

Zeitschrift: Revue de Théologie et de Philosophie
Herausgeber: Revue de Théologie et de Philosophie
Band: 16 (1966)
Heft: 3

Artikel: Problèmes d'eschatologie
Autor: Neuenschwander, Ulrich
DOI: <https://doi.org/10.5169/seals-380857>

Nutzungsbedingungen

Die ETH-Bibliothek ist die Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften. Sie besitzt keine Urheberrechte an den Zeitschriften und ist nicht verantwortlich für deren Inhalte. Die Rechte liegen in der Regel bei den Herausgebern beziehungsweise den externen Rechteinhabern. [Siehe Rechtliche Hinweise.](#)

Conditions d'utilisation

L'ETH Library est le fournisseur des revues numérisées. Elle ne détient aucun droit d'auteur sur les revues et n'est pas responsable de leur contenu. En règle générale, les droits sont détenus par les éditeurs ou les détenteurs de droits externes. [Voir Informations légales.](#)

Terms of use

The ETH Library is the provider of the digitised journals. It does not own any copyrights to the journals and is not responsible for their content. The rights usually lie with the publishers or the external rights holders. [See Legal notice.](#)

Download PDF: 29.03.2025

ETH-Bibliothek Zürich, E-Periodica, <https://www.e-periodica.ch>

PROBLÈMES D'ESCHATOLOGIE

Les problèmes eschatologiques, qui traitent des fins dernières — *eschata*, les dernières, *eschaton*, le dernier — sont très complexes. Aussi les théologiens les reprennent-ils constamment, sans arriver à une solution définitive et satisfaisante.

Il s'agit en effet d'un domaine dont on ne peut rien dire de certain, situé qu'il est au-delà de toute expérience. Espérances et craintes de l'avenir, idées de l'au-delà et de la fin des temps, ce ne sont que des lignes lancées vers l'infini à partir de notre expérience et de notre connaissance de Dieu, de notre foi. Mais la foi est obligée de laisser un tel champ d'action à la liberté et à l'insondabilité de Dieu que toutes ces lignes tirées à l'infini restent incertaines, voire hypothétiques. D'autre part, la question même des fins dernières de l'humanité et du monde est empreinte d'une forte affectivité ; angoisses et espérances de l'avenir exigent une réponse nette : sous la pression de cette affectivité, le prédicateur est facilement induit à dire ce dont il ne saurait toujours assumer la responsabilité.

Cette pression serait moindre sans le concours d'une autre circonstance. La Bible, et particulièrement le Nouveau Testament, présentent une nette orientation eschatologique, manifestée dans nombre d'expressions. Des représentations très précises, aux détails souvent contradictoires, s'y rencontrent, et les données de l'expérience y sont dépassées avec une spontanéité qu'il nous serait difficile d'imiter.

Au problème eschatologique se juxtapose donc celui-ci : jusqu'à quel point les expressions bibliques peuvent-elles être tenues pour des révélations ? Si les affirmations de la Bible relatives aux fins dernières sont des révélations, elles sont pour nous des vérités absolues, même si elles ne correspondent à rien dans le monde de notre expérience, puisque la sagesse de Dieu embrasse indubitablement un avenir qu'il crée lui-même. La question toutefois se complique du fait que nombre de ces formulations eschatologiques contiennent des représentations basées sur l'ancienne cosmologie qui, sur des points

essentiels, ne correspond pas à la réalité. S'agit-il encore de révélations divines, ou bien plutôt d'angoisses et d'espérances tout humaines, projections d'une cosmologie périmée, et dépourvues de l'autorité et de l'authenticité d'une révélation ?

Ajoutons que certaines de ces représentations et espérances eschatologiques visaient un avenir immédiat, mais ne se sont jamais réalisées.

Ainsi l'eschatologie peut-elle constituer un point de départ pour une révision des relations entre la Bible et la révélation. La Bible a cessé de couvrir de son autorité l'ensemble des représentations eschatologiques. En contrepartie, la fragilité des affirmations eschatologiques provoque une révision des modalités de l'autorité biblique.

Nouveau problème : il est avéré que le Nouveau Testament présente une nette orientation eschatologique. Mais les interprétations diffèrent sur le sens de ses expressions. Faut-il les prendre à la lettre ou n'y voir que des symboles ? Et, en premier lieu, quelle était la position de Jésus touchant l'eschatologie ? Comment interpréter les textes évangéliques sur le Royaume de Dieu ? Ce dernier est-il actuel ou futur ? La pensée de Jésus était-elle eschatologique, ou faut-il attribuer cette tendance à la communauté primitive ?

Le problème eschatologique se divise donc en un faisceau de questions qu'il est impossible de traiter simultanément et qu'il importe de sérier afin de les ordonner quelque peu.

Nous laisserons de côté la question des rapports de l'eschatologie avec l'autorité de la révélation biblique. Elle exigerait une analyse étendue et nous entraînerait à étudier la nature de la révélation, le rapport entre la parole de Dieu et la parole humaine dans la Bible, problèmes d'une telle ampleur que nous n'arriverions plus aux questions restantes. Nous partirons donc d'un point de vue indépendant de la Bible et ordonnerons comme suit les autres questions :

1. Comment résoudre ce problème historique : La pensée de Jésus était-elle eschatologique ? Ou bien ne l'était-elle pas et l'eschatologie n'est-elle apparue que dans le message de la communauté primitive ? Comment interpréter l'eschatologie néotestamentaire ?

2. Quel rôle l'image du monde joue-t-elle dans les concepts eschatologiques empruntés à la cosmologie mythique ? Ici apparaît l'importante notion de mythe.

3. Quels sont les postulats existentiels exprimés dans les formulations du mythe eschatologique ? Ici se pose le problème du sens profond du mythe et de sa signification pour la foi de ceux qui vivent dans une image du monde différente de la nôtre. Ce problème touche à la question de la démythologisation, que pose Bultmann, ainsi qu'à celle du symbole et du langage chiffré, de Paul Tillich et Karl Jaspers.

