

## L'ACCOMPLISSEMENT DE LA CREATION EN DIEU-TRINITE

### Introduction

Le mystère de la Création, en particulier de l'homme, est intimement lié au mystère de Dieu-Trinité qui est communion d'amour. C'est dans le mouvement, le dynamisme de la procession du Fils et de l'Esprit que le Père fait exister la Création en l'homme ainsi appelé librement à la communion avec Lui, par le Fils et dans l'Esprit : « Que les créatures aient part à sa vérité, à sa bonté et à sa beauté, voilà la gloire pour laquelle Dieu les a créées » (CEC, n° 319). Ou encore : « les béatitudes nous enseignent la fin ultime à laquelle Dieu nous appelle : le Royaume, la vision de Dieu, la participation à la nature divine, la vie éternelle, la filiation, le repos en Dieu » (CEC, n° 1726).

Cet accomplissement du projet créateur est réalisé en Jésus-Christ par qui et pour qui (Col. 1, 16, Ep. 1, 3-10) tout fut créé. La venue dans la chair du Fils de Dieu manifeste cet accomplissement (Maître Eckhart 1, 15 et Ga. 4, 4). Sa venue dans la gloire le réalisera définitivement, lorsque par lui « Dieu sera tout en tous » (1 Co 15, 28).

Le mot « eschatologie » désigne la réflexion des croyants sur l'accomplissement du projet divin, sur l'avènement du Royaume de Dieu à la fois déjà là et pas encore accompli en plénitude. Il est composé de deux mots grecs et signifie « discours sur les choses dernières » (*τα ἐσχάτα*). Son emploi en théologie chrétienne est relativement récent, puisqu'il est apparu seulement au début du XIX<sup>ème</sup> siècle en Allemagne (avec le protestant BRETSCHEIDER en 1804 et le catholique OBERHUR entre 1807 et 1810). Il désigna alors le dernier chapitre des manuels de théologie qui s'intitulaient « *de novissimis* », où l'on étudiait la vie après la mort et la fin des temps. On y distinguait en particulier ce qui relève de la destinée individuelle et ce qui concerne la destinée collective de l'humanité.

Mais au changement de mot correspond un changement de perspective, et, progressivement, au cours des XIX<sup>ème</sup> et XX<sup>ème</sup> siècles, le mot « eschatologie » acquit une portée nouvelle. Sous l'influence d'une réflexion philosophique sur l'histoire (cf. Hegel), du renouveau de l'exégèse et des interrogations suscitées par les guerres mondiales ou le mal-développement (économique et écologique), l'eschatologie envahit la théologie : les « fins dernières » furent resituées dans la perspective plus globale de la dynamique de l'histoire du salut de la dynamique de l'histoire du salut, du projet divin.

C'est à cette lumière, en effet, que nous devons interpréter comme « bonne nouvelle » les affirmations dogmatiques de l'Eglise explicitant sa foi à la Résurrection de la chair et à la

vie éternelle : « chaque homme reçoit dans son âme immortelle sa rétribution éternelle dès sa mort en un jugement particulier qui réfère sa vie au Christ, soit à travers une purification, soit pour entrer immédiatement dans la béatitude du ciel, soit pour se damner immédiatement pour toujours » (CEC, n° 1022). Car, « par la mort l'âme est séparée du corps, mais dans la résurrection Dieu rendra la vie incorruptible à notre corps transformé en le réunissant à notre âme » (CEC, n° 1016). « La résurrection de tous les morts [...] précèdera le jugement dernier » (CEC, n° 1038) qui « interviendra lors du retour glorieux du Christ » (CEC, n° 1040) et « révélera jusque dans ses ultimes conséquences ce que chacun aura fait de bien ou omis de faire durant sa vie terrestre » (CEC, n° 1039)/

Nous évoquerons successivement :

- I. La révélation de la destinée humaine
- II. La formulation dogmatique de l'eschatologie
- III. L'intelligence de la foi en l'accomplissement en Dieu de la création

## **Première partie. La révélation de la destinée humaine**

C'est progressivement que Dieu-Trinité a révélé à l'homme l'accomplissement par la résurrection en Jésus-Christ de la destinée humaine appelée au bonheur par la communion avec Lui.

### **I. L'Ancien Testament et le judaïsme**

Le sens de la vie humaine et en particulier l'espérance collective et individuelle dans le peuple juif s'est précisé progressivement sous l'influence des événements dramatiques qu'il vécut dans son histoire.

Notons que l'influence des conceptions des peuples du Moyen-Orient sur le peuple hébreu est discutée. Ainsi, pour certains (Gonkel, contesté par Mowinckel) l'espérance nationale serait un rétrécissement de la conception cosmique du retour à l'origine. Ou encore, l'espérance d'une survie après la mort (ignorée des Babyloniens) serait le fruit d'une influence égyptienne ou zoroastrienne...

Nous allons préciser cette espérance à partir de trois points de repères :

- a) Les origines de l'espérance biblique
- b) La crise de la Monarchie et l'exil
- c) Le judaïsme des Maccabées au temps des Grecs

### **a) Les origines de l'espérance biblique**

L'espérance du peuple hébreu est liée à son expérience d'une relation particulière, privilégiée, exprimée dans l'élection et l'alliance. C'est une espérance « rationaliste » s'exprimant dans la conquête d'une terre et la domination sur les peuples voisins (cf. la bénédiction de Jacob en Gn 49, 8-12 et la prophétie de Balaam en Nb 24, 15-19).

Dans ce cadre, l'espérance individuelle s'exprime par le désir d'une longue vie sur la terre promise (Ex 20, 12) à l'image d'Abraham ou d'Isaac (Gn 25, 8 et 35, 29). Ou encore, une postérité par laquelle se prolonge une vie de communion avec Dieu dans le peuple choisi (Gn 15, 18 ; 2 S, 14, 7) ou à défaut un nom, symbolisé par un monument funéraire au milieu de ce peuple (2 S 18, 18).

Car le terme de la vie de tout homme est le retour à la poussière (Gn 2, 7 ; 3, 19 ; Ps 90, 3 ; PS 49, 10 et 203, 4 ; Jb 34, 15 et 33, 18), symbolisée par le Shéol, c'est-à-dire le séjour des morts. Lieu de silence, d'oubli (Ps 88, 13 ; Qo 9, 50), d'où on ne peut sortir (Am, 9, 2 ; Ps, 139, 8) ; il est aussi un lieu de rupture d'avec les vivants (Jb 16, 22) et même avec Dieu (Is 38, 18 ; Ps 6, 6 et 115, 17). C'est fondamentalement au peuple élu qu'il montre sa bienveillance, et dans celui-ci à l'homme qui eut la faveur de vivre longtemps.

### **b) La crise de la Monarchie et l'exil**

Avec les désillusions qui suivent le règne de Salomon et le schisme, l'espérance du peuple hébreu dut évoluer. La prédication des prophètes envisagea la fin même du peuple (Am 8, 2), mais aussi une conversion (Os 6, 1-2) et la figure d'un roi idéal (Is 2, 2-5 ; Mi 5...). La catastrophe de l'exil à Babylone contribua à l'élaboration d'une théologie de l'histoire du peuple ; Dieu, qui avait prévu et annoncé cette catastrophe, était capable de la surmonter (Is 48, 3-7), de « ressusciter » en quelque sorte son peuple (Ez 37, 1-14) dans une nouvelle alliance (Jr 31, 31). Les relectures de l'Exode, les récits des Patriarches et leurs promesses expriment un avenir transcendant qui dépasse l'horizon vertical.

Parallèlement, il semble que l'on assiste à une évolution de l'espérance individuelle : de la reconnaissance de la solidarité dans la faute (Ex 20, 5-6 ; 34, 7), on passe à la prise en compte de la responsabilité individuelle (Dt 24, 16 ; Ez 3, 16-21 et 18, 3-4). La relation personnelle à Dieu commence à relativiser le drame de la mort (Ps 16, 9-11), au point que le fidèle espère être « pris par Dieu » (Ps 49, 16 et 18, 3-4) : s'agit-il d'un espoir d'être sauvé de la mort, en y échappant comme quelques grands serviteurs de Dieu (comme Hénoch en Gn 5, 21-24, Elie en 2 R 2, 1) ou Moïse en Dt 34, 6) ? De même, un peu plus tard, Job pose de

manière brutale le problème de la souffrance du juste, tout en affirmant sa confiance en Dieu (Jb 16, 18-22 ; 19, 23-27).

