée, et elle resta courbée sur elle, retenant son souffle, comme si elle avait attendu quelque révélation. La fille leva la tête et verrouilla son regard sur celui de Mrs Turpin. "Retourne en enfer d'où tu viens, vieux pourceau à verrues", dit-elle d'une voix caverneuse mais distincte .»*

Ruby ne reçoit pas ces paroles comme une simple insulte, mais en fait comme un message de l'au-delà, un message impossible, tout à fait inattendu et injuste au-delà des mots, et cependant marqué au coin d'une certaine autorité surnaturelle. Pour comprendre à quel point ce message est choquant, il est nécessaire de bien voir comment ce message très condensé rassemble tous les thèmes abordés dans les pages précédentes. «Enfer» fait référence à la piété de Ruby et à son image de bonne personne bénie de Dieu. Elle tenait pour acquis qu'elle était destinée à recevoir la récompense éternelle et aimait imaginer des conver-

(5) Signe que le moment de la grâce est arrivé, Cf. la fin de « Les braves gens ne courent pas les rues », dans le recueil du même nom, p. 26 : « *La grand-mère, une*

sations célestes avec Jésus avant sa propre naissance pour déterminer quelle place elle occuperait sur la terre. Ainsi son origine autant que sa destinée étaient célestes. Désormais, à en croire le message, l'enfer est sa patrie : elle en vient, elle y retournera. « Verrues » et « pourceau » renvoient aux pensées qu'elle a eues sur la laideur, extérieure et intérieure (elle-même a une belle peau et un naturel agréable). Les pourceaux ont une signification importante : symbole de la richesse de Ruby, ils sont entrés dans le cercle maudit qui englobe les blancs minables, les noirs et les fous par le fait des remarques de la femme minable dont l'aversion à l'égard des pourceaux et des noirs est également forte (« *y'a deux choses que j'ferai jamais : aimer les nègres et asperger un cochon avec un jet* »). La teneur du message se résume ainsi : en dépit de la haute estime dans laquelle tu te tiens, tu appartiens au groupe des déshérités qui ne méritent rien et en dépit de ton bon cœur, de ta générosité et de ta piété, de ta pratique systématique et approfondie du Christianisme, ton statut est et a toujours été celui d'un réprouvé.

L'héroïne sait à quel point ce message est injuste ; mais elle est convaincue qu'il vient de Dieu, son partenaire de toujours en matière d'autoévaluation. Aussi cette nouvelle image d'elle-même, en dépit de son impossibilité, s'impose. Il n'est pas surprenant qu'elle s'en fâche ; elle a autant de raisons d'être indignée que Job lors de la perte de sa réputation. Dieu dit des bêtises, mais ce sont des bêtises qui ébranlent au plus profond l'autosatisfaction de Ruby. Ce dont elle ne se rend pas compte cependant, c'est que la révélation n'est qu'à demi achevée et que cette première partie va servir de marchepied à la suite. Quelque douloureuse et inexplicable que puisse être la première partie, le tout lui apportera une meilleure compréhension de la nature divine et de sa relation avec Dieu. Job, après ses démêlés avec ses accusateurs et après les reproches qu'il adresse à Dieu, reçoit une vision de la puissance et de transcendance divines qui met fin à ses interrogations. On peut imaginer qu'il connaissait mieux Dieu après cette expérience : « Mon oreille avait entendu parler de Toi ; mais maintenant mon œil t'a vu » (*Job 42,5*). Cette femme du XX^e siècle, cependant, est une chrétienne, et ce qu'elle se verra accorder est une vision non point simplement de la puissance divine mais aussi de la véritable source de cette puissance, qui est l'amour de Dieu. Bien entendu, cette expérience ne la laissera pas intacte. Au contraire, elle la débarrassera de son ancienne affirmation d'elle-même comme être

indépendant et la remplacera par le sentiment d'une vie unique qui unit toutes les créatures de Dieu.

LA deuxième moitié de la nouvelle est dominée par la colère de Ruby comme la première l'avait été par sa joie. Elle culmine avec l'accusation que Ruby adresse à Dieu. C'est la fin du jour, elle est seule, et elle est en train de passer ses cochons au jet. Comme dans les autres nouvelles de l'auteur, la révélation finale vers laquelle tout tend est à la fois progressive et soudaine. Quelques détails, colorés sans être cependant ouvertement symboliques au départ, en viennent à prendre de plus en plus de signification jusqu'au moment où leur importance s'abat sur le personnage principal (et sur le lecteur). Au début, cette tâche était remplie par la jeune fille folle ; ici, c'est la lumière du soleil couchant (ou même tout le paysage) et les pourceaux qui jouent ce rôle. (Les détails revêtent une importance particulière à ce stade parce que l'auteur a choisi de ne pas préciser toutes les pensées de l'héroïne. On ne nous dit que ce qu'elle voit ou dit à haute voix, et non tout ce qu'elle pense). Ruby, quant à elle, est d'abord indifférente au soleil et simplement irritée à la vue des pourceaux qui lui rappellent le dégoût de la femme minable. (« *Ça grogne et ça fouine et ça coince* ») et le fait qu'elle leur a été assimilée par le message de Dieu. Elle n'hésite pas à interpeller à haute voix Celui qui l'a offensée : « *"Pourquoi m'avez-vous envoyé un message pareil" dit-elle d'une voix, sourde, à peine plus forte qu'un chuchotement, mais qui semblait dotée de la puissance d'un cri, tant elle était chargée de fureur concentrée. "Comment puis-je être un pourceau et moi-même ? être sauvée et venir de l'enfer ?"* »

Il n'y a pas de réponse parlée, rien que le silence du paysage. Ce paysage comprend une bonne partie de la propriété des Turpin : prairies, plantations de coton, bois à l'horizon (détail symbolique récurrent dans les nouvelles) et au-delà le soleil couchant : « *De la porcherie, on découvrait le pré derrière la maison, où les vingt vaches que Claude engraisait pour la boucherie étaient groupées autour des balles de foin qu'il y avait amenées avec le garçon. Le pâturage, fauché de frais, descendait doucement jusqu'à la grand-route. De l'autre côté de la route s'étendait le champ de coton et, au-delà, la masse vert sombre d'un bois qui faisait aussi partie de la propriété. Le soleil rouge sang avait commencé de plonger derrière le bois et semblait regarder par-dessus la palissade des arbres, tel un fermier qui inspecterait son troupeau de porcs.* » Est-ce que Ruby elle-

même prend garde à la valeur symbolique que revêt ce paysage ? Elle parle assurément comme si son accusateur était présent quelque part dans ce qui l'entoure. Pour l'instant, il écoute silencieusement, cependant, et Ruby poursuit sa récrimination, insistant sur l'injustice qu'il y avait à s'en prendre à elle quand c'étaient plutôt les autres personnes de la salle d'attente qui méritaient une leçon. Le soleil couchant continue à transformer la scène, un phénomène auquel Ruby semble ne prêter aucune attention : « *Dans la lumière crépusculaire, tous les objets se paraient de coloris mystérieux. La prairie avait des miroitements étranges et le ruban de la grand-route prenait une teinte lavande* ». De plus en plus en colère, elle glapit un défi : « *Continuez (...) appelez-moi un pourceau !* » et cette fois un écho indistinct lui revient des prairies et des bois. Dieu essaie-t-il de répondre, et la femme le perçoit-elle ? Quoi qu'il en soit, elle doit donner un dernier coup : « *Une ultime vague de fureur la secoua et elle hurla : "Pour qui donc te prends-tu ?"* » Cette question en forme de reproche a plusieurs niveaux. Pourquoi Dieu a-t-il mis en question son statut, et qu'est-ce qui lui a donné le droit de le faire ? Bien plus, qui lui en a donné le pouvoir ? Quelle sorte d'être est-il, pour pouvoir oblitérer ainsi les distinctions les plus fondamentales entre ce qui est bien et ce qui est sans valeur, ceux, qui travaillent dur et les paresseux, les gens prévoyants et ceux qui se laissent aller ? C'est bien, de fait, un être inconnu, et pas le Jésus dont Ruby pensait qu'elle le connaissait.

Cette fois, cependant, il y a une réponse : « *Les champs, le bois et le ciel cramoisi s'embrasèrent, illuminés soudain et comme transparents. Sa question dévala le pré, franchit la route et le champ de coton, puis reflua vers elle, claire, ainsi qu'une réponse jaillie de derrière l'écran des arbres.* » C'est la question que Dieu pose à Job et bien que Mme Turpin sût autrefois très bien qui elle pensait être, cette fois-ci, elle est incapable de répondre. Il semblerait que l'incertitude nourrie à l'égard de Dieu se soit étendue à elle-même. Cela importe peu, de toute façon, car Dieu va apporter une réponse — mais non verbale, cette fois — aux deux questions. Claude est parti reconduire les journalistes chez eux, et Ruby aperçoit son camion s'éloigner dans le paysage en face d'elle (porcherie, prairies, grande route, plantation de coton, bois, ciel) : « *Elle aperçut la camionnette minuscule de Claude sur la grand-route. Le changement de vitesse grinça faiblement. Elle disparut. On eût dit un jouet d'enfant. A tout moment un vrai camion pouvait l'écraser sous sa masse et répandre sur la route la cervelle de Claude et des*

nègres. Mrs Turpin resta immobile, le regard rivé sur la route, les muscles rigides, jusqu'au moment où reparut la camionnette, cinq ou six minutes plus tard. Elle attendit qu'elle se fût engagée dans leur chemin ».

C'est un moment digne du livre de Job : qui es-tu pour mettre en question le Dieu de puissance infinie qui est source de toute chose et fait vivre toute chose ? Mais l'essentiel n'est pas simplement que le Seigneur donne et que le Seigneur reprend. Ce moment n'est pas non plus une demande de gratitude puisque Ruby était déjà reconnaissante. C'est plutôt l'occasion de placer une intuition de la véritable nature de l'abîme qui sépare Dieu de l'humanité : Dieu, dont l'essence est de donner, l'homme dont l'essence est de recevoir, à un point tel que toute distinction entre les hommes fondée sur la possession est réduite à néant. Claude et les noirs sont tout autant aimés de Dieu. Le genre de gratitude ressentie par Ruby auparavant, bien qu'intense et authentique, l'avait laissée entière et bien elle-même, avait en fait renforcé la conscience qu'elle avait d'elle-même comme différente des autres. La pieuse conversation qu'elle aimait mener avec Jésus restait, en un sens, un échange entre égaux. Il lui permettait au moins de tenir Dieu à distance et de réaffirmer son identité particulière à l'encontre de Dieu et donc à l'encontre des autres êtres humains. Le sentiment d'une différence radicale se fait enfin jour, mais cette différence une fois reconnue rend possible une rencontre encore plus radicale, une union avec l'Autre et le sentiment d'une vie unique partagée par ceux qui ont reçu l'amour de Dieu.

C'est ce que Ruby est sur le point de découvrir, car l'expérience n'est pas encore terminée : « *Puis, telle une statue monumentale soudainement animée, elle baissa lentement la tête ; son regard, comme s'il s'enfonçait au cœur du mystère, plongea dans la porcherie et se fixa sur les porcelets. Ils étaient groupés dans un coin autour de la vieille truie qui grognait doucement. Ils baignaient dans une lueur pourpre et leurs flancs haletaient d'une vie inconnue.* » Les pourceaux ont pris la place des monstres des derniers chapitres de *Job*. Ils représentent non pas le mystère de la puissance divine ou ses conseils cachés, mais son amour. Transfigurés par le soleil couchant, ils ne sont plus les « pourceaux à verrues de l'enfer », mais partagent la vie unique venue d'en-haut.