4. Dans ce complexe d'idées eschatologiques, quel est le rapport entre la question de la mort et de la vie éternelle d'une part, et de l'autre, celle de la fin des temps ?

5. Quelle est l'importance de l'eschatologie dans la prédication paroissiale ?

I. *Jésus et l'eschatologie*

Nous donnerons ci-après les thèses d'Albert Schweitzer, ainsi que celles de la *Formgeschichte*, de Rudolf Bultmann en particulier.

Dans son ouvrage *Geschichte der Leben-Jesu-Forschung*, Albert Schweitzer a introduit dans l'histoire de la théologie le problème de l'interprétation eschatologique de Jésus. La thèse de Schweitzer est en résumé la suivante :

L'interprétation eschatologique de Jésus permet de considérer comme historique la majeure partie des évangiles de Matthieu et de Marc, et d'y apercevoir un développement complet, logique et cohérent. Cette hypothèse répond donc à toutes les exigences d'une hypothèse historique valable. Toute interprétation divergente conduit nécessairement à attribuer à la communauté primitive une notable partie du contenu évangélique, ou à lui donner une explication arbitraire.

Le Royaume de Dieu, point central du message de Jésus, est imminent. Nous sommes arrivés à la fin des temps et cette génération-ci verra la venue du Royaume de Dieu.

Schweitzer considère sa thèse comme une « eschatologie conséquente », c'est-à-dire qu'il tient pour eschatologiques les actes de Jésus aussi bien que son message. L'envoi des douze n'est pas un quelconque voyage missionnaire, mais la diffusion la plus rapide et la plus étendue possible de l'appel évangélique avant la venue du Royaume de Dieu. Dans la guérison des malades, le sens eschatologique est celui d'une victoire sur les démons, en signe du déclin de leur puissance.

L'entrée à Jérusalem surtout, ainsi que la Passion et la Crucifixion sont en relation des plus étroites avec l'imminence du Royaume de Dieu. Schweitzer interprète comme suit le mystère de la Passion : le Royaume de Dieu n'étant pas venu dans le délai prévu, en été, après l'envoi des douze, Jésus se sent appelé à être, selon les termes d'Ésaïe 53, le Serviteur souffrant. Sa mission est de souffrir seul la grande tribulation des derniers temps — seul, afin d'en épargner l'horreur au monde. De là, pour beaucoup, l'idée du sacrifice vicair, du rachat. Schweitzer voit dans ce *peirasmós* — tentation ou épreuve — cette tribulation de la fin des temps.

Les représentations eschatologiques de nature mythologique, si elles n'ont pas été érigées en dogme par le judaïsme tardif, se sont néanmoins superposées, en tant qu'interprétation dogmatique de l'histoire, aux représentations purement naturelles. Jésus les a reprises et en a adopté un certain nombre. Mais il ne les a choisies qu'en fonction de leur contenu existentiel et religieux, et non en vertu d'une critique rationnelle du fait mythologique. A côté de ce renversement de l'impulsion existentielle, Jésus fait un pas décisif : il prend très au sérieux l'attente eschatologique et s'en sert hardiment pour interpréter le présent. Il la met ainsi à l'épreuve : est-elle mythologie ou réalité ? Pour nous exprimer plus nettement encore : Jésus interprète les événements du présent d'après les formulations eschatologiques du judaïsme postérieur et place ainsi ces dernières devant une alternative : celle d'être ou de n'être pas une réalité divine.

La prédiction d'une Parousie imminente et de la proximité du Royaume de Dieu, du vivant même des assistants, constitue le critère de réalité pour l'eschatologie du judaïsme tardif. Après la Crucifixion, le Royaume de Dieu ne vient pas. Au contraire, l'histoire poursuit son cours et prouve par l'expérience qu'une interprétation mythologique de l'époque n'était pas objective. Mise au pied du mur, la mythologie s'est révélée mythologie, et non réalité.

Schweitzer parle de l'erreur de Jésus, vivant dans l'attente de sa Parousie imminente. Erreur non sur le laps de temps plus ou moins considérable, mais erreur dans le fait d'adopter le matériel eschatologique du judaïsme tardif. A l'époque et dans le cadre du judaïsme, il n'y avait pas lieu de soumettre ce matériel à une critique rationnelle, mais Jésus, en l'adoptant, a précipité la crise.

Ainsi, avant toute critique scientifique et rationnelle de la représentation du monde dans l'Antiquité en général et dans le judaïsme postérieur en particulier, Jésus a réfuté historiquement cette conception dont la science devait démontrer la fausseté.

Schweitzer voit dans l'histoire de l'évolution du dogme chrétien le processus d'un débat interne du christianisme avec le problème plus ou moins inconscient de cette eschatologie. La jeune Eglise s'aperçoit que les idées relatives à l'œuvre de la Rédemption lui paraissent de moins en moins claires. De leur côté, les païens convertis sont moins familiarisés encore avec l'eschatologie du judaïsme postérieur. Aussi ré-interprète-t-on péniblement les passages sur Dieu, le Christ, la Rédemption, en empruntant cette fois le matériau de la pensée hellénistique. Ainsi, l'hellénisation du christianisme devient-elle synonyme de déseschatologisation.

Pour Schweitzer, le problème peut être résolu à condition d'en prendre conscience, de l'admettre honnêtement et de se montrer critique envers l'eschatologie néotestamentaire, en reconnaissant qu'ici

l'on cesse de s'en tenir aux paroles de Jésus. Tant qu'il n'en est rien, le problème eschatologique reste dans la vie de l'Eglise un facteur de trouble et une source inépuisable de solutions erronées.

Chez les théologiens, les idées de Schweitzer n'ont rencontré l'assentiment général que sur ce point, admis sans discussion : les évangiles doivent être compris dans un sens eschatologique, fondé sur un Royaume de Dieu à venir à la fin des temps.

