**Mots-clés : âme, amour, apocalypse, au-delà, ciel, cieux, corps, cosmos, enfer, eschatologie, espérance, esprit, feu, fins, homme, ici-bas, jugement, mort, pardon, parousie, purgatoire, ressuscité, résurrection, révélation, souffle, terre**

**Cahier Bleu 15**

***"Voici, je fais toutes choses nouvelles" (Ap 21, 5)***

**PLAN GENERAL**

**INTRODUCTION**

**1 - TROIS CONDITIONS POUR COMPRENDRE L'AVENIR**

**1.1 « Ce que l'œil n'a pas vu » : la nécessité des images**

**1.2 « La rumeur d'une foule immense » : dépassement de l'individualisme**

**1.3 « Quand cet être corruptible » : dépassement du dualisme**

**2 - L'AVENIR PERSONNEL DE L'HOMME**

**2.1 La structure de mort de l'homme**

**2.2 La bonne nouvelle pour tous de la résurrection**

**2.3 La mort et la résurrection personnelle**

**2.4 Le ciel et l'enfer : situations existentielles possibles du ressuscité**

**2.4.1 La rencontre de l'Amour absolu et le jugement « particulier »**

**2.4.2 Une crise existentielle de purification : le purgatoire**

**2.4.3 Le ciel**

**2.5 L'hypothèse de l'enfer**

**3 - L'AVENIR DE L'HUMANITE ET DU MONDE**

**3.1 La parousie ou le second avènement du Christ**

**3.1.1 Une illusion d'optique de l'Eglise primitive**

**3.1.2 Révélation collective du Seigneur et « jugement général »**

**3.2 Les cieux nouveaux et la terre nouvelle**

**CONCLUSION**

**BIOGRAPHIE**

**NOTES**

***« VOICI, JE FAIS TOUTES CHOSES NOUVELLES » (Ap 21, 5)***

**L'ESCHATOLOGIE CHRÉTIENNE**

**INTRODUCTION**

**Eskaton : mot grec signifiant ce qui arrive en dernier, la réalité ultime. L'eschatologie, - nous l'avons déjà indiqué en d'autres Cahiers -, est donc cette part essentielle de la foi et de la réflexion théologique qui s'intéresse à ce qu'on appelait naguère *Les fins dernières* de l'homme et du monde. Il y est question de l'Avenir, mais aussi du présent de l'existence chrétienne dans la mesure où l'à-venir du Royaume en est une dimension fondamentale, la polarise de part en part, la féconde et la définit comme existence dans l'espérance. La révélation de Dieu en Jésus-Christ, parce qu'elle se donne et se vit dans la chair d'une véritable histoire, est fondamentalement marquée par une ouverture permanente sur un « à-venir », même si celui-ci est déjà, depuis la résurrection de Jésus de Nazareth, présent comme un levain et un germe subversifs au cœur de notre monde. C'est pourquoi il n'est pas une seule réalité de notre foi qui ne comporte cette tension vers l'en-avant et ce qui va arriver. C'est pourquoi il n'est pas un seul des Cahiers précédents qui n'ait, d'une manière ou d'une autre, souligné le « pas-encore » du « déjà-là ». Relisez par exemple les Cahiers 1 et 2, 8 et 9, 10 et 11, etc.**

**Mais, direz-vous, si l'eschatologie désigne une dimension de toute réalité chrétienne, pourquoi faire un Cahier particulier sur ce thème, et à ce stade d'une initiation théologique ? On pourrait répondre qu'il n'est pas inutile, tant cette dimension d'ouverture à ce qui ne cesse de « venir » a été oubliée par les chrétiens, d'en traiter pour elle-même. D'autant plus que la redécouverte de cette dimension oubliée est relativement récente et constitue l'une des insistances les plus significatives, les plus fécondes et les plus rénovatrices de la recherche théologie contemporaine. Il suffit de citer à cet égard la célèbre « Théologie de l'Espérance » du théologien allemand Moltmann, parue en 1964.**

**Il est capital, avant de réfléchir à ce qu'est l'existence chrétienne (Cahiers 17 et 18), de mettre en évidence cette tension essentielle vers l’à-venir, sans laquelle elle ne peut se définir correctement. Cependant nous n'allons pas, dans ce Cahier, reprendre sous forme de synthèse ce qui a déjà été indiqué dans les précédents Cahiers sur la dimension eschatologique des réalités de la foi ; nous n'allons pas non plus traiter de l'impact de cette dimension sur les divers aspects ou secteurs de l'existence chrétienne (cette perspective sera présente aux Cahiers 17 et 18). Mais nous allons concentrer notre attention précisément sur ce qui doit arriver et qui n'est pas encore. Autrement dit, c'est des *fins dernières*, comme on disait autrefois, que nous allons essayer de parler, de cet horizon final de l'histoire du monde et de l'homme sur lequel assurément la révélation n'est pas muette et la foi ne peut consentir à se taire.**

**Il est d'autant plus urgent et nécessaire de se pencher lucidement sur ces questions des *fins dernières* qu'il n'est peut-être pas de secteur de la théologie et de la prédication chrétiennes qui n'ait été plus « piégé », plus soumis aux fantaisies de l'imagination, plus vulnérable à l'illuminisme et au goût du merveilleux, plus dénaturé par la contamination et la prédominance de mythologies ou d'une conception de l'homme contradictoires avec les perspectives bibliques. La pensée de l' « au-delà » a été souvent le rendez-vous malsain de toutes sortes de projections illusoires de l'angoisse humaine, désespérées ou consolatrices. Aujourd'hui, bon nombre de représentations spontanées de ces fins dernières sont devenues proprement incroyables à la majorité de nos contemporains, même s'ils sont chrétiens. C'est un domaine à propos duquel on préfère avouer qu'on ne sait plus trop quoi penser...**

**On en reste sans doute, théoriquement, aux formulations des vieux catéchismes qui ont imprégné, de génération en génération, les consciences chrétiennes. On y apprenait que les *fins dernières* de l'homme sont la mort, le jugement, le ciel ou l'enfer ; que la mort est la séparation de l'âme et du corps. L'âme quittait alors le corps pour émigrer ou au ciel, ou au purgatoire, ou en enfer, selon le résultat d'un premier jugement de Dieu, appelé *jugement particulier*. Pendant ce temps-là, (?), le corps matériel disparaissait. Mais à la fin du monde, il y avait une résurrection générale des corps. C'était le moment du *jugement* *général*. Le purgatoire, qui n'avait été pour l'âme en peine qu'un lieu de transit vers le ciel, disparaissait. Restaient définitivement le ciel et l'enfer, la béatitude et la damnation. C'était surtout du salut individuel qu'on se préoccupait. Certes il y avait bien aussi un destin collectif de l'humanité, s'accomplissant à la fin de l'histoire. Il y aurait une fin du monde marquée par le *retour du Christ,* son *second avènement*, autrement dit la parousie. L'histoire humaine, telle que nous la connaissons, serait terminée. Il n'y aurait plus que l'autre monde, éternel, radicalement différent de celui-ci. Mais cette perspective collective n'avait guère d'intérêt pratique. L'essentiel était pour chacun de vivre chrétiennement ici-bas afin de se préparer à faire une bonne mort, d'éviter l'enfer et de parvenir au ciel. Il fallait aussi se soucier fraternellement des âmes en peine résidant au purgatoire. La prière, l'obtention de tant de jours d'indulgence pouvaient abréger leur séjour au purgatoire, voire y mettre fin...**

**Bien entendu, cette brève évocation des *fins dernières* telles qu'elles étaient formulées dans un passé qui n'est pas si lointain est un peu caricaturale. Les théologiens y mettaient plus de nuances et de subtilités. Et l'enseignement catéchétique a assurément fait des progrès sur ce point : on sait bien depuis longtemps que le ciel, l'enfer ou le purgatoire ne relèvent pas de la topographie. D'autre part, nous ne prétendons pas que cette évocation soit fausse quant à sa visée fondamentale : nous le montrerons. Mais il faut reconnaître ses déficiences, parfois graves. Deux d'entre elles sont devenues particulièrement criantes. D'une part, l'accentuation individualiste de l'eschatologie qui y prédomine, à tel point que le destin communautaire de l'humanité est voilé. D'autre part, la substitution du dualisme grec corps-âme à l'unité biblique de la personne, substitution qui a perverti la compréhension du destin de l'homme tel que la révélation le profile. D'où des impasses et des incohérences insurmontables, notamment dès qu'il s'agit de penser un tant soit peu ce que signifie la résurrection des morts.**

**Ce que nous voudrions donc faire dans ce Cahier, c'est tenter une lecture plus correcte, c'est-à-dire plus fidèle aux sources, de l'avenir du monde et de l'homme selon la Révélation. Le problème des *fins dernières* et de la manière dont on peut se les « représenter » est un des plus ardus qui soient. Il s'en faut que tous les exégètes et tous les théologiens aient accordé leurs violons sur ce sujet : la recherche se poursuit. Néanmoins il est déjà possible, - dans la ligne de cette initiation -, de « remettre les choses sur leurs pieds », en corrigeant résolument les erreurs de perspective et en profilant, de manière plus correcte, les grandes certitudes et les grands axes de toute réflexion chrétienne sur l'avenir final du monde et de l'homme. (1)**

**Nous procéderons de la manière suivante. Dans un premier chapitre, nous poserons trois conditions *sine qua non* pour bien comprendre la « nature » de l'avenir personnel et communautaire de l'homme tel qu'il est indiqué dans la révélation chrétienne : dépassement des nécessaires images, dépassement de l'individualisme, dépassement du dualisme corps-âme (chap. 1). Dans un deuxième chapitre, nous évoquerons le destin personnel de chaque homme dans la métamorphose de la mort (chap. 2). Dans un troisième chapitre, nous envisagerons le terme du destin collectif de l'humanité et du cosmos, ce que signifient la parousie et le jugement général, les cieux nouveaux et la terre nouvelle (chap. 3).**

**« Voici, je fais toutes choses nouvelles » (Ap 21, 5)**

**1 TROIS CONDITIONS POUR COMPRENDRE L'AVENIR**

**L'espérance chrétienne, avec une audace étonnante, face à l'expérience humaine qui débouche toujours sur le mur de la mort personnelle et sur la perspective d'un dépérissement de l'espèce humaine et de l'annulation à jamais, par usure ou par cataclysme, de ce que Jean Rostand appelle *L’aventure falote du protoplasme*, atteste que l'homme et le monde ont un avenir « infini ». L'événement fondateur de cette certitude est encore une fois la résurrection de Jésus de Nazareth et l'expérience que les premiers disciples en ont faite : *Il est vivant* *!*. Dans l'opacité de l'éphémère, une brèche décisive, - non point théorique (je pense que...) mais événementielle (ça s'est passé) -, a été faite. La vie terrestre et la mort de Jésus, parce qu'elles ont été ce qu'elles ont été, ont débouché pour la première fois sur le triomphe de la vie. La mort a été vaincue et le destin de l'homme enfin libéré totalement parce que délivré de sa plus radicale aliénation. Nous ne reviendrons pas sur cette résurrection du Christ : on se reportera notamment aux Cahiers 6 (pages 4 à 7) et 7 (pages 19 à 22). A partir de cette résurrection du *premier né d’entre les morts* (Col 1, 18), un avenir absolu est ouvert à l'homme et à la création tout entière. L'homme n'est plus emprisonné dans la seule fatalité de la mort, le cosmos est lui-même appelé à une métamorphose finale qui sera sa libération (cf. Rm 8, 19-23).**

**Mais comment définir cet Avenir ?**

* 1. **Ce que l’œil n’a pas vu... : la nécessité des images**

**Aussi certain qu'il soit pour la foi, l'avenir est proprement indéfinissable : *Ce que l’œil n’a pas vu* (1 Co 2, 9). Lorsque nous revenons au témoignage fondateur tel qu'il nous est transmis dans l'Ecriture, nous sommes placés devant des descriptions, souvent flamboyantes, de cet avenir, mettant en œuvre divers registres d'images. Que l'on songe par exemple au *discours eschatologique* des synoptiques (Mc 13 et parallèles) ou aux tableaux fantastiques de l'Apocalypse... Nous sommes là devant des évocations symboliques, non devant des définitions réalistes. Comme l'a noté Moltmann, l'eschatologie chrétienne *a* *dépeint la fin de l’histoire en recourant à des catégories esthétiques*.**