### **c) Le judaïsme des Maccabées au temps des Grecs**

Les désillusions du retour de l'Exil conduisirent à une spiritualisation et à une dramatisation de l'espérance d'Israël qui s'exprima finalement dans l'attente apocalyptique d'une intervention transcendante de Dieu. Affirmée chez Ezéchiel, puis dans les textes plus récents d'Isaïe (Is 26, 19), la littérature apocalyptique se manifeste surtout dans le livre de Daniel et les écrits intertestamentaires : on ne rêve plus de la reconstruction de Jérusalem, mais de la descente d'une Jérusalem céleste (Dn 7), d'une transformation du cosmos après le règne du Messie, puis, le grand jugement de Dieu.

Ces perspectives nouvelles sont liées à une transformation profonde de l'espérance individuelle : de la résurrection métaphorique du peuple on passe en effet à l'attente d'une résurrection des martyrs du peuple victimes de la persécution des Séleucides. Elle s'exprime d'abord dans le livre de Daniel (Dn 12, 1-3 ; 13-14 : résurrection des seuls justes). Puis dans le deuxième livre des Maccabées, qui exprime un châtement dans l'au-delà (2 M 6, 26), mais aussi un retour à la vie (2 M 7, : corps et esprit) qui a une dimension collective par qui se maintient dès maintenant une relation entre vivants et morts par la prière (2 M 12, 38-45 : pour les morts ; 15, 12-16 : des morts pour les vivants). Un peu plus tard encore, la même conception s'exprime en milieu grec dans le livre de la Sagesse : vocation de l'homme à l'incorruptibilité (Sg 2, 23), retour de l'âme des justes après leur mort entre les mains de Dieu (Sg 3, 1-3 ; 5, 15), la perspective pour eux d'une récompense (Sg 2, 22 ; 3, 9) et d'un retour à la vie (Sg 3, 7-8 ; 5, 1-16). De même enfin, dans les textes intertestamentaires (Targum Osée 6, 12) où l'on trouve parfois l'idée d'une double résurrection, pour les temps messianiques puis pour une nouvelle création et d'un double état provisoire au Shéol.

## **II. La prédication de Jésus**

Elle fut d'abord l'objet d'âpres controverses qui contribuèrent à resituer la foi en une vie après la mort dans l'horizon plus large de l'avènement du Royaume de Dieu en sa personne.

Nous tenterons de préciser ces deux aspects bien qu'il soit difficile de reconstituer le contenu de la prédication de Jésus des traditions néotestamentaires.

### **a) La prédication de l'avènement du Royaume**

Ce fut le grand mérite de WEISS et SCHWEITZER, à la fin du XIX<sup>ème</sup> siècle, de rappeler que le trait dominant de la prédication de Jésus fut l'affirmation de l'imminence du Royaume de Dieu (Mc 1, 15). Tenants de l' « eschatologie conséquente », ils insistaient sur le « pas encore ». Un peu plus tard DODD soulignera la conscience d'une relation personnelle de Jésus avec Dieu et son Royaume (Lc 17, 20) : tenant de l' « eschatologie réalisée », il insistait au contraire sur le « déjà-là ».

Dans son ouvrage célèbre *Christ et le temps*, paru en 1947, CULMANN montra qu'il fallait tenir les deux en distinguant le « centre » de l'histoire du salut qu'est le Christ et sa « fin » qu'est la Parousie.

Quoiqu'il en soit, on doit constater à la fois une certaine proximité de Jésus avec les courants messianiques de son temps, et en même temps une distance (cf. Mc et Jn 6, 15) manifestée par la préférence pour l'appellation ambiguë de « fils de l'homme ». Un texte comme Mc 8, 32-9 semble avoir une portée sotériologique et eschatologique avant tout puisqu'il ne suppose pas nécessairement une identité entre Jésus et le Fils de l'Homme, même s'il affirme un lien entre la conception de Jésus et la communion future avec Dieu

#### **b) L'affirmation de la vie après la mort**

A la différence des spéculations apocalyptiques sur la vie après la mort, Jésus semble avoir été particulièrement discret sur ce point. Certes, certaines de ses paroles sont incompréhensibles en dehors d'une relation avec Dieu qui se prolonge par delà la mort : l'invitation à avoir un « trésor dans le ciel » sans se laisser séduire par un monde éphémère (Mt 6, 19, Lc 12, 33) à passer « par la porte étroite » (Mt 7, 13, Lc 13, 24) ; la perspective de participer au festin avec Abraham (Mt 8, 11 ; Lc 13, 28), les paraboles du riche insensé (Lc 16, 1-13, cf. Si 11, 18) ou du pauvre Lazare (Lc 16, 19-31) ; les promesses d'une communion au bon larron (Lc 23, 43) ou d'un jugement qui sépare (Mt 10, 28 et 18, 6-9).

Sur bien des points, il apparaît proche des pharisiens qui attendaient la résurrection en la justifiant contre les sadducéens (Mc 12, 18-27) et en l'affirmant pour lui-même (Mt 16, 21 ; 17, 22 ; 20, 17). Mais il élude la question de l'état des ressuscités, et même invite à dépasser une conception simpliste de la reviviscence des morts par la comparaison avec les anges (Mt 22, 30). De fait, il semble préférer les images d'une communion dans un repas (Lc 12, 37 ; 13, 29 ; 14, 50, 22, 16-18, 30).

### **III. Les interprétations néotestamentaires**

A la lumière de la rencontre avec le Ressuscité, les auteurs du Nouveau Testament vont réexprimer ces deux éléments de la prédication de Jésus. Ils tenteront aussi de répondre aux questions des premières générations chrétiennes, éprouvées dans leur foi par la persécution et la conception grecque de l'homme.

### **a) L'eschatologie de Paul et des premières lettres**

S'il assimile son expérience du Christ ressuscité à celle des Apôtres (1 Co 15, 8), Paul est très discret pour en parler (Ga 1, 1- et 1 Co 9, 1). Mais sa réalité est le fondement de sa foi en notre propre résurrection (1 Co 15, 12-20). En ce qui concerne celle-ci, il semble avoir évolué : dans un premier temps, il aurait attendu la venue imminente du Christ en Gloire (1 Ph 1, 10 ; 4, 15-17 ; 5, 23). Puis, il se serait résigné à ce qu'elle advienne plus tard (1 Co 15, 18 ; 16, 22 ; 2 Co 4, 1-10° ; Rm 5, 3-5 et 8, 24-25 ; 14, 7-12), au point de valoriser notre participation dès maintenant par le baptême à la Résurrection du Christ (Rm 6, 11 ; Col 2, 12 et 3, 1-4) qui nous donne l'Esprit qui l'a ressuscité (Rm 8, 9-11 ; 23 ; 2 Co 1, 22 ; 5, 5 ; Ep 1, 13-14). Mais il se serait finalement opposé à ceux qui prétendaient qu'elle a déjà eu lieu, évacuant sa réalité eschatologique (2 Tm 2, 18).

Il est difficile de préciser sa conception de la vie après la mort. D'une part, il semble envisager une relation au Christ dès la mort (2 Co 5, 8 ; Ph, 1, 23). D'autre part, il semble lier cette relation à la Résurrection (Ph 3, 10-11 ; 20-21 ; 1 Co 15, 20-24). Quant à la condition des ressuscités, 1 Co 15 est le texte le plus explicite. Pour Paul, le corps, σῆμα, c'est l'homme en situation, mis en relation ; actuellement sous le contrôle, l'animation de l'âme, la ψυχή, il sera placé lors de la résurrection sous celui de l'esprit, πνευμα, et recevra alors sa forme définitive lorsque sa personnalité aura atteint sa pleine identité (1 Co, 15, 44). Paul met en relief le rôle du Créateur dans le devenir de toute espèce (1 Co 3, 6) et dans la transformation opérée par la résurrection (1 Co 15, 38). Il s'agit d'être conformé à la condition glorieuse du ressuscité (Ph 5, 21) et de parvenir ainsi à la communion avec Dieu (1 Co 13, 12), selon son dessein (2 Co 5, 5).