En revanche, sa thèse de l'erreur de Jésus a été violemment combattue, ainsi que les conclusions de critique systématique qu'il en a tirées.

A sa solution historique du problème exégétique de l'eschatologie, Schweitzer oppose la solution littéraire proposée par Wrede. La différence entre les deux est la suivante : la solution historique tient les relations des évangiles synoptiques pour historiques. Jésus était réellement, dans l'ensemble, celui qu'on nous a décrit, et a réellement prêché le message relaté par les évangiles.

En revanche, la solution littéraire voit dans la majeure partie de ces relations un remaniement postérieur dû à la communauté primitive ; la figure de Jésus perd sa signification eschatologique ou pâlit : il nous est impossible de remonter plus haut que ces relations et de découvrir le Christ historique. Peut-être même ne s'est-il jamais tenu pour le Messie. Nous n'avons devant nous qu'un message, celui de la communauté primitive, transmis par les évangiles.

Reprise par la *Formgeschichte*, cette thèse, développée à nouveau, a gagné du terrain grâce à Rudolf Bultmann surtout. La pensée de Bultmann diffère pourtant sur un point essentiel de celle de Wrede, dont les conceptions ont subi un sérieux recul. Aussi la discussion actuelle n'est-elle plus dominée par Wrede, mais par Bultmann.

Bultmann estime que nous ne pouvons sans doute remonter plus haut que le kérygme de la communauté primitive, mais que — et en cela réside l'originalité de sa pensée — Jésus était un prophète eschatologique, pour autant que nous puissions en juger. Il ne s'est pas donné pour le Messie, mais son message doit être compris dans un sens strictement eschatologique.

Il en résulte ainsi, même chez Bultmann, nombre de thèses analogues à celles de Schweitzer.

« L'eschatologie mythique, écrit-il, est réfutée du simple fait que la Parousie n'a pas eu lieu sur-le-champ, selon les prévisions du Nouveau Testament, mais que l'histoire s'est poursuivie et se poursuivra, comme chacun en est persuadé » (Bultmann, *Offenbarung und Heilsgeschehen*, p. 31).

Dès lors, Bultmann considère l'eschatologie néotestamentaire comme un mythe caractérisé, ce que Schweitzer n'affirme pas aussi nettement. Schweitzer ne parle que d'une interprétation dogmatique

de l'histoire, et de la volonté éthique de Jésus qui utilise cette interprétation.

Dans la discussion actuelle, la notion de mythe est devenue primordiale.

Nous devons ainsi à Bultmann des points de vue nouveaux, correspondant en principe à ceux de Schweitzer, mais qui en diffèrent par une terminologie nouvelle.

La notion de mythe lui permet d'aborder le problème de la représentation de l'univers et lui fournit la définition suivante : L'image du monde dans le Nouveau Testament est mythique. Et il soumet cette image à la critique rationnelle de la représentation scientifique.

Par-delà l'eschatologie, il étudie la relation de l'homme moderne avec la mythologie biblique et avec la représentation mythique de la Rédemption dans le Nouveau Testament en général. Il pose à cet égard une condition qui ne concerne pas uniquement l'eschatologie, mais vaut surtout pour elle : il faut démythologiser le Nouveau Testament, afin de le faire nôtre.

Par là, Bultmann n'entend pas l'élimination pure et simple des passages mythiques. Le tout s'effondrerait puisque le Nouveau Testament, dans l'ensemble de sa doctrine, est contenu et se déroule à l'intérieur d'une mythologie. Il entend plutôt une interprétation particulière du mythe, interprétation qu'il qualifie d'existenciale.

L'interprétation existenciale consiste à négliger le contenu représentatif du mythe — contenu périmé comme étant une forme pré-scientifique d'interprétation de l'univers — pour ne tenir compte que de la compréhension de l'existence qui s'y exprime.

Cette méthode réussit à rendre les affirmations eschatologiques fécondes pour le temps présent. L'attente d'un bouleversement cosmique imminent est remplacée par un fait beaucoup plus important, celui de nous trouver à chaque instant devant un avenir indéterminé, c'est-à-dire dans une situation essentiellement eschatologique. La foi consiste à accepter cet avenir, par notre confiance en la grâce de Dieu. Bultmann fait ressortir ainsi l'essentiel du mythe, soit l'actualisation de l'eschatologie par Jésus, et en néglige les représentations mythologiques.

D'ailleurs la critique de l'eschatologie mythique n'est pas seulement scientifique. Elle réside déjà dans le fait que nous considérons la religion au point de vue existencial. Dans le Nouveau Testament déjà, Bultmann découvre une réinterprétation décisive de l'eschatologie dans le sens d'une démythologisation, particulièrement dans l'évangile de Jean.

Il n'est pas le seul. Schweitzer avait déjà reconnu une déseschatologisation, comme il l'appelle, dans le Nouveau Testament, également dans l'évangile de Jean. Le remplacement de la Parousie par la

Résurrection et la descente du Saint-Esprit en font partie. Les recherches récentes ont étudié à ce point de vue, à côté de l'évangile de Jean, tout particulièrement celui de Luc qui déseschatologise à sa manière, précisément en attirant l'attention sur le Saint-Esprit, l'Eglise et la Mission. Rappelons ici l'interprétation de l'évangile de Luc par Conzelmann (*Die Mitte der Zeit*).

En résumé nous pouvons dire qu'en dépit de toutes les différences de terminologie, et surtout en dépit de toutes les différences des thèses en présence au sujet du Christ historique — où Schweitzer représente la solution historique et Bultmann la solution de la *Formgeschichte* — il s'agit en définitive d'une seule et même position. Schweitzer et Bultmann abandonnent tous deux les représentations eschatologiques et concentrent leur attention sur ce que Schweitzer appelle la volonté, laquelle s'exprime au moyen d'un matériel de représentation étranger, et Bultmann le sens de l'existence, qui s'extériorise en mythes, sur la base d'une cosmologie abolie.