Aussi longtemps que la lumière se maintiendra, Ruby continuera à les regarder, « *comme absorbée dans quelque connaissance féconde et insondable* ». Lorsqu'elle relève le regard, c'est

pour découvrir une vision eschatologique, l'entrée au Ciel. Comme d'ordinaire, le surnaturel a été préparé par une circonstance très commune mentionnée dans la première partie de la nouvelle. Les méditations de Ruby dans la salle d'attente (alimentées par la radio qui diffusait un *negro spiritual*) s'étaient portées sur la vie à venir. On peut imaginer que, pour Ruby, la promesse de la vie éternelle n'a jamais été plus qu'une confirmation supplémentaire de ses bons rapports avec Dieu. L'étape finale de la révélation change complètement la signification de la récompense éternelle. C'est un pur don. De plus, ce sont les défavorisés et les indignes qui entrent les premiers au Royaume céleste et qui semblent le mieux comprendre la nature de ses joies. Le dessous du panier est définitivement au-dessus. On notera que ce que Ruby voit dans le ciel reprend et prolonge la scène terrestre : « *Il ne restait plus au ciel qu'une mince raie violette qui fendait en deux un champ incarnat et allait se perdre, telle une dérivation de la grand-route, aux profondeurs de la pénombre. Elle détacha les mains de la palissade et les éleva lentement, en un geste hiératique. Une lumière irréaliste emplît ses yeux extasiés. La mince raie violette se muait en un immense pont qui partait de la terre et s'élevait sans fin au travers d'un champ de feu vivant. Une horde d'âmes y montait, innombrable, et se dirigeait, en une grondante ascension, vers les cieux. Il y avait des compagnies entières de minables, propres pour la première fois, des cohortes de nègres en robe blanche, des bataillons d'anormaux et de déments qui hurlaient, battaient des mains et bondissaient comme des grenouilles.* »

La propre classe de Ruby n'est pas exclue, mais elle vient en derriier, et il est clair que la découverte n'est plus tout à fait à son goût : « *Pour clore l'immense cortège venait un groupe de gens qu'elle reconnut instantanément : c'étaient ceux qui, comme Claude et elle-même, avaient eu un peu de tout et avaient su en faire un bon usage, grâce à la raison que Dieu leur avait dispensée. Elle se pencha pour les observer de plus près. Ils défilaient avec une grande dignité et incarnaient sciemment, comme ils l'avaient toujours fait, l'ordre, le bon-sens et le respect de soi. Eux seuls avaient la gravité requise. Elle devina pourtant, à leur visage altéré et stupéfait, que même leurs vertus étaient la proie du feu.* » Plus haut dans la nouvelle, en réponse à une remarque de la femme minable, Ruby et la dame aimable échangent un regard entendu qui traduit qu'elles comprennent toutes deux qu'il faut d'abord avoir certaines choses avant de *comprendre* certaines choses.

Dans le projet divin, c'est le contraire qui est vrai : il faut ne rien avoir pour comprendre, ou peut-être plus justement : il faut être privé de tout ce qu'on a avant de pouvoir comprendre. Le principe s'applique au moi le plus profond, aux vertus mêmes que l'héroïne prisait au plus haut point et identifiait le plus étroitement avec sa personne. Ici, les vertus sont peu différentes des vices : tout ce à quoi l'âme s'attache doit lui être arraché. Dans la phrase « *même leurs vertus étaient la proie du feu* », « leurs » et « vertus » doivent sans doute recevoir une même importance : de même que les minables doivent être purifiés de leurs vices, de même les gens comme il faut doivent être purifiés de leur droiture. Aucune barrière d'aucune sorte ne sera conservée..

L. A révélation est manifestement terminée. Ruby rentre chez elle, encore sous le choc de cette double expérience de la dépossession de soi et d'une nouvelle vision de joie. Même le dernier écho assourdi de l'expérience surnaturelle est rattaché à un détail concret : « *Dans les bois alentour les chœurs invisibles des grillons avaient commencé leur concert, mais elle n'entendait que la voix des âmes qui gravissaient la route du Ciel par les champs étoilés, et qui criaient Alléluia.* »

Comme cela a été remarqué plus d'une fois, la richesse et la force de la nouvelle tant dans son déroulement que dans ses points culminants proviennent en grande partie de ce lent amalgame de détails ordinaires mais frappants et de ce qui à la fin apparaît comme une illumination troublante. La révélation finale est décrite en termes concrets, termes qui semblent de plus provenir de la substance même de l'action qui précède, si bien qu'il est difficile de la suivre dans toutes ses ramifications, difficile aussi de ne pas croire en sa réalité. Ruby Turpin peut affirmer qu'elle a enfin vu Dieu et nous pouvons la croire.

Elle s'est vue elle-même, aussi. Ou plutôt, elle ne s'est pas vue disparaître ; elle n'imagine plus désormais qu'elle est cet être entièrement distinct de tous, mais sait qu'elle n'est que partie d'un grand tout. Peut-être pourrait-on dire qu'elle a vu sa dimension changer et s'étendre jusqu'à embrasser toutes les possibilités humaines. Elle se sent solidaire des autres : les noirs, les blancs minables, les laids, les fous, les pourceaux à verrues... et les damnés ? Est-ce que la vertueuse Ruby Turpin est aussi une pécheresse ? Dans la mesure où elle était portée à s'accrocher à sa vertu et à la considérer comme un bien propre, oui, assurément.

ment, elle avait mal compris l'élément le plus important de la vie chrétienne et péchait par orgueil. Le paradoxe de la bonne chrétienne sauvée *et* pourceau à verrues tout à la fois n'était donc pas une contradiction dans la mesure où l'âme vertueuse, coupée de la source de sa vertu, est aussi pitoyable et perdue que le dernier des pécheurs. Dans ce nouvel état d'esprit de Ruby, cependant, il y a peut-être encore une autre raison qui l'amène à se voir et à se sentir comme la plus grande des pécheresses. Implicites dans sa vision se trouvent la conviction du péché et la conscience de la miséricorde divine, mouvements semblables à ceux d'un autre personnage de Flannery O'Connor, le vieux M. Head, héros de « Le nègre factice ». Bien que beaucoup plus grotesque que Ruby Turpin, plus borné et moins aimable qu'elle, M. Head est, comme elle, inébranlable dans sa confiance en sa propre vertu jusqu'au moment où il est amené à trahir la confiance de son petit-fils Nelson. Il est désespéré par son geste, car il semble peu probable que son petit-fils lui pardonne jamais, mais un incident imprévu, en apparence anodin et même un peu ridicule, rétablit leur vieille amitié. L'expérience de la miséricorde conduit le vieil homme à une conviction du péché qui va au-delà de la trahison dont il s'était rendu coupable : *«Mr Head s'arrêta, garda le silence et sentit à nouveau l'effet de la Miséricorde, mais il comprit cette fois qu'aucun mot au monde n'était capable de le traduire(...)». Il comprit que c'était tout ce qu'un homme peut emporter dans la mort pour en faire don à son Créateur et il s'empourpra de honte à la pensée qu'il en avait si peu à lui offrir. Et il en était effrayé, et il jugea sa vie avec l'absolue perfection du jugement divin, tandis que la Miséricorde couvrait son orgueil comme d'une flamme et le consumait. Jamais il ne s'était considéré comme un grand pécheur, mais il voyait maintenant que sa vraie souillure lui avait été cachée de crainte qu'il ne s'abandonne au désespoir. Il comprit que ses péchés lui avaient été pardonnés depuis le commencement des temps, lorsqu'il avait conçu dans son propre cœur le péché d'Adam, jusqu'à cette journée où il avait renié le pauvre Nelson. Il vit qu'aucun péché n'était trop monstrueux qu'il ne puisse s'en accuser et, puisque Dieu aimait dans la mesure où il pardonnait, il se sentit, à cet instant, prêt à entrer au Paradis. »* (6).

Le raisonnement qui se trouve derrière ce passage est le suivant : le don de la miséricorde divine est total, car Dieu se

(6) Dans *Les braves gens...*, p. 120.

donne sans réserve. Mais la Miséricorde divine est infinie, capable de laver tous les péchés passés et à venir depuis le commencement jusqu'à la fin des temps. Aussi pourquoi se mesurer cette miséricorde chichement ? Si la miséricorde divine s'offre au pécheur dans toute son abondance, pourquoi ne pas l'accepter en se reconnaissant le pire des pécheurs afin d'en goûter plus encore la bonté ? Plus précisément, cependant, la question n'est pas de choisir de s'en emparer ou pas, mais simplement, quel que soit le péché, par l'expérience du péché et du pardon, d'entrer en contact avec la nature brûlante de l'amour de Dieu dans sa totalité. On est consommé par le même feu du pardon qui purifierait un pécheur plus grand encore.

DES idées semblables passent par la tête de Ruby Turpin, bien qu'au lieu de les recenser, l'auteur ait préféré ne décrire ce que Ruby voyait. La révélation de la véritable nature de Dieu — de l'abîme inattendu de son amour créateur, protecteur, rédempteur et purificateur — transforme entièrement la vision que l'âme a d'elle-même. Il n'y a plus place désormais pour l'orgueil ou la pitié, ou du moins pour une pitié qui tendrait à séparer ceux qui prennent en pitié et ceux qui la reçoivent. Devant un amour aussi complet, personne ne peut se tenir plus haut qu'un autre, personne ne peut se considérer différent des autres bénéficiaires de la même grâce ; et personne ne peut éprouver le besoin de le faire. Mignable ou comme il faut, blanc ou noir, pauvre ou riche, heureux ou malheureux, pécheur ou saint, tous vivent de la même source abondante. Pour une femme aussi douée que Ruby Turpin dans l'art de distinguer entre les gens qu'elle rencontre, aussi sensible aux gens et si à l'aise dans ce monde d'inégalités, il est difficile de recevoir une telle vérité parce qu'elle est toute surnaturelle. Cependant même pour elle, il a été possible de se voir comme pécheresse et, comme tous les pécheurs, elle s'est aperçue une fois dans la lumière de l'amour de Dieu pour l'homme.

Stephen MADDUX

(traduit de l'américain par Fabrice Hugot)

(titre original : « Flannery O'Connor and the Christian Pharisee »)

Stephen Maddux, né en 1949 à Kansas City (Missouri). Etudes de littérature comparée aux Universités de Chicago, Toronto et Münster-Westphalie. B.A. en 1971, M.A. en 1973, **Ph.D.** en 1978 sur le *Joseph d'Arimatee* de Robert de Boron. Publications : articles dans *Citeaux* (sur saint Bernard), *The Way, Communio*, éditions francophone et américaine (sur Tolkien, Chrétien de Troyes, Walker Percy), *Claude! Studies*. Assis-tant à l'Université de Dallas.

Philippe NIERDERLENDER

Saint Vincent Ferrer « l'ange du Jugement »

Un personnage déroutant, voire franchement gênant, dans une époque affolée par la crainte de la fin du monde, tel nous apparaît Vincent Ferrer. Mais, parce qu'il était aussi un saint, il a su orienter les angoisses de son époque vers une conversion authentique à Dieu : sa prédication souligne inlassablement la possibilité du repentir, ses miracles montrent que le jugement de Dieu n'est pas réservé à un futur calculable, mais dès maintenant présent - comme miséricorde.