**Comment d'ailleurs pourrait-il en être autrement ? Par hypothèse, vivant en ce monde terrestre, nous n'avons aucune expérience effective des formes que peut prendre la vie dans le contexte de la résurrection. Il en va comme du bébé dans le sein de sa mère : à supposer qu'il puisse penser, il serait dans l'incapacité de se faire une « idée » du monde auquel il va naître et qu'il découvrira, peu à peu, émerveillé. Ainsi ce qui est au-delà du seuil de notre vie terrestre est imprenable dans le réseau de nos concepts. Nous ne pouvons qu'imaginer, c'est-à-dire produire des images et créer des symboles, pour dépeindre, avec le langage qui est nôtre ici-bas et qui est incapable d'échapper aux déterminations du temps et de l'espace que nous connaissons, la réalité à venir dont la foi nous rend certains mais sans nous permettre de la voir d'aucune manière. C'est d'ailleurs cela le statut de l'espérance, qui consiste justement à attendre fermement tout en ne voyant pas. Comme l'écrit Paul : *Voir ce qu’on espère n’est plus espérer, ce que l’on voit comment l’espérer encore ? Mais espérer ce que nous ne voyons pas c’est l’attendre avec persévérance* (Rm 8, 24-25 ; cf. He 11, 1).**

**Lorsque nous plongeons dans l'Ecriture pour savoir de quoi l'avenir sera fait, il ne faut donc jamais oublier que nous nous trouvons devant des constructions symboliques. C'est pour ne l'avoir pas perçu, pour avoir objectivé en déterminations réalistes tel ou tel élément symbolique du tableau eschatologique que certains chrétiens ont, au cours des siècles, bâti de véritables « théologie-fiction » (comme on parle de science-fiction) de la fin du monde. On songe en particulier aux élucubrations sur la nature des « corps glorieux », au repérage périodique (quand le monde va mal) des « signes » de la fin des temps dans tel ou tel événement de notre histoire et à l'annonce, périodique elle aussi, par telle ou telle secte, que la fin du monde est pour demain (ce qui est curieux, c'est que le démenti apporté à la prédiction, parce qu'au jour annoncé rien ne se passe, n'a jamais convaincu d'erreur les illuminés : ils proposent une autre date, c'est tout). La lecture de l'Apocalypse - livre d'images s'il en est - a été le rendez-vous privilégié de ces objectivations grossières et erronées du langage symbolique. On sait en particulier comment, à la faveur d'une interprétation réaliste, le chapitre 20 de l'Apocalypse a donné naissance aux « millénarismes », c'est-à-dire à la conviction que le Christ reviendrait sur notre terre pour y régner mille ans...**

**Le vrai problème est donc d'interpréter ce langage symbolique pour en dégager les certitudes de la foi, en respectant l'impossibilité qu'a l'espérance de formuler en termes adéquats ce qu'elle attend elle aussi avec certitude. Autrement dit, il s'agit de reconnaître derrière les images, et en les prenant pour ce qu'elles sont, les certitudes d'espérance que les témoins de la résurrection et plus généralement l'Eglise du Nouveau Testament ont voulu nous transmettre. La première chose à faire, nous venons de la souligner, est de ne pas confondre le contenu, normatif pour nous, de ces convictions et leurs représentations.**

**Il s'agit ensuite de repérer les matériaux - issus bien évidemment d'un monde culturel qui n'est plus le nôtre - et les mécanismes de la construction symbolique destinée à nous dire l'expérience réelle, événementielle, mais spirituelle, des réalités eschatologiques et les convictions qui furent celles de Jésus et des apôtres sur le monde à venir. Ce travail d'analyse ne sera pas présenté ici : cela déborderait l'amplitude modeste de ce Cahier. Mais il doit être supposé. Qu'il suffise ici de noter que les descriptions des réalités ultimes qui nous sont fournies dans le Nouveau Testament, ne pouvant être des descriptions directes (*Ce que l’œil n’a pas vu*), procèdent par extrapolation à partir des données terrestres. Cette extrapolation met en jeu et mélange plusieurs registres du langage.**

**Pour dire ce qui doit advenir, on procède par analogie (ressemblance) avec ce dont les hommes ont l'expérience, mais en le transposant dans le monde de Dieu : ainsi par exemple décrira-t-on le grand rassemblement des ressuscités à la fin du temps avec l'image du banquet. Cette transposition par analogie aura cependant un point de départ privilégié : les expériences du Peuple de Dieu au cours de son histoire et les institutions religieuses d'Israël, qui seront considérées comme des figures, non seulement de la vie présente de l'Eglise, mais aussi des réalités eschatologiques. C'est ainsi que le schème de l'exode, avec la traversée du désert et l'entrée dans la terre promise, servira à évoquer, après la pérégrination sur cette terre, l'entrée dans le monde à venir (He 4) ; c'est ainsi que bien des éléments du culte de la Jérusalem terrestre seront transposés par l'Apocalypse pour décrire la Jérusalem définitive.**

**Mais si le point de départ de la description eschatologique est l'analogie, on pourrait dire que les matériaux qu'elle met en œuvre appartiennent à deux registres bien précis du langage : d'une part le registre mythique, d'autre part le registre existentiel. Le langage existentiel est essentiellement celui de la relation interpersonnelle, du rapport de présence mutuelle entre Dieu et nous. C'est le langage de la communion, laquelle, au « ciel », sera totale. Ce langage existentiel est la manière la moins inadéquate de parler du monde à venir et de ce qui s'y passera. Nous vivons déjà en effet, - quoique dans la nuit de la foi -, dans cette expérience de rencontre et de communion avec Dieu qui trouvera son plein épanouissement dans le Royaume définitivement advenu. Mais le monde à venir est aussi une réalité globale, collective, où le cosmos lui-même aura sa place. C'est surtout à ce plan de la description eschatologique que l'on utilisera abondamment un langage mythique. Ainsi dans la Bible, reprend-on par exemple le mythe du paradis perdu pour en transférer les éléments à la fin du temps : un paradis promis et enfin trouvé. Ainsi dessine-t-on des géographies imaginaires du ciel et de l'enfer...**

**Ce que nous venons de dire peut paraître un peu compliqué. Tant mieux si cette complexité même fait percevoir l'erreur qu'il y aurait à prendre « pour argent comptant », « au pied de la lettre », telle ou telle description eschatologique. Quand nous lisons (ou entendons dans la liturgie) ce que dit l'Ecriture sur le monde à venir, il faut toujours discerner à quel registre du langage elle s'exprime. Derrière l'image nécessaire, il faut voir ce que cela veut dire, quelle est la certitude sobre qu'elle veut nous enseigner à travers la luxuriance et parfois l'étrangeté de ses symboles. C'est ce que, sans nous livrer à des exégèses de détails, nous allons essayer de faire.**

**Nous ne le ferons cependant qu'après avoir indiqué deux perspectives fondamentales sans lesquelles l'eschatologie chrétienne ne peut être correctement située. Il ne faut pas prendre les images pour ce qu'elles ne sont pas, disions-nous. Il faut aussi quitter une optique individualiste et dépasser une conception dualiste de l'homme.**

* 1. ***La rumeur d’une foule immense*... : dépassement de l'individualisme**

**Lorsque l'auteur de l'Apocalypse entend dans le Royaume définitivement établi à la fin du temps cette *rumeur d’une foule immense comme la rumeur des océans* (Ap 19, 6), il veut évoquer, non pas le fait quantitatif du grand nombre des sauvés, mais bien plutôt que ce qui est à venir concerne l'humanité tout entière prise collectivement. La vision biblique est d'abord et d'emblée communautaire. Quand Dieu vient à la rencontre de l'homme, c'est avec un peuple qui fait alliance, avec son histoire collective qu'il a affaire. C'est encore du salut du peuple, - un peuple désormais sans limites, coextensif potentiellement à toute l'humanité -, qu'il est question dans la libération apportée par Jésus-Christ. Le dessein libérateur de Dieu est de part en part collectif. L'espérance chrétienne ne se réduit donc pas à ouvrir sur l'avenir absolu le destin personnel des individus. Elle concerne d'abord leur destin communautaire. Elle est l'espérance de l'histoire, la plus concrète comme la plus ample, de leur libération. Rien ne lui échappe, pas même le cosmos, puisqu'elle est l'espérance de toute la création. *Car il a plu à Dieu de faire habiter en Christ toute la plénitude* (la plénitude de Dieu dans la plénitude de l'homme et de l'univers) *et de tout réconcilier par lui et pour lui, et sur la terre et dans les cieux*  (Col 1, 19-20).**

**Nous le soulignions dans l'introduction, la théologie courante des fins dernières a relégué cette perspective d'ensemble, pourtant première, au rang d'appendice d'un enseignement sur l'eschatologie individuelle : que devient l'individu après la mort ? Quand on se plaint de la perte progressive du sens de l'eschatologie dans le christianisme, c'est pour une part à cet individualisme dominant que l'on s'en prend. Le christianisme a cessé concrètement d'être une espérance pour l'histoire. Les tâches historiques sont devenues pour le chrétien, dans cette vallée de larmes, l'occasion d'un exercice des vertus morales, préparatoire au passage dans l'au-delà ; elles ont cessé par là-même d'être le lieu réel de la mise en œuvre du projet libérateur global. Les utopies ou les espérances séculières ont pris alors le relais. Comme l'a indiqué Moltmann, à un christianisme devenu sans espérance historique, s'est juxtaposée et opposée une espérance historique sans christianisme. C'est la prise de conscience de cette situation qui a aidé les chrétiens de notre temps à retrouver la dimension collective de leur propre espérance, dont nous essaierons plus loin de profiler le contenu.**

**Ce n'est pas à dire, bien entendu, que l'eschatologie personnelle se trouve réduite à l'insignifiance, comme le marxisme le pense. C'est bien moi aussi, personnellement, en tant qu' « être-pour-la-mort », qui, promis à la résurrection, ai un avenir et entrerai dans la communion plénière avec Dieu et toutes choses. Le Nouveau Testament, tout ce que nous avons dit jusqu'ici dans ces Cahiers, attestent et supposent cette dimension personnelle de l'espérance. Il faut simplement rétablir les perspectives. Ce moi qui aspire au salut n’est jamais un ego solitaire : il a partie liée au destin de tous et de toute la création, parce qu'il en est membre et responsable. *Nul n’est une île*. Son espérance personnelle, irréductible à l'espérance globale de l'humanité et du cosmos, n'en est pas moins englobée par elle, polarisée par elle. C'est d'ailleurs, nous le dirons, le sens fondamental de la « résurrection » collective à la fin du temps. En un certain sens, ayant accompli mon propre trajet et atteint l'autre rive, celle du Royaume, quelque chose manquera à ma plénitude tant que la totalité de l'histoire ne sera pas achevée, l'humanité retrouvée, le cosmos métamorphosé...**

**Mais si le lien entre espérance collective et espérance individuelle s'est longtemps effacé sinon rompu, si l'individualisme a pu submerger l'eschatologie, c'est bien parce qu'une conception fausse de ce qu'est l'homme, étrangère à la vision biblique, s'est peu à peu imposée dans la pensée chrétienne. C'est cette anthropologie qu'il convient maintenant de dénoncer, afin de restituer une conception plus exacte de l'homme, la seule en tout cas qui nous permette de comprendre ce qu'annonce le Nouveau Testament quand il parle de l'avenir humain.**