On peut donc parler d'une certaine unanimité dans la pensée théologique du néo-protestantisme critique.

La théologie supranaturaliste de la Révélation d'un Karl Barth et des dialecticiens supranaturalistes, ainsi que le front tout entier des piétistes-fondamentalistes sont, bien entendu, résolument opposés à cette pensée critique.

Pour les fundamentalistes, il est compréhensible qu'ils s'en tiennent aux espérances mythiques. Quant à Karl Barth, sa pensée a beaucoup évolué au sujet de l'eschatologie. Lui qui disait au début : « Toute théologie est eschatologique dans son essence » et qui penchait vers une sorte d'eschatologie constamment actuelle dans le sens où l'entend Bultmann — sans d'ailleurs partager ses opinions sur la critique biblique — il a, pour finir, abandonné le problème eschatologique en renonçant à rédiger le dernier volume de la *Kirchliche Dogmatik* qui devait traiter de l'eschatologie. Et il termine par le dogme de la réconciliation.

Renoncement peut-être symptomatique des difficultés devant lesquelles il se voit placé. Mais nous ne pouvons nous attarder davantage et nous passerons aux questions restantes, plus systématiques, sans nous perdre dans des considérations d'exégèse historique.

2. *Quelle est l'importance de la représentation de l'univers dans les représentations eschatologiques empruntées à la cosmologie mythique ?*

La venue du Royaume de Dieu, et simultanément la fin cosmique du monde, sont d'une nature telle qu'elles ne peuvent se représenter que dans le cadre d'une cosmologie préscientifique, mythique. La Bible prévoit de la façon la plus concrète des événements absolument

impensables en dehors de ce cadre. Le tiers des étoiles tombe du ciel sur la terre, le Fils de l'Homme revient sur les nuées du ciel, Satan tombe du ciel — toutes ces représentations ne peuvent plus être utilisées à nouveau. La façon de concevoir la résurrection des morts, ou bien un Royaume parfait sur cette terre — toutes ces images dépendent d'une représentation du monde qui n'est plus la nôtre. Les légions d'anges et de démons qui descendent du ciel ou montent des enfers, complètent le tableau.

Il n'est guère de domaine dans tout le Nouveau Testament qui soit aussi décidément mythique que celui des représentations eschatologiques.

Disons simplement que toutes ces espérances sont révolues ; elles appartiennent à une cosmologie dont l'irréalité est patente. Rien ne permet de les renouveler. Cela est clair et il faut en tenir compte : impossible de considérer ces textes comme des vérités révélées.

Les fundamentalistes essaient néanmoins de ranimer les vieilles conceptions de la fin du monde en évoquant les possibilités de destruction de la technique moderne. Ils veulent trouver dans l'Apocalypse de Jean la fin du monde telle que pourrait la provoquer une guerre atomique.

Des assertions de ce genre relèvent de la démagogie pure. Ces transpositions sont impossibles — abstraction faite d'une contradiction foncière : d'un côté l'on s'oppose à la guerre atomique, et de l'autre on y voit la condition de la venue du Royaume de Dieu.

Tout d'abord, la fin du monde eschatologique est l'œuvre de Dieu et non celle des hommes. De plus, la fin de l'espèce humaine consécutive à une guerre atomique n'aurait pas un caractère eschatologique, mais serait un événement historique interne. Enfin une telle catastrophe resterait inhérente à l'histoire du Cosmos, soumise à ses lois, et ne signifierait pas leur abolition. La fin de l'histoire terrestre est un événement intérieur au Cosmos. L'eschaton, la venue du Royaume de Dieu, est l'abolition de cet éon, de ce cosmos, avec ses lois, génératrices de souffrances, d'imperfections, de mort et de mal.

Il est inutile d'actualiser ainsi les représentations eschatologiques. Sans doute peut-on actualiser par ce biais les angoisses eschatologiques, mais ceci est un autre problème dont il sera question plus loin.

Les représentations mythologiques de la fin du monde sont donc périmées. Elles ne le sont pas seulement pour avoir été basées sur une cosmologie dépassée, mais aussi parce que Jésus et le Nouveau Testament eux-mêmes ont prouvé par l'exemple leur fragilité. Ils ont actualisé ces mythes et les ont pris très au sérieux dans l'attente de l'imminence du Royaume de Dieu.

Mais l'histoire n'a pas réalisé ces espérances. L'interprétation de l'actualité d'alors par les idées eschatologiques a été réfutée par l'his-

toire elle-même. Le Royaume de Dieu n'est pas venu comme on l'attendait. L'erreur fut le fait d'une représentation erronée de l'univers. Il s'ensuit que la question de la représentation du monde est d'importance. Il ne faut pas la minimiser en disant que les textes doivent être pris dans un sens figuré.

L'eschatologie biblique est un mythe. Il faut l'admettre et en tirer les conséquences.

Nous n'attendons aucun retour du Christ entouré d'une armée d'anges sur les nuées du ciel. Le ciel n'est pas un lieu auquel les nuées appartiennent ; les nuées font partie de notre monde. Nous ne nous attendons pas à voir la résurrection des morts se dérouler selon le mythe eschatologique. Blumhardt tenait une calèche prête à se rendre à toute heure à la rencontre du Christ. Pour nous, l'idée est touchante, mais dépourvue de réalisme.

Aussi nous est-il impossible de baser notre idée des fins dernières sur de telles représentations.

Cependant le problème du sens de l'eschatologie n'est pas résolu pour autant. Le mythe n'est pas simplement un matériel de représentations périmé issu d'une explication préscientifique de l'univers. Des contenus existentiels s'y expriment, que nous devons formuler à nouveau. Là, précisément, réside le problème central de l'eschatologie. Ces contenus correspondent-ils à une vérité profonde, ou devons-nous les écarter ? En effet nous sommes aujourd'hui plus réservés à l'égard de ce qui est situé au-delà de toute expérience, nous n'osons plus le commenter et nous ne pouvons plus tenir pour vraies ces représentations du passé. Toutefois le problème existentiel subsiste. L'élimination du mythe ne suffit pas à le résoudre.

