NOUVELLE REVUE THÉOLOGIQUE

115 N° 6 1993

L'apocalyptique dans la théologie contemporaine

Christoph THEOBALD

p. 848 - 869

https://www.nrt.be/es/articulos/l-apocalyptique-dans-la-theologie-contemporaine-429

Tous droits réservés. © Nouvelle revue théologique 2026

L'apocalyptique dans la théologie contemporaine

En exergue à ces réflexions, je voudrais mettre ce texte bien connu du prophète Isaïe (*21*, 11) :

> « Veilleur, où en est la nuit ? Veilleur où en est la nuit ? »
> Le veilleur répond : « Le matin vient et de nouveau la nuit.
> Si vous voulez encore poser la question, revenez ! »

Interpellé par cette voix, le théologien, semble-t-il, est interrogé sur le « moment présent », comme s'il avait à le « désigner » ou — selon une terminologie encore récente — à lire les « signes des temps ». Mais est-ce bien sa fonction ? Pourra-t-il, par exemple, déchiffrer l'enjeu des événements historiques récents[1] ? Ce n'est pas certain, et peut-être sera-t-il obligé, lui aussi, de renvoyer celui qui l'interroge.

Pourtant, cette *lecture du moment présent* a souvent été tentée, dans la théologie contemporaine, et très largement sous le signe de l'apocalyptique. C'est ce que je voudrais développer dans les pages qui suivent.

I. - Perspective de la théologie contemporaine

Que les exégètes et les historiens du christianisme primitif s'intéressent à la littérature apocalyptique et aux groupes religieux qui sont à son origine, rien de plus normal. Par contre, il n'est pas aisé pour le *théologien*, dont la tâche est de rendre compte de sa foi et de celle de l'Église dans la société contemporaine, de déterminer avec la clarté voulue la perspective spécifique dans laquelle il peut, aujourd'hui encore, aborder le phénomène apocalyptique.

1. Une première observation pourra nous aider à préciser cet angle d'attaque. À considérer l'histoire du christianisme, l'apocalyptique n'a généralement pas eu la faveur de la « grande Église » ; réputée comme dangereuse, elle a souvent été repoussée aux marges. Il suffit de rappeler quelques mouvements ayant vu le jour depuis les origines : le montanisme, au II^e^ siècle, pour qui la fin du monde était imminente ; la résurgence du chiliasme vers la fin du premier

---

1. Nous pensons à la chute du mur de Berlin en 1989.

millénaire ; la théologie de Joachim de Flore et sa reprise millénariste dans certains cercles franciscains, aux XIII[e] et XIV[e] siècles ; ou encore la contestation sociale des baptistes à l'époque de Thomas Münzer. Chaque fois, il s'agit d'une dissidence plus ou moins sectaire, conduisant à un simple retrait ou à une action violente, toujours motivés par une critique théologique de l'Église et de la société au nom d'une pensée utopique.

Nous pouvons même — fait remarquable — remonter les traces de cette dissidence, ou de la transgression d'une limite à ne pas dépasser, jusqu'au cœur de la formation du canon néo-testamentaire. Il semble que la « nouvelle prophétie » de Montan, qui se servait très largement de la littérature apocalyptique et ajoutait ses oracles à l'Écriture bipartite comme une sorte de troisième partie, ait forcé la « grande Église » à effectuer une délimitation plus restrictive de son propre canon scripturaire[2], ne laissant passer, à l'exclusion des autres, que l'Apocalypse dite de Jean, avec ses difficultés bien connues à se faire reconnaître dans certaines Églises de l'Orient jusqu'au IV[e] siècle.

La littérature apocalyptique, et plus largement l'apocalyptique, se trouve donc depuis les origines des deux côtés de la frontière canonique de la Bible, à l'extérieur et à l'intérieur : *dans* l'ensemble très vaste de cette littérature de l'« époque intertestamentaire » seuls le livre de Daniel et l'Apocalypse de Jean ont été retenus. Encore faut-il ajouter que cette délimitation canonique fonctionne comme principe d'interprétation : si elle est à première vue matérielle, incluant tel passage, tel texte et non tel autre, elle indique, en fait, la *limite* de l'identité chrétienne. Pour le dire autrement : ce qui a été « exclu », en l'occurrence un ensemble important de la littérature apocalyptique, détermine le contexte plus large à partir duquel on peut mettre en relief la différence qui constitue l'identité chrétienne, et ceci parce que le canon garde en lui-même des traces textuelles très importantes (Daniel, Apocalypse dite de Jean et d'autres textes) de ce qui a été, apparemment, « exclu » de son champ. Faisons, pour le moment, l'hypothèse que *le théologien a la fonction d'éclairer et de justifier cette décision canonique qui délimite l'identité chrétienne en la mettant en relation (critique) avec son contexte apocalyptique.*

2. Cf. H.F. VON CAMPENHAUSEN, « Die Entstehung des Neuen Testaments », dans E. KÄSEMANN, *Das Neue Testament als Kanon*, Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 1970, p. 118 s.