QUAND il n'est pas inconnu, Vincent Ferrer a mauvaise réputation, sans doute parce qu'il incarne à nos yeux le Moyen Age le plus obscur, celui des catastrophes apocalyptiques et de la crainte de Dieu. Pourtant Vincent Ferrer fut un saint très populaire ; aussi pouvons-nous nous demander comme R. Pernoud : « *La sainteté d'hier est-elle pour aujourd'hui ?* » (1).

Nous rappellerons pour commencer qui fut Vincent Ferrer et quelles solutions il apporta aux grands problèmes de son temps, en particulier le Grand Schisme, les relations avec les juifs et les mouvements de flagellants qui manifestent la fin du monde pour ses contemporains.

(1) R. Pernoud, *Les saints au Moyen-Age*, Plon, Paris, 1984, cf. sous-titre.

Dans une seconde partie, nous verrons que les propos sur l'Antéchrist, l'annonce du Jugement dernier comme les miracles ne sont pas à mettre au compte des « *aberrations du sentiment religieux* » (2), mais résultent de l'adaptation du langage des théologiens à la grande prédication populaire, qui annonce un « *printemps* » de l'Eglise (3) en cet « *automne du Moyen-Age* » (4).

Vincent Ferrer naît à Valence en Espagne le 23 janvier 1350. Ce jeune « bourgeois », issu d'une famille influente, choisit d'être dominicain. Il étudie et enseigne alternativement entre 1368 et 1378, principalement à Valence, Barcelone et Toulouse. De retour au pays, le brillant frère Vincent est élu prieur de son couvent. A cette époque, en septembre 1378, éclate le Grand Schisme. « L'antipape » Clément VII envoie Pierre de Lune comme légat pour rallier les royaumes d'Espagne à son obédience. Pierre de Lune ordonne Vincent Ferrer prêtre en 1380 et le garde à son service. Vincent Ferrer écrit alors son *Traité du Schisme moderne* (5) pour dénoncer la neutralité du roi Pierre IV d'Aragon, qui profite de la division de l'Eglise: Le Schisme n'est-il pas l'oeuvre de l'Antéchrist ?

Le dominicain double son activité politique d'une intense action sociale : il réconcilie les grandes familles, multiplie les oeuvres charitables et fait consigner les juifs (et les prostituées) dans leurs quartiers, pour éviter les massacres. En conséquence, tous les responsables politiques font appel à lui. Il devient ainsi le directeur de conscience de Yolande d'Aragon et le conseiller des princes.

Pour beaucoup, les conversions en masse de juifs, opérées entre autre par Vincent Ferrer, sont un signe évident de la fin du monde. Les chrétiens récupèrent les synagogues et soumettent les communautés juives aux prédications obligatoires, pensant hâter le retour du Christ. Il n'est pas possible sans commettre d'anachronisme, de taxer le frère prêcheur « d'intolérance »

(2) A. Fliche et V. Martin, *Histoire de l'Eglise, tome XIV : l'Eglise au temps du Grand Schisme et de la crise conciliaire (1378-1449)*, chap. IV, p. 821 à 835 les « *aberrations du sentiment religieux* ».

(3) F. Rapp, *L'Eglise et la vie religieuse à la fin du Moyen-Age*, PUF, Paris, 1971, p. 286.

(4) Cf. J. Huizinga, *L'Automne du Moyen-Age*, Payot, Paris, 1977.

(5) Vincent Ferrer, *Tratado del cisma modern*, dans J.M. Garganta et V. Forcada O.P., *Biografía y escritos de san Vicente Ferrer*, Madrid, 1956, p.41 I à 462.

vis-à-vis des juifs, des mahométans ou des hérétiques et encore moins d'évoquer « *le rôle de saint Vincent Ferrier dans la "solution finale"* » (6), même pour en dire du bien ensuite. Les armes de son combat contre les juifs « ne sont pas charnelles ». En effet, le dominicain connaît l'hébreu et dispute avec les rabbins, notamment lors des conférences de Tortose convoquées par Benoît XIII en 1414 ; mais jamais il n'encourage, ni ne justifie la violence.

Vincent Ferrier défend le pape d'Avignon, comme Catherine de Sienne soutient celui de Rome. Son acharnement à défendre la papauté lui vaut le titre de Maître en sacrée théologie en 1388.

Quand Pierre de Lune devient le pape Benoît XIII, il l'appelle en Avignon. La situation s'aggrave, les Français se retirent de l'obédience de Benoît XIII et assiègent Avignon. Vincent Ferrier traverse une grave crise de conscience. Selon la légende, il guérit miraculeusement de ce qui ressemble à une dépression le 9 octobre 1398, après une vision du Christ, entouré de saint Dominique et saint François, qui l'envoie en mission. Benoît XIII ne peut le retenir en lui proposant le siège épiscopal de Valence alors vacant. Le dominicain n'accepte que le titre prestigieux de légat « *a latere Christi* ». Muni de ce titre officiel, Vincent Ferrier commence sa grande prédication populaire itinérante qui le mènera de l'Espagne au midi de la France, à l'Italie du Nord et jusqu'en Bretagne, où il s'éteindra le 5 avril 1419 à Vannes.

Pendant sa mission, il poursuit son activité politique : il joue un rôle déterminant pour l'unité de l'Espagne à Caspes en 1412, en apportant son soutien à Don Ferdinand, candidat au trône ; champion de l'unité, il prononce, au nom des souverains de Navarre, Castille et Aragon, le discours de soustraction d'obédience à Benoît XIII, à Perpignan, pour l'Épiphanie.

Vincent Ferrier prêche chaque jour plus de trois heures devant des milliers de personnes et se déplace avec sa compagnie, suivi d'une troupe de flagellants, hommes, femmes et même des enfants, appartenant à tous les « états » de la société.

Vincent Ferrier passe pour le théoricien de la flagellation, mais en réalité, « *il réintroduit la flagellation comme moyen de pénitence volontaire dans une démarche sacramentelle* » (7). Les

(6) L. Suarez Fernandez, *Les juifs espagnols au Moyen Age*, Gallimard, Paris, 1980, p. 246.

(7) E. Delaruelle, *La piété populaire au Moyen Age*, Turin, 1975, p. 292.

chroniques répandaient alors une image stéréotypée du flagellant considéré comme un étranger, un hérétique et un persécuteur de juifs. Aussi Gerson et Pierre d'Ailly, humanistes et universitaires parisiens, s'inquiètent des rumeurs qui circulent sur la prédication du frère prêcheur et sur ses relations avec « *cette secte de ceux qui se flagellent* ». Dans une lettre qu'ils envoient de Constance en juin 1417, ils l'invitent à venir s'expliquer devant le concile (8). Il semble bien que Gerson et Pierre d'Ailly assimilent les flagellants des années 1399 qui entourent Vincent Ferrier à ceux de 1349, ces traumatisés de la grande peste, révoltés contre l'Église et la société. Ces derniers, plusieurs fois condamnés, furent refoulés de France par l'action conjuguée du roi Philippe VI et du pape Clément VI.

Le dominicain n'anime donc pas un mouvement anti-clérical ou anti-féodal, mais conduit ses pénitents vers les sacrements de l'Église. La flagellation, autrefois pratique monastique, permet alors à tous les pécheurs de payer les dettes trop lourdes de la « pénitence tarifée ».

L'ange du jugement

Vincent Ferrier entre de son vivant dans la légende, bien avant sa canonisation par Pie II, le 12 octobre 1458. Il devient dans l'imagination populaire et reste dans la mémoire collective « *le prédicateur de la fin du monde* ». On le surnomme encore « *la trompette* » ou « *l'ange du Jugement* ». Lui-même se décrit comme « *l'ange volant au milieu du ciel* » annonçant l'heure du Jugement dernier et reprend à son compte le chapitre 14 de *l'Apocalypse de Jean* dans sa lettre sur la fin du monde, qu'il expédie d'Alcaniz à l'« antipape » Benoît XIII le 20 juillet 1412 (9). Dans trois sermons qu'il fit à Salamanque, il proclame être cet ange et reconnaît en toute humilité être un thaumaturge hors pair (10). Malgré les apparences, il n'y a chez lui aucune prétention ; il ne fait que

(8) J. Gerson (et P. d'Ailly), *Lettre à Vincent Ferrier, oeuvres complètes, tome II, œuvre épistolaire*, Desclée, Tournai, 1960.

(9) Lettre de Vincent Ferrier à Benoît XIII, au sujet de la fin du monde, cf. H. Fages o.p. *Notes et documents de l'histoire de saint Vincent Ferrier*, A. Uystpruyst-Louvain et A. Picard, Paris, 1905, p. 221.

(10) M. Canal, *Sermon del viernes de la cruz*, cf. *declaracion de san Vicente sobre su mision extraordinaria*, Salamanca, 1927, p. 89.

s'inscrire dans une tradition, dans la lignée de saint Dominique. Peut-être même, défend-il la réputation de son ordre.

« *Tout ce qui est dit de Dominique par les antiennes, les hymnes ou la légende : ouvrier de la onzième heure, héraut chargé d'appeler aux noces de l'Agneau, témoin de l'imminence de la fin du monde, prédicateur ultime du salut, à l'exception du titre de Vesperus est dit également de l'ordre dans le prologue de Ferrand* » (11).

« *Vesperus* » signifie « *l'étoile du soir* », « *dont à la fin du XI^e siècle saint Vincent Ferrier colorera de sa lumière sa prédication prophétique* » (12).

L'étude des thèses de la prédication du maître en théologie peut seule montrer dans quelle mesure sa réputation vient de ses oeuvres et son action pastorale, ou seulement de son intégration à la légende de l'ordre des frères prêcheurs.

Toute l'oeuvre et l'action pastorale de Vincent Ferrier visent l'unité de l'Eglise, par la réforme morale de ses membres puisqu'il s'avère impossible d'en réformer la tête. Pour Vincent Ferrier comme pour ses contemporains, la fin du monde est imminente. La grande peste depuis 1348, la guerre de Cent Ans, le Grand Schisme sont autant de signes du déchaînement de l'Antéchrist.

La lettre de Vincent Ferrier à Benoît XIII sur la fin du monde (cf. note 9) constitue un véritable traité sur le sujet, organisé en quatre conclusions dont voici la teneur :

- L'arrivée de l'Antéchrist correspond à la fin du monde.
- Les hommes ignorent la date de sa venue et Vincent Ferrier refuse les calculs et la théorie des périodes de l'histoire de l'humanité (le joachimisme).
- Vincent Ferrier rappelle la vision de saint Dominique. Il regrette que dominicains et franciscains aient perdu leur exemplarité et leur efficacité.
- Le temps de l'Antéchrist et la fin du monde sont très proches. Il appuie cette affirmation sur la vision attribuée à saint Dominique semblable à celle qu'il eut en 1398 en Avignon, ainsi que sur un texte de Daniel, et bien entendu en se référant à l'état pitoyable de l'Eglise.