Il faut l'interroger indépendamment de son contenu périmé, en donner une interprétation existentielle, selon l'expression de Bultmann, et par là le démythologiser. Le contenu du mythe pourrait alors s'exprimer rationnellement. Tillich et Jaspers recommandent un autre procédé. Il faut, d'après eux, faire transparaître symboliquement — ou, comme le dit Jaspers, en langage chiffré — la profondeur de l'être et de la transcendance.

Les deux méthodes ne sont peut-être pas aussi contradictoires qu'il y paraît à première vue : dans toutes les deux, le contenu concret de la représentation n'est plus considéré comme une vérité objective.

Nous en arrivons ainsi à un nouveau problème :

3. *Quels sont les postulats existentiels qui s'expriment dans le mythe eschatologique ?*

Bien que l'eschatologie ne soit pas avare d'images terrifiantes, son véritable but n'est pas de provoquer l'angoisse. Au contraire, elle est l'expression d'un besoin tout positif, celui de donner une

signification sans équivoque à l'univers et à tout l'événement. Ce besoin s'exprime dans l'espoir de l'accomplissement du bien et de l'anéantissement du mal.

Sans doute un tel espoir comporte-t-il la constatation qu'il n'est pas réalisé dans notre monde actuel. Toute espérance eschatologique, quelle qu'en soit l'expression, contient une critique des conditions actuelles. Cette critique est double. D'une part la critique actuelle, portant sur l'imperfection présente de la situation historique, son injustice, sa cruauté guerrière ; de l'autre, la critique fondamentale de la structure même de notre monde, de son caractère transitoire, de la souffrance, du péché, de la mort. La critique fondamentale s'exprime dans l'espérance d'une fin universelle et d'une recreation, tandis que la critique actuelle se borne parfois à espérer la venue d'un Souverain juste.

L'eschatologie est donc fondamentalement double : critique de l'état du monde, espoir qu'il s'agit d'une situation provisoire. La pensée eschatologique présente donc une tension entre deux points de vue opposés.

Ces oppositions peuvent aussi trouver leur point de départ dans la foi. La tension résultant de la critique eschatologique nous fait voir un monde rempli de misères et d'injustices, où le malheur est pour les bons, le bonheur pour les méchants, et où la souffrance l'emporte en définitive sur la félicité.

La foi en revanche s'appuie sur un Dieu bon, juste, miséricordieux, qui est amour, qui est fidèle, et qui protège les siens.

Si la foi n'existait pas, il n'y aurait pas de tension eschatologique. Nous nous accommoderions d'une résignation pessimiste, ou nous vivrions d'après le principe : « Mangeons et buvons, car demain nous mourrons. »

L'état du monde ne correspond pas à ce que la foi nous permet d'espérer.

Une foi suffisamment fervente crée le postulat que tout doit changer un jour, et en principe s'améliorer. La raison pour laquelle il n'en est encore rien est une autre question et constitue le problème de la théodicée.

Tel est donc le premier postulat existentiel de l'eschatologie, dont il fait comprendre à la fois la nécessité et la fragilité :

L'expression, toute prudente et limitée qu'elle soit : « Un jour, tout sera bien » est un postulat de la foi en la bonté de Dieu. Une foi fervente rend ce postulat nécessaire. Il résulte de la foi et paraît aussi réel que la foi elle-même. Mais en tant que construction de l'esprit, qu'extrapolation, il reste hypothétique.

La représentation du monde n'entre pas ici en ligne de compte. Nous n'avons nul besoin d'images mythiques tant que nous parlons

du seul point de vue qualitatif d'un état d'achèvement que nous renonçons à décrire.

Mais nous pouvons trouver ailleurs encore le point de départ du postulat eschatologique.

La tendance à l'unité, à amener une idée à former un ensemble fermé, est profondément enracinée dans la nature humaine : saisir le monde, par exemple, comme un tout, comme une unité. Ces essais d'unification, Kant les a nommés idées rationnelles, dont on ne peut prouver la réalité, dit-il, mais dont le point de départ réside dans un besoin irréprouvable de la raison. Cette aspiration vers la totalité se retrouve dans la soif inextinguible d'un sens, d'une signification définitive et sans équivoque de la vie, alors que nous constatons sans cesse l'ambiguïté et l'équivoque de notre existence.

La création nous paraîtrait imparfaite, si nous ne pouvions procéder à cette extrapolation. Nouveau postulat de l'existence, qui exige un sens de la vie sans équivoque.

Ici, le postulat eschatologique se scinde existentiellement en deux directions.

D'une part, l'achèvement et la réalisation du sens de l'existence individuelle — et ici se pose à l'homme la question de la mort et de la vie éternelle ; de l'autre, l'achèvement du monde comme un tout, soit l'eschatologie cosmique. Ces deux directions ne coïncident certes pas, mais elles partent du même point.

Ce besoin de réalisation se joint à la foi en la bonté de Dieu, dans l'espérance de ce que l'on ne voit pas, mais que l'on tient désormais pour un postulat de la foi.

Soulignons d'emblée le fait que de tels postulats de l'existence, fussent-ils correspondre aux besoins les plus profonds, ne sauraient être considérés comme réels pour autant. Une théologie de ce genre nous livrerait sans rémission à la critique de Feuerbach. Nous n'avons d'ailleurs nullement prouvé la réalité de l'eschatologie en tant qu'objet de foi ; nous nous sommes bornés à indiquer les postulats qui ne cessent de l'engendrer.

Avec l'ancienne image mythique du monde, il était des plus simples de se représenter concrètement la réalisation et la forme de l'univers eschatologique. Ces concepts sont totalement étrangers à la pensée actuelle. Il est impossible d'imaginer — cela ne nous est que trop clair — un monde pareil au nôtre, mais sans ce qui est négatif. Nous voyons que toute idée d'une condition du monde achevée et parfaite contient en elle-même le fait d'être totalement inimaginable. Car c'est à la base même de la réalité du monde que se trouvent déjà les racines de ce que nous appelons son imperfection. Une abolition totale des conditions de la Création est pensable. Impensable au contraire la forme d'un univers situé au-delà de ces conditions.