Les lettres de Jacques et Pierre (1) insistent sur la persévérance dans l'attente de la venue du Christ (Jc 5, 7 ; 1 P 3, 7-9 ; 4, 7). La seconde lettre de Pierre évoque aussi l'universalité du salut en Christ à travers l'image d'une « prédication » à ceux qui sont morts avant l'Incarnation (1 P 3, 10 ; 4, 6).

### **b) L'eschatologie des Synoptiques et des Actes**

Par rapport aux apocalypses intertestamentaires, les Évangiles sont relativement discrets sur la manifestation du ressuscité et le jugement de Dieu, même si Matthieu surtout en subit l'influence. De même pour la rencontre de Paul avec le ressuscité sur le chemin (Ac 9, 1-18 ; 22, 6-22 ; 26, 9-18).

En ce qui concerne la condition du Christ ressuscité, Luc est le seul qui suggère à la fois la continuité (24, 40), la réalité (24, 39-43) et cependant la nouveauté de cette condition (24, 16). Mais il met surtout l'accent sur la rencontre du croyant avec le Christ dès maintenant dans l'Écriture (24, 25-27) et la fraction du pain (24, 30-31. Ac 4, 42).

Les textes sur la vie dans l'au-delà ont sans doute retravaillé les paroles de Jésus (Cf. Lc 20, 35-36), comme ses paroles sur la fin des temps (Cf. Mc 13 et Lc 21). Les trois Évangiles mettent en relation la chute de Jérusalem et la parousie du « fils de l'homme », tout en appelant à la vigilance. Mais Matthieu souligne ce lien (Mt 24, 29) et insiste sur la soudaineté du Paradis, alors que Luc accentue le délai (Lc 21, 24) et atténue les menaces. Par ailleurs, Luc évoque la condition future en termes d'espace (16, 22 ; 23, 43) dès le moment de la mort pour chacun.

### **c) L'eschatologie johannique**

Les récits relatifs à la manifestation du ressuscité présentent les mêmes caractéristiques que chez Luc : réalité (20, 15-25 ; 21, 12), continuité (20, 20-27), Nouveauté (20, 14 ; 21, 4), mais valorisent la rencontre dans la foi (20, 29 ; 21, 13).

On retrouve l'idée d'une résurrection et d'un jugement à la fin des temps, comme chez Paul ou encore d'une communion transformante (1 Jn 3, 2). Mais le déjà-là de la vie éternelle est valorisé (5, 25 ; 11, 24-26 ; 6, 47) car le jugement est déjà manifesté dans la foi du Christ (12, 3).

De même, l'Apocalypse, évoque à la fois le déjà-là de la victoire du Christ, et le pas encore de la Jérusalem céleste et de la vision de Dieu (Ap 22, 4). Mais aussi, l'évocation d'un rêve messianique de mille ans avec le jugement définitif (Ap. 20, 1-6) qui tarde (6, 10).

Cette perspective apocalyptique apparaît aussi chez Jude et en 2 P. Dans cette dernière lettre, le retard de la Parousie est évoqué en lien avec une invitation à la conversion (3, 3-15).

De tout ceci, il ressort à la fois la réinterprétation des données du judaïsme à la lumière de la résurrection du Christ qui suppose une conversion morale, et non pas de savoir quand ou comment son dessein créateur en plénitude.

## **Deuxième partie. La formulation dogmatique de l'eschatologie chrétienne**

Pour encourager cette conversion au Christ et, certes, à la curiosité des chrétiens, spécialement à la faveur de crises, l'Eglise a été amenée progressivement à interpréter de manière synthétique les données de la révélation.

Nous évoquerons successivement l'âge des Pères, le Moyen Âge, et la crise de la Réforme

### **I. L'eschatologie des Pères de l'Eglise**

Selon LADARIA, la perspective dominante chez les Pères est de mettre en relief l'attente de la résurrection du corps total du Christ, c'est-à-dire de considérer la résurrection de chaque croyant comme l'accomplissement ecclésial de la résurrection du Christ.

Toutefois, bien sûr, chaque génération fut affrontée à des défis particuliers, et nous distinguerions donc :

- a) Les Pères apologétiques
- b) Les Apologistes et controversistes
- c) Les Pères alexandrins et leur héritage en Orient
- d) Les Pères latins et l'héritage augustinien

#### **a) L'eschatologie des Pères apostoliques**

Dans l'ensemble, cette première génération, liant fortement la résurrection des croyants à celle du Christ, tout comme ils parlent davantage du jugement collectif futur que du jugement individuel. Pseudo-Barnabé et le *Pasteur* évoquent surtout la Parousie et le sort différencié des hommes (Pseudo Barnabé, 4, 12-13 et 5, 6-7). Mais de ce fait, le salut apparaît moins comme grâce pour l'humanité pécheresse que comme grâce d'un bon comportement moral !

#### **b) Les Apologistes et controversistes**

Les Pères de la deuxième moitié du II<sup>ème</sup> et du III<sup>ème</sup> siècle insistent sur le salut de l'homme dans toute son intégrité, face aux gnostiques et aux philosophes grecs. On souligne alors que la spécificité chrétienne ne réside pas dans la survie de l'âme mais dans la résurrection des corps.

Ainsi Justin envisage un jugement particulier (*Dialogues avec Tryphon*, V, 3) mais il souligne que la spécificité chrétienne ne réside que dans la Résurrection des corps (*Ibid*, LXXX, 4)

Face au gnosticisme, Irénée et Tertullien insistent sur ce point. Le premier inscrit l'espérance de la résurrection des justes dans sa théologie de la récapitulation (*Adversus Haereses*, III, 16, 6). Elle est liée aussi pour lui à la filiation divine, communiquée par le Fils de Dieu dont la vision nous communiquera l'incorruptibilité (IV, 20, 6-7°).

Comme Justin (*Ibid*, XL et LI), il envisage le règne du Christ de mille ans avant la récapitulation finale. Pendant ce règne, ceux qui ont souffert dans leur vie seront récompensés (*Adversus haereses*, V, 32-33). D'ici là, l'âme va dans un lieu intermédiaire, à l'exemple du Christ qui est descendu aux enfers. Les mêmes idées apparaissent chez Tertullien.

Chez ce dernier apparaît aussi l'idée d'une purification après la mort. *La Passion de sainte Perpétue* évoque une souffrance dans l'au-delà du petit frère de la martyr qui le soulage par ses prières. Et dans son traité, *De anima*, il situe – dans le temps entre mort et résurrection – le paiement de la dette pour les fautes commises (selon Mt 5) dont seul le martyr pourrait absoudre en conduisant directement en présence de Dieu. De même, un peu plus tard, Cyprien pense que les lapsi pourront échapper à l'enfer par une pénitence en cette vie ou même après la mort (*Epist.* 55, 20).

### **c) L'eschatologie des Pères alexandrins et leur héritage**

Dans l'ensemble, Clément d'Alexandrie et Origène se préoccupent davantage du sort de l'âme appelée à la contemplation de Dieu, que de celui du corps.

Clément intègre l'idée de purification à l'ascension spirituelle du vrai gnostique, au terme de laquelle âme et corps glorifié se mêlent jusqu'à l'identité (*Stromates* VII, 6).

Origène propose aussi une lecture allégorique des textes sur la Parousie pour atténuer le réalisme d'une simple réanimation de nos cadavres. Mais surtout il distingue entre la forme distincte des corps qui ne change pas et le substrat matériel, à la suite des stoïciens. A la résurrection, la première sera la même, alors que le second aura changé pour s'adapter à la réalité du Royaume et peut-être alors nos corps seront-ils sphériques ! (*Traité des Principes*, III, 6, 6 et *Contre Celse*, III, 41 et IV, 56). Il critique les conceptions millénaristes et insiste sur le caractère spirituel du jugement par la présence du Christ partout dont la lumière révélera qui est chacun. A la mort, chaque âme passe par un état intermédiaire préparant à la destinée éternelle. On trouve chez lui l'idée d'une purification comme à travers le feu, selon 2 Co 3, 11-15. Mais au terme il envisage la réunion de toutes les âmes en Dieu comme elles l'étaient

au commencement (*Traité des Principes*, I, 6, 2), y compris du diable, selon son interprétation de 1 Co 15, 26 (*Ibid*, III, 5, 7 et 6, 6). C'est ce que l'on appelle l'apocatastase.