* 1. **Q*uand cet être corruptible*... : dépassement du dualisme**

**Nos représentations habituelles de ce qu'est l'homme sont profondément marquées par un dualisme tenace, hérité de la pensée grecque et relayé par le cartésianisme. L'homme est fait du mélange de deux éléments : le corps et l'âme. A la question *Qu'est-ce que l’homme ?*, le catéchisme répondait : *L’homme est une créature raisonnable composée d’un corps et d’une âme*. L'homme était donc défini comme un composé, que la mort allait précisément « décomposer », étant la séparation de l'âme et du corps. A la mort, l'âme, immortelle par nature, s'évadait du corps, lequel, étant purement matériel et donc mortel, disparaissait en terre, en attendant une résurrection à la fin du temps. Platon avait qualifié le corps de « prison de l'âme », à la faveur d'un rapprochement verbal (en grec, corps se dit *sôma* et prison, *sèma*). Il était normal dans ces perspectives qu'une fois achevé son exil terrestre, l'âme immortelle s'échappât du corps et lui survécût. On voit ainsi, dans l'art chrétien ancien, l'âme s'envoler de la bouche du mort...**

**Notre conscience et notre imagination sont encore tellement imbibées de ce schéma « grec » qu'il n'est guère besoin d'en pousser l'évocation. Il a influencé très tôt la pensée chrétienne. Déjà dans la Bible, nous en voyons quelques traces chez des auteurs en contact avec le monde hellénique. C'est lui qui a ensuite donné naissance dans l'Eglise à des formulations aussi ambiguës que celle du Symbole dit « des Apôtres » (on sait que ce credo est en fait un texte du début du 3ème siècle) : *Je crois à la résurrection de la chair.***

**Il faut rejeter cette anthropologie, sous peine de ne rien comprendre à l'avenir personnel de l'homme. Elle ne correspond pas à la conception de l'homme qu'avaient Jésus et les apôtres.**

**Qu'est-ce donc que l'homme ? Non pas une âme provisoirement incarnée dans un corps, mais un corps animé, un corps vivant. L'homme n'a pas un corps. Il est son corps (cf. Cahier 6, pp. 6-7). Ce corps, parce qu'il est celui d'un homme, n'est pas réductible à sa seule définition matérielle, physique et chimique. C'est un corps animé, c'est-à-dire un corps conscient, capable de dire « Je », de parler, de penser, d'imaginer, de créer, de vouloir et de choisir librement, d'entrer en relation avec d'autres corps conscients, d'aimer, de rire, etc. C'est pour désigner cette dimension consciente et libre du corps que je suis, que l'on utilise les termes d' « esprit » ou d' « âme ». L'homme n'est donc pas un mélange de deux éléments, dont l'un (l'âme) serait contenu provisoirement dans l'autre (le corps matériel). L'homme est indissolublement corps et esprit. Il n'y a pas d'esprit humain sans le corps ; il n'y a pas de corps humain vivant sans l'animation de l'esprit. Corps et esprit sont les deux dimensions, inséparables, de la personne humaine. L'esprit est la vie spécifiquement humaine du corps ; le corps humain n'est autre que le moi vivant humainement dans le monde.**

**C'est en ce sens que Paul utilise le mot *sôma* , que l'on traduit par corps et qui désigne la personne humaine dans son intégralité : ceci est évidemment très important pour comprendre la résurrection du « corps ». Il dira que l'homme est, naturellement, un corps psychique, c'est-à-dire très exactement un corps vivant et animé (la *psyché* étant le souffle vital proprement humain, ce que nous appelons l' « âme », ou mieux l' « esprit » - car ce dernier terme garde dans son étymologie même l'idée de souffle).**

**Si donc l'on veut comprendre quelque peu ce qu'est l'homme, c'est de son unité, à la fois et en même temps « corporelle » et « spirituelle », qu'il nous faut partir. L'âme n'est pas une « chose » dans le corps ; elle est l'animation d'un corps. Le corps n'est pas une « chose » contenant l'âme ; il est la manière d'exister de cet esprit. Comme l'écrit fort bien le Père Martelet :**

***Contrairement à ce que plus de vingt siècles de pensée platonisante ou sous-platonisante nous ont comme habitués à nous représenter, l’esprit n’est pas l’autre du corps qui n’aurait rien à voir avec lui, sinon pour le combattre et pour s’en affranchir. L’esprit est le corps de l’homme en sa source, ou sous un autre aspect et en partant du corps lui-même : le corps est dans l’homme la morphologie première de l’esprit.***

**Cette définition du corps humain comporte deux aspects. D'une part, elle évoque la structure physique de l'homme avec les conséquences qu'elle entraîne : apparition de l'homme dans une évolution biologique ; son appartenance à une espèce animale, l'humanité ; son lien avec les processus physico-chimiques qui constituent l'étoffe de l'univers ; sa dépendance totale à l'égard de cet environnement végétal et animal dont l'écologie nous fait à nouveau prendre conscience. A ce niveau, l'homme est naturellement soumis à la loi du vieillissement et de la mort. Mais cette définition du corps humain comporte un second aspect : elle évoque aussi la manière d'être de l'esprit dans le monde, sa manifestation. *Le corps dans la tradition biblique,* note justement R. Garaudy : *c’est l’homme tout entier en tant qu’il s’extériorise* *en un mouvement signifiant* (Parole d'homme, 1975). Il est l'expression de ma personne, ce par quoi je rencontre le monde, les autres : rencontres sans lesquelles il n'y aurait ni parole, ni pensée, ni amour. C'est ce que nous indiquions déjà dans le Cahier 6, à propos de la résurrection du Christ : *Mon corps, c’est moi en tant que je suis capable de communiquer et d’entrer en relation avec autrui. J’embrasse, je serre une main, je fais* *un clin d’œil, je parle : tout cela c’est moi qui suis mon corps (page 6).* On pourrait dire dans le même sens avec le Père Martelet : *Le corps est pour l’homme la forme primordiale de sa manifestation et son expression de soi, comme sujet et comme esprit.***

**Ces propos sont sans doute un peu difficiles et abstraits, bien qu'ils renvoient finalement à une expérience que chacun fait tous les jours et sur laquelle il peut réfléchir, en repérant notamment comment son corps est essentiel à son identité personnelle, comment il est pour lui le lieu et le moyen de toute communication. La dualité en l'homme (non le dualisme) de la dimension « corporelle-physique » et de sa dimension « spirituelle » ne laisse pas néanmoins d'être mystérieuse et l'homme d'être, dans l'univers, un individu en tension, voire en contradiction. L'homme n'a pas fini de poser question à l'homme...**

**L'important est cependant de rétablir le bon point de départ de la réflexion anthropologique : *Corps et esprit se trouvent aussi liés pour nous dans l’acte d’exister que le son et le sens dans l’acte de parler. Aussi bien, l’esprit n’est jamais sans le corps ni le corps sans l’esprit : l’un et l’autre ne vont pas sans le monde…* (G. Martelet). Sous peine de quoi, il n'est possible de comprendre ni la mort de l'homme, ni la résurrection de cet *être corruptible* appelé à *revêtir l’incorruptibilité* (cf. 1 Cor 15, 54). C'est sur ce destin personnel de l'homme que, à la lumière de la Révélation, nous allons maintenant nous pencher.**

1. **L'AVENIR PERSONNEL DE L'HOMME**

**Ces préliminaires nécessaires étant posés, essayons d'éclairer ce qu'il en est de l'avenir de l'homme en tant que personne, à la lumière du message évangélique de résurrection. Nous procéderons, dans ce chapitre, en quatre étapes. Nous ne pouvons mesurer ce que signifie la résurrection personnelle que si nous évaluons correctement la radicalité de la mort humaine. C'est pourquoi nous commencerons par rappeler brièvement la structure de mort de l'homme, sans bien entendu entrer dans les problèmes de tous ordres qui sont, aujourd'hui en particulier, soulevés à propos de cette mort (§ 1). Alors nous prendrons conscience de l'étonnante bonne nouvelle que constitue pour tout homme la promesse de résurrection (§ 2). Nous verrons ensuite ce que signifie fondamentalement le passage de la mort à la résurrection *personnelle* (§3), avant de considérer les deux situations existentielles possibles du ressuscité : ciel et enfer (§4).**

* 1. **La structure de mort de l'homme**

**L'homme est intégralement, dans ce monde, un être-pour-la-mort, voué à mourir. La croyance philosophique ou spontanée en l'immortalité de l'âme, liée qu'elle est au dualisme que nous avons dénoncé, est une consolation illusoire qui masque le drame radical qu'est pour l'homme sa mort. Car il ne s'agit pas de la libération d'une subjectivité immortelle par rapport à l'emprisonnement du corps. Si l'on tire les conséquences de l'unité indissociable, à la fois corporelle et spirituelle, de l'homme, il faut admettre que, quand celui-ci est affronté à sa mort, c'est vraiment au problème de sa disparition totale qu'il fait face. C'est d'ailleurs pourquoi il ressent l'absurdité cruelle de cette mort, absurdité que ni l'indifférence des stoïciens (« Il est naturel que je meure, pourquoi m'en préoccuper ? »), ni la survie sociale, - qui, aussi belle et vraie qu'en soit la perspective, n'en est pas moins finalement assez dérisoire (« Je survivrai chez mes enfants, dans la mémoire des hommes, dans les traces que j'aurai laissées en ce monde ») -, ne peuvent annuler. La mort est trop sérieuse pour que l'homme puisse s'en consoler.**

**Ainsi pourtant essaie-t-on de le faire lorsqu'on discourt, dans la ligne du dualisme, sur la mort comme situation dans laquelle l'homme, atteignant l'autre rive, « s'éveille » enfin et comme tout naturellement à la connaissance et à la liberté. *La mort*, concluera-t-on, *est par nature le lieu privilégié* *de la conscience parfaitement lucide*, *de la liberté absolue*, *de la rencontre de Dieu* *et de l’option définitive concernant notre destinée éternelle*. Que la mort soit cela de par l'initiative de Dieu nous métamorphosant librement au moment où nous quittons ce monde empirique, c'est bien ce que la révélation nous donne à croire et à espérer. Mais par nature la mort n'est pas cela. Elle est la fin (le terme) de l'existence humaine en toute son étendue.**

**Alors, demanderez-vous, l'âme meurt aussi ? Voilà que, dans cette question même, le mot « âme » nous tend encore un piège. Nous risquons une fois de plus d'oublier que l'âme n'est pas une « chose », une substance, séparée et séparable ; qu'elle est, comme nous l'avons dit, la dimension « spirituelle » d'une personne qui ne peut exister sans son autre dimension, sans son « corps ». Il s'ensuit que, sans son corps, l'âme humaine ne peut plus vivre. C'est donc, par structure, tout l'homme qui meurt. Car *le premier homme Adam* (Adam, c'est-à-dire chacun de nous) *tiré de la terre est terrestre* (1 Co 15, 47).**

**C'est encore au Père Martelet que nous emprunterons la conclusion de ce paragraphe :**

***La mort est humainement parlant une irrémédiable détresse…***

***(Elle) supprime impitoyablement la seule forme d’existence que nous nous connaissions.***

***Elle anéantit donc le rapport historique que nous avons avec le monde et qui nous apparaît comme la condition vitale de notre éclosion de sujet par rapport à nous-mêmes, aux autres, à l’univers, au « réel » et à Dieu. Humainement parlant, que peut-il arriver de plus grave ? Notre diagnostic final est donc des plus simples : la mort n’est pas pour l’homme un drame qui fait nombre avec les autres drames ; c’est le drame intégral, le drame sans retour, le drame qu’on peut dire à bon droit absolu, celui qui détruit l’existence historique de l’homme à sa racine même.***

* 1. **La bonne nouvelle pour tous de la résurrection**

**C'est précisément lorsque, refusant les espoirs illusoires nés du désir de l'homme de se survivre, on a regardé ainsi la mort en face, dans sa virulence, sans tricher avec la condition humaine telle qu'elle est par nature, qu'on mesure à quel point la promesse d'une résurrection, c'est-à-dire d'une vie autre, pleinement humaine, par-delà la mort, est un évangile, une bonne nouvelle. Celui qui a ressuscité Jésus de Nazareth, nous ressuscitera aussi. Celui qui a ratifié l'existence historique de Jésus en faisant en sorte que *la mort ne le retienne pas en son pouvoir* (cf. Ac 2, 24) et qu'il soit à jamais vivant, - révélant ainsi qu'en vérité l'amour est plus fort que la mort -, fait aussi de notre mort, non un point final, mais le seuil d'une métamorphose pour une vie sans fin. Le principe vital de cette métamorphose, c'est l'Esprit Saint, le souffle même de Dieu venant relayer en quelque sorte notre souffle purement humain et donc mortel, mais de telle sorte que cet Esprit devient vraiment nôtre, c'est-à-dire notre souffle le plus personnel (cf. Rm 8, 11).**