Inversement, on ne prouve pas par là l'irréalité d'une eschatologie, car tout est possible. Cette Création l'a été, son abolition et son remplacement par une Création toute différente peut l'être également.

Mais il n'y aurait pas alors de continuité entre elles. L'ancienne eschatologie parle, il est vrai, de la fin du monde et de sa totale recréation. Mais il s'agit d'une continuité et nous en faisons partie. Nous ne pouvons guère espérer cela.

Tout est possible, mais nous n'en pouvons déduire une analogie entre notre représentation du monde et l'eschatologie ancienne.

Peut-être même l'espoir d'une refonte de la Création dans un avenir lointain ne répond-il pas au besoin existentiel d'achèvement et de perfection. Il nous faut examiner également s'il y aurait possibilité pour nous de nous passer de cette conclusion, sans avoir recours à l'idée de la fin des temps. Rappelons-nous à cet égard qu'il existe pour chacun de nous une autre « fin dernière » à l'intérieur du temps : la mort, l'abolition de nos conditions d'existence, comme l'*eschaton* est l'abolition des conditions d'existence du monde. En un certain sens, la mort est un *eschaton* individuel. D'après les représentations de l'ancienne eschatologie, la mort est un fragment d'*eschaton* anticipé. La Résurrection le ramène au tout, la mort et le monde se réunissant dans le Royaume de Dieu.

Nous abordons ainsi un nouveau postulat existentiel sous-jacent à l'eschatologie : le problème de la mort et de la vie éternelle. Mais nous voyons d'emblée qu'au fond les deux questions ne sont pas absolument pareilles — la question de la mort et de la vie éternelle d'une part, et de l'autre, celle de la fin des temps dans l'achèvement du Royaume.

Mais avant de traiter ce problème, examinons d'un autre point de vue les postulats existentiels contribuant à la formation de l'eschatologie.

Nous avons établi que le recours à un besoin existentiel ne suffit pas à garantir une réalité. Une théologie de ce genre nous exposerait dangereusement aux critiques de Louis Feuerbach.

Il nous faut nous tenir davantage sur le plan des réalités pour voir s'il est possible de conserver une idée eschatologique quelconque.

Considérons donc le contraire de l'eschatologie au sens le plus large du terme. La signification ultime de toute eschatologie pourrait s'exprimer de la sorte : « Puisque Dieu existe, tout a un sens ; la Création n'est pas un jeu illusoire, mais la réalisation de la pensée divine. »

Le contraire de l'eschatologie équivaudrait à ceci : « Rien n'a de sens. Ce monde n'est pas la réalisation d'une pensée divine, mais un tohu-bohu sans aucune signification, jouet de dynamismes de quelque autre structure. »

Considérant cette antithèse, nous apercevons, derrière le postulat existentiel au sens le plus large du terme — soulignons cette périphrase dont le vague nous empêche de nous rappeler de façon trop concrète les représentations mythologiques — nous apercevons donc autre chose encore que les seuls besoins existentiels de signification.

Il s'y trouve les données de la réalité : en effet, il y a réellement dans le monde une sorte de sens, et l'homme est fait pour le réaliser. Une homme dont la vie est dépourvue de sens n'est pas un homme complet. La réalisation de ce sens constitue la vérité de l'existence, et non son besoin seulement.

Le problème eschatologique résulte précisément du fait que cette réalisation ne réussit que d'une façon contestable, ou, plus fréquemment encore, échoue tout à fait. Elle ne saurait être définitive, du fait du caractère transitoire de toutes choses et, n'étant pas définitive, elle semble n'avoir aucune valeur.

Renoncer complètement à l'eschatologie reviendrait à prétendre que le monde n'a aucun sens. Ce serait aussi pousser à l'extrême la contradiction de la Création. Nous nous contredirions nous-même de façon absolue. Il en résulterait, soit une contradiction de Dieu par lui-même, soit un dualisme ontologique.

Un dualisme ontologique n'entre pas en ligne de compte, pour différentes raisons dans lesquelles nous ne pouvons entrer plus avant.

Un monde absolument privé de sens, auquel nulle signification n'est sous-jacente, contredit le fait que le point culminant de l'être — l'esprit humain dans la conscience qu'il a de lui-même — n'est atteint qu'en fonction d'une signification et disparaît sans elle.

Il ne resterait donc plus que cette hypothèse : Dieu se contredisant éternellement lui-même — vue de l'esprit qui n'est pas impossible, mais n'a que très peu de vraisemblance.

On pourrait évidemment imaginer un monde immuable, mais il ne saurait coexister avec la foi chrétienne. Le principe fondamental de l'eschatologie : « Il est un sens ultime et un dernier refuge, qui permettent de surmonter les angoisses finales, et un dernier oui qui est la parole définitive » — ce principe n'est pas seulement un postulat de la foi, mais à ce point de vue il fait partie intégrante de cette foi et constitue une autre formulation de la foi en Dieu.

Nous pouvons donc prétendre que le besoin existentiel le plus profond de l'eschatologie est légitime, et coexiste avec la foi. C'est l'espérance, et non le désespoir, qui est le signe de la foi, et la foi a le droit de garder l'espérance, même dans les circonstances générales ou particulières où l'élément négatif l'emporte de beaucoup sur le positif. C'est là d'ailleurs que la foi eschatologique trouve la force de tirer l'homme du désespoir.