Les idées d'Origène seront vivement combattues par Méthode d'Olympe et plus tard par saint Jérôme. Et l'on a fait deux courants : l'un réaliste, l'autre plus spirituel. Mais la thèse de l'apocatastase, si elle séduisit Grégoire de Nysse (*Grande catéchèse*, XXVI) fut condamnée par un synode de Constantinople en 543. Et l'on remarquera que le Symbole de Constantinople (381) se contente de rappeler le jugement par le Christ glorieux et l'attente de la résurrection des morts et de la vie de l'éon à venir : la déification, sans vision de l'essence divine (Chrysostome, *Commentaire de Jean*, 15.)

#### **d) L'eschatologie des Pères latins et l'héritage d'Augustin**

Les anciennes confessions de foi occidentales parlent plutôt de la « résurrection de la chair » (Hippolyte, *Tradition apostolique* Tertullien, *Sur le voile des vierges*, Ambroise...) insistant donc davantage sur le réalisme de l'espérance et la continuité de l'homme appelé à la gloire avec le Verbe incarné.

Dans l'ensemble, comme en Orient, ces Pères interprètent de façon spirituelle les textes sur le règne millénaire du Christ et insistent plutôt sur le jugement. Mais les idées des Pères latins sont plus nettes concernant le sort dès la mort. Les défunts subissent un avant-goût de la sentence du jugement général, repos ou torture (Jérôme, *Commentaire de Jean*, 2, 1 ; Augustin, *Traité de la Prédestination*, 24). Chez certains, on trouve l'idée d'un châtement limité pour les chrétiens infidèles à la différence des démons et des impies (Ambrosastier, *In Cor.*, 15, 33 ; Jérôme, *Lettre* 119, 7)

Augustin radicalise ces positions en fustigeant une fausse conception de la miséricorde de Dieu contredite par l'Écriture. Pour lui, tous les non-baptisés, subissent un châtement différencié mais éternel après la mort, même les petits enfants (*Enchiridion*, 93, 111, 113 ; *La Cité de Dieu*, 21, 16). Quant aux baptisés trop attachés aux biens terrestres, ils devront passer par un « feu purificateur » (*Enchiridion*, 69 ; *La Cité de Dieu*, 21, 26, 2). Mais notre prière peut aider ceux qui sont ainsi dans un lieu intermédiaire (Sermon 189, 1) et qui au terme, avec nous, retrouverons les saints et verront Dieu (*La Cité de Dieu*, 22, 29-30).

Après lui, ce schéma eschatologique en deux étapes se propagera, notamment chez Grégoire le Grand et Julien de Tolède. Mais les symboles Quicumque ou de Tolède en 675 insistent seulement sur le Jugement dernier et la rétribution de nos actes après la résurrection de « ce corps avec lequel nous vivons, nous existons et nous nous mouvons »

La formulation dogmatique de l'eschatologie chrétienne reste donc très limitée, même si l'on y ajoute la pratique avérée de la prière pour les défunts, à la fin de la période patristique.

## **II. L'eschatologie médiévale**

Selon LADARIA, cette période peut être caractérisée comme la systématisation de l'eschatologie personnelle, avec un intérêt marqué pour le sort personnel pendant le temps intermédiaire, puis à la suite du jugement général.

Nous évoquerons les théologiens, avant de présenter les énoncés dogmatiques formulés à cette époque.

### **a) Les théologiens médiévaux**

La première scolastique, marquée par la pensée d'Augustin, privilégie la question du sort de l'âme après la mort. En ce même XII<sup>ème</sup> siècle les prédicateurs s'intéressent aussi de plus en plus à la purification des âmes après la mort et, petit à petit, on passera de l'idée traditionnelle d'une purification par le feu purgatoire à l'idée nouvelle d'un lieu purgatoire. Seul Joachim de Flore avec ses excès, semble s'intéresser au sens de l'histoire qu'il articule maladroitement à la révélation trinitaire.

Chez les grands scolastiques du XIII<sup>ème</sup> siècle, la perspective reste la même. Ainsi, dans ses deux grandes Sommes, Thomas d'Aquin traite des « fins dernières » au terme d'une synthèse présentant la sortie et le retour de la créature vers Dieu. On trouve cependant chez lui une réflexion novatrice sur le rapport de l'âme et du corps. Pour cela, il s'inspire d'Aristote en modifiant sa pensée : pour le philosophe grec, l'âme est forme du corps, mais elle appartient de ce fait au monde corporel et meurt avec lui ; en revanche, l'esprit est la participation de l'homme à un principe divin et n'est donc ni individuel, ni personnel. Pour Thomas, l'âme est forme du corps en tant qu'elle est substance intellectuelle, esprit, et fait donc de l'homme une personne en lui ouvrant accès à l'immortalité. Le corps est ce qui la rend visible et la perfectionne. Ainsi est-il contre-nature qu'âme et corps soient séparés, et la résurrection est donc la perfection de l'âme et de la personne. A travers l'âme, l'univers matériel prend en quelque sorte conscience de lui-même parce qu'il tend ainsi vers Dieu. Mais ainsi, l'identité du corps entre cette vie et la résurrection ne doit pas être conçue à partir de la matière, mais plutôt à partir de l'âme. Cette conclusion, invitant à distinguer le « corps » (éléments matériels organisés) et la « corporalité » (expression de l'âme), sera tirée plus tard. Elle rejoint la recherche d'Origène.

Il faudrait aussi évoquer la grande figure du poète Dante Alighieri dont le célèbre poème *La divine comédie* se présente comme un voyage en enfer et au purgatoire (guidé par Virgile, c'est-à-dire la raison) puis au paradis (en compagnie de Béatrice, c'est-à-dire la théologie ou la charité).

En Orient, en ce même XIV<sup>ème</sup> siècle, il faut faire une place à part à Grégoire de Palamas. Ce moine de l'Athos devenu archevêque de Thessalonique distinguait à la suite des Cappadociens et de Denys l'Aréopagite et Maxime le Confesseur, l'essence divine inconnaissable et imparticipable même après cette vie et l'énergie divine, qui est Dieu non pas dans son en-soi inconnaissable, mais dans son « pour nous » qui nous divinise. Nous sommes ici dans un autre univers que celui de l'Occident qui cherche à penser comment se réalisera la vision de Dieu, par une surélévation de nos capacités, tout comme il s'interroge sur la manière dont brûlera l'âme du réprouvé après la mort. Là où l'Orient maintient une tradition apophasique, y compris par rapport à une purification, l'Occident multiplie les distinctions. Là où l'Orient continue de porter un regard mystique sur le dessein de Dieu, l'Occident considère l'au-delà dans une perspective plus juridique.

### **b) Les énoncés dogmatiques latins sur l'eschatologie**

Les principaux énoncés dogmatiques sur les « fins dernières » de l'homme furent élaborés du XIII<sup>ème</sup> au XV<sup>ème</sup> siècles, en réaction contre les hérétiques ou contre la théologie des orientaux.

Les premiers documents sont ainsi des réactions contre les Vaudois ou Cathares qui dévalorisaient la matière et donc des sacrements. Ainsi, une lettre du pape Innocent III à l'Archevêque d'Arles en 1201 réaffirme l'utilité du baptême des petits enfants pour qu'ils soient sauvés, en rappelant que « la peine du péché originel est la privation de la vision de Dieu ; mais la peine du péché actuel est le supplice de l'enfer éternel ». Ce document témoigne des distinctions précédemment évoquées entre « peine du dam » et « peine de la culpé » et l'idée d'un lieu sans béatitudes ni souffrances, les limbes (= bordure).

Plus importante est la profession de foi (canon 1) du Concile de Latran IV de 1215, qui n'envisage pas le temps intermédiaire entre la mort et la Parousie :

Jésus-Christ viendra à la fin des temps, il jugera les vivants et les morts et rendra à chacun selon ses œuvres, aux réprouvés comme aux élus. Tous ressusciteront avec leur propre corps qu'ils ont maintenant, pour recevoir selon que leurs œuvres auront été

bonnes ou mauvaises, les uns un châtime<sup>n</sup>t éternel avec le diable, les autres une gloire éternelle avec le Christ.