**C'est ce que Paul veut indiquer, lorsque, dans le célèbre chapitre 15 de la 1ère lettre aux Corinthiens, il écrit : *Semé corps animal* (ou « psychique », c'est-à-dire « animé » par le seul souffle humain), *il* (le corps, c'est-à-dire l'être humain personnel) *ressuscite corps* spirituel (c'est-à-dire corps « animé » par l'Esprit de Dieu)... (1 Co 15, 44).**

**Mais nul ne peut se donner à soi-même ce souffle de Dieu qui fait traverser la mort jusqu'à l'autre rive de la vie. Cet Esprit est un don, et ce don requiert l'initiative divine. Nous ne sommes pas immortels par nature, nous sommes promis à la résurrection, parce que telle est l'initiative libératrice du Père, manifestée de manière décisive dans la résurrection de Jésus en qui cette promesse de transfiguration pour la vie se réalise effectivement (les apôtres en ont, les premiers, fait l'expérience) et se révèle comme étant le destin étonnant de tout homme. Cette promesse, déjà effectuée et qui, cependant, demeure pour nous une promesse, c'est-à-dire l'objet d'une espérance, est au centre du message chrétien. Ce que nous avons dit de la résurrection de Jésus le montre (cf. Cahier 7). Cet événement réel fonde la promesse pour chaque homme, dans et par-delà la mort, d'un avenir non rêvé mais lui aussi événementiel, lui aussi réel.**

**Nul n'est exclu de cette promesse de résurrection. *Dieu en a donné une garantie à tous en* *ressuscitant Jésus d’entre les morts* (Ac 17, 31). C'est ce qui, pour le théologien, paraît impliqué, - bien que Paul ne considère pour sa part que la résurrection des justes -, dans le parallèle paulinien entre Adam, symbole universel de la condition humaine marquée structurellement par la mort, et le Christ, nouvel Adam, témoin universel de la condition humaine destinée, par-delà la mort, à un avenir de vie ressuscitée. *Comme tous meurent en Adam, en Christ tous recevront la vie* (1 Co 15, 22 ; cf. Rm 5, 12 et suiv.).**

**Deux remarques ici s'imposent. Tout d'abord, cette universalité de la résurrection a certainement posé question à la période apostolique. Deux tendances en effet se partageaient le judaïsme à ce sujet : selon l'une, la résurrection serait réservée aux seuls justes ; selon l'autre, tous les hommes ressusciteraient, mais pour un jugement qui les placerait dans une situation différente, *les uns* *s’en* *allant au châtiment éternel et les autres à la vie éternelle* (cf. Mt 25, 46). La terminologie du Nouveau Testament est elle-même tributaire de cette hésitation. Certains textes de Luc par exemple semblent refléter la première tendance (14,14 ; 20,35), mais le même Luc, rapportant une plaidoirie de Paul, écrit dans les Actes (24, 15) : *J'ai cette espérance en Dieu ... qu'il y aura une résurrection des* *justes et des injustes*. Il semble assuré que la dominante de la pensée apostolique ait été finalement l'universalité de la résurrection. Mais il faut toujours prendre garde que nos textes utilisent ce terme de « résurrection » à deux registres différents : soit pour désigner l'initiative divine de métamorphose ( = changement de forme) qui concerne tout homme, quel qu'il soit ; soit, en un sens qualitatif, pour indiquer l'entrée définitive dans la « vie éternelle » bienheureuse : le terme « résurrection » ne s'applique alors qu'à ceux qui sont « sauvés » (c'est le problème de l'enfer qui est ici posé : nous le retrouverons plus loin). Cette remarque est capitale : chaque fois que nous lisons les déclarations des auteurs du Nouveau Testament, il nous faut repérer en quel sens ils utilisent le terme « résurrection ». D'autre part, le fait même qu'on rencontre dans nos sources une divergence quant à l'universalité de la résurrection ouvre la porte, au niveau de l'exégèse, à des points de vue divers. Nous privilégions ici, en théologien, le point de vue qui nous parait le plus cohérent avec l'ensemble du plan de Dieu tel que la foi de l'Eglise l'a reconnu.**

**Dans cette optique, la seconde remarque nous conduit à souligner comment l'universalité de la résurrection est inscrite dans la logique du dessein libérateur de Dieu, qui est le Dieu vivant et dont il est dit dans l'Ancien Testament *qu’il n’a pas fait la mort* *et ne prend pas* *plaisir à la perte des* *vivants* *car il a tout créé pour l’être…*, *l’homme pour l’incorruptibilité* (Sg 1, 13-14 ; 2, 23 ; cf. 11, 24 ; Ez 18, 32). Ce qui rappelle une formule de Jésus lors d'une discussion avec les sadducéens, négateurs de la résurrection : parce que Dieu est *Le Dieu d'Abraham, d'Isaac et de Jacob*, *Il n'est* *pas le Dieu des morts, mais des vivants* (Mc 12, 27 et parallèles). Pour la résurrection, se vérifie une fois encore ce qui, nous l'avons vu dans les Cahiers 7 et 8, est un trait caractéristique du Dieu de Jésus-Christ : *Il ne fait acception de personne*s (Lc 20, 21 ; Ac 10, 34).**

**Sur la base de cette bonne nouvelle universelle : *Dieu qui a ressuscité le Seigneur (Jésus*) *nous* *ressuscitera nous aussi par sa puissance* (1 Co 6, 14), de cette promesse qui est le roc de notre espérance, nous allons essayer d'entrer dans ce qui ne peut être qu'un balbutiement, - grevé, nous l'avons dit, par l'absence insurmontable de l'expérience de tout ce qui est au-delà du seuil de la métamorphose et contraint donc à l'inadéquation du langage -, sur « ce qui se passe » dans le passage de la mort à la résurrection, le « temps » et le « comment ».**

* 1. **La mort et la résurrection personnelle**

**Dès que l'on est redevenu attentif à la vision unitaire de l'homme, telle que nous l'avons évoquée plus haut, un certain nombre d'idées courantes chez les chrétiens concernant un délai séparant la mort de la résurrection personnelle s'effondrent. L'Ecriture nous assure que c'est bien dès le seuil de la mort franchi que nous accédons *au monde de Dieu et sommes avec le Christ* (cf. Ro 8, 38 ; Ph 1, 23 ; 2 Co 5, 8). Mais que veut dire ce « nous » : tout moi-même, ou un élément de moi-même ? Rappelons le schéma qui nous est habituel : au moment de la mort, l'âme - immortelle par nature - quitte le corps pour l'autre monde ; tant que se prolonge l'histoire terrestre, elle demeure « en l'air » si on peut dire, séparée de son corps ; puis, au jour de la résurrection générale à la fin du temps, elle réintégrera son corps ressuscité. Dans une telle perspective, la mort débouche donc immédiatement sur une vie, prolongée à l'infini, de l'âme, tandis que le corps, pour sa part, devra attendre(?) la fin du monde pour être recréé et « retrouver » son âme.**

**Mais dès que l'on échappe au dualisme, ce scénario, dont l'invraisemblance a placé naguère la théologie dans des impasses, cesse d'être croyable. Des théologiens, en notre temps, n'ont pas hésité à en faire la remarque, tel L. Boros qui écrit : *La conception selon laquelle l'âme existerait* *sans corps entre le moment de la mort et la résurrection générale à la fin des temps me paraît constituer une conception bizarre, logiquement insatisfaisante et même grotesque.* Ce que nous avons dit du lien incassable entre le corps comme capacité humaine de relation et de communication et « l'âme », à telle enseigne que la mort biologique est bien, sans l'initiative libératrice de Dieu, l'échec intégral d'une existence humaine, suffit à indiquer - négativement - combien en effet la vision de l'eschatologie individuelle fondée sur le dualisme est insoutenable. Il s'ensuit - positivement - que le délai entre la résurrection de l'âme et celle du corps ne peut exister. Le passage, à travers la mort, de la vie terrestre à la vie ressuscitée ne peut être que celui de la personne, dans son identité indissociable. Le seuil de la mort ouvre immédiatement, par la grâce de Dieu, sur la résurrection de la personne. Il n'y a pas d'âme immortelle séparée. Il y a d'emblée un homme ressuscité. Pour reprendre un texte de Paul déjà cité : c'est l'être corruptible tout entier qui revêtira l'incorruptibilité (cf. 1 Co 15, 53-54).**

***L’éternité de Dieu, en laquelle nous entrons par la mort,* a-t-on écrit justement*, n'est pas la destruction des conditions de notre identité. Bien qu'il soit difficile de nous la représenter exactement, l'éternité de Dieu n'abolit nullement les structures humaines du monde et de l'histoire, bien moins encore nos personnalités. Dieu qui nous crée vraiment ne peut pas mépriser la réalité complexe que nous sommes et nous évaporer dans son éternité, quand nous la découvrons.* (G. Martelet). A aucun moment, par la grâce de Dieu, nous ne volons en éclats. L'avenir qui nous est donné ne peut nous « casser » (ce ne serait plus l'avenir de l'homme tel qu'il est), fût-ce pour nous « recoller » par la suite (mais l'incassable n'a pas besoin d'être recollé) ; il nous transfigure tout entier. C'est un homme qui meurt ; c'est le même homme qui est à nouveau debout, vivant à jamais, mais « autrement », avec son corps et son visage. *Tout ce qui est mortel est absorbé par la* *vie* (2 Co 5, 4).**

**Cependant, si la mort débouche immédiatement - pour chaque être - sur sa résurrection « personnelle », la révélation nous enseigne aussi qu'il y aura une « résurrection générale à la fin du temps. Il nous faut donc admettre qu'il y a - pour chacun de nous - une double modalité de la résurrection. A ce sujet, un texte de l'Apocalypse fournit, à travers son imagerie difficile, des indices suggestifs. C'est ce texte qui, à propos des martyrs qui vivent en Christ par-delà la mort alors que dure le temps de l'Eglise terrestre (temps symbolisé par les fameux « mille ans qui ont suscité les rêveries millénaristes), appelle leur situation : la « première » résurrection (Ap 20, 5). Mais l'Apocalypse n'en évoque pas moins une résurrection finale à la fin de l'histoire (20, 11-13) ; elle coïncide avec la transfiguration de l'univers en *cieux nouveaux et terre nouvelle* (21) et est donc contemporaine de la parousie (nous reviendrons plus loin sur ces événements de l'eschatologie collective). Ainsi le thème de la résurrection est dédoublé. Que signifie ce dédoublement ?**

**Ce ne sera que dans le prochain chapitre que nous pourrons situer plus complètement le cadre de cette question. Qu'il suffise ici de noter quelques éléments fondamentaux. Tout d'abord, remarquons que le terme de « première résurrection » n'est pas tout à fait adéquat : il risque en effet de donner à penser que lui succéderait une seconde résurrection analogue, se substituant, on ne sait pourquoi, à la première. Or il ne s'agit pas d'une nouvelle résurrection pour chacun de nous. Quand on emploie les termes « première » et « seconde » résurrections, ce n'est pas au sens d'une succession chronologique : d'ailleurs le ressuscité est totalement hors de notre temps et échappe à nos chronologies. Nous parlons comme nous pouvons. Il faut plutôt penser la résurrection finale comme le déploiement des possibilités que la résurrection personnelle porte en germe sans pouvoir les réaliser tant que dure l'histoire terrestre. Expliquons-nous.**

**Quand l'homme meurt et qu'il a franchi, par la puissance de Dieu, le seuil du nouveau mode d'exister qu'est la vie ressuscitée, c'est avec sa corporéité elle-même qu'il existe à jamais. Or, souvenons-nous de la définition que nous avons donnée plus haut de cette corporéité. Nous disions que le « corps » signifiait d'une part la structure physico-chimique que nous savons, et donc le mode « matériel » (fait de matière) selon lequel l'homme existe dans le monde présent. Il est clair que cette structure, par nature vouée à la dégradation et à la corruption, disparaît à la mort. Par la résurrection, le corps accède à un nouveau mode d'exister qui échappe à la matière, telle que nous la connaissons, et qui échappe du même coup à notre appréhension et à nos définitions. Mais c'est bien le corps qui aussi ressuscite.**