Encore une fois, ceci ne suffit pas pour conférer une réalité à ces anciennes représentations eschatologiques. Nous irons encore plus loin et dirons ce qui suit :

Il n'est nullement certain que l'idée même d'une transformation dernière et définitive de la Création en un Royaume de félicité parfaite constitue la réponse à l'espérance eschatologique. Cette espérance d'un état dernier est peut-être précisément une manière erronée de se représenter la réalisation du principe : « Il y a un sens ultime, et Dieu ne saurait se contredire éternellement. »

Jésus disait à Pierre qui essayait de le retenir sur la voie du Calvaire : « Tu ne comprends point les choses de Dieu, mais seulement celles des hommes. » Ainsi dans ces espérances d'un état définitif et parfait se glissent trop de choses humaines. Même en rejetant les représentations concrètes de l'ancienne mythologie, cette attente reste en elle-même une solution problématique.

Il faudrait plutôt dire : La réalisation par Dieu des fins dernières, l'achèvement de la pensée de la Création, ne doit pas être prise dans un sens aussi anthropocentrique. Nous ne constituons pas le point central de l'univers. La vieille tradition calviniste l'affirme : « A Dieu seul la gloire ! », et la tradition paulinienne : « Dieu est tout en tout. »

Il importe donc que Dieu réalise son dessein, pour que s'accomplisse le sens qu'il impartit à la Création. Ce sens peut n'avoir rien de commun avec une fin du monde et une Création nouvelle, où sont abolis la souffrance, le péché et la mort. Sinon, pourquoi y consacrer des milliards d'années ?

Il est beaucoup plus vraisemblable que les desseins de Dieu s'accompliront d'une autre façon, que le sens ultime de l'univers se réalisera autrement que par ces représentations mythologiques. Avouons cependant que toute connaissance nous en est refusée. Nous ne savons rien. Les espérances de la fin des temps ont pris un caractère hypothétique et nous n'avons rien de concret à mettre à leur place.

La foi au sens eschatologique est devenue *fides nuda* : elle revient à affirmer que nous ne saurions désespérer dans l'ensemble, que nous pouvons nous en remettre hardiment à Dieu, dans la certitude où nous sommes de sa bonté et de sa justice. Là où Dieu est tout en tout, nous ne sommes pas perdus, nous sommes sauvés.

Nous voici confrontés aussi avec notre destin individuel. Nous avons vu que le postulat existentiel de l'eschatologie est double ; d'une part l'attente de la fin cosmique, et de l'autre le problème de la mort et de la vie éternelle pour l'individu. Disons-le d'emblée : ce dernier problème n'occupe qu'une place secondaire. La foi eschatologique trouve son sens dans la réalisation de Dieu par lui-même, et non dans celle de notre destin propre.

Il se pourrait que cette réalisation ne nécessite nullement la vie éternelle de l'individu. Nous serions obligés de nous en accommoder. Mais il n'en résulterait pas que le monde soit privé de sens. Le rôle des humains dans l'univers serait simplement plus modeste.

Cette supposition n'est peut-être pas aussi exorbitante qu'il y paraît. Rappelons simplement ceci : des siècles durant, le christianisme a imposé un rôle secondaire à tous les êtres vivants en dehors de lui-même, sans douter pour autant de la signification du monde et de la bonté de Dieu. Pourquoi en serait-il autrement, si ce rôle effacé nous était également dévolu ? Ma foi serait-elle si égocentrique, que la condition de la bonté de Dieu soit précisément « mon » bonheur éternel ?

En outre, des siècles durant les chrétiens ont réservé le Ciel à une petite minorité et chacun s'y attribuait une place. La grande majorité des humains souffrait en enfer des peines éternelles, et la peur d'y aller les rejoindre était un aiguillon de la piété. Pourtant on admettait que ce destin éternel d'une bonne partie de l'humanité concourait aussi à la gloire de Dieu. Serait-ce tellement inouï de penser que la mort pure et simple — destin plus miséricordieux après tout qu'un perpétuel camp de concentration en enfer — pourrait également concourir à la gloire de Dieu, et constituerait précisément notre rôle dans le processus de réalisation de Dieu ?

Nous posons ces questions pour démontrer que la foi eschatologique ne postule pas nécessairement la vie éternelle de l'individu, à condition que cette foi ne soit ni anthropocentrique, ni égocentrique à priori.

Ajoutons encore ceci :

La vie humaine est si limitée, qu'il en résulte une nouvelle contradiction de la Création, si la mort n'est qu'un événement terrible et privé de sens. Le sens de l'existence humaine n'est alors pas réalisé. De nouveau, il est impossible d'affirmer : « Il lui faut nécessairement se réaliser en vie éternelle et parfaite. » Mais on peut dire que le sens de l'existence de l'homme est achevé quand il s'en va en Dieu, dans l'union et la communion en Dieu. C'est pourquoi la mort, si elle ne constitue pas une contradiction de Dieu et de la Création, ne nous est compréhensible que comme un pas à la rencontre de Dieu.

Quelle sera cette union en Dieu, nous n'en savons rien. Il n'est pas dit que ce soit une vie éternelle où subsisteraient notre individualité et la conscience d'une identité avec notre être terrestre. Nous n'en savons absolument rien. Nous ne saurions dire que ceci : La mort en tant qu'eschatologie individuelle n'est pas terrible si l'on a la foi ; elle repose dans la signification ultime de Dieu, et l'on peut en dire : « Vivons-nous ? Nous vivons dans le Seigneur. Mourons-nous ? Nous

mourons dans le Seigneur. Que nous vivions ou que nous mourions, nous sommes au Seigneur. »

Par là, nous avons déjà abordé la question suivante :

4. *Dans l'ensemble des idées eschatologiques, comment se pose le problème de la mort et de la vie éternelle par rapport au problème de la fin des temps ?*

En résumé, et d'après ce qui précède, la fin des temps, l'avenir du cosmos, n'est plus pour nous, au point de vue religieux, relié directement à la question du destin dans la mort.