Cette vision est celle du Christ brandissant trois lances

(11) et (12) M.H. Vicaire O.P., *Dominique et ses prêcheurs*, Cerf, Paris, 1977, p. 303.

pour détruire le monde. Celui-ci, sans l'intercession de la Vierge Marie, aurait été détruit depuis bientôt deux siècles. Les hommes ne se sont pas corrigés, malgré l'envoi de saint Dominique et de saint François d'Assise. La première des trois lances figure la persécution de l'Antéchrist qui attire chacun par son vice. La seconde représente le feu qui va ravager la terre. La troisième signifie la sentence du Jugement dernier (13). Il donne ensuite quelques exemples concrets de péchés contemporains : « *la pompe* », « *la vanité* », « *la luxure* », comme du temps de Noé et ajoute que les hôpitaux sont pleins, et les villes remplies de prostituées... Il dénonce enfin l'usure et la simonie. Les sermons de Vincent Ferrier tendent à démontrer que l'humanité vit les derniers temps ; mais ce dernier âge, déjà renouvelé par le Christ, s'identifie à l'Eglise. Le discours sur la fin du monde, et plus particulièrement sur le Jugement, s'oppose en dernière analyse aux tentations millénaristes, aux mouvements révolutionnaires et à tous ceux qui attendent « l'âge de l'Esprit ».

Sans doute, le Grand Schisme et la situation de crise grave du Moyen Age finissant ont-il aiguisé les consciences. Les hommes découvrent progressivement leurs responsabilités, tant dans le gouvernement de l'Eglise, que dans celui des nations naissantes ou encore dans le commerce et les affaires. Comme l'a bien montré J. Delumeau (14), cette mutation des mentalités qui donne naissance au monde moderne, s'accompagne d'une profonde angoisse ; c'est aussi l'angoisse de ne pas mériter le salut.

Dans une société qui cherche et désigne les responsables du Schisme, de la guerre et des injustices, qui les identifie à l'Antéchrist, Vincent Ferrier et les tenants de la tradition réaffirment, premièrement l'imminence du Jugement et donc la responsabilité de l'homme, et deuxièmement la toute-puissance de Dieu par d'abondants miracles.

Le thème du Jugement et parallèlement une certaine inflation des miracles viennent en réponse aux critiques violentes contre l'Eglise visible et à la montée de l'esprit laïc (15).

(13) J.M. de Garganta et V. Forcada. *ouvr. cité* Sermon en la fiesta de santo Domingo, confesor y fundador de la orden de los predicadores, p. 685.

(14) J. Delumeau, *La peur en Occident. XIV^e-XVIII^e siècles*, Fayard, Paris, 1978.

(15) G. de Lagarde, *La naissance de l'esprit laïque au déclin du Moyen Age*, Nauwelaerts, Louvain, Paris, 1956 à 1963, tome 5. Gui)laume d'Ockham : la critique des structures ecclésiastiques.

Faire pénitence

Vincent Ferrier aurait repris au XIV^e siècle, selon J.M. Mouillard (16), le discours sur la fin du monde traditionnel des IX^e-X^e siècles ; car à « l'automne du Moyen Age », la fin du monde n'étant plus crédible, les hommes se seraient abandonnés aux tendances de la chair. Cette idée repose sur une phrase du pape Pie II dans la bulle de canonisation du dominicain :

« Or, dans le temps de notre prédécesseur (Calixte III) la multitude des juifs surtout et des infidèles s'étant accrue dans les contrées occidentales, la science humaine et la fortune leur avant, pour ainsi dire, prodigué leurs faveurs, le jour redoutable du Jugement était presque mis en oubli » (17).

Le retour au monde engendre la chute de l'autorité et, par là-même, le Schisme. La responsabilité des juifs dans les malheurs du temps est ici un lieu commun. D'autre part, la condamnation par Benoît XIII des déclarations du pape Jean XXII sur la vision béatifique aurait dévalorisé l'idée du Jugement en jetant le doute dans les esprits.

Selon les conclusions de Fages (18), sept sermons de Vincent Ferrier sur dix traitent, entre autres, du Jugement dernier. L'étude de J.M. Garganta et V. Forcada (19), révèle au contraire que 90 % des sermons n'ont rien à voir, ni dans leur énoncé, ni dans leur développement, avec le Jugement. Pour B.H. Vanderberghe (20), la prédication sur le Jugement dernier représente seulement 5 % du total. H. Ghéon (21) distingue trois thèmes principaux dans les homélies du saint : le péché, la pénitence et le Jugement. Il est vrai que le péché est omniprésent dans les sermons ; ce thème semble même quantitativement le plus important, bien qu'il ne soit pas en dernière analyse le véritable objet du discours. Un grand usage des contraires provoque, à nos yeux, un retournement apparent des valeurs. La pénitence dans ce classement se trouve, à juste titre, au centre des préoccupations de Vincent Ferrier.

(16) et (17) J.-M. Mouillard, *Vie de saint Vincent Ferrier*. Vannes, 1856, p. X.

(18) H. Fages, *Les oeuvres de saint Vincent Ferrier*, A. Picard, Paris, 1909, chap. VII, p. 8 et suivantes.

(19) J.M. de Garganta et V. Forcada, *ouvr. cité*, chap. V, S.3.

(20) B.H. Vanderberghe, *Vincent Ferrier*, Namur, 1956, S.4. p. 121 et suivantes.

(21) H. Ghéon, *Saint Vincent Ferrier*. Flammarion, 1939. p. 69 et suivantes.

Le Jugement est sans doute l'argument le plus convaincant pour émouvoir et inciter les foules à faire pénitence. En effet, il est couramment admis, à cette époque, que « *le Seigneur est miséricordieux, ici-bas, mais sa colère est effrayante dans l'au-delà* » (22). L'homme peut tout au plus retarder la vengeance de Dieu, aussi vaut-il mieux pour lui s'acquitter dans ce monde de sa dette envers le Père.

Vincent Ferrier donne au Jugement un aspect conditionnel qui pousse le pécheur au repentir (*contritio*) et le presse de réparer ses fautes (*satisfactio*). Le caractère conditionnel de l'ultime sentence apparaît clairement dans l'apostrophe du prédicateur à ses auditeurs de Mursi : « *je vous donne 45 jours si vous ne faites pas pénitence* » (23). Le dominicain cherche à « *réveiller la foi et la raison par l'épouvante* » (24). Le spectacle des flagellants produit sur le peuple une impression sans doute encore plus forte que la prédication. Messire Jean Regis, archiprêtre, qui témoigne au procès de canonisation, rapporte cette autre formule du dominicain, lancée aux gens de Toulouse : « *O morts, levez-vous et venez au Jugement* » (25). Le Jugement est, en quelque sorte, anticipé pour signifier l'impératif d'une pénitence immédiate. Appelant la fin des temps, Vincent Ferrier donne une dernière chance de salut à son assistance.

Les miracles qui annoncent le jugement

Les miracles très nombreux attribués à Vincent Ferrier dans le procès de canonisation (26) et les légendes signifient la sainteté du personnage et confirment l'orthodoxie de sa prédication sur le Jugement. Les miracles de la fin du Moyen-Age sont à la fois plus nombreux et plus extraordinaires que jamais (27). Fages a compté un minimum de 28 résurrections de morts opérées *post mortem* par Vincent Ferrier !

(22) R. Pannet et B. Plongeron, *Le Christianisme populaire*, Le Centurion, Paris, 1976, p. III.

(23) H. Ghéon, *ouvr. cité*, p. 69.

(24) M. Deplanque, *Vincent Ferrier, ange du Jugement, apôtre de la crainte de Dieu*, Société religieuse, 1919, p. 11 et 12.

(25) *Ibid.*, p. 10.

(26) H. Fages, *Procès de la canonisation de saint Vincent Ferrier*, A. Picard, Paris, A. Uystpruyst-Louvain, 1904.

(27) A. Vaùchez, *La sainteté en Occident aux derniers siècles du Moyen Age*, d'après les procès de canonisation et les documents hagiographiques, Ecole française de Rome, 1981.

Il serait trop simple d'imaginer que ce grand thaumaturge ait seulement abusé de « *la crédulité au merveilleux* » des foules. En effet, il n'est pas certain que l'homme moyen de ce temps « *ne demandait qu'à se laisser prendre* », qu'il « *ignorait le doute et la duplicité* » ou encore que pour lui « *on le dit... donc c'est certain* » (28).

Le miracle, dans les récits hagiographiques et même dans les dépositions du procès de canonisation, relève d'une « construction » théologique, et non pas seulement de la médecine, voire de la psychiatrie comme le suggèrent les études marquées par le positivisme. Vincent Ferrier, imitant le modèle du Christ, des Evangiles et des saints qui le précèdent, manifeste par ses miracles la présence du Royaume autant, sinon plus, que par la prédication sur le Jugement.

« *Ils (les miracles) prolongent, sous forme d'action, la prédication du Christ sur l'avènement du Royaume.* » (29)

Les miracles montrent eux aussi « la fin du monde » et non pas en tant qu'événement terminal, mais comme finalité. Ils ont d'abord une fonction pédagogique (30). Ils manifestent la victoire du bien sur le mal, dès à présent et, par là-même, remettent en cause le dualisme ambiant. A la fin du Moyen-âge, les miracles sont familiers et regardés comme « naturels ». Tous s'intéressent aux miracles, car tous s'adonnent au « discernement des signes des temps ». Enfin, face au fatalisme engendré par les calamités, les miracles rappellent que Dieu est toujours à l'oeuvre dans le monde pour les hommes de ce temps (31). D'ailleurs, les miracles se diversifient et valorisent, de plus en plus la sainteté de la vie, l'« héroïcité des vertus ».

Pour les chrétiens du Moyen-Age, le miracle est déjà un jugement. Les épreuves des « jugements de Dieu » et des « ordalies » anticipent, en quelque sorte, le feu purificateur... La relation à Dieu et aux saints reste sur le mode des relations humaines de l'époque. L'image des saints qui ne répon-

dent pas aux prières est décrochée, parfois injuriée jusqu'à ce qu'ils fassent leur travail d'intercesseur. De même, les saints punissent ceux qui oublient de tenir les promesses de pèlerinage, d'ex voto... qu'ils ont faites dans leurs vœux pour obtenir guérison ou protection.

TOUS, « les masses populaires » comme « les milieux savants », reconnurent en Vincent Ferrier un grand saint. Dans une situation de crise majeure de l'Eglise et de la société, il sut réveiller l'espérance et annoncer la « miséricorde » de Dieu aux premiers, et rappeler aux seconds que l'unité se réalise dans le Christ, que le Royaume vient de Dieu.

Beaucoup désignent le pape comme le responsable du Schisme et attribuent les malheurs du temps aux juifs. Les flagellants cherchent à s'assurer le salut et à réaliser le Royaume par eux-mêmes. Aussi, Vincent Ferrier prend le mal à la racine et tente de réconcilier le peuple avec son Dieu. Après la vision d'Avignon, il commence sa prédication populaire à travers l'Europe. Il s'inscrit dans la tradition dominicaine en annonçant l'imminence du Jugement. Ses propos sur l'antéchrist reflètent les préoccupations de l'époque ; ils rappellent la foi de l'Eglise en matière d'eschatologie.

Le Jugement dernier implique que l'humanité vit les derniers temps et qu'il n'y a donc pas d'autre issue que la pénitence. De même, les miracles très nombreux attribués à Vincent Ferrier signifient que Dieu est toujours à l'oeuvre dans l'histoire des hommes.

Philippe NIEDERLENDER

Philippe Niederlender, né en 1955, marié, un enfant. Termine une thèse de 3^e cycle d'histoire sur « les miracles chez saint Vincent Ferrier » ; enseigne l'histoire et la géographie au collège saint-Etienne à Strasbourg.