2. Mais le choix des premiers siècles, au sujet de l'apocalyptique, nous concerne-t-il encore ? En effet, l'Écriture néo-testamentaire est traversée par d'autres courants, qui semblent jouer une fonction analogue à celle de l'apocalyptique : on peut penser à certains horizons gnostiques ou à tel ou tel schème de pensée venant de la philosophie stoïcienne. Plus tard l'Évangile sera traduit en fonction d'une culture religieuse de type néo-platonicien ou d'une philosophie aristotélicienne. Puisque les contextes culturels de l'évangélisation suivent les mouvements de l'histoire, pourquoi alors privilégier l'apocalyptique ?

Cette question nous met au cœur de la théologie *contemporaine*. Elle aborde le problème de l'apocalyptique dans deux directions différentes, qui finalement se rejoignent dans une même problématique. *L'exégèse historico-critique*, née au XIX^e^ siècle de l'émancipation des contraintes de la théologie dogmatique, notamment par la contestation du canon des Écritures, s'intéresse justement à l'apocalyptique, à partir de 1850 environ, pour reconstruire le milieu d'origine du christianisme. Curieusement, pendant cette période, on continue à s'inspirer d'un présupposé érigé en une sorte de règle de canonicité et qui dévalorise l'apocalyptique au profit de la proclamation de Jésus reliée directement au prophétisme pré- et postexilique. Il faudra attendre le début de notre siècle, avec les travaux de J. Weiss et de A. Schweitzer, pour passer à une nette réévaluation de l'apocalyptique. Il y a, dans ce va-et-vient, un jeu extrêmement complexe, où la définition même de l'apocalyptique par l'historien, sa dévalorisation ou sa réévaluation, sont en fait liées à une compréhension de l'identité chrétienne, comme si la contestation du canon par une science prétendument profane conduisait subrepticement à l'établissement d'un autre « canon », largement inconscient.

Cet état de fait devient évident à partir des années 1950, lorsque certains théologiens comme E. Käsemann, J. Moltmann, W. Pannenberg et J.-B. Metz se saisissent des présupposés de l'exégèse et commencent à réfléchir sur l'*intérêt théologique* qu'il peut y avoir à dévaloriser ou à réévaluer l'apocalyptique dans la compréhension même de l'identité chrétienne. On prend alors conscience que la non-pertinence de l'apocalyptique dans une certaine théologie est liée de fait à sa connivence avec le libéralisme des XIX^e^ et XX^e^ siècles, tandis que sa mise en valeur correspond pratiquement toujours à une autre théologie, qui prend ses distances par rapport à la société libérale, à savoir, d'un côté, une théologie catholique soucieuse de se situer entre le libéralisme et l'apocalyptique sécularisée du marxisme, de l'autre, une « théologie politique » soucieuse d'emprunter au marxisme tel ou tel aspect de son analyse de la société.

La dévalorisation de l'apocalyptique dans certaines théologies contemporaines ou sa réévaluation dans d'autres a donc valeur de signe et permet d'évaluer *la position de ces théologies dans l'histoire politique des sociétés contemporaines*. Les uns réduisent l'apocalyptique à *un* contexte culturel *parmi d'autres* — le tout premier, certes, dans lequel l'Évangile a vu le jour, mais qui ne peut pour cette raison prétendre à un statut privilégié ; les tenants de cette position se trouvent généralement dans le camp de la théologie dite libérale. Les autres, comme E. Käsemann, font de l'apocalyptique « la mère (ou la matrice) de la théologie chrétienne » — et de ce fait lui attribuent une *valeur permanente* ; ceux-ci construisent généralement une théologie critique de la société libérale et néo-libérale. Si, comme nous le disions plus haut, le théologien a la fonction de justifier la décision canonique qui délimite le profil spécifique de la foi chrétienne en la mettant en relation (critique) avec son contexte apocalyptique, il faut ajouter maintenant, dans la perspective de *la théologie contemporaine,* que cet *éclairage d'une identité chrétienne mobile et jamais entièrement fixée se fait en fonction du contexte de nos sociétés contemporaines.*