**C'est ici qu'il faut nous rappeler la définition plus décisive que nous avons donnée du corps : le lieu et la médiation essentiels à l'homme pour son expression en vue de la relation et de la communication avec toutes choses, lui-même, les autres, Dieu. L'homme ressuscité entre donc dans un nouveau mode d'exister avec toute sa puissance de relation et de communication. Bien plus, ressuscitée en Jésus-Christ, cette puissance de relation et de communication, soumise ici-bas à tant d'imperfections et d'aléas, se trouve « libérée », « démultipliée » par l'amour, portée à sa plus haute intensité et à sa plus vaste extension. C'est déjà, et de manière incomparable, le cas de Jésus de Nazareth (cf. Cahier 6, page 6 ; Cahier 7, page 2D). Dès que l'homme a franchi le passage de la mort, c'est bien cette métamorphose de la médiation expressive et relationnelle de l'homme qui est effectuée, et de manière décisive. Evidemment, ce qu'est ce nouveau mode d'exister de l'homme nous échappe totalement.**

**Cependant, cette libération comporte une déficience, une incomplétude. La puissance de la relation libérée, qui porte en elle le vœu d'une communication universelle, - car l'homme est relié, par création et par destin d'amour, à la totalité de l'humanité et au cosmos tout entier -, ne peut pas passer totalement à l'acte. En effet, alors même que je suis mort, le monde continue sa course terrestre et l'histoire de l'humanité se poursuit. Il s'ensuit que d'une part, ressuscité, je reste séparé de ces autres qui vivent encore ici-bas ou qui ne sont pas encore nés : ma puissance renouvelée de communication, ne pouvant s'exercer à leur égard, est en quelque sorte, dans son exercice, en état de frustration. D'autre part, la relation au monde qui est constitutive de l'existence humaine ne peut être mise en œuvre par le ressuscité, tant que ce monde n'aura pas été, à la fin du temps, *libéré de la corruption,* comme dit Paul (Ro 8). A cet égard, le ressuscité est donc dans un même état d’incomplétude. C'est bien ce que la théologie courante soulignait pour sa part, malheureusement à l'aide d'une anthropologie inexacte, lorsqu'elle évoquait l'âme, déjà dans la vision béatifique, et cependant encore dans l'attente de la résurrection finale, âme bienheureuse et cependant « en peine » de quelque manière...**

**On voit donc en quel sens la résurrection doit être considérée sous un double aspect. C'est bien tout l'homme qui ressuscite dès le seuil de la mort franchi (résurrection en tant qu'événement personnel). Mais puisque nul n'est une île et puisque l'homme, par la résurrection, voit libérée en lui une puissance de communication destinée à rejoindre l'intégralité de la communauté humaine et la totalité du cosmos, - tant que la métamorphose de toute la création n'est pas accomplie (résurrection « générale » ou « finale »), il reste dans une sorte d' « attente », dont il est impossible de préciser plus avant le contenu, et d'autant moins que, répétons-le, nous ignorons absolument ce qu'est le mode ressuscité d'exister et quel type de durée (différente de celle qui est mesurée par le temps de nos horloges) il implique...**

**Il convient maintenant de nous fixer à nouveau, exclusivement, sur la résurrection *personnelle*, celle qui concerne chaque personne au moment de sa mort, et, plus précisément, d'essayer de discerner la dualité de situation du ressuscité. Rappelons-nous cette déclaration des Actes : *Il y aura une résurrection des justes et des pécheurs*. Ainsi tout homme ressuscite. Mais le sort de tout ressuscité n'est pas identique. Un « jugement » (celui que l'on nomme habituellement « jugement particulier »), donc un tri, est opéré. Les brebis sont séparées des chèvres (cf. Mt 25, 32). Les uns, disons-nous, vont au ciel, en passant éventuellement par l'épreuve du purgatoire ; les autres vont en enfer. Qu'est-ce que cela veut dire ?**

**2.4 Le ciel et l'enfer : situations existentielles possibles du ressuscité**

**Dès que l'on évoque le ciel et l'enfer, on est environné d'images et on ne peut s'empêcher de « faire du cinéma », c'est-à-dire de visualiser de quelque manière ces situations, pleinement heureuse ou radicalement malheureuse, de l'homme ressuscité. C'est d'ailleurs à travers ce genre d'images que le Nouveau Testament, et l'Eglise dans son sillage, nous « dépeignent » souvent ce que sont le paradis et son contraire. On en fait alors, dans on ne sait quel espace, des lieux : le ciel, lieu de délices ; l'enfer, lieu des flammes et des tourments. Ce que nous avons dit plus haut (ch. 1, § 1) suffit à nous mettre en garde contre une interprétation « réaliste » de ces images et à nous inviter à en approcher le sens dans un langage existentiel. C'est pourquoi nous évoquons le ciel et l'enfer comme des situations existentielles du ressuscité ; nous le pouvons d'autant mieux qu'il nous est possible d'en avoir, de notre vivant ici-bas, des expériences partielles.**

**Mais d'où vient cette mise en situation différente ? Comment s'opère le choix ? C'est ce que nous allons indiquer maintenant.**

**2.4.1 La rencontre de l'Amour absolu et le jugement « particulier »**

**Si l'on suit les indications du Nouveau Testament et de la tradition chrétienne, la mort, la résurrection personnelle et le jugement personnel sont les faces du même événement, du même franchissement du seuil par l'homme. *Le sort des hommes est de mourir une seule fois, après quoi vient le jugement* (He 9, 27). C'est cette notion de jugement qui sert à désigner la séparation possible entre « sauvés » et « damnés ». Elle suppose une décision d'approbation ou de condamnation (noter que de très nombreux textes du Nouveau Testament emploient le terme « jugement » comme synonyme de « condamnation ». Mais qui juge ?**

**Il serait grotesque de s'en tenir à l'image d'un tribunal (cf. Rm 14, 10 ; 2 Co 5, 10) où le Christ, sous le regard terrible du Père qui lui a remis le pouvoir judiciaire (Jn 5, 22), distribuerait le salut ou la damnation, *au jour de la colère* (Rm 2, 5 ; le *dies irae, dies illa* de la liturgie latine). Cette imagerie ne doit pas nous leurrer. C'est ce que nous sommes, ce que nous avons fait durant notre vie terrestre qui sont notre propre juge et qui déterminent notre situation, dans l'instant même du passage de la mort à la résurrection. Le jugement s'élabore tout au long de notre existence ici-bas. *C’est maintenant*  (un « maintenant » contemporain de chacun de nos instants) *le jugement de ce monde* (Jn 12, 31). Ce n'est pas Dieu qui nous juge, mais nous qui, devant Dieu révélé dans la parole et l'agir libérateurs de Jésus en ce monde, sommes nos propres juges. *Si quelqu’un entend mes paroles et ne les garde pas, ce n’est pas moi qui le juge*, dit Jésus en Jean ; *car je ne suis pas venu juger le monde, je suis venu sauver le monde* (Jn 12, 47). L'instant de notre mort n'est que la récapitulation et la cristallisation de notre vie. Nous mourons comme nous sommes, et ce que nous sommes, c'est à longueur de vie que nous l'avons forgé, - avec cependant cette possibilité que, à chaque moment et jusqu'au dernier, habités par la grâce de Dieu mais aussi peu à peu lestés par l'engluement dans les habitudes, nous pouvons redécider du sens de notre existence, nous fussions-nous auparavant fourvoyés. Ce sens de notre existence, nous le connaissons en Jésus-Christ : nous savons en lui qu'il est une décision d'entrer dans le mouvement libérateur de l'amour (cf. Cahiers 7 et 8). Notre insertion effective, ici et maintenant, dans ce projet, ou son refus : telle est la matière de notre jugement.**

**Au moment même où nous franchissons, corps -et-âme, le seuil de la mort, nous sommes donc *mis à découvert* (2 Co 5, 10), en présence du Seigneur ressuscité. C'est pour nous comme la révélation directe du Christ glorieux ; du même coup, nous sommes soudainement placés devant sa vérité, devant ce pourquoi il est mort et qui l'a constitué Seigneur des vivants, devant l'éblouissement de l'Amour absolu, devant Dieu. Tout s'éclaire d'une lumière insoutenable et, à cette lumière, nous nous voyons nous-mêmes, dénudés ; nous nous jugeons nous-mêmes, avec la part d'amour qui a été inscrite jour après jour dans le quotidien de nos existences et qui est maintenant, - nous le découvrons -, notre seul trésor, mais aussi avec nos racines de haine, nos pesanteurs et nos errements hors de l'amour. Il y a quelque chose de dramatique dans cet instant de vérité, où il n'y a plus d'échappatoire ni de masque possibles, et c'est pour signifier cela que l'imagerie a accentué le caractère tragique de ces descriptions. En effet, ce n'est que dans le laps de temps terrestre que se joue notre destin. Maintenant tout est joué, tout est clair et, dans le miroir de l'amour absolu, que nous contemplons émerveillés, nous nous regardons tels que nous sommes.**

**Et tels que nous sommes, à cet instant même, avec le poids de notre amour vécu (cf. Mt 25) - ne fût-il qu'infime - nous convergeons de tout notre être vers l'Amour absolu ; nous entrons dans le monde glorieux et la joie infinie de Dieu ; le ciel. Mais nous savons qu'il est une autre hypothèse, quasi impensable : à supposer qu'un être soit toute haine, qu'il se soit radicalement et constamment fermé à l'amour sous quelque forme que ce soit, la révélation face à face de l'Amour lui serait insupportable et il divergerait à jamais, fixé dans sa solitude glaciale et dans un irrémédiable malheur. Nous réfléchirons tout à l'heure à cette « hypothèse » de l'enfer.**

**Mais revenons au mouvement de convergence de tout notre être vers l'Amour absolu. Il ne va pas, dans la majorité des cas, sans une crise existentielle : c'est celle-ci que la notion de « purgatoire » entend signifier.**

**2.4.2 Une crise existentielle de purification : le purgatoire**

**On aura remarqué que nous n'avons pas désigné le purgatoire comme une situation existentielle, c'est-à-dire comme un état stable. Il s'agit en effet d'autre chose : d'une épreuve provoquée par la rencontre même de l'Amour en personne. La lumière, disions-nous, est insoutenable et nous sommes mis à nu avec notre pauvreté d'amour, c'est-à-dire d'être. D'où l'expérience brutale d'une contradiction qui nous met en crise aiguë. C'est ce que le Père Martelet décrit fort bien :**

***Arrachés par le Christ à la mort qui paraissait s’ouvrir sur le seul néant, nous voici de nouveau livrés tout vivants, à un nouvel abîme, celui de la douleur et des repentirs absolus. Confrontés avec ce que nous fûmes, à la lumière de ce qui est vraiment, voyant ce que nous sommes en fonction de ce que nous aurions dû être, incapables au surplus de rien faire désormais qui puisse réellement nous changer, puisque notre rapport historique à ce monde est, d’ores et déjà, révolu, il nous reste à défaut d’un impossible « agir », le pouvoir de « pâtir »… (Il faut) supporter l’évidence d’avoir ainsi vécu.***

**Il s'agit là d'un déchirement, d'un arrachement, d'une sorte d'agonie purifiante (« purgatoire » = « purification »). Ne nous est-il pas donné parfois ici-bas de vivre quelque peu cet état contradictoire ? N'est-ce pas quelque chose de ce genre que Maurice Clavel, en narrant l'expérience de Dieu qui bouleversa son existence, nous suggère : *Deux états se mêlaient, sans se détruire, sans même se nuire, que je reconnus être la béatitude et l’épouvante* (Ce que je crois, 1975).**