La question du temps ou de l'état intermédiaire fut abordée dans une deuxième série de textes concernant les débats avec les orientaux. D'abord une lettre du Pape Innocent IV à son légat auprès des Grecs en 1254, où il justifiait l'idée d'un lieu où le feu purifiait des péchés véniels, en se référant à Mt 12, 32 et 1Co 3, 13-15.

Plus importante est la profession de foi de l'empereur byzantin Michel Paléologue, lue au Concile de Lyon en 1274. Dans sa première partie, elle évoque la Parousie du Christ, le jugement, la « vraie résurrection de cette chair qui est maintenant nôtre » et la vie éternelle. Dans sa seconde partie, abordant quelques sujets de controverses, elle traite notamment de la purification après la mort. Mais il n'y est question ni d'un lieu, ni d'un feu : seulement de « peines purgatoires et purifiantes » adoucies par les messes pour les défunts, les prières, les aumônes et d'autres œuvres de piété. Elle évoque aussi la résurrection et le jugement par le Christ des hommes dont le sort est indifférencié dès l'instant de la mort.

Des précisions vont être apportées par une troisième série de textes, constituées par des réponses conciliaires ou pontificales à des erreurs concernant la vision béatifique. Il faut d'abord citer le Concile Œcuménique de Vienne de 1312 qui condamna certaines propositions de mouvements spirituels. C'est ainsi qu'il réaffirma l'unité de l'homme en « définissant » que « l'âme rationnelle ou intellectuelle » est « par elle-même et essentiellement la forme du corps humain » (Constitution *Fidei catholicae*), selon une expression aristotélicienne reprise, nous l'avons vu, par saint Thomas. Mais par ailleurs, il répéta l'idée que l'on puisse dès maintenant atteindre la béatitude et sans l'aide d'une surélévation de notre intelligence (cf. Ps 35, 10) – Constitution *Ad nostram qui*.

Il faut citer surtout l'importante constitution « *Benedictus Deus* » du Pape Benoît XII en 1336. Ce texte « définit » aussi que, depuis la passion du Christ, les saints de l'Ancien Testament, les défunts baptisés éventuellement purifiés voient l'essence divine face à face, et non plus avec la foi et l'espérance. En revanche, les défunts morts en état de « péché mortel » sont tourmentés des peines infernales. Mais tous ressusciteront au jour du jugement et comparâ<sup>n</sup>tront alors devant le Christ avec leur corps pour rendre compte de leurs actes ou recevoir leur salaire selon 2 Co 5, 10. Ce texte dogmatique insiste donc sur le sort personnel, mais évoque seulement de façon très générale une purification (et ne dit rien des non baptisés enfants et adultes explicitement).

On peut y rattacher la bulle « Unigenitus Dei Filius » du Pape Clément VI sur l'indulgence à l'occasion du Jubilé tous les cinquante ans, publiée en 1343. Le Pape y expose la doctrine apparue avec la Croisade de l'application des mérites du Christ et des saints par l'Eglise aux fidèles pénitents « afin de remettre tantôt partiellement tantôt complètement la peine temporelle due au péché » qui subsisterait après l'absolution sacramentelle.

Enfin, une quatrième série de textes est constituée à nouveau par des documents relatifs à la foi des chrétiens orientaux.

Nous pouvons citer d'abord des textes concernant les Arméniens : le libellus de Benoit XII (« Cum Dudum ») de 1341 qui reprenait le contenu de la profession de foi de l'empereur Michel Paléologue ; la lettre de Clément VI au Catholicos en 1351, qui l'interrogeait sur sa foi à l'existence d'un lieu purgatoire où les âmes sont tourmentées par un feu jusqu'à ce qu'elles soient appelées à voir Dieu face à face avant même la Parousie.

Le décret pour les Grecs au Concile de Florence en 1439 était heureusement plus discret : il reprenait le contenu de la profession de foi de l'empereur Michel Paléologue en y ajoutant une précision sur la vision de l'essence divine – sans soute contre la doctrine de Grégoire de Palamas.

### **III. L'eschatologie depuis la crise de la Réforme**

C'est encore dans un contexte polémique, celui de la Réforme protestante, que seront produits les derniers textes dogmatiques de l'Eglise catholique sur l'eschatologie individuelle. Encore ne faut-il pas oublier non plus la proclamation, en 1950, du dogme de l'Assomption de la Vierge Marie, peu de temps avant que le Concile Vatican II ne resitue ces affirmations dans une toute autre perspective ouverte par un renouveau théologique.

Nous évoquerons donc la crise de la Réforme, puis le renouveau théologique contemporain.

#### **a) La crise de la Réforme**

Au tout début du XVII<sup>ème</sup> siècle, le concile réformateur de Latran V avait rappelé contre le philosophe Pomponazzi que l'« âme est vraiment par elle-même et essentiellement la forme du corps humain », qu'elle « est immortelle » et « doit être multipliée individuellement » (Bulle « Apostolici Regiminis » de Léon X en 1513).

Quelques années après, un conflit de toute autre ampleur éclata, à la suite du scandale du trafic des indulgences et de la crise intérieure de Luther. Contrairement à ce que laissaient supposer quelques prédicateurs, on ne peut acheter la libération des âmes des défunts !

Fondamentalement Luther rejetait la doctrine du purgatoire au nom de la gratuité du salut. Il l'écartait aussi à cause de son faible fondement biblique, et se contentait de parler d'un sommeil entre la mort et la parousie. Dans la ligne de saint Augustin enfin, il revenait à l'idée de prédestination individuelle, que Calvin, l'autre grand réformateur, durcira avec l'idée symétrique d'une réprobation.

Face à ces positions, le Magistère réaffirma la doctrine élaborée au cours des siècles précédents, en dénonçant les exagérations. Négativement, des propositions tirées des écrits de Luther furent condamnées par la bulle « Exsurge domine » de Léon X en 1520. Positivement, la doctrine fut rappelée par le Concile de Trente. Le très important décret sur la justification de 1547 évoque explicitement « la condamnation à la peine temporelle à expier soit en ce monde, soit en l'autre, au purgatoire » pour les péchés pardonnés (canon 30). De même, le décret sur le Sacrifice de la messe de 1562 légitime la célébration « pour ceux qui sont morts dans le Christ et ne sont pas encore pleinement purifiés ». Mais il faut évoquer aussi les deux décrets disciplinaires de 1563, relatifs au purgatoire et aux indulgences. Sur ce dernier point, le pape Léon X avait défini en 1518 que le Pontife romain peut libérer vivants et morts de la peine temporelle due pour leurs péchés par « des indulgences tirées de la surabondance des mérites du Christ et des saints » (décret « cum postquam »).

### **b) Le renouveau théologique contemporain**

Jusqu'à la fin du XIX<sup>ème</sup> siècle, la théologie occidentale resta marquée par la réduction de l'eschatologie au sort de l'homme après la mort. A la suite des études de Weiss et de Schweitzer, une évolution se fit jour, au point qu'elle envahit la réflexion sur l'ensemble du mystère chrétien.

BARTH rappelle le premier la dimension existentielle du christianisme et la nécessité de repenser l'éternité. Pour lui, les fins dernières n'ont aucun rapport avec le temps, et celui qui meurt entre dans la fin du monde. Atteindre la Parousie n'est donc rien d'autre que « porter les limites sur lesquelles se heurte mon existence » !

Cette perspective nouvelle fut radicalisée par BULTMANN. Influencé par la pensée de Heidegger, il voyait en Jésus-Christ l'événement eschatologique par excellence dans la mesure où en lui la Parole de Dieu me provoque maintenant à la décision, indépendamment de sa référence historique.

Il fut vigoureusement contesté par CULMANN, qui remit en valeur la conception biblique d'un temps linéaire et d'une histoire du salut. Pour lui, croire, c'est précisément

assurer le déjà-là de cette histoire dont le Christ est au centre, et, à partir de lui, agir avec le pas-encore.