3. Se pose alors au théologien une troisième question : la différence de perspective qui marque très profondément la recherche apocalyptique depuis le XIX[e] siècle est-elle indépassable, et faut-il désormais compter avec *plusieurs identités chrétiennes*, l'une plus libérale, par exemple, et l'autre plus apocalyptique, comme celle du catholicisme intégral, ou celle de la théologie politique ? Les événements actuels — qui signifient probablement la fin d'un schéma tripartite, où le christianisme se donne une position intermédiaire entre un libéralisme sans apocalypse et un marxisme « apocalyptique » — ne permettent-ils pas de redécouvrir ce qui dans l'apocalyptique est vraiment *canonique* et fait partie de notre identité chrétienne ? La tâche du théologien est de faire ce « discernement » toujours tributaire d'ailleurs d'un contexte extrêmement mobile.

Quand il regarde le champ très complexe de la recherche apocalyptique, il se trouve devant des choix méthodologiques et théologiques qui interfèrent avec des manières très différentes chez les chrétiens de se situer dans la société contemporaine. C'est ce champ que nous allons décrire dans une deuxième partie.

Devant ce panorama, on sera sans doute ramené à la question initiale : le théologien peut-il donner à *une vision apocalyptique du monde*, largement partagée par les premiers chrétiens et une partie de leurs contemporains, un statut théologique et, si oui, comment

doit-il évaluer l'historicité de ce contexte culturel et politique qui n'est plus le sien ? On montrera donc, dans une troisième partie, que la recherche apocalyptique oblige le théologien à penser aujourd'hui à nouveaux frais le rapport eschatologique des chrétiens à leur histoire et notamment à l'histoire politique de leur société.

II. - La recherche apocalyptique dans la théologie moderne Présentation de trois figures

1. Rappelons d'abord que la recherche sur l'apocalyptique a débuté à la fin du XVIII[e] siècle et atteint une première maturité en 1857, avec l'ouvrage d'un certain A. Hilgenfeld, qui porte le titre significatif de *L'évolution historique de l'apocalyptique juive*. On dispose alors déjà d'une collection importante de documents et surtout d'un concept unifié d'apocalyptique, commun au judaïsme et au christianisme et basé tant sur des caractères formels précis que sur quelques éléments thématiques. L'orientation globale de toute la recherche ultérieure est désormais fixée, même si elle recouvrira par la suite des choix méthodologiques assez différents. Quelle est cette orientation ? Il me semble qu'on peut la repérer dans le croisement paradoxal de deux *intérêts*.

L'historien *libéral* se sert de la critique des sources et du comparatisme pour prendre ses distances par rapport à la théologie *dogmatique* de l'Église et par rapport à l'idée d'une histoire sainte que cette dernière suppose. Son but est de reconstruire la genèse *historique* du christianisme primitif cachée, selon lui, par le trompe-l'œil du canon scripturaire. C'est dans ce contexte qu'apparaît pour la première fois l'idée qu'« il n'y a pas de lien immédiat entre la prophétie vétéro-testamentaire et le christianisme[3] » et que la matrice véritable du christianisme primitif est le judaïsme tardif marqué essentiellement par l'apocalyptique. Voilà déjà, cent ans avant le célèbre article de Käsemann (1960)[4], l'affirmation claire et nette que l'apocalyptique est la mère de la théologie chrétienne.

J'ajoute que les recherches de cette époque se distribuent, grosso modo, selon deux choix méthodologiques, représentés par deux grands noms du XIX[e] siècle : J. Wellhausen et H. Gunkel. Le premier s'inspire d'une perspective essentiellement *psychologique* et es-

3. A. HILGENFELD, *Die jüdische Apokalyptik in ihrer geschichtlichen Entwicklung*, 1857, p. 1.

4. E. KÄSEMANN, « Les débuts de la théologie chrétienne » (1960), dans *Essais exégétiques*, trad. franç., Neuchâtel, Delachaux & Niestlé, 1972, p. 193.

saie de comprendre les apocalypses comme des *créations littéraires* originales, par lesquelles l'écrivain, sorte de génie visionnaire, donne un sens nouveau à sa situation historique. Le deuxième se réfère plutôt à un paradigme *sociologique* : les apocalypses sont insérées dans la vie collective d'Israël et doivent être analysées sous l'angle d'une histoire des traditions, qu'elles codifient elles aussi à leur façon. Leur rapport à l'histoire n'est donc pas direct et ne se repère qu'à travers une analyse précise des raisons qui ont nécessité des relectures et des transformations d'une tradition déjà existante. On retrouvera ultérieurement ce clivage méthodologique entre, d'un côté, une critique historique ou littéraire et, de l'autre, une histoire des traditions.