Nos **anciens numéros**, maintenant épuisés, sont **très recherchés** par des lecteurs désireux de compléter leur collection, en particulier par les bibliothèques.

Si vous possédez en double de ces numéros, dont vous pouvez vous séparer, vous nous rendrez service en nous les renvoyant ou en nous les rapportant.

Ils nous permettraient de satisfaire les nombreuses demandes que nous avons dû inscrire sur une liste d'attente.

(28) J. Toussaert, *Le sentiment religieux en Flandres à la fin du Mo'en Age*, Plon, Paris, 1963, p. 368 et suivantes.

(29) *Dictionnaire de Spiritualité*, Beauchesne, 1977-1980, tome 10, p. 1275.

(30) P. Boglioni, « Miracle, et nature chez Grégoire le Grand », *Cahiers d'études médiévales*, tome 1, 1974, 1^{er} trimestre.

(31) B. de Gaiffier, *Etudes critiques d'hagiographie et d'iconologie*, Bruxelles, 1967, société des Bollandistes, p. 56.

Adrienne von SPEYR

La place de saint Paul dans l'oeuvre du salut

Des commentaires d'Adrienne von Speyr, le lecteur français connaît celui du prophète Elie (1) et une partie de celui de l'Évangile selon saint Jean (2). L'extrait, présenté ci-dessous, appartient au commentaire de l'Épître aux Ephésiens, dont la traduction est annoncée pour 1987 (3).

A l'école de Paul, Adrienne von Speyr développe quelques-uns de ses thèmes de prédilection : unité de l'Apôtre et du Seigneur à l'intérieur de l'Église, nature objective et subjective de la mission, autorité de sa mission et intelligence de la foi qu'elle suscite. On lira avec attention son commentaire du verset 3,5 de l'épître. Comment la nouveauté absolue du Christ fut-elle comprise par les premiers chrétiens ? En expliquant la réponse de Paul, l'auteur peut faire l'économie d'un génie créateur de la communauté primitive, parce que précisément elle n'ignore pas la nouveauté absolue du Christ. C'est la marque du vrai théologien.

Puisse donc ce court extrait faire deviner quelque chose de la « mission théologique » (4) de cette grande spirituelle à laquelle un symposium sera consacré à Rome en octobre 1985 à la suggestion du Pape.

(1) Collection Le Sycomore, Paris, Lethielleux, 1981.

(2) Jean. *Le discours d'adieu* (chap. 13-17), t. I et II, collection Le Sycomore, Paris, Lethielleux, 1982-1983.

(3) Dans la même collection et chez le même éditeur, où sont également disponibles six autres titres. On peut aussi se procurer tous ces volumes par l'intermédiaire de l'Amitié Adrienne von Speyr, 61, rue de Bruxelles, D-5000 Namur, Belgique.

(4) Cf. Hans-Urs von Balthasar, *Adrienne von Speyr et sa mission théologique*, Apostolat des Editions, Paris, 1976.

« A cause de cela, moi, Paul, le prisonnier du Christ Jésus pour vous, les païens... »
(Ephésiens 3,1)

Dans cette phase incomplète, Paul nous fait connaître trois choses : il est prisonnier du Christ, il l'est pour les païens et il en est ainsi parce que la demeure de Dieu est faite de tous les croyants. Celui qui se donne totalement au Seigneur vit avec lui comme s'il était enchaîné par lui ; il s'efforce de lier sa liberté tout entière à la volonté du Seigneur, de même que le Seigneur n'a fait que la volonté du Père. Pour en être capable, l'homme doit vivre à proximité immédiate du Seigneur, ne jamais le perdre de vue pour ainsi dire, afin de ne jamais laisser échapper ce que le Seigneur est justement en train de faire ou a l'intention de faire. Vivre dans la volonté du Seigneur exige un abandon de tous les instants. Il va de soi que Paul se considère comme prisonnier du Christ en raison de sa mission. On peut se demander si, en acceptant d'être observé par le croyant, le Seigneur n'est pas lui aussi enchaîné au croyant autant que celui-ci l'est au Seigneur. Naturellement le Seigneur est libre de faire ce qu'il veut. Mais il renonce à cette liberté pour se tenir constamment au milieu des siens, et depuis son Incarnation leur servir d'exemple et accomplir avec eux ses oeuvres. Paul prend au mot le Seigneur devenu homme. Il s'enchaîne à lui, il ne le lâche plus, si bien que le Seigneur finit par paraître enchaîné également à Paul. Et si Paul porte à présent sur son corps les chaînes de la captivité, cette captivité n'est pour le Seigneur qu'un signe visible et un symbole de la captivité invisible qui le fait vivre avec le Seigneur, captivité qui consiste simplement à partager la vie du Fils dans le Père, à être avec lui dans l'Esprit, sans jamais se séparer de lui, si bien qu'en définitive, si Paul se trouve réellement entre les murs d'une prison, le Seigneur la partage aussi avec lui.

« Pour vous, les païens »

La communauté doit savoir que l'apôtre est dans les chaînes pour elle, qu'il inclut les païens dans sa tâche, qu'il vit dans le Seigneur pour la conversion des païens. Personne ne peut se laisser convertir pour n'aimer que le Seigneur d'un amour personnel ; il doit accepter la tâche que le Seigneur veut lui donner. Le Seigneur n'accepte pas qu'un croyant s'offre à lui sans que, d'une manière ou d'une autre, le corn-

mandement de l'amour du prochain se réalise dans son offrande. Même la mission d'adoration la plus purement contemplative ne sera bonne que si elle est ouverte sur la communauté : intérieurement, parce que les autres sont inclus dans la prière, extérieurement, parce qu'ils sont au courant de cette mission et trouvent en elle de quoi s'édifier en édifiant le corps du Christ. A la rigueur, la pure solitude avec Dieu serait chrétienne si elle était un noviciat, une introduction à une vocation ultérieure d'action ou de contemplation dans l'Eglise. Paul tient beaucoup à ce que les païens sachent qu'il est enchaîné pour eux. Le fait de le savoir les fait participer au sacrifice de Paul.

« *A cause de cela* »

C'est-à-dire pour qu'il soit possible à Dieu d'habiter en vous. L'apôtre assume donc sacrifices et souffrances pour rendre aux croyants le chemin plus facile et pour que se réalise le dessein du Seigneur : faire de tous les croyants la demeure de Dieu.

Quiconque connaît l'existence de cette maison doit se laisser aussitôt intégrer, se mettre comme une pierre vivante à la disposition de la pierre angulaire ; sinon, tout en attirant l'attention sur la maison de Dieu, il ne ferait que montrer le vide qu'il ne remplit pas.

« **Si du moins vous avez appris la grâce que Dieu m'a accordée à votre intention** » (*Ephésiens 3,2*)

Paul espère que la communauté a entendu parler de ce qu'il fait pour elle et de ce que Dieu lui a donné pour elle. Dans sa captivité, ce serait pour lui un soulagement de savoir que son travail porte du fruit en eux. Manifestement, cela lui pèserait encore davantage d'être prisonnier s'il devait se passer de cette consolation. Dieu a dispensé à l'apôtre des grâces qui étaient destinées aux païens, l'apôtre les a reçues comme un vase pour les communiquer et il a aussi reçu d'être conscient de ces grâces. Cette conscience, il l'a reçue d'une manière personnelle, telle que Dieu la lui réservait ; après l'avoir reçue et saisie, il a à la transmettre par les moyens qui lui semblent appropriés. Quand Dieu confie des tâches aux siens, il attend qu'ils les mettent en oeuvre selon leur conception, leur raison et leur manière propre.

« *Une grâce a été dispensée* »

Ce que Paul reçoit, c'est une infusion de grâce disposée, configurée, administrée d'une manière précise. Possédant une forme exactement adaptée à Paul et surtout à sa mission et à ceux qui reçoivent les grâces qu'il communique. Il en est de même dans l'administration d'un sacrement, la pénitence par exemple ; la grâce totalement objective peut être chaque fois dispensée, sans préjudice de son objectivité, d'une manière qui correspond pourtant à la subjectivité de chaque pénitent, bien plus de la manière toujours unique dont la subjectivité de Dieu s'applique à cet homme unique. De même ici, quand Paul parle d'*économie* de la grâce, cela signifie que la subjectivité avec laquelle il reçoit la grâce et la manière particulière qu'a la grâce de se donner à lui, sont le réceptacle et la forme du message objectif de la grâce qu'il est chargé de transmettre par son apostolat tout à la fois objectif et subjectif. Il n'y en pas moins passage par le sujet, réobjectivation de la grâce ; sinon le danger serait grand que l'homme mesure la grâce à sa subjectivité de bénéficiaire, à ses sentiments et aux expériences qu'il en fait. Le chrétien doit dépasser ses réactions subjectives qui sont secondes pour atteindre l'objectivité de la grâce.

C'est ainsi que la grâce reçue par lui, avec son caractère paulinien très marqué, Paul doit finalement la communiquer de telle sorte que, malgré son passage à travers sa personnalité, elle demeure la grâce objective *de Dieu*. Même s'il savait que les destinataires de sa lettre avaient une capacité d'entendement moins marquée et moins vive que la sienne, même s'il savait que, comparés à lui, ils étaient comme des daltoniens, il devait néanmoins transmettre ce dont il a fait l'expérience en le traduisant d'une manière objective. La subjectivité de l'apôtre n'est qu'un instrument de sa mission objective, et la subjectivité de sa mission n'est, elle aussi, qu'un instrument servant à dispenser la grâce objective de Dieu. La mission a un caractère quasi sacramentel, car la mission, elle aussi, est pour Dieu un langage objectif à l'intérieur de l'Eglise, elle est une parole mise dans la main d'envoyés.

Celui qui a reçu une mission différenciée — et il l'a reçue pour tous —, doit faire très attention à ne pas se donner des allures de *prima donna* malgré tout ce qu'il doit y avoir de coloration personnelle dans la situation particulière où il lui

faut entrer ; il a à garder toujours une attitude aussi objective, universelle et catholique que possible. Le correctif essentiel pour l'envoyé, c'est d'avoir un bon confesseur et conseiller. Et chaque fois que l'apôtre est obligé de se mettre en évidence personnellement, il doit dès que possible se retirer à nouveau dans la pure objectivité. L'apôtre est comme un chiffre dont on se sert dans les additions (« j'écris six et je retiens un »), chiffre qui doit disparaître dès qu'il n'est plus nécessaire. De même que, dans la confession, la description et l'aveu subjectif des fautes sont objectivés par le confesseur et le sacrement de pénitence, de même toutes les grâces de mission personnelles devraient d'abord être dépersonnalisées par l'obéissance au directeur spirituel. Ce n'est pas de son propre chef que l'envoyé devrait se présenter à la communauté pour se mettre à son service, il devrait le faire sur mandat d'un responsable officiel et dans l'obéissance. Alors seulement est véritablement écarté le danger qu'il mette par trop au premier plan son propre moi.

**« C'est par révélation que m'a été communiqué le mystère dont je viens de vous écrire brièvement »
(Ephésiens 3,3)**

Paul a donc eu connaissance de ce mystère d'une manière qui lui était réservée personnellement : par révélation. Il ne décrit pas^o cette manière, il lui suffit de dire qu'il y a eu révélation, il garde pour lui tout ce qu'elle a de propre. En ce qui concerne la teneur de cette révélation, il l'a déjà communiquée sommairement ; il ne la décrit pas, ce qui permettrait à la communauté de la vérifier, de porter un jugement sur le caractère de cette révélation ou de la comparer à d'autres révélations. Il doit lui suffire de savoir que Paul est en relation avec Dieu et que Dieu lui communique des lumières.