Les théologiens catholiques s'intéressaient aussi à la théologie de l'histoire, stimulés notamment par le rayonnement du marxisme. Deux grands courants s'opposèrent. D'une part le courant « incarnationniste » insistant sur la continuité de ce monde-ci où il faut s'engager pour transformer les « réalités terrestres » et le monde futur. C'était aussi, dans une perspective originale, la parole de TEILHARD DE CHARDIN percevant un progrès, une évolution du monde vers le Christ universel. D'autre part, le courant « eschatologique » insistant sur la discontinuité entre ce monde-ci marqué par le péché et l'irruption du Royaume.

Tout en encourageant l'Action catholique (Pie XI), le Magistère catholique penchait plutôt vers le second courant. Il faut signaler aussi la proclamation par Pie XII en 1950 de l'élaboration de la Vierge Marie dans son âme, et son corps à la gloire céleste. Mais il s'agissait plus de couronner les privilèges de Marie que de réfléchir à travers elle à l'accomplissement de l'histoire du salut.

La question du salut des non baptisés avait été reprise par la célèbre thèse de CAPERMAN en 1912 et évoquée dans une Lettre du saint Office à l'Archevêque de Boston en 1949 (se référant à l'Encyclique de Pie XII en 1949 (se référant à l'Encyclique de Pie XII en 1943, *Mystici Corporis Christi*).

Un tournant décisif fut opéré en 1964. Ce fut d'une part la publication de la *Théologie de l'espérance* du théologien protestant MOLTSMANN. Dans un ouvrage au grand retentissement, il s'agissait de répondre au philosophe néo-marxiste E. BLOCH pour qui le monde est mu par une tendance vers l'avenir exprimée dans les utopies et les religions. Mais celles-ci projetaient en la figure de Dieu l'idéal de l'homme inconnu et surtout exileraient en la figure de Dieu l'idéal de l'espérance dans un autre monde. Pour Moltmann, la résurrection du Christ au contraire marque une ère historique nouvelle et oblige à agir. Bien plus, elle donne une certitude qui permet à l'amour de dépasser la mort, ce que n'offrent pas les rêves politiques. L'Eglise devient ainsi l'avant-garde d'un avenir plus humain.

Côté catholique, en cette même année, était la Constitution sur l'Eglise du Concile Vatican II, dont le chapitre VII traitait précisément du « caractère eschatologique de l'Eglise en marche et son union avec l'Eglise du ciel » : la doctrine des fins dernières était resituée dans une perspective plus large. De même, l'année suivante, dans la Constitution pastorale sur l'Eglise dans le monde de ce temps.

Ces documents ouvraient une réflexion illustrée peu après par la théologie politique de J-B Metz en Europe et par la théologie de la libération en Amérique latine.

### **Troisième partie – L’intelligence de la foi en l’accomplissement trinitaire de la création**

Les données de la foi chrétienne concernant le sort de chaque homme après la mort sont aujourd’hui fortement contestées en Occident. D’une part, elles semblent trop marquées par une anthropologie dualiste ou par une mentalité pré-scientifique (haut/bas, lieu, feu...). D’autre part, elles semblent contredire la Bonne nouvelle d’un Dieu Amour qui fait miséricorde (enfer, purgatoire...) ou paraissent inviter à « faire son salut » en oubliant que ce dernier est un don gratuit. De plus la rencontre d’autres cultures, notamment asiatiques (où la réincarnation tient une grande place) montre les limites d’une réflexion élaborée dans une culture gréco-latine. Enfin, ces données de la foi semblent encourager l’évasion dans le rêve d’un « autre monde » et prôner la résignation face à la souffrance, aux injustices de ce monde-ci.

A la suite du renouveau théologique contemporain, il convient donc de resituer l’eschatologie dans l’ensemble du mystère chrétien, avant de proposer une interprétation de ces données de la foi.

#### **I. La singularité de l’espérance chrétienne**

La question des « fins dernières » est liée au sens de la vie, de ce monde blessé par le mal. Pour le chrétien, elle est éclairée par la Révélation divine, le mystère de Dieu trinité, créateur et sauveur. De fait, les « fins dernières » y sont présentées comme l’accomplissement du dessein de Dieu qui appelle l’humanité à participer à sa propre communion, et non comme une promesse d’immortalité.

Mais l’eschatologie chrétienne n’est pas de l’ordre d’un pur avenir, dans la mesure où nous croyons que les « derniers temps » sont déjà advenus, depuis deux mille ans en la personne de Jésus-Christ. La vie du croyant, indissociable de celle de l’Église a ainsi une dimension eschatologique.

Précisons donc cet horizon trinitaire de l'eschatologie chrétienne, puis la place de l'Église dans cette dynamique d'accomplissement.

### 1) L'horizon trinitaire de l'eschatologie

Le chapitre 7 de la constitution dogmatique sur l'Église *Lumen gentium* a resitué l'eschatologie chrétienne dans une perspective plus large que celle de la destinée individuelle où elle avait été enfermée depuis le Moyen-Age : l'accomplissement de l'histoire du salut (n° 48 et 51). Mais pour en comprendre la portée, il faut replacer ce chapitre 7 dans le mouvement d'ensemble de cette constitution : celle-ci commence par évoquer le dessein du Père (n°1) et les missions du Fils (n° 2) et de l'Esprit (n°3), ordonnées à l'avènement du Royaume de Dieu (n°5) ; elle se termine (chapitre 8) sur l'évocation de la Vierge Marie, « signe d'espérance assurée » des croyants qui intercède pour les hommes et les femmes en marche vers l'unité pour la gloire de Dieu trinité (n° 68). Tout commence en Dieu trinité et tout s'achève en Lui.

Nous allons à la suite de ce texte, évoquer le rapport de l'eschatologie chrétienne avec chacune des personnes divines.

L'histoire du salut est tendue vers **l'accomplissement du dessein créateur de Dieu le Père** : « élever les hommes à la communion de sa vie divine » (LG n°2). Cet accomplissement est évoqué dans la Bible et dans les textes du Magistère par le mot « gloire », mais aussi par des images collectives de la Jérusalem céleste, du banquet céleste, etc. L'homme est image de Dieu, par son intelligence, sa liberté, sa conscience... mais aussi collectivement par le fait que l'humanité constitue une unité face à la pluralité des espèces végétales, animales. Comme tel, il est partenaire d'un dialogue filial que le péché n'a pas définitivement brisé : si l'homme s'est détourné de Dieu, celui-ci ne l'a pas abandonné et le maintient dans l'être et le dirige vers Lui (cf le résumé au début de la prière eucharistique IV).

Mais cette vocation de l'humanité ne doit pas être isolée de l'univers dans lequel elle chemine. L'homme est comme un résumé du cosmos à cause de sa condition corporelle (constitution *Gaudium et Spes* n° 14 § 1), même s'il ne peut se réduire à cela. De fait, il se réalise comme intelligence et liberté dans ce monde qu'il transforme, « soumet ». Aussi l'accomplissement de l'humanité en Dieu sera-t-il aussi celui de ce monde matériel qui lui a été confié par le créateur. La création tout entière « gémit dans les douleurs de

l'enfantement » (Rm 8,22), et pas seulement l'humanité (cf LG n° 9 et 48 ; GS n° 39 § 1-3 ; encyclique *Laudato si'*, chapitre 2).

Pour l'univers aussi, cet accomplissement sera délivrance et l'énigme du mal sera surmontée. Celle-ci prend sa racine dans le péché de l'homme, mais aussi dans la finitude d'une création qui est « tout autre » que le Dieu parfait, mais que ce dernier a voulu acheminer librement vers la communion à sa perfection. Irénée de Lyon disait ainsi que nous avons été créés petits enfants, fragiles, mais appelés à croître jusqu'à la perfection (*Adv. Haer.* IV, 38, 1-4).

Selon l'Écriture sainte, **cette perfection vers laquelle nous tendons est celle du Christ** en son corps total, dont les membres lui sont unis par la foi (Ep 4,13-16). Car le dessein de Dieu le père suppose la médiation du Fils : c'est par le Christ que Dieu a voulu rassembler autour de Lui l'humanité comme famille de ses enfants adoptifs (Ep 1,3-5 ; cf LG n° 3 et 7). C'est par le Christ que Dieu accomplira son dessein au terme de l'histoire (1 Co 15, 24-28 ; Lg n° 6-7). La résurrection pour la gloire de Dei manifestera alors « sans confusion ni séparation » (cf. le concile de Chalcédoine) de l'humanité et du cosmos avec Dieu, telle que la propre résurrection du Christ en donne les prémices.