L'orientation libérale de cette recherche méthodologiquement différenciée apparaît quand on perçoit en même temps son *intérêt* pour l'historique ou l'antidogmatique et la *dévalorisation* dont elle affecte l'apocalyptique ou, pour être plus précis, la conversion qu'elle opère du schème apocalyptique de la fin imminente en théorie de finalité immanente. D'un point de vue historique ou exégétique, l'apocalyptique est réduite à un *phénomène de déclin et de transition*, qui se situe entre le prophétisme juif et le christianisme primitif. Les apocalypses sont des « épigones » ou des « enfants mal venus de la prophétie ». On leur reproche la pseudépigraphie, une conception dualiste de la réalité, l'absence d'une conscience historique et le syncrétisme qui caractérise leurs auteurs comme hommes d'une époque décadente[5]. En 1903, Wilhelm Bousset écrivait :

> Il fallait que vienne quelqu'un qui était plus grand que tous les apocalypticiens et tous les théologiens rabbiniques. Il fallait que se produise d'abord dans l'Évangile une formation nouvelle pour que l'unité et la vivacité d'une piété authentique et vraie puisse surgir à nouveau de cette fermentation chaotique[6].

La personnalité religieuse de Jésus ne se comprend qu'en continuité avec les grandes figures du prophétisme dont il accomplit l'audace religieuse.

Ce schème de compréhension se montre incroyablement résistant tout au long des XIX^e^ et XX^e^ siècles, malgré des changements considérables à l'intérieur de l'exégèse biblique. On le repère par exemple chez R. Bultmann, qui situe l'apocalyptique, comme d'ailleurs

---

5. Cf. K. KOCH, *Ratlos vor der Apokalyptik*, Gütersloh, Mohn, 1970, p. 35-37 ; W. SCHMITHALS, *Die Apokalyptik. Einführung und Deutung*, Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 1973, p. 40-47.
6. W. BOUSSET, *Die Religion des Judentums im späthellenistischen Zeitalter*, Tübingen, Mohr, ^3^1966, p. 524.

aussi le gnosticisme, dans le champ de la mythologie[7]. La « démythologisation » qu'il propose dans son œuvre ne signifie nullement l'élimination du mythe apocalyptique, mais son *interprétation* en fonction de la compréhension universelle du monde et de l'existence qu'il implique. Bultmann et son école distinguent alors assez radicalement entre, d'un côté, le kérygme néo-testamentaire, qui interpelle l'homme au cœur même de sa liberté et l'appelle, en promettant au présent un avenir, à *donner sens à son existence* et, de l'autre côté, une vision apocalyptique du monde, propre à ceux qui, dans des temps de détresse collective extrême, perdent le sens de leur histoire et se voient réduits au « comportement du grand refus ». L'apocalyptique est à nouveau excommuniée de la grande tradition prophétique et néotestamentaire.

Comment comprendre cette *première figure* d'une recherche apocalyptique qualifiée à l'instant comme *libérale* ? On peut d'abord s'étonner du paradoxe déjà signalé : la recherche historique naissante transgresse le canon biblique en s'intéressant à l'apocalyptique juive comme *contexte* où surgit le christianisme primitif, mais elle introduit subrepticement un nouveau canon, on pourrait dire un « canon dans le canon », pour disqualifier l'apocalyptique et en faire l'arrière-fond discrédité — le milieu d'une « fermentation chaotique », selon l'expression de Bousset[8] —, d'où émerge miraculeusement le seul Évangile canonique, l'Évangile des prophètes, de Jésus, l'Évangile kérygmatique.

Le paradoxe s'explique aisément si l'on se souvient que la critique historique naissante substitue à l'Église, interprète autorisée du livre canonique, la communauté scientifique des biblistes, qui reconstruit ce qu'elle considère comme la véritable histoire d'Israël et du christianisme primitif en canonisant, dans les grandes personnalités religieuses des temps anciens, les prophètes et Jésus, leur propre conception d'une vie religieuse et éthique. Il faut se rappeler à quel point le cœur de cette vie religieuse est pour ces protestants libéraux un *combat intérieur et privé*, l'accueil sans cesse à recommencer de la justice de Dieu dans un cœur contrit, qui protège le pécheur contre l'idolâtrie de ses propres œuvres et creuse en lui l'espérance du Royaume des cieux. Le chrétien évolue selon eux dans deux règnes

7. R. BULTMANN, « Neues Testament und Mythologie », dans *Kerygma und Mythos*, édit. H.W. BARTSCH, coll. Theologische Forschung, 1, Hamburg, Reich, 1948, p. 26.