Une pensée réaliste ne saurait envisager pour cette terre l'établissement d'un Royaume parfait. Après de longues périodes de réalisations relatives, toujours entachées d'imperfections, de discordes, de menaces et de caducité, la vie prendra fin sur cette terre. En revanche, l'avenir du cosmos reste inimaginable. Sans doute n'est-il pas nécessaire de le connaître pour vivre dans la joie une vie pleine de sens, et reposer ensuite dans la paix du Seigneur. Le jour où nous aurons renoncé à considérer la réalisation de Dieu uniquement comme une histoire du salut, où l'essentiel est une fin parfaite, les spéculations sur l'avenir du monde auront perdu, au point de vue religieux, leur importance décisive.

Mais tant que nous pensons à nous-mêmes et à notre destin propre, l'idée de la mort nous est plus proche que celle de la fin des temps.

Pour notre espérance eschatologique, la mort n'est pas un obstacle à la réalisation de notre être, c'est-à-dire à notre union avec Dieu. De quelle façon cette union se fera-t-elle ? Nous ne nous en inquiéterons pas. Comment nous réunirons-nous à Dieu ? De quelle manière, au-delà des conditions de notre vie terrestre soumise au temps et à l'espace, nous réfugierons-nous auprès de Dieu ? Cela, ce sont les soucis des païens, tandis que l'Évangile nous commande de recevoir avec confiance des mains de Dieu ce qu'il a préparé pour nous.

Nous avons ainsi séparé l'une de l'autre les deux parties du problème eschatologique.

La réalisation du sens de la foi n'est donc pas pour nous l'espoir d'un avenir parfait, mais l'union en Dieu. Ici nous nous trouvons en accord des plus étroits avec certains passages de Luc.

C'est l'évangéliste Luc en effet qui est allé le plus loin dans la substitution de la Parousie et de la venue du Royaume de Dieu à la descente du Saint-Esprit sur le monde. Certes, Luc conserve ses espérances, mais l'attente du Royaume imminent n'ayant pas été exaucée, l'évangéliste la remplace par un autre accomplissement : la descente du Saint-Esprit. Nous trouvons précisément dans les

récits de l'Ascension et de la Pentecôte le passage suivant, où les disciples s'adressent à Jésus avant l'Ascension : « Seigneur, lui demandent-ils, sera-ce en ce temps que tu rétabliras le Royaume d'Israël ? » Mais il leur dit : « Ce n'est pas à vous de savoir les temps ou les moments que le Père s'est réservé de fixer. Mais vous recevrez la puissance du Saint-Esprit qui descendra sur vous » (Actes 1 : 6-8). Luc s'en tient évidemment à l'ancienne eschatologie, à ses représentations et à ses espérances. Pourtant nous décelons ici la tendance à déplacer le centre d'intérêt, à déseschatologiser. Ce qui précède n'est pas une théologie de Luc, c'est une analogie, un parallèle, que nous croyons pouvoir indiquer. Le Saint-Esprit, c'est l'union avec Dieu.

Nous voici parvenus à la dernière partie de notre étude.

5. *Comment utiliser l'eschatologie dans la prédication paroissiale ?*

Disons-le nettement : nous ne pouvons le faire en reprenant des espérances qui n'avaient de sens que dans le cadre d'une représentation mythologique de l'univers. Mais une démythologisation rationnelle, comme la préconise Bultmann, ne nous mène pas beaucoup plus loin. Nos auditeurs ne sont pas des philosophes familiarisés avec les abstractions. En outre, les notions rationnelles ne sont pas suffisantes pour parler de l'au-delà. Or c'est précisément dans la pensée eschatologique qu'il est question de l'au-delà, dont nous n'avons aucune connaissance.

Paul Tillich et Karl Jaspers nous enseignent que le langage des symboles et des chiffres nous fait mieux entrevoir les dimensions de l'au-delà que le langage des concepts rationnels. Il n'est pas nécessaire de se borner aux symboles mythiques, il existe également des symboles du Logos. Mais les symboles mythiques eux-mêmes peuvent être judicieusement employés, si les deux conditions suivantes sont remplies :

1. La paroisse doit savoir que nous ne donnons pas les représentations mythiques pour la réalité, mais que nous parlons en symboles de l'ineffable. La critique rationnelle des représentations mythiques de l'eschatologie doit être nette. La paroisse doit savoir que nous ne nous attendons pas à voir la fin du monde et la venue du Christ sur les nuées du ciel.

2. Les symboles doivent être choisis avec soin. Nous ne saurions utiliser comme symboles, pêle-mêle, toutes les images eschatologiques et mythiques. Certains symboles ne sont plus utilisables, ne nous disent plus rien, ou s'ils parlent, provoquent des malentendus.

D'autres encore s'appuient, au point de vue religieux, sur des espérances eschatologiques que nous ne partageons plus. A ces espérances et à ces angoisses viennent se mêler, nous l'avons vu, trop d'espoirs personnels, de désirs, de rêves et de cauchemars.

Les symboles centraux, tels que le Royaume de Dieu, le Saint-Esprit, la vie éternelle, restent, pour nous aussi, les expressions-clés de notre prédication de l'eschatologie. Mais la résurrection de la chair reliant l'eschatologie individuelle à la réalisation du monde à la fin des temps, n'est plus un symbole utilisable. Il ne s'agit d'ailleurs ici que de suggestions et nous ne saurions donner de recettes exactes pour l'emploi des symboles. Des suggestions, et une mise en garde : l'utilisation des symboles ne confère pas le droit de remettre en circuit, sans examen, tout ce monde d'images périmées.

Nous trouverons la bonne solution, si nous nous en tenons fermement à ce que représente pour nous le contenu véritable et central de l'eschatologie : le courage et l'espérance que nous sommes en mesure d'apporter aux hommes, avec l'assurance que ce monde ne poursuit pas une course sans but et sans signification. Au contraire, dans le processus général de la Création, les desseins divins se manifestent, et nous pouvons confier notre destin éternel à ces desseins qui surpassent notre intelligence, comme le ciel s'élève au-dessus de la terre.

ULRICH NEUENSCHWANDER.

(Traduit de l'allemand par Angelo Nottaris)