Si le Christ est ainsi le « terme de l'histoire humaine » le point vers lequel converge les désirs de l'histoire » (Paul VI, cité par GS n° 45 §2), c'est parce qu'il est le « premier-né de toutes créatures » (Col 1,15 ; cf aussi Rm 8,29). De fait, pour la Bible, il est à la fois la parole créatrice, le modèle et le terme de l'univers : « tout a été créé par lui et pour lui et tout subsiste en lui » (Jn 1,3-4 ; Col 1,16-17). Selon Thomas d'Aquin, c'est dans un même mouvement d'Amour que le Père se donne éternellement dans un Autre que Lui-même, le Fils, et crée librement une réalité tout autre que Lui, l'homme. « En lui », nous existons en quelque sorte en puissance de toute éternité ; mais c'est dans son incarnation, dans le don de lui-même en sa mort, dans sa résurrection et dans sa venue au terme de l'histoire (Parousie) que la décision libre de la création atteint son accomplissement. C'est pourquoi, à la suite d'Irénée (*Adv. Haer.* IV, 38, 1-4), une partie de la tradition chrétienne parle de la convenance de l'incarnation du Fils indépendamment du péché.

La venue du Christ en gloire marquera l'efficacité de la Parole créatrice, mais en même temps elle sera jugement et ce jugement manifestera le paradoxe de cette création qui fait exister une liberté capable de refuser la communion qui lui est offerte, et pour laquelle elle existe dans le Christ !

Cependant la mission du Fils est liée à **celle de l'Esprit qui en quelque sorte l'universalise**. C'est Lui qui nous fait reconnaître le Christ comme notre « véritable ancêtre » (1 Co 12,3). C'est Lui qui, « en Christ, nous fait dire « Père ! » (Rm 8,15). C'est Lui qui en nous ressuscitant nous fera communier, avec le cosmos, à la gloire du Christ (Rm 8,11 et 23). Bref, c'est par l'Esprit que l'humanité en chacun de ses membres reçoit la possibilité d'être associée au mystère pascal (GS n° 22 § 5) et de parvenir à son accomplissement.

A la suite d'Augustin, la théologie occidentale a vu dans l'Esprit l'Amour, le Don mutuel du Père et du Fils : ce « Troisième », par lequel en quelque sorte ils sont vraiment Amour, c'est-à-dire Don, partage (car son existence suppose que le Père lui donne d'être ce qu'Il est et que le Fils donne à un Autre d'être ce qu'Il reçoit). Dès lors, « en l'Esprit » aussi la création, c'est-à-dire le « tout autre que Dieu » reçoit de rester unie à son créateur. Comme le remarque le Concile Vatican II, l'Esprit assure le dynamisme de l'achèvement du dessein du Père en rendant à l'homme la liberté de coopérer dans le Christ à l'avènement du Royaume (GS n° 38 § 1 et 45 § 2). Mais l'esprit est aussi celui qui nous unit les uns aux autres, car si chaque être humain existe pour lui-même devant Dieu, ce dernier nous unit à Lui en nous rassemblant. Ainsi, l'Église se donne à voir l'action mystérieuse de l'Esprit en vue de la récapitulation de toutes choses en Christ pour la gloire du Père : ensemble, « l'Esprit et l'épouse [l'Église] disent viens ! » (Ap 22,17).

## **2) L'Église et l'accomplissement du dessein de Dieu**

Située dans un texte doctrinal sur l'Église, la réflexion eschatologique de Vatican II précise insiste sur la dimension communautaire de l'accomplissement du dessein de Dieu. Précisons cela quant à sa nature et à l'effectuation de sa mission.

Le Concile Vatican II a présenté l'Église comme un « mystère », une réalité à la fois spirituelle et visible (LG chapitre 1). Elle est la communion spirituelle de ceux qui sont sanctifiés, mais cette communion spirituelle qui se donne à voir dans une réalité sociale, le peuple de Dieu, qui chemine dans l'histoire. Le Concile rappelle une analogie entre l'Église et son fondateur, le Christ (LG n° 8) : de même que, dans le Christ, le Fils donne à voir le Père (Jn 14,9), de même analogiquement les communautés chrétiennes ont pour vocation de donner à voir la communion d'amour à laquelle l'humanité est appelée. Pour le dire autrement encore, de même qu'en Jésus le royaume du Père était présent, de même dans l'Église, qui est

Son Corps et le temple de l'Esprit, « le royaume de Dieu est déjà mystérieusement présent » (LG n° 3), car elle est « le germe et le commencement sur la terre » de ce royaume (LG n° 5 et 9). Bref, elle est analogiquement le « sacrement », c'est-à-dire à la fois le *signe* de ce Royaume et le *moyen* voulu par Dieu pour que ce Royaume croisse progressivement jusqu'à son achèvement (LG n° 1 et 48).

Les « notes » de l'Église, c'est-à-dire les caractéristiques que lui donne le symbole de Nicée-Constantinople, ont une valeur eschatologique. Elle est *déjà* « une » parce qu'elle est ordonnée à la communion de la famille humaine en Dieu le Père par l'unique médiateur dans l'unique esprit (Ep 4,3). Mais certes aussi, à cause du péché de ses membres ce mystère ne se donne *pas encore* à voir puisqu'il y a des divisions. Il en est de même de la sainteté de l'Église, de sa catholicité (la complémentarité de ses communautés et charismes) et de son apostolicité (fidélité au témoignage des apôtres dans son envoi au monde).

Selon le dessein du Père, par le don gratuit du Fils et l'action mystérieuse de l'Esprit, l'Église poursuit sa mission en participant à la triple fonction prophétique, sacerdotale et royale du Christ. Animée par l'Esprit qui ouvre l'intelligence et dynamise la volonté, elle fait retentir la Parole du Christ annonçant le Royaume.

De même, rassemblée par un unique esprit, l'Église rend présent le don que le Christ a fait de toute sa vie au Père. Nourrie de son corps et de son sang et ainsi remplie de l'Esprit saint (cf la deuxième épiclese des prières eucharistiques), elle s'y associe (LG n° 34) et y associe la création de telle sorte qu'elle rend présent et goûte déjà la communion à laquelle nous sommes tous appelés et qui se consommera dans la liturgie céleste (LG n° 51 ; GS n° 38 §2).

Enfin, dans la liberté donnée par l'esprit face à toute convoitise ou peur, elle poursuit l'œuvre du Christ, transformant la matière comme charpentier, enseignant les foules, guérissant les malades etc. Le concile Vatican II a insisté sur ce point : l'espérance chrétienne, loin de démobiliser l'humanité, lui donne au contraire la dynamisme de ceux qui savent qu'ils ne travaillent pas en vain à la transformation du monde appelé à glorifier Dieu en manifestant sa bonté (LG n° 48 ; GS n° 41-43).

## **II. L'expression de l'espérance chrétienne**

Après avoir resitué les données de la foi dans la dynamique de l'histoire trinitaire du salut, nous pouvons aborder le problème de leur signification. Nous évoquerons d'abord les débats contemporains que ces données ont suscitées avant d'en proposer une interprétation.

## 1) Débats contemporains et convictions de foi

Les débats contemporains auxquels nous avons fait allusion touchent essentiellement trois aspects fondamentaux de la foi et de l'espérance chrétiennes : leur caractère global, la responsabilité personnelle liée à notre liberté et la solidarité humaine.

Notre espérance a un caractère global : elle embrasse la totalité de notre être, matériel et spirituel, et ne peut accepter que se perpétue un dualisme entre le temps et l'éternité. C'est pourquoi la Congrégation pour la doctrine de la foi a rejeté, en 1979, l'idée d'une résurrection *dans* la mort. En voulant échapper à la distinction âme-corps, cette idée pose en fait d'autres problèmes : ou bien on appelle corps ce qui subsiste après la mort, plutôt qu'âme ! ou bien on pense à un second corps après la mort dont on ne voit pas bien le lien avec le cosmos dont l'accomplissement est alors remis en cause, et l'on perpétue le dualisme que l'on voulait éviter... Si la foi chrétienne reprend le « matériau verbal » la philosophie, elle le repose à la lumière de la Révélation : la dualité âme-corps n'est pas distinction homme/prison, elle permet de penser à la fois la personnalité de l'homme (conscience-liberté) et son inscription dans l'histoire (espace-temps), appelée à l'accomplissement en Dieu.