De ces paroles, comme de ce qui vient d'être communiqué, il ressort que Paul ne se contente pas de répéter des choses connues, il apporte du nouveau qui, pour autant, n'est pas en contradiction avec ces choses connues. Il lui importe cependant qu'on le reconnaisse lui-même comme source de ces choses nouvelles ; cela fait partie de sa mission. Il a reçu de Dieu cette révélation et il la transmet de la manière qui lui

semble adéquate sans rapporter les circonstances dans lesquelles Dieu lui a parlé, sans préciser ce qui a pu lui être dit sur la manière de transmettre cette révélation, sans distinguer ce qui le concernait, lui seul et sa mission, et ce qui doit être annoncé à tous.

« Dont je viens de vous écrire brièvement »

Il aurait donc pu écrire plus longuement. Cette fois encore, il ne livre pas la raison pour laquelle il ne l'a pas fait. Il ne lève un coin du voile que pour tenir l'autre d'autant plus hermétiquement baissé. Mais le peu qu'il offre est important et la communauté doit s'en aviser : ce qu'elle apprend de lui, ce n'est pas son avis personnel, mais une révélation. Simple esquisse du tout, qui est certainement plus grand que ce qu'elle en apprend. Elle ne peut pourtant pas se procurer ailleurs le complément, justement parce que c'est une révélation.

**« En me lisant, vous pouvez vous faire une idée de l'intelligence que j'ai du mystère du Christ »
(Ephésiens 3,4)**

Paul tient à ce que la communauté se fasse une idée de son intelligence parce qu'il désire absolument qu'elle lui fasse confiance, qu'elle s'appuie sur sa force. Dans l'Eglise, les hommes ont besoin d'appuis pour tenir bon ; l'un de ces appuis, ce sont les révélations que Dieu accorde à ses élus. Paul sait qu'une grande part de son zèle, de son engagement, de sa persévérance dans la souffrance, il les doit à ses révélations. Par rapport à lui, la communauté est sur ce point défavorisée ; elle doit recevoir indirectement de lui ce qu'il a reçu de Dieu directement et de première main. Mais pour y avoir part aussi pleinement que possible, elle doit être convaincue de l'authenticité et de la grandeur de ces révélations. C'est pourquoi Paul est très attentif à ce qu'elle ne sous-estime pas ses lumières. Il se sert donc de ses révélations dans un but doublement apostolique : d'une part pour les communiquer à la communauté et lui en assurer l'intelligence, d'autre part pour se distinguer de la communauté, se procurer sur elle une autorité et lui faire savoir qu'il a pénétré beaucoup plus profondément qu'elle dans le mystère.

Du mystère du Christ

Paul indique ici que le mystère du Christ est au centre de ses révélations. Il a reçu des lumières sur l'édifice en croissance que forment dans le ciel le Seigneur et ses saints. Les évangélistes ont rapporté ce que le Seigneur a fait, dit et souffert sur terre, et l'expérience qu'ils ont pu en faire comme croyants vivant en communauté avec le Seigneur. La révélation de Paul poursuit la leur, non plus sur terre, mais à partir de l'Ascension du Seigneur. La vérité du Seigneur, ce n'est pas avec ses sens qu'il la voit, en fait l'expérience, l'examine, comme l'ont fait les premiers disciples, comme Jean aussi qui prend son point de départ dans l'ouïe, la vue et le toucher ; sa révélation lui vient du Seigneur au ciel : éclairé d'en haut, le mystère terrestre du Seigneur prend une dimension extraordinaire.

Paul cherche à atteindre deux buts : transmettre les choses célestes de telle sorte que les hommes comprennent quelque chose, mais aussi rendre sensible la grandeur éminente de la vision céleste par rapport à tout le terrestre. Et c'est justement ce caractère incompréhensible qui doit leur faire comprendre l'authenticité de la révélation. Son silence est une partie de son message et de ce qu'il doit transmettre. La grandeur de la révélation réside en partie en ce qu'il dit, en partie en ce qu'il est ; il fait rejaillir sur sa personne une part de son éclat pour assurer son autorité de médiateur de la révélation. L'autorité lui a été conférée dans la révélation, mais quand il s'agit de transmettre celle-ci, il doit chercher lui-même les moyens de la faire passer.

« Ce mystère n'a pas été communiqué aux fils des hommes dans les générations passées de la manière dont il a été révélé à présent par l'Esprit à ses saints apôtres et prophètes » (Ephésiens 3,5)

En disant ceci, Paul se range au nombre de ceux à qui Dieu manifeste ses mystères. Par là, il s'assure de nouveau la confiance de la communauté. Même si l'intelligence de l'apôtre est grande, elle n'est pas isolée ; il la partage avec les apôtres qui ont vécu avec le Seigneur et qui ont reçu sur terre ses révélations, il la partage aussi avec les prophètes, avec les

chrétiens ayant le don de prophétie, qui, en accord avec les premiers apôtres et à leur suite, reçoivent la continuation de la révélation terrestre du Seigneur.

Paul donne aux deux groupes le titre de *saints*, en un sens éminent naturellement, qui **ne** correspond pas exactement à celui qu'il attribue à tous les croyants. La venue du Seigneur et le début de la nouvelle Alliance ont amené dans le monde une irruption soudaine de la vérité divine tout entière, une révolution dans la foi. Cette prodigieuse nouveauté ne pouvait être reçue et assimilée d'un seul coup, d'autant plus que les premiers apôtres, témoins oculaires de son existence terrestre, restaient nécessairement liés, dans une large mesure, aux aspects terrestres de sa manifestation. Il convenait dès lors qu'après l'Ascension du Seigneur le temps des révélations se poursuive, que les fragments reçus par les premiers disciples soient rassemblés, complétés, réorganisés et interprétés, que l'unique vérité du Seigneur soit diffusée et expliquée dans le miroir de multiples révélations. Paul parle des saints prophètes aussi naturellement qu'il parle des saints apôtres, et il suppose que la communauté connaît de ces prophètes. Il se met lui-même de leur nombre pour se donner plus de poids et écarter une éventuelle méfiance.

Les *générations passées* vivaient dans la promesse, et celle-ci ne permettait pas encore une telle plénitude de révélation. Les révélations d'alors étaient des confirmations de la promesse sans cesse oubliée plutôt qu'une révélation fondamentalement nouvelle. A présent par contre, c'est toute la teneur du mystère du Christ, en toutes ses parties, qui peut s'expliquer. L'Esprit de la révélation, lui, est le même à toutes les époques : il est l'Esprit du Dieu Trinité. L'intérieur de l'ordre divin s'adapte aux besoins de Dieu. Il se tient à la disposition de la révélation là où se présente le dessein trinitaire.

Adrienne von SPEYR
(traduit par Frère Patrick Catry,
en collaboration avec Bertrand Delattre)

Adrienne von Speyr, née en 1902. Fille d'un médecin protestant ; médecin elle-même et convertie au catholicisme en 1940. H.-U. von Balthasar sera son confesseur et guide spirituel. Tout en exerçant son métier et en élevant deux enfants, elle expérimente grâces mystiques et souffrances extrêmes, sans perdre son entrain. Elle fonde un institut séculier en 1945 et le dirige jusqu'à sa mort en 1967. Sur son œuvre et son itinéraire spirituel, voir H.-U. von Balthasar, *Adrienne von Speyr et sa mission théologique* (avec une anthologie), Paris, Apostolat des Editions, 1976.

Cardinal Bernardin GANTIN

La joie de la Croix

Ce texte est celui d'une homélie prononcée à Rome le 6 octobre 1984 à la retraite organisée par le renouveau charismatique.

1. Luc nous dit que « les soixante-douze disciples revinrent tout joyeux » vers Jésus. A la suite de ces ouvriers de l'Evangile, fiers d'avoir bien accompli leur mission, et d'avoir été les témoins des merveilles de Dieu, nous sommes bienheureux nous aussi, si nous avons apporté dans cette Rencontre avec Jésus qu'est une Retraite un coeur dilaté et une âme ouverte à l'encouragement du Seigneur.

Mais savons-nous toujours quelle est, finalement, parmi les causes profondes de notre joie, celle qui est la plus déterminante, celle sur laquelle il n'y a aucun doute possible ? La réponse est paradoxale comme est paradoxal le mystère du Crucifié ; il s'agit, en effet, de la Croix : Scandale pour les juifs, et folie pour les païens. Nous savons par expérience qu'elle prend dans nos vies les visages et les noms les plus divers et les plus inattendus. « *L'ombre de la Croix, disait Jean-Paul II au Canada, se projette sur notre existence de prêtre* » : ce peut être la maladie ou la vieillesse, la solitude ou le découragement, quelque épreuve intérieure comme la nuit de l'esprit ou la tyrannie du coeur...

« *Puisque nous participons au Sacerdoce de Jésus Crucifié, nous devons prendre conscience chaque jour davantage que notre Service est marqué du sceau de la Croix* ».

A tous les âges du sacerdoce, le bois dont toutes les Croix sont faites peut être arrosé de mille manières ou bien par les larmes de qui se voit rejeté de la société comme dut l'éprouver l'Enfant-Jésus de Bethléem ou bien encore par la sueur d'un rude travail, tel celui du Charpentier de Nazareth, ou enfin par le sang du sacrifice total destiné à prolonger en nous l'immolation de Jésus au Calvaire.

C'est alors que nous sommes invités par saint Jean A « lever les yeux vers le Crucifié » ; car la souffrance vient achever en notre chair ce qui manque à la Passion de Jésus dans son Corps qui est l'Eglise. Quel pèlerin du Congrès Eucharistique International de Lourdes en 1981 pourrait oublier la signification de la Croix pastorale du Pape, présente parmi nous à tous les rassemblements majeurs ? Jean-Paul II alors souffrant et cloué sur un lit d'hôpital, à la suite du grave attentat que nous savons, ne pouvait en personne aller présider l'hommage de toute l'Eglise envers l'Eucharistie. Mais il nous a enseigné par l'exemple plus encore que par son message une vérité qui touche à l'essentiel de notre sacerdoce : la « fraction du Pain » est partie intégrante de toute messe. Elle doit aussi entrer dans notre vie, un jour ou l'autre, pour que s'accomplisse, avec Jésus, le Salut du monde.

2. « Ils regardent celui qu'ils ont transpercé » (*Jean 19,37*). Ce regard sur le Crucifié nous donne de le découvrir en esprit et en vérité, comme celui qui, ayant vécu la condition humaine en toutes choses excepté le péché, rejoint l'homme au carrefour de ses souffrances et de ses espoirs. Mais c'est d'abord le regard profondément humain du Crucifié lui-même qui transforme nos regards sur lui et sur nous. Cet homme-Dieu, immolé sur une croix, donne désormais à toute souffrance humaine le sens de l'espérance qui ne déçoit pas (*Romains 5,5*).