***Tout homme devient alors un nouveau saint François, brûlé de contrition, dévoré de regret, brisé par la folie qui fait e plus souvent de chacun d'entre nous, dans l’histoire, l'opposant ridicule de l’Amour infini. Cette illumination tardive est un feu purifiant qui détruit en nous-mêmes, comme le suggère saint Paul (1 Co 3, 11-15), tous les montages et toutes les superstructures de bois, de pierraille ou de chaume, toute la pacotille historique que nous avons construite au lieu et place du Fondement, ignoré ou omis, qu'est le Christ lui-même, son Amour et sa vie. (G. Martelet)***

**Telle est la signification du purgatoire. On comprend que l'image du feu ait été associée à cette crise purificatrice. C'est passés par le creuset de ce déchirement libérateur que, - l'or seul demeurant -, nous entrons, debout, tout entiers dans la gloire de Dieu.**

**2.4.3 Le ciel**

**Comment définir l'état du ressuscité entré définitivement dans son accomplissement total, « glorieux » ? Il est indéfinissable, non par défaut, mais par excès. L'idée même de « gloire » est une catégorie esthétique. Nous ne pouvons ici qu'imaginer, qu'extrapoler à partir de nos expériences humaines de la joie, de la fête, de la beauté, de l'amour comblé, etc. Nous n'aurons jamais fini d'imaginer à ce sujet, et les images symboliques avec lesquelles le Nouveau Testament nous dépeint le bonheur céleste, parce qu'elles sont liées pour une part à une culture passée, ne sont qu'indicatrices.**

**Si l'expression *voir Dieu face à face* n'évoque pour nous qu'une stabilité dans l'ennui, alors mieux vaut y renoncer. Car la situation « céleste » n'est synonyme ni de stabilité ni d'ennui, mais au contraire de la vie la plus activement intense. Si l'expression *être en Dieu* n'évoque pour nous qu'une sorte d'absorption indifférenciée dans un vaste Tout où s'effacerait notre contour personnel, mieux vaut y renoncer. Car la situation « céleste » n'est synonyme ni d'absorption ni de dépersonnalisation, mais au contraire de l'épanouissement le plus fou de notre personne en toutes ses dimensions. Mieux vaut dire avec saint Augustin : *Nous serons en vacances et nous verrons, nous verrons et nous chanterons*, *nous chanterons et nous aimerons*. Nous aimerons et serons aimés dans la plus grande transparence. *Je connaîtrai*  (au sens intégral qu'a ce terme dans la Bible) *comme je suis connu* (1 Co 13, 12).**

**C'est donc la réalité de la communion totale qui est l'axe de tout ce que nous pouvons imaginer de la condition céleste : totale en intensité, parce que, étant avec le Seigneur pour toujours (1 Th 4, 17) et le Dieu d'Amour étant à jamais *Dieu avec nous* (Ap 21, 4) dans une intériorité réciproque (cf. Jn 15, 3), à tel point que nous lui serons semblables (1 Jn 3, 2), il n'y aura plus en nous que la liberté jubilante de l'amour ; totale en extension, car cette communion de l'homme intégral (donc avec sa puissance médiatrice de relation : son « corps ») sera sans frontières, au moins potentiellement tant que la résurrection finale ne sera pas advenue.**

**Mais il vaut mieux, pour parler ce langage de la « gloire » du ciel, être poète que théologien. C'est pourquoi nous n'en dirons pas plus, sinon à la manière de l'Apocalypse : *Dieu essuiera toutes* *larmes de nos yeux* ; *la mort ne sera plus et il n’y aura plus ni deuil, ni cri, ni souffrance* (21, 4) ; *il n’y aura plus de nuit* (22, 5). Nous boirons à la source d'eau vive, nous nous baignerons dans le fleuve d'eau vive brillant comme du cristal (cf. 21, 6 ; 22, 1)...**

**Et les autres ? Ceux qui, par hypothèse, auront à jamais « divergé » de l'Amour pour une existence de malheur, de solitude et de glace, *confrontation de la soif et du vide* (0. Clément) : les « damnés » ?**

**2 4.4 L'hypothèse de l'enfer**

**Nul ne peut rester serein devant l'hypothèse de l'enfer (c'est à dessein que nous n'en faisons pas une thèse, on verra pourquoi). *Peut-être est-ce à propos de l’enfer*, note P. Grelot, *que notre raison se heurte au mystère le plus opaque et le plus impénétrable : celui du mal à son point abyssal*. Nous ne pouvons faire comme si l'hypothèse n'existait pas. Trop de textes de l'Ecriture nous la présentent, aussi mythiques que soient les représentations qu'ils mettent en œuvre : l’étang de feu et de souffre de l’Apocalypse (21, 8), le Tartare et les abîmes de ténèbres de la 2ème épître de Pierre (2, 4), le feu éternel des maudits ou les ténèbres extérieures de Matthieu (22, 13 ; 25, 30-41), ou encore le *vers qui ronge* (Mc 9, 48) , symbole de l'autodestruction qui est la *seconde mort* (Ap 2, 11 ; 21, 14 ; 22, 8).**

**Cette perspective effroyable, certains (assurés probablement qu'elle ne les concerne pas directement) seraient enclins à penser qu'elle est parfaitement logique. Logique claire, mais d'un primarisme désolant : à chacun son dû ; à chaque faute sa punition proportionnée ; au refus radical du salut proposé, le châtiment par son absence radicale. Au fond il s'agit, dans cette réaction, d'une application de cette vue primaire de la justice qui se reflète dans l'axiome *œil pour œil, dent pour dent* et qui voit dans l'équilibre rigoureux de l'offense et de la punition le fin mot de la justice...Nulle trace, dans cette opinion, d'amour et de grâce. Mais qu'est donc Dieu ?**

**Or précisément, Dieu est Amour. Mais s'il l'est, comment encore ne pas voir dans l'enfer le comble de l'impensable ? Nous touchons là à l'absurde. Que peut bien signifier, dans le Royaume de ce Dieu-là, la permanence éternelle, dans le malheur absolu, d'hommes ressuscités, même si nous savons que ce n'est point Dieu qui les châtie mais eux-mêmes qui se condamnent à cette existence perdue ? N'a-t-il pas raison cet agnostique qui déclarait, un jour à la radio : *Si j’étais Dieu, le seul crime que je ne pourrais pas pardonner à un homme, c’est qu’il ait pu penser que j’avais été capable de créer un enfer* ? Quiconque a connu un tant soit peu le Dieu vivant ne peut pas ne pas ressentir la contradiction entre cet Amour absolu et l'hypothèse de l'enfer. C'est sans doute pour cette raison qu'Origène (célèbre Père grec de l'Eglise du IIIème siècle) avait affirmé qu'à la fin du monde les « damnés » seraient sûrement réintégrés par Dieu au grand corps des sauvés ; mais l'Eglise, en 543, condamna cette opinion, connue sous le nom de théorie de l'apocatastase (= réintégration et restauration). Origène avait tort... dans la manière de formuler son espérance. Cette espérance cependant n'est-elle pas la seule position cohérente avec ce que nous savons de Dieu ? Essayons d'y voir un peu plus clair.**

**Nous avons tout à fait raison de prendre comme clé de la réponse à la question de l'enfer la définition de Dieu comme Amour. C'est là la certitude la plus centrale et la plus inébranlable de la foi. Nous ne pouvons donc pas penser l'hypothèse de l'enfer en dehors de cette lumière. Tous les textes du Nouveau Testament, - fussent-ils les plus apparemment contraires -, doivent être interprétés selon ce principe normatif, à savoir qu'ils ne peuvent contredire l'affirmation de l'amour absolu et universel de Dieu. C'est dire d'emblée que Dieu ne veut pas l'enfer, ce refus tragique et définitif de l'amour.**

**Mais l'homme peut vouloir ne pas aimer : c'est très exactement cette possibilité qu'énonce l'idée de l'enfer. L'amour, par définition, ne s'impose pas à une liberté ; il se propose pour être reconnu et accueilli. L'amour ne contraint pas celui qui en est l'objet : il sollicite sa libre réponse. Nous l'avons souligné dans le Cahier 10, la relation entre Dieu et l'homme est celle de deux libertés. *Un* *amour donné impliquera toujours d’avoir à devenir un amour reçu*. Qu'il puisse librement ne pas être reçu, mais au contraire totalement et définitivement refusé, voilà ce qui fonde la possibilité de l'enfer. Que cette possibilité soit réelle ne peut faire aucun doute, et c'est parce que la formulation d'Origène en faisait bon marché qu'elle fut répudiée.**

**Mais si l'Evangile veut souligner cette possibilité, c'est afin de nous mettre en garde contre elle et pour souligner combien l'existence de l'homme, qui se joue librement dans le choix ou le refus d'aimer, est terriblement sérieuse, et jusqu'au moment suprême : quand l'Amour se dévoile en personne. *Jamais*, note le Père Martelet, *l’Evangile ne nous présente un pareil refus* *comme une virtualité plausible et dont Jésus pourrait se montrer satisfait. Jamais pourtant Jésus ne dit que l’homme ne serait de soi à l’abri de cette aberration. Autrement dit,* *sans revêtir jamais la forme d’une solution véritable, l’enfer, cet impensable et cet absurde, garde pourtant dans l’Evangile les allures d’un possible qu’on peut dire exécrable mais non pas du tout, point conjuré.***

**La foi chrétienne ne peut donc pas échapper à l'affirmation d'un enfer possible, non à cause de Dieu, mais à cause de l'homme et de la liberté qui est essentielle à leur relation. Mais est-ce là le dernier mot de la révélation sur l'enfer ? Certes pas.**

**Autre chose est de dire que l'enfer est possible, autre chose d'affirmer qu'il se réalisera en fait. Le scandale que nous ressentons devant la perspective d'un enfer effectif qui cohabiterait dans le Royaume accompli avec la situation paradisiaque des sauvés n'est pas un faux scandale, ou un scandale purement humain : c'est le scandale même de Dieu, si l'on ose dire, pour lui insupportable. C'est bien pourquoi, de toute la puissance de son amour, il ne cesse d'agir pour faire en sorte qu'il ne soit pas. Entre l'enfer possible et l'enfer effectif, il y a l'amour inlassable et libérateur de Dieu à l'œuvre pour que la catastrophe qui peut arriver n'arrive jamais. Il y a là pour le chrétien une certitude fondée sur la foi au Dieu-Amour et inscrite au cœur de son espérance : l'amour en définitive aura le dernier mot. (3)**

**Il en trouve la promesse dans le Nouveau Testament lui-même, lorsqu'il prend au sérieux tous ces textes où s'affirme avec force la volonté totalement et universellement libératrice de Dieu. Relevons-en quelques-uns. *Dieu n’a pas envoyé son fils dans le monde pour juger* (= condamner) *le monde, mais pour que le monde soit sauvé par lui (*Jn 3, 17 ; cf. 12, 47). *Ce ne sont pas les bien portants qui ont besoin de médecin mais les malades. Allez donc apprendre ce que signifie : c’est la miséricorde que je veux…car je suis venu appeler non pas les justes mais les pécheurs* (Mt. 9, 12-13). Le pardon de Dieu est sans mesure, comme le nôtre doit l'être : soixante-dix fois sept fois, c'est-à-dire indéfiniment (cf. Mt 18, 22). *C’est maintenant le jugement de ce monde…Pour moi, quand j’aurai été élevé de terre, j’attirerai à moi tous les hommes* (Jn 12, 31-32). *Dieu notre sauveur veut que tous les hommes soient sauvés et parviennent à la connaissance de la vérité* (1 Tm 2, 4). *Quand nous étions sans force, le Christ, au temps marqué, est mort pour des impies*...*mais en ceci Dieu prouve son amour envers nous : le Christ est mort pour nous alors que nous étions encore pécheurs. Et puisque maintenant nous sommes justifiés par son sang, à plus forte raison serons-nous sauvés par lui de la colère* (Rm 5, 6-9). Et nous savons que l'Esprit Saint, soufflant où il veut, avec l'énergie des vents de tempêtes ou la persuasion des brises légères, est à l'œuvre pour que l'amour, en tout et en tous, soit triomphant.**

**Alors que conclure ? Que l'enfer soit une situation possible de l'homme ressuscité, c'est sûr. Mais que cette situation devienne effective, ne fût-ce que pour un seul homme, nous n'en savons rien et l'Evangile ne nous en dit rien. Car lorsque le Nouveau Testament parle de l'enfer, il ne dit pas « voilà ce qui vous adviendra », mais bien « voici ce qui à aucun prix ne doit vous arriver ».**