Notre espérance ne supprime pas notre responsabilité, qui est liée à notre liberté portée par la gloire de Dieu. La condamnation de l'apocatastase et l'affirmation d'une purification après la mort manifestent que Dieu prend au sérieux l'homme créé libre et donc capable de se détourner de Lui. D'une certaine manière, l'idée de réincarnation suggère la possibilité d'une purification mais au détriment de notre unicité devant Dieu. Penser la « possibilité » d'un enfer, c'est défendre la liberté de l'homme ; penser une purification après la mort, c'est honorer la miséricorde de Dieu pour un homme qui ne sait pas être cohérent avec l'option fondamentale de sa vie dans la foi.

Notre espérance s'inscrit aussi dans une perspective de solidarité, liée à la mort du Christ qui a donné sa vie pour tous les hommes qu'il est venu rassembler en son Corps. Dès lors, d'une part, notre destinée individuelle ne peut être séparée de celle des autres hommes : notre résurrection est indissociable de celle de tout le corps du Christ, de même que le jugement particulier prépare en quelque sorte le jugement général définitif. Par ailleurs, la prière pour les morts, comme celles des morts pour nous, expriment la conviction que la « communion des saints » dont nous vivons « ici-bas » ne s'arrête pas avec la mort. Par-delà

les maladroites d'expression et les dangers de perversion qu'elle recèle, la pratique des prières (et plus particulièrement des messes) pour les défunts veut exprimer cela (LG n° 49-50).

## **2) Une interprétation des données de la foi**

Au cœur de la foi catholique, l'eschatologie suppose les données suivantes : la promesse d'une communion avec Dieu par la résurrection ; la possibilité de son rejet, appelé, « enfer » ; l'expérience imparfaite de cette alternative dès la mort.

L'espérance chrétienne est d'abord **espérance d'une communion avec Dieu par la résurrection** : tous ceux qui, consciemment par la foi ou implicitement dans la charité, auront vécu unis à Jésus sont appelés à participer à la gloire de sa résurrection. Cette union actuellement imparfaite ne sera plus entravée par le péché qui nous empêche actuellement plus ou moins selon les individus, de percevoir que tout l'univers est contenu en Lui. La foi en la nouvelle condition du Christ ressuscité (dont les évangiles soulignent la continuité et la discontinuité) suggère seulement ce que sera cette vie totalement transformée, pénétrée de l'Esprit saint. De même les métaphores employées par Paul (graine qui devient plante, etc. en 1 Co 15). D'une certaine manière les expériences très fortes de communion ecclésiale (où la particularité de chacun n'est pas abolie par l'unité des cœurs et des corps) nous fait entrevoir de façon éphémère ce que sera cette vie. Pleinement unis en Christ dans l'Esprit, nous serons pleinement tournés vers le Père.

Comment concevoir la vision de Dieu et le caractère différencié de cette vision selon l'intensité de la charité (1 Jn 3,2 ; 1 Co 13,12 ; Jn 17,3) dont nous aurons vécu (selon l'affirmation du Concile de Florence dans le décret aux grecs) ? il ne s'agit pas bien sûr d'imaginer le « paradis » comme une sorte de salle de spectacle dont Dieu serait la vedette ! Notre expérience de foi, dans sa dimension de connaissance, nous offre la seule analogie convenable. Reste que voir Dieu ne peut signifier maîtriser sa plénitude, mais plutôt s'émerveiller de cette plénitude infinie. Paradoxalement, c'est cette plénitude que certains percevront davantage.

Face à cette promesse, la **perspective de l'enfer** apparaît dramatique. Affirmée plusieurs fois par l'écriture sainte, elle signifie avant tout le respect par Dieu de la liberté de l'homme, et jusqu'à quel point Dieu va jusqu'au bout de sa décision libre de nous créer libre.

L'enfer pose problème davantage comme échec de l'amour de Dieu que comme manque de miséricorde de ce même Dieu. Mais il faut distinguer ici entre la *possibilité* de l'enfer, qui est une donnée de notre foi, et la question de savoir si effectivement tel ou tel homme aura radicalement refusé par toute sa vie l'offre divine de communion avec Lui, ce qui n'appartient qu'à Dieu. Affirmer que telle personne est séparée définitivement de Dieu, c'est se mettre à Sa place et accepter que Son amour soit tenu en échec. Comme l'a rappelé H. U. von Balthasar, la vraie attitude chrétienne consiste à « espérer pour tous », et à je jamais considérer que nous-même nous avons assez aimé pour « mériter » d'être avec Dieu.

Cette **alternative (avec ou sans Dieu) nous est offerte « dès l'instant de la mort »**, comme l'atteste la parole de Jésus au bon larron (Lc 23,43). Même si la résurrection et la transfiguration du cosmos au terme de l'histoire sont notre espérance, dès la mort nous en expérimentons les prémices. Cette conviction s'appuie d'abord sur le fait que notre personne voulue par Dieu ne saurait tomber dans le néant pour Lui, être oubliée de Lui alors qu'elle n'est pas oubliée de ceux qui poursuivent leur vie sur la terre. Elle rappelle aussi que notre mort est comme le « sacrement » de notre relation au Christ : que nous mourrions conscients ou nous que nous sommes parvenus au terme de notre vie terrestre, nous savons que nous allons à la mort, que nous recevons cette vie pour un temps, parce que nous sommes marqués par la finitude. Dès lors l'orientation de notre vie, qui s'exprime plus ou moins harmonieusement dans tous les actes que nous nous posons, est récapitulée dans notre mort (Rm 14,8). C'est alors que se manifeste *dans quelle mesure*, comme le Christ, nous nous sommes reçus du Père et donnés à Lui et à nos frères. Dans ce paroxysme de notre finitude, nous sommes « entre les mains » du Père (cf Lc 25,46).

Mais ce « plus ou moins », dont nous avons fait état, est la marque du péché dans nos vies, et donc de la distance entre l'amour infini de Dieu et la pauvreté de notre amour. La rencontre du Dieu Amour et l'expérience, alors, de cette distance entre ce qu'Il est et ce que nous sommes ne peuvent qu'être douloureuses, comme l'expérience du passage de l'obscurité à la pleine lumière : nous devrions la faire dans la contrition ; nous la ferons tous, plus ou moins intensément, au moment de la mort. C'est ce qu'exprime la **doctrine de la purification** après la mort (expression préférable à celle d'un « lieu » purgatoire), rappelée par Vatican II (LG n° 49 et 51).

Mais dans cette rencontre douloureuse, nous ne sommes pas seuls : le Christ et son Corps ecclésial sont avec nous. C'est par Lui (par sa grâce) que nous avons vécu dans l'amour et par Lui que nous sommes sauvés. Les prières de l'Église pour les défunts, spécialement

dans l'eucharistie (où le mystère pascal est rendu présent pour que nous puissions nous y associer), l'unissent au Christ qui a prié pour tous et donné sa vie pour tous, y compris pour le frère ou la sœur pour qui l'Église prie. Comme le remarquait Augustin, elles profitent éventuellement à d'autres, y compris ceux qui prient, car les défunts bénéficient de ces prières « selon ce qu'ils ont eux-mêmes mérités sur la terre » (*Enchiridion*, 21). Quoi qu'il en soit, notre prière pour un défunt en particulier n'est jamais séparé de l'espérance de tout le corps du Christ, l'Église, qui prie ainsi :

« Reçois-les dans ton Royaume où nous espérons être comblés de ta gloire, tous ensemble et pour toujours, quand tu essuieras toute larme de nos yeux [Is 25,8] ; en te voyant, toi notre Dieu, tel que tu es, nous te serons semblables éternellement [1 Jn 3,2], et sans fin, nous chanterons ta louange par le Christ, notre Seigneur, par qui tu donnes au monde toute grâce et tout bien ».

*(Prière eucharistique 3, variante pour un défunt)*