Dans ce regard du Crucifié, j'entrevois ce soir à travers vous, chers Confrères, les regards des milliers et des milliers de prêtres confrontés au drame de la vie. Aujourd'hui comme hier, des prêtres sont persécutés, torturés ou expulsés, parce qu'ils réclament, au nom de leur foi, un peu plus de justice et de dignité pour l'homme sauvé par le Christ. D'autres ne jouissent d'aucune marge de liberté, d'aucune garantie de sécurité, pour annoncer la Bonne Nouvelle du salut, pour célébrer le mystère de la rédemption de l'homme. Il y a aussi des prêtres qui souffrent d'être, au sein même de leur propre

communauté, objet d'incompréhension et de tension ; des prêtres qui font tout ce qu'ils peuvent, mais qui ne voient guère couronner leurs efforts de pasteurs. Et je pense davantage, en cet instant, à tous ces prêtres qui souffrent de leurs faiblesses et de leur fragilité ; d'abord à ceux qui, malgré mille et une difficultés, persévèrent pour tenir ferme (*Colossiens 2,7*) ; mais aussi à ceux-là, meurtris et désespérés, qui n'arrivent pas à assumer pleinement dans la fidélité les engagements de leur sacerdoce.

Le mystère de la Croix commence justement avec cette fragilité constitutive de l'être humain, où le Christ nous rejoint jusque dans l'abîme de notre vulnérabilité, pour faire de nos faiblesses une force d'espérance. C'est bien le Crucifié qui ne cesse de nous redire comme autrefois à l'Apôtre : « Ma grâce te suffit, car ma puissance se déploie dans la faiblesse » (*2 Corinthiens 12,9*).

La Croix du Golgotha comporte essentiellement et toujours deux dimensions : celle qui exalte c'est-à-dire élève bien haut le corps et le visage de Jésus afin que son regard s'étende au plus loin possible. Le regard du Dieu de l'Eternité inclut tous les temps depuis les origines jusqu'à la fin du monde.

Mais en même temps, les bras largement étendus du Crucifié embrassent toutes les générations humaines et chaque homme individuellement afin de rendre la Rédemption vraiment universelle.

Cela appelle de notre part des devoirs inévitables. Le plus impérieux consiste à assurer, en retour de tant de signes d'amour, la réponse généreuse de notre propre souffrance. Je me souviens ici du mot de Pasteur qu'on pourrait appliquer à Celui qui a tant souffert pour nous et qui attend avec raison la contribution personnelle de notre part d'épreuve : « Je ne demande pas quelle est ta race, ta langue ou ta couleur, je demande seulement quelle est ta souffrance. »

Le prêtre est mieux placé que tout autre pour recevoir une telle interpellation. Mais il doit se rappeler avec une grande humilité le testament spirituel du cardinal Pierre Veillot sur son lit de mort, lui qui confiait à ses frères dans le Sacerdoce : « Dites aux prêtres de ne parler de la souffrance qu'après l'avoir expérimentée eux-mêmes. Sans cela, ils ne savent pas de quoi il s'agit. »

3. Et c'est ici qu'apparaît *le rapport de la Croix avec la Joie*. Mais il faut avouer que ce sont là deux termes que la sensibilité

humaine ne réussit pas à réconcilier. Seule la foi peut expliquer un tel rapprochement. Dans le drame de la Croix en effet se joue la libération décisive de l'homme en proie aux tribulations de toutes sortes (*2 Corinthiens 7,4*) ; dans la Croix se réalise l'accomplissement définitif de sa quête de bonheur. Avec le Crucifié et à la lumière de l'éternel dessein d'amour divin qu'il révèle, toute souffrance humaine devient source d'espérance libératrice.

Nous l'avons dit, la Croix manifeste la capacité de Dieu d'aimer jusqu'au bout (*Jean 13,1*), d'aller jusqu'au bout de l'homme et de l'histoire du monde. Déjà, par son acte créateur, Dieu s'est engagé, comme allié et partenaire, à aimer d'un amour passionné, au double sens d'émotion forte et de souffrance profonde. En créant l'homme à son image, Dieu a choisi de se faire à l'image de l'homme, à tel point que le Fils, en qui et par qui tout a été créé (*Colossiens 1,16*), quoique de condition divine, s'est abaissé et humilié lui-même, jusqu'à prendre la condition d'esclave, obéissant jusqu'à la mort sur une croix (*Philippiens 2,6 s.*).

Insondable mystère d'amour de Dieu qui respecte la liberté de l'homme et assume sa dignité perdue dans le péché, en s'abaissant jusqu'à lui dans la mort la plus ignominieuse et la plus scandaleuse (*Galates 3,13 ; Deutéronome 21,23*). Comme dira Origène, « face à l'homme, Dieu souffre une passion venant de l'amour ». C'est déjà vrai dans la communauté d'alliance, avec le Peuple élu : création, libération d'Egypte, Exode, Exil, renouvellement d'alliance, etc., autant de témoignages bibliques de la fidèle participation de Dieu à l'histoire des hommes. Dieu prend les hommes au sérieux, au point de souffrir avec eux, comme eux, dans leurs combats et dans leurs défaites (*2 Corinthiens 5,21*). Et nous qui avons été consacrés à cet amour, nous ne cessons de faire l'expérience de sa présence compatissante au creux de nos désespoirs et de nos défaillances.

Dans une telle perspective, le mystère de la Croix ne saurait être perçu comme un événement insolite, mais comme l'aboutissement suprême de la fidélité radicale de Dieu pour l'Homme. En ce sens, la souffrance du Christ pour le salut du genre humain est constitutive de son éternel amour pour nous. Cela signifie que de tout temps, Dieu a toujours été capable d'aimer d'un amour absolu, toujours prêt à se donner, à donner jusqu'à sa vie pour ceux qu'il aime (*Jean 15,13*).

4. *La joie de la Croix*, c'est d'abord la révélation et la découverte d'un tel amour radical de Dieu ; un Dieu incapable de rester indifférent et impuissant devant les souffrances des hommes. L'événement de la Croix scelle le Oui éternel de Dieu pour l'humanité, son état de don et d'abandon définitifs pour notre salut. Y a-t-il vraiment meilleure source de joie que celle de la fidélité d'un amour à toute épreuve ? Le Crucifié est un Dieu fidèle et sûr, dont l'amour innocent s'immole volontairement sur la brèche du péché, pour combler de sa plénitude de vie l'homme accablé. Désormais, seul un Dieu souffrant peut aimer et aider : « Venez à moi, vous tous qui peinez et ployez sous le fardeau, et moi je vous soulagerai... » (*Matthieu* 11,28).

La joie de la Croix, c'est l'assurance certaine que si l'emprise du mauvais peut-être encore supprimée, elle sera cependant un jour vaincue. Le bien l'emportera sur le mal, la justice sur l'injustice, la paix sur la guerre, la vie sur la mort. Oui, les tribulations de ce moment nous préparent, bien, au-delà de toute mesure, une masse éternelle de gloire (*2 Corinthiens* 4,17). Avec l'apôtre, nous avons l'assurance que rien ne pourra nous séparer de l'amour de Dieu manifesté dans le Christ Jésus notre Seigneur, livré pour nous (*Romains* 8,32.39). Déjà, la Croix, dressée sur le monde, a raison du non-sens du mal et de la souffrance.

Voilà pourquoi *la joie de la Croix*, c'est enfin la joie du don de soi, la capacité de s'ouvrir aux autres ; mieux, de souffrir pour les autres et même par les autres, à la suite du Crucifié. Le don de soi est d'abord renoncement et sacrifice, sacrifice de son temps, de ses droits même les plus légitimes, de ses relations préférées, de sa santé, de sa vie. Désormais, dans le mystère de la Croix, tout don de soi, celui qui dépouille radicalement et met au service désintéressé des autres, est source de paix intérieure et de joie profonde. Du coup, il n'y a pas de joie réelle sans don total de soi, sans cet amour capable de créer l'amour dans les cœurs mal aimés. Avec le Crucifié, la souffrance la plus atroce, celle qui consiste à donner jusqu'à sa propre vie, devient la source de joie la plus sublime. « Il fallait que le Christ souffrît avant d'entrer dans sa gloire » : leçon du chemin d'Emmaüs qui invite à l'espérance.

5. Mais qui donc, dans un monde aujourd'hui pétri d'égoïsme, peut encore accueillir la Croix, signe de contradiction ? (*1 Corinthiens* 1,23). Qui, dans nos sociétés de plus en

plus tentées par la vie de facilité, par le réconfort sans effort, peut encore choisir de perdre sa vie pour sauver d'autres vies, de se soumettre à des exigences spirituelles et morales, qui crucifient en nous les convoitises de la chair et engagent à combattre le vieil homme ?

Lorsque, par exemple, les vocations sacerdotales et religieuses se font rares ou ne progressent que très lentement avec un rythme bien inférieur aux besoins des Eglises, ce n'est pas seulement le courage de la foi qui s'est raréfié au niveau de la famille et des institutions d'éducation ; c'est aussi le sens du sacrifice, de la gratuité et du don de soi qui est inexistant dans le cœur et les relations sociales de l'homme moderne.

Aujourd'hui comme hier « le jeune homme riche s'en est allé tout triste, parce qu'il avait de grands biens » et parce qu'il ne voulait pas les sacrifier. C'est ainsi qu'il manqua le rendez-vous de la vraie joie, et de ce bonheur unique que l'oeil ne peut voir, offert dès ici-bas par Jésus.

Nous voilà loin du temps où les Lettres et les Actes des Apôtres confirment que c'est une grâce spéciale, une joie que de pouvoir souffrir pour le nom de Jésus (*Actes* 5,41). Le Christ lui-même a réalisé son oeuvre de rédemption de l'humanité surtout par la passion douloureuse et le martyre le plus atroce. L'Amour passe ainsi, inévitablement, par la Croix ; et en elle il devient créateur et source inépuisable de force rédemptrice.

Les Apôtres et leurs successeurs ont continué au cours des siècles à annoncer la mort et la résurrection du Christ. « Nul n'a plus grand amour que celui-ci : donner sa vie pour ses amis » (*Jean* 15,13). A leur suite et selon leur esprit, combien de belles figures de diacres, de prêtres et de religieux ont admirablement tracé et affermi nos chemins d'aujourd'hui avec l'autorité de la sainteté et l'attrait de leur exemple profondément humain et évangélique ? Parmi tant de noms, on pense spontanément à saint François d'Assise, le saint par excellence de la joie et de la paix vécues dans la pauvreté et l'humilité.

Il y a le saint Curé d'Ars qui signait : « Jean Vianney, pauvre prêtre ». Saint Pierre Claver : « l'esclave des esclaves noirs ». Don Bosco à qui sa mère disait de ne jamais oublier ses origines pauvres et humbles.

Et plus près de nous, saint Maximilien Kolbe qui échangea

sa vie contre celle d'un père de famille compagnon de son atroce captivité...

Aujourd'hui plus que jamais, le monde moderne, aux espérances étouffées par la civilisation de consommation, nous interpelle, prêtres et âmes consacrées, à *exercer le ministère de la Croix* ; à proclamer jusqu'aux extrémités de la terre qu'aucun homme, aucun peuple ne peut s'accomplir sans passer par les douleurs d'un réenfantement de soi, sans faire mourir ce qui le déshumanise et le dévalorise. La joie de vivre se trouve au coeur et au terme d'un long cheminement douloureux et libérateur. Car rien de profondément humain ne se réalise sans un combat acharné contre ce qui détruit l'homme de l'intérieur comme à l'extérieur. Voilà le joyeux Message d'espérance qui provient de la Croix rédemptrice !