**Nous ne savons pas, mais nous avons l'espérance. Tout en effet, ce qu'est Dieu et son projet libérateur, le message central de la révélation, l'attirance universelle du Christ et l'action incessante de l'Esprit, la caractère impensable par ailleurs d'une éternité de malheur compte tenu de la promesse que le Seigneur récapitulera toutes choses en lui, par lui et pour lui (cf. Co 1, 15-20), fondent une certitude d'espérance qui nous fait dire : nous espérons avec confiance et assurance totales que nul, par la grâce de Dieu, refusera radicalement d'aimer. Comment Dieu s'y prendra-t-il pour que tout homme reconnaisse librement l'amour et en vive, c'est le secret de sa tendresse absolue et de sa volonté non moins absolue de libérer tous les hommes, non contre eux, mais avec eux, pour la joie ?**

**Cet avenir personnel de l'homme que nous venons de décrire a polarisé et polarise encore, de manière quasi exclusive, la pensée de bien des chrétiens. La longueur même de ce chapitre risque d'accentuer cette impression de polarisation : nous ne pouvions procéder plus brièvement, tant l'eschatologie individuelle rencontre encore, dans nos esprits, des problématiques et des représentations dont on a perçu sans doute combien elles étaient souvent en porte-à-faux avec la promesse inscrite dans la révélation. Mais, nous l'avons déjà souligné, l'eschatologie individuelle n'est qu'un segment de la vision biblique des « fins dernières ». Elle ne doit en aucun cas être isolée d'une eschatologie collective. Ce n'est pas seulement l'homme en tant qu'individu qui a un avenir, c'est aussi l'humanité prise comme corps total, c'est aussi le cosmos. Voilà ce que nous allons maintenant considérer à grands traits.**

1. **L'AVENIR DE L'HUMANITÉ ET DU MONDE**

***Voici que je fais toutes choses nouvelles*. Dans l'amplitude de cette promesse universelle s'inscrit l'avenir de la totalité de l'humanité et du monde. C'est cet horizon global de ce qu'on a appelé *l’eschatologie longue* ou *le long terme de l’espérance* qu'il nous faut maintenant fixer. Les deux chapitres précédents ont permis déjà de dégager, en passant, certains éléments fondamentaux de cet avenir : ce qui nous permettra d'être plus bref à ce dernier stade de notre parcours. Une mise en garde doit être d'emblée renouvelée : si le problème des représentations imaginaires est au cœur de l'eschatologie individuelle, il est renforcé dans le cas de l'eschatologie collective qui est le lieu privilégié des descriptions mythiques. Il importe donc d'être à ce sujet particulièrement vigilant. Pour dire l'avenir final de l'humanité et du monde, la tradition chrétienne superpose plusieurs thèmes : Parousie, jugement général, résurrection générale, cieux nouveaux et terre nouvelle. Nous laisserons de côté le thème de la résurrection générale, nous étant déjà expliqué à ce sujet pour l'essentiel dans le précédent chapitre. Nous envisagerons d'une part la question de la parousie ou second avènement du Christ (§ 1), d'autre part la signification des cieux nouveaux et de la terre nouvelle (§ 2).**

**3.1 La parousie ou le second avènement du Christ**

**Peut-être serait-il bon qu'avant de lire ce qui suit, chaque lecteur essaie de se formuler les « idées » qui lui viennent spontanément lorsqu'il entend parler de ce second avènement du Christ. Car il en entend parler, non seulement durant l'Avent, mais encore à chaque Eucharistie : *En faisant mémoire de ton Fils, de sa passion qui nous sauve, de sa glorieuse résurrection et de son ascension dans le ciel, alors que nous attendons son dernier avènement* (3ème prière eucharistique). Dans cette formule liturgique, ce « dernier avènement » semble être une réalité de la foi aussi importante que la passion et la résurrection de Jésus de Nazareth. Or il apparaît que beaucoup de chrétiens ne savent trop quoi faire de cette affirmation : le Christ doit « revenir » à la fin du temps. On se demande parfois si cette croyance à la parousie n'est pas, en christianisme, une survivance de quelque mythologie désuète. (4). Que veut dire : « il reviendra » ? Essayons d'y voir un peu plus clair.**

**3.1.1 Une illusion d'optique de l'Eglise primitive**

**Si l'on veut y voir clair et que, pour cela, on se reporte au Nouveau Testament, d'est à vrai dire plutôt le brouillard qui se présente. Affirmation un peu étrange quand on se rappelle au contraire avec quel luxe de détails se trouvent, ici ou là, « représentées » la fin du monde et la parousie, au *Jour du Seigneur*. Il suffit de relire le tableau haut en couleurs de Matthieu 24, où deux perspectives sont imbriquées : celle de la ruine du temple de Jérusalem en 70 de notre ère et celle de la parousie. Il s'agit là d'un scénario « catastrophique ». Il y aura des signes précurseurs de la fin : des faux messies, des guerres, des famines et des tremblements de terre, l'amour se refroidira ; ce sera le commencement des douteurs. Alors il faudra fuir, se méfier de tous les faux prophètes et de leurs prodiges. *Comme l’éclair part du levant et brille jusqu’au couchant, ainsi en sera-t-il de l’avènement du fils de l’homme...Aussitôt après la détresse de ces jours-là, le soleil s’obscurcira, la lune ne brillera plus, les étoiles tomberont du ciel et les puissances des cieux seront ébranlées. Alors apparaîtra dans le ciel le signe du Fils de l’Homme ; alors toutes les tribus de la terre se frapperont la poitrine et elles verront le Fils de l’Homme venir sur les nuées du ciel dans la plénitude de la puissance et de la gloire. Et il enverra ses anges avec la grande trompette et, des quatre vents, d’une extrémité des cieux à l’autre, ils rassembleront les élus* (Mt 24, 27-31 ; cf. 1 Th 4, 15 -5,3).**

**Après ce que nous avons dit du jeu des images dans les descriptions eschatologiques, nous pressentons déjà qu'il ne s'agit pas de prendre « au pied de la lettre » les traits de cette mise en scène. Celle-ci est en effet stéréotypée : elle appartient à un genre littéraire bien précis, déjà mis en œuvre dans l'Ancien Testament : celui de l'apocalyptique. C'est une manière dramatique, catastrophique et fantastique de décrire l'avenir. Notre langage courant a d'ailleurs gardé une référence à ce genre de description. Ainsi quand nous disons : *après la catastrophe, le pays offre une vision d’apocalypse.***

**Mais quel est le sens de ces images, utilisées par Jésus et la communauté primitive ? A lire le Nouveau Testament, on se rend compte que les apôtres étaient dans l'embarras pour répondre à cette question. Jésus avait coulé son enseignement eschatologique dans les formules apocalyptiques. Dans un premier temps, il semble bien que les disciples n'aient pas fait la distinction entre ces figures et ce qu'elles voulaient signifier, et aient cédé à la tentation de l'interprétation « réaliste ». Nous observons cette confusion en particulier à propos de la date de la parousie. On attendait cet événement pour le lendemain : il était aux portes, il était imminent. A Thessalonique, on en profitait pour ne plus travailler puisqu'il suffisait d'attendre (cf. 1 Th 4, 11). Paul lui-même pensa au début qu'il serait vivant lors du « retour » du Seigneur (1 Th 4, 17). Mais en même temps on ignorait quand il viendrait, comme un voleur dans la nuit (Mt 24, 43 ss. ; 1 Th 5, 2) ou comme un maitre qui entre sans avoir prévenu ses serviteurs (Mt 24, 50 ss.).**

**Le discours de Marc 13 est très éclairant sur l'incertitude initiale de la pensée apostolique. On y trouve certes une conviction très forte : *En vérité, je vous le déclare, cette génération ne passera pas avant que tout cela n’arrive* (30). Mais cette conviction de l'imminence chronologique de la parousie (ça va arriver d'ici peu) se heurte pourtant à une parole très claire de Jésus : *Ce jour et cette heure, nul ne les connaît, ni les nages du ciel, ni le Fils, personne sinon le Père* (32). Il y a là contradiction : comment en effet affirmer que la parousie aura bel et bien lieu dans un délai historique précis (la fin de cette génération), alors que seul le Père (pas Jésus, encore moins les disciples) en connaît la date ? De toutes façons, conclut Marc, il s'agit d'attendre avec vigilance : *Prenez garde, restez éveillés car vous ne savez pas quand ce sera le moment* (33). Rester éveillé : telle est bien la pointe du message.**

**Cette croyance à l'imminence chronologique de la parousie était une erreur, née de l'attachement culturel de la jeune communauté aux images apocalyptiques et d'une incompréhension du message de Jésus. Jésus avait bien parlé de la proximité du Royaume, mais celle-ci n'avait pas de signification chronologique : il s'agissait d'une présence contemporaine de chaque instant de la vie de l'Eglise naissante. Comme la parousie ne se produisit pas en fait, la communauté primitive dut reconnaître qu'elle s'était fourvoyée sur ce point et mûrir une interprétation plus profonde du message. Il fallait expliquer le « retard » de la parousie. La seconde lettre de Pierre, encore engluée dans l'attirail apocalyptique *(Les cieux enflammés se dissoudront* : 3, 12), montre comment on s’y employa : *Il y a une chose en tous cas, mes amis, que vous ne devez pas oublier : pour le Seigneur un seul jour est comme mille ans et mille ans comme un jour* (réponse un peu facile ou marquée par l’humour). *Le Seigneur ne tarde pas à tenir sa promesse, alors que certains prétendent qu’il a du retard, mais il fait preuve de patience envers vous, ne voulant pas que quelques-uns périssent mais que tous parviennent à la conversion* (3,8-9). On était sur la bonne voie. La parousie n'était pas pour demain, pour aucun demain repérable. S'ouvrait le temps de l'Eglise, coextensif à l'histoire globale de l'humanité : temps de maturation du Royaume déjà là et d'attente vigilante du Royaume encore à venir (cf. Cahier 1). Il ne s'agissait plus de rester *les yeux au ciel*, mais de se convertir et de semer dans le monde la semence évangélique...**

**3.1.2 La révélation collective du Seigneur et le « jugement général »**

**L'aventure de la communauté primitive, fourvoyée un temps dans l'attachement aux images apocalyptiques et dans les supputations de dates, a ceci de bon qu'elle déblaie pour nous le terrain d'une meilleure compréhension de ce que veut dire la parousie. Nul ne sait l'heure ; nul ne sait le comment ; et les signes annonciateurs de la fin dans les apocalypses ne sont pas empiriquement repérables. Jésus n'était pas un visionnaire ; nous ne le sommes pas non plus.**

**Ce que nous pouvons dire, c'est ceci. La parousie a essentiellement pour fonction dans la foi chrétienne de souligner l'aspect collectif de l'espérance : ce que ne met pas en évidence la rencontre du Seigneur faite par chacun de nous dans le passage de la mort à la résurrection. Or cet aspect communautaire est capital : nous l'évoquions dans le premier chapitre, en posant la nécessité de dépasser l'individualisme. Nous sommes des êtres en relation. Nous sommes des membres de ce grand corps qu'est l'humanité de tout temps et de tout lieu. Le projet libérateur de Dieu concerne toujours cette globalité comme telle, un peuple. Il ne sera pleinement révélé que lorsque l'humanité aura atteint sa plénitude historique et sera, par l'initiative divine, métamorphosée. Tant que dure l'histoire des hommes, la révélation du Seigneur *tout en tous* n'est pas, - de notre point de vue terrestre -, totale.**