Oui, ils sont nombreux aujourd'hui, ceux qui attendent de nous, non pas la sagesse des idéologies illusoire et dérisoires que secrètent, au gré des crises, nos sociétés en mal d'espoir, mais le langage de la Croix, qui est puissance du Dieu rédempteur de l'homme (*1 Corinthiens 1,18*).

C'est d'abord le Crucifié lui-même qui, nous ayant choisis et établis pour porter des fruits durables (*Jean 15,16*), exhorte instamment à le suivre sur le chemin de sa Passion, pour vivre avec lui et comme lui la radicalité de l'amour. Qui veut le suivre doit donc se renier lui-même et se charger de sa croix (*Marc 6,34*) ; alors le Seigneur ne l'appellera plus serviteur, mais son ami (*Jean 15,15*).

Notre Saint-Père le Pape Jean-Paul II écrivait dans sa lettre aux. Prêtres pour le Jeudi Saint 1983 : « *Le Christ a fait savoir aux Apôtres et à tous ceux qui héritent d'eux le sacerdoce que, dans cette vocation et pour ce ministère, ils doivent devenir ses amis ; ils doivent devenir amis du mystère qu'il est venu accomplir. Etre prêtre veut dire se lier particulièrement d'amitié avec le mystère de la Rédemption dans lequel il donne sa chair pour la vie du monde* » (*Doc. Cath.*, 3 avril 1983, n° 1849, p. 333, col. 2).

Heureux le prêtre, heureux le missionnaire qui le comprend ainsi et en fait l'un des axes majeurs de sa propre spiritualité !

Je ne puis manquer de témoigner ici, à un titre personnel, de ce que j'ai vu de mes yeux et dont j'ai immensément bénéficié. Le saint évêque missionnaire, Mgr Louis Parisot, qui m'a ordonné prêtre repose aujourd'hui en la terre de ma naissance. Et sur sa tombe, nous avons fait graver ces trois mots décou-

verts dans son dernier carnet personnel : *Crux, Hostia, Virgo*. « *La Croix, l'Hostie, la Vierge Tout est là*, écrivait-il, *dans la vie spirituelle* ».

Mais rien de tel également pour nous stimuler dans notre fidélité et dans notre persévérance vers la sainteté que l'encouragement de nos frères et soeurs laïcs, de nos parents et de nos amis. C'est à leur sacrifice et à leur souffrance que nous devons parfois, sans le savoir ou sans le dire souvent, le grand don de notre Vocation.

C'est ainsi que je trouve riche d'enseignement le mot prêté à une Maman au jour de l'Ordination Sacerdotale de son fils devenu plus tard un prêtre célèbre, puisqu'il s'agit de saint Pie X : « Etre prêtre, c'est commencer à souffrir. »

En effet, l'annonce de la Parole de Dieu s'accompagne du témoignage de la Croix pour être crédible. Certes, celui qui sème, celui qui arrose n'est rien. C'est Dieu seul qui donne la croissance. Mais la souffrance du semeur est requise pour que la joie du moissonneur soit possible. Cette solidarité mystérieuse est un honneur auquel Dieu nous fait participer. Sainte Thérèse de l'Enfant-Jésus appelée « la plus joyeuse des Saints » le comprit et le vécut en profondeur dans le secret de

ABONNEMENTS 28, rue d'Auteuil — F 76016 Paris
Un an (six numéros) C.C.P.: 18 676 23 F Paris

Tarif de base (France) : 165 FF. Le **numéro** : 30 FF en librairie,
 ou 210 FB, 6.50 \$, 9 FS,

Belgique : 1150 FB (« Amitié Communio »,
 rue de Bruxelles 61, B 5000 Namur
 C.C.P. 000 0566 165 73)
Canada : 35 \$ (« Revue Communio-Canada »,
 698, Ave Routhier, Sainte-Foy, G1X 3J9)
Suisse : 52 FS « Amitié Communio », route de
 Villars 40, CH 1700 Fribourg,
 C.C.P. 17-3062-0 Fribourg)

Autres pays : 180 FF (ou leur équivalent).
Par avion : 200 FF (ou leur équivalent).
 Envoyé franco : 35 FF.
 Les abonnements partent du
 dernier numéro paru (ou de
 celui indiqué sur le bulletin
 d'abonnement au verso.

Pour tout changement
 d'adresse, joindre si possible la
 dernière enveloppe et la somme
 de 7 FF (ou leur équivalent) en
 timbres.
 Dans toute correspondance,
 bien rappeler le numéro de
 l'abonnement pour
 l'identification.
 Pour éviter toute erreur et toute
 retards, écrire lisiblement, nom,
 adresse et code postal.

Abonnement de parrainage (en plus de son
 propre abonnement : 130 FF, 950 FB, 28 \$,
 43 FS ; par avion : 160 FF, 1050 FB, 37 \$,
 45 FS ou leur équivalent).
Abonnement de soutien : à partir de 250 FF, 1
 800 FB, 40 \$, 65 FS ou leur équivalent
Bulletin d'abonnement : voir
 au verso.

son Carmel de Lisieux. Elle déclarera vouloir passer son ciel à prier pour l'Eglise et pour les prêtres.

Puisse sa prière associée à celle de Marie, la Mère céleste de tous les prêtres, la Vierge de la Compassion et cause de notre joie, obtenir pour nous la joie d'être d'authentiques disciples et amis du Crucifié !

Etre disciple et ami du Crucifié, c'est accepter de cheminer avec lui sur la route des Béatitudes jusqu'à la mise au tombeau pour ressusciter en lui dans la joie sans fin.

« Bon et fidèle Serviteur, entre dans la joie de ton Maître ! »

« Réjouissons-nous donc plutôt de ce que les noms des Saints se trouvent inscrits dans les cieux. » (Luc 10,20).

Cardinal Bernardin GANTIN

Bernardin Gantin, né en 1922 à Toffo, archidiocèse de Cotonou (Bénin). Prêtre en 1951. Etudes de théologie et de droit canon à Rome. Evêque auxiliaire de Cotonou en 1956, archevêque en 1960. Cardinal en 1977. Président délégué au Synode en 1980. Préfet de la Congrégation pour les évêques.

BULLETIN D'ABONNEMENT

à retourner 28, rue d'Auteuil, F 75016, sauf

pour la Belgique : « Amitié Communio », rue de Bruxelles 61, B 5000 Namur
pour le Canada : « Revue Communio-Canada », 698, Ave Routhier, Sainte-Foy G1X 3J9
pour la Suisse : « Amitié Communio », route de Villars 40, CH 1700 Fribourg

NOM du bénéficiaire _____

Adresse complète _____

Code postal • _____ **Ville et pays** • _____

(1) **Nouvel abonnement**, à partir du tome _____ n° _____ inclus

Réabonnement (numéro de l'abonnement • _____)

Abonnement de parrainage (cochez cette case si le bénéficiaire doit être informé de ce parrainage : , et précisez dans ce cas votre identité : _____)

Montant du règlement à joindre _____ (voir au verso)

par (1) CCP, mandat-lettre, chèque bancaire, espèces. Date

: _____ 1985 Signature : _____

(1) Cochez la ou les cases. Merci.

Prochains numéros

mars-avril 1985

(tome X, n° 2)

L'ENFANCE - A. Sicari, G. Bedouelle, V. Carraud, H. Erlinghagen, M. Léna, H.U. von Balthasar, J.R. Armogathe, J.M. Salamito, etc.

no 3 : le sacrifice eucharistique

n° 4 : la prière chrétienne

Sujets déjà traités

tome I (1975-1976)

1. la confession de la foi
2. mourir
3. la création
4. la fidélité
5. appartenir à l'Eglise
6. les chrétiens et le politique
7. exégèse et théologie
8. l'expérience religieuse

tome II (1977)

1. Jésus, „ né du Père avant tous les siècles »
2. les communautés dans l'Eglise
3. guérir et sauver
4. au fond de la morale
5. l'eucharistie
6. la prière et la présence

tome III (1978)

1. „ né de la Vierge Marie
2. la justice
3. dans l'Eglise
4. la cause de Dieu
5. la pénitence
6. la liturgie

tome IV (1979)

1. • Il a pris chair et s'est fait homme
2. laïcs ou baptisés
3. Satan, • mystère d'iniquité „
4. l'éducation chrétienne
5. le mariage
6. l'Eglise : une histoire

tome V (1980)

1. la Passion
2. la violence et l'esprit
3. après la mort
4. les religions de remplacement
6. le corps

tome VI (1981)

1. « descendu aux enfers
2. aux sociétés ce que dit l'Eglise
3. miettes théologiques
4. les conseils évangéliques
5. qu'est-ce que la théologie
7. les prêtres

tome VII (1982)

1. "II est ressuscité"

2. le plaisir

3. le dimanche
4. la femme
5. la confirmation
6. la sainteté de l'art

tome VIII (1983)

1. le catéchisme
2. le pluralisme
3. "II est monté aux cieux"
4. sciences, culture et foi
5. la réconciliation
6. quelle crise ?

tome IX (1984)

1. "Il est assis à la droite du Père"
2. le travail
3. le pouvoir
4. l'espérance
5. le sacrement des malades
6. biologie et morale

Seuls sont encore disponibles les n° III, 3 et 4 ; IV, 6 ; V, 5 et 6 ; VII, 2, 3, 4, 5, et 6 ; VIII, 1, 2, 3, 4 et 6 ; et tous les numéros du tome IX (1984).

Si vous connaissez une librairie, une paroisse, un centre d'accueil où Communio pourrait être mis en vente, n'hésitez pas à prévenir notre secrétariat (28, rue d'Auteuil, F 75016 Paris, tél. : (1) 527.46.27). Merci !

Dépôt légal : premier trimestre 1985 - N° de CPPAP : 57057 - N° ISSN 0338 781 X - Le directeur de la publication : Jean Congourdeau - Composition : Compo Avril, 18, rue Duhesme, 75018 Paris - Impression : Société Nouvelle Firmin-Didot, 1962.

le jugement dernier

Le Jugement dernier effraie, pour de mauvaises raisons.
Ou bien nous imaginons une catastrophe cosmique,
ou bien nous appelons ainsi toutes nos angoisses
et notre haine de nous-mêmes:

En fait, le Jugement de Dieu est ce qui nous libère..
D'abord parce qu'il nous révèle qui nous sommes
— ce que nul homme, pas même nous, ne peut nous dire.
Ensuite parce que le Christ nous aime et nous pardonne,
même si, en cette épreuve de vérité, notre coeur nous condamne.

REVUE CATHOLIQUE INTERNATIONALE

X, 1— janvier-février 1985

Couverture : Giotto di Bondone (1266-1336), « Jésus devant le **Senh t:4'**
Fresque de la chapelle des Scrovegni, Padoue (cliché 19q*-Viollé)"

28, rue d'Auteuil — F 75016 Paris

ISSN 0338 781X

Le numéro : 30 FF, 210 FB, 6,50:5,

CLAUDE BRUAIRE □ GUSTAVE MARTELET □ HANS-URS VON BALTHASAR
□ WALTER KASPER □ YSABEL DE ANDIA □ THOMAS LANGAN □
GEORGES CHANTRAINE □ HENRI HUDE □ MGR SANDRO MAGGIOLINI □
STEPHEN MADDUX □ PHILIPPE NIEDERLENDER □ ADRIENNE VON SPEYR □

le jugement dernier

X, 1 — janvier-février 1985