**Ce que signifie donc la parousie, c'est, à ce moment où l'histoire que nous connaissons prendra fin pour laisser place à la réalité déployée du Royaume, l'éclatement aux yeux de tous de la seigneurie du Christ sur tous et en tous. Ce sera la reconnaissance par l'humanité tout entière, « en bloc », par l'humanité enfin rassemblée et unanime, de la beauté de Dieu et de l'Amour absolu. Peut-être sommes-nous tellement marqués par l'individualisme que nous n'arrivons pas à percevoir ce qu'apporte à la rencontre personnelle du Seigneur faite par chacun de l'autre côté de sa mort, cette rencontre collective. Il faudrait raisonner ici de la même façon que nous l'avons fait à propos de la « résurrection générale ». La parousie apporte, non une nouvelle révélation du Seigneur glorieux, mais plutôt un déploiement total de cette révélation, comme une intensité nouvelle de la rencontre. Au moment même où notre puissance de relation et de communication pourra s'épanouir sans limites, nous constituerons avec-les-autres le peuple qui enfin, comme peuple, reconnaîtra Jésus comme son Seigneur, sa Vie, sa joie.**

**Ce sont les images de la fête collective qui sont ici appropriées : celle du banquet fraternel, celle du festin de noces. La parousie n'est pas autre chose en définitive que la révélation totale, aux yeux de tous ensemble, de Celui qui, avec l'humanité, a voulu faire alliance et maintenant se marie pour toujours. *J’entendis comme la rumeur d’une foule immense…Ils disaient Alléluia ! Car le Seigneur, notre Dieu tout-puissant, a manifesté son règne. Réjouissons-nous, soyons dans l’allégresse et rendons gloire, car voici les noces de l’Agneau* (Ap 19, 6-7).**

**La notion de « jugement général » ne renvoie pas à une autre réalité que celle de cette parousie du Seigneur, mais elle en dévoile un autre aspect : l'impact provoqué sur l'humanité tout entière par la rencontre du Christ glorieux. L'histoire collective de l'humanité, - qui n'est pas réductible à la juxtaposition de nos histoires personnelles -, est un immense combat entre des forces de divergence et des énergies de communion, la prolifération de la haine et la germination de l'amour. C'est cette histoire qui est maintenant jugée. L'humanité, à découvert, voit son passé mis à nu. Dans le visage du Christ glorieux, - cet homme libre assassiné parce qu'il avait inconditionnellement aimé -, elle se contemple avec tout ce qui la juge : les cicatrices de ses haines collectives, de ses guerres et de ses injustices. Elle sait désormais que seul l'amour en définitive a raison, au cœur même de toutes les luttes historiques. Mais maintenant il n'y a que le Royaume et, arrachée à ses esclavages par le rayonnement universel du Seigneur ressuscité, l'humanité n'est plus que convergence et communion. L'amour a décisivement triomphé de la mort, à tous les sens de ce mot (cf. 1 Co 15, 26).**

**3.2 Les cieux nouveaux et la terre nouvelle**

***Alors je vis un ciel nouveau et une terre nouvelle, car le premier ciel et la première terre ont disparu, et la mer* (symbole du chaos) *n’est plus*  (Ap 21, 1). La création tout entière a un avenir. A la fin de l'histoire, de par l'initiative divine, rien de ce qui a été créé par lui n'est laissé pour compte : tout est métamorphosé, ressuscité. Cette amplitude cosmique du Royaume pleinement déployé a été admirablement soulignée par Paul : *La création attend avec impatience la révélation des fils de Dieu : livrée au pouvoir du néant…elle garde l’espérance, car elle aussi sera libérée de l’esclavage de la corruption pour avoir part à la liberté et à la gloire des enfants de Dieu. Nous le sommes en effet : la création tout entière gémit maintenant encore dans les douleurs de l’enfantement* (Rm 8, 19-22).**

**On ne peut réduire cette affirmation très forte à un pur jeu de métaphores (= ce serait comme si il y avait des cieux nouveaux et une terre nouvelle). Il est certain que la création tout entière est promise à la métamorphose. Mais il est inutile de chercher à nous représenter exactement le nouveau mode d'exister du monde que nous connaissons : nous en sommes incapables. Du moins pouvons-nous suggérer brièvement comment cette espérance cosmique est cohérente, tant avec la condition humaine qu'avec le dessein global de Dieu.**

**Nous l'avons indiqué plus haut, l'homme, par tout ce qu'il est, est inséparable de l'univers sur lequel il pousse et avec lequel il entretient mille rapports essentiels à la vie : sans ce réseau de dépendances, l'homme, dans son enracinement le plus biologique comme dans ses plus hautes activités de création et de pensée, n'existerait pas. C'est dire que, par nature, il y a un lien entre l'homme, corps - et - âme, et l'univers. Il y a donc une sorte de cohérence logique, au niveau de l'anthropologie, dans l'espérance de la métamorphose du cosmos. Puisque c'est l'homme dans son identité totale qui ressuscite, et puisque le lien avec un univers est inscrit, au moins virtuellement, dans cette identité, on comprend que cet univers soit lui aussi *libéré de la corruption* et accède à un nouveau mode d'existence mystérieux, analogue à celui des ressuscités.**

**Cette espérance cosmique est également cohérente avec le dessein global de Dieu. Comme le suggèrent les textes scripturaires déjà cités, *Il a tout créé pour l’être* (Sg 1, 13) et *il lui a plu de faire habiter en Christ toute la plénitude* (celle de Dieu et celle de l'univers) (Col. 1,19). Pour le théologien, il y a là une indication précieuse. Le dessein de libération de Dieu est proprement « universel » : rien ne lui échappe. Dans le Royaume advenu, c'est bien la plénitude, c'est-à-dire l'intégralité du créé, qui est transfigurée.**

**Même si nous ignorons la modalité et la nature de cette transfiguration, nous savons du moins qu'il ne s'agit pas, quand on parle de cieux nouveaux et de terre nouvelle, d'un « autre » monde, mais de ce monde-ci devenu « autre ». De même que c'est bien le même homme qui meurt et qui ressuscite, de même c'est bien le même monde qui disparaît et qui prend un autre visage. Si la figure de ce monde passe (cf. 1 Co 7, 31), c'est, comme le remarquait saint Augustin, sa forme qui disparaît, non sa substance. A cet égard, il convient une fois de plus de se méfier de l'imagerie apocalyptique qui insiste tant, et de manière si catastrophique sur la suppression de la figure de ce monde-ci, qu'elle donne l'impression d'une rupture radicale entre lui et un monde nouveau. La vérité est qu'il y a bel et bien continuité et identité du cosmos, en son état présent et en son état futur, et, en même temps, cette discontinuité que le terme de « métamorphose » suggère très exactement. Sous quelle forme s'opérera le passage de notre monde de son ancienne à sa nouvelle condition ? Nous n'en savons rien. C'est peut-être Teilhard de Chardin qui approche le plus de la vérité, lorsqu'il écrit que ce passage sera à la fois une *maturation et un paroxysme*. Le monde atteindrait sa pleine maturité au moment même où il passerait le seuil décisif de sa transformation ; mais réciproquement ce seuil ne serait franchi que lorsque notre monde aurait mûri comme le fruit prêt à tomber de l'arbre. N'est-ce pas dans la même direction que l'image paulinienne des « douleurs de l'enfantement » oriente notre regard ? (5)**

**Quoi qu'il en soit, l'horizon certain de notre espérance est bien celui-là qu'affirme la seconde lettre de Pierre : *Nous attendons selon la promesse de Dieu des cieux nouveaux et une terre nouvelle où la justice habitera* (3, 13). Là, dit Maitre Eckhart, toutes choses *seront neuves, fraîches et présentes,* parce que sera réalisée à jamais la grande libération promise par le Seigneur :**

***Voici, je fais toutes choses nouvelles !***

**CONCLUSION**

**Nous voici arrivés au terme d'un parcours difficile, durant lequel nous avons essayé brièvement de fixer l'horizon de notre aventure humaine, personnelle et collective. Nous avons balbutié comme nous avons pu, convaincus de ne pas voir ce qui est pourtant l'objet de notre espérance la plus assurée. Il fallait, dans cette Initiation, évoquer ces perspectives d'avenir, essentielles à la foi chrétienne. Mais nous n'en avons pas fini avec l'eschatologie. Car, aussi important qu'il soit de ne pas se tromper d'horizon, ce n'est pas de le contempler qui importe, c'est de marcher vers lui. *Gens de Galilée, pourquoi restez-vous à regarder le ciel ?* (Ac 1, 11). C' est pourquoi, d'une certaine manière, ce Cahier n'est que préparatoire à ceux qui traiteront de l'existence chrétienne et de la dimension eschatologique qui lui est inhérente. Car l'avenir, dont nous avons profilé le visage final, est déjà présent au cœur de notre histoire : comme une énergie subversive ouvrant sans cesse à ce qui vient et empêchant toute sclérose dans un « statu quo »; comme un germe à partir duquel l'homme et le monde mûrissent leur destin définitif; comme le moteur de toute fête, lorsque s'y conjuguent, - dans la reconnaissance du don et l'éclatement du désir -, l'attente de Dieu et le projet des hommes ...**

**BIBLIOGRAPHIE**

**Pour les données bibliques**

**P. GRELOT, Le monde à venir. Centurion, 1974**

**X. LEON-DUFOUR, Résurrection de Jésus et message pascal. Seuil, 1971.**

**Bien qu'un peu anciens, ces deux ouvrages restent de bons instruments de travail.**

**Pour la réflexion théologique de base**

**J. MOLTMANN, Théologie de l'espérance. Cerf Coll. Cogitatio fidei, 1970**

**G. MARTELET, L'Au-delà retrouvé. Desclée, 1975**

**G. GRESHAKE, Plus fort que la mort. Mame, 1979**

**Y. CONGAR, Je crois en l'Esprit Saint - tome II, 2ème partie, Cerf, 1979**

**On aura intérêt aussi à se reporter à l'Initiation à la pratique de la théologie, tomes 2 et 3. Cerf 1982-83**

**Sur la question du purgatoire**

**J. LE GOFF, La naissance du purgatoire, Gallimard, 1982**

**Sur L'Apocalypse**

**E. CORSINI, L'Apocalypse maintenant. Seuil, 1984 (Cf. Un livre à lire N° 14. 1985)**

**NOTES**

**(1) Parce que le thème de ce Cahier est particulièrement difficile, la lecture de ces pages sera parfois ardue : nous en avons conscience, malgré le désir qui fut le nôtre d'être clair. Si l'on bute sur tel ou tel développement, il suffira d'en retenir l'idée centrale et d'avancer dans la lecture.**

**(2) Les textes du Père Martelet que nous citons sont empruntés à son ouvrage signalé dans la bibliographie.**

**(3) « Une poignée de sable dans la mer immense, voilà ce qu'est le péché de tout homme en comparaison avec la miséricorde de Dieu…Qu'est-ce que l'enfer devant la grâce de sa résurrection !, note Isaac le Syrien, un Père oriental de l'Eglise. Olivier Clément, qui cite ce texte, commente : « L'Eglise indivise a rejeté le salut universel comme doctrine, mais l'a intégré comme espérance et comme prière ... Le dernier mot du Christianisme n'est pas l'enfer, mais la victoire sur l'enfer. »**

**(4) Parousie : ce terme signifie exactement « venue », « avènement ». Il est emprunté au vocabulaire grec profane, où il désignait l'entrée officielle et joyeuse d'un roi dans une cité.**

**(5) C'est l'hypothèse optimiste. On peut aussi penser à une rupture plus forte. Mais, compte tenu du genre littéraire apocalyptique, rien n'indique dans le Nouveau Testament que le « pire » soit sûr. Les exégètes s'accordent en général pour penser que le verset 8 de Lc 18 sur la dégradation de la foi (« Quand le Fils de l'Homme viendra, trouvera-t-il la foi sur la terre ? »), qui clôt la parabole du juge inique et de la veuve, est un appel à la vigilance : il faut toujours importuner Dieu dans la prière. On ne peut rien inférer de ce verset sur la situation de la foi dans les derniers temps.**

**PISTES DE TRAVAIL**

**C'est la confrontation sur chaque point entre nos représentions spontanées et ce qui est dit dans ce Cahier qui fournira les meilleures pistes de travail.**

**Précisons-en une cependant : comparer l'imagerie de l'enfer et du ciel qui fut mise en œuvre dans la prédication courante, le réalisme terrifiant de l'évocation de l'enfer et l'abstraction peu séduisante de l'évocation du ciel, et essayer de préciser pourquoi.**