8. W. BOUSSET, *Die Religion...*, cité n. 6, p. 524.

différents : l'état national, en voie de sécularisation grandissante, donnant le cadre *extérieur* et public et garantissant la liberté de la vie religieuse pour tous les individus. Or l'apocalyptique est dévalorisée — Wellhausen en est le meilleur témoin —, parce qu'elle est l'expression d'un judaïsme tardif qui a perdu son indépendance nationale et survit désormais dans une communauté de type ecclésial. Celle-ci s'achève et se supprime en voulant se conserver par l'écrit et par la Lettre (qui tue), secrète allusion à l'Église catholique à laquelle on ne cesse de reprocher sa structure judaïsante[9].

Tel est l'arrière-fond sur lequel nous pouvons maintenant esquisser deux autres figures qui s'inspirent toutes les deux d'une prise en compte ou d'une réévaluation de l'apocalyptique et qui prennent au sérieux le *caractère dramatique de l'histoire humaine* éclipsé par la théologie libérale.

2. L'une de ces figures s'annonce assez clairement dans le *catholicisme intégral ou utopique* de Léon XIII et de Pie X ; on en trouve ensuite des traces importantes chez un converti comme E. Peterson, qui développe, à partir des années trente et face au totalitarisme nazi, une théologie apocalyptique du martyre ; la forme achevée de cette figure se trouve, nous semble-t-il, dans le troisième volume de la *Théodramatique* de H.U. von Balthasar, publié en 1980.

Le catholicisme intégral de la fin du siècle dernier, en lutte constante avec la société libérale, avec les principes de la théologie libérale, s'exprime clairement dans les quinze encycliques de Léon XIII, datées de la fête du Rosaire, dans l'encyclique inaugurale de Pie X, datée également d'un 4 octobre, dans laquelle il annonce et commente sa grande devise *Omnia instaurare in Christo*[10]. L'Église doit se comprendre comme une contre-société — il s'agit donc d'une dissidence — engagée dans une lutte finale et apocalyptique avec la société moderne :

> Nous éprouvons une sorte de terreur à considérer les conditions funestes de l'humanité à l'heure présente. Peut-on ignorer la maladie si profonde et si grave qui travaille, en ce moment bien plus que par le passé, la société humaine et qui, s'aggravant de jour en jour et la rongeant jusqu'aux moelles, l'entraîne à sa ruine[11] ?

---

9. Cf. J.M. SCHMIDT, *Die jüdische Apokalyptik*. Die Geschichte ihrer Erforschung von den Anfängen bis zu den Textfunden von Qumran, Neukirchen-Vluyn, Neukirchener Verlag, 1969, p. 308.
10. Lettre encyclique de PIE X, *E supremi apostolatus*, dans *Actes de S.S. Pie X*, Paris, Bayard, vol. 1, p. 35.
11. *Ibid.*, p. 33.

Ce mal, les papes l'ont plusieurs fois analysé depuis le *Syllabus* de 1864 : il culmine dans « une témérité sans nom », quand l'homme moderne usurpe « la place du Créateur en s'élevant au-dessus de tout ce qui porte le nom de Dieu »[12]. C'est le « signe des temps » par excellence qui exige une lecture apocalyptique :

> Qui pèse ces choses a droit de craindre qu'une telle perversion des esprits ne soit le commencement des maux annoncés pour la fin des temps, comme leur prise de contact avec la terre, et que véritablement le fils de la perdition dont parle l'Apôtre ne se trouve déjà parmi nous[13].

L'argument central qui sous-tend ces textes laisse percevoir la persistance de motifs sapientiels dans un tableau globalement apocalyptique.

La clé de lecture se trouve précisément dans l'idée d'une connaissance naturelle de Dieu accessible à tout homme avant même qu'il soit touché par la manifestation de la justice de Dieu en Jésus-Christ. Cette connaissance dite naturelle de Dieu, dont on croit pouvoir trouver la légitimation théologique en *Rm 1*, 20, a la fonction contextuelle d'une *préparation évangélique* permettant à l'homme vivant selon la justice d'*accueillir vraiment* l'Évangile.

Mais cette fonction positive de la connaissance naturelle de Dieu implique en même temps une *fonction négative*, qui nous reconduit vers le scénario apocalyptique de la société moderne. La connaissance naturelle de Dieu est l'expression positive du lien « créatural » qui subsiste absolument, même s'il n'est pas reconnu explicitement ou s'il est nié théoriquement et pratiquement dans l'athéisme et dans l'agir injuste. L'encyclique insiste sur l'effet auto-destructeur et « dé-créationnel » de l'idolâtrie. Que la trace de Dieu en l'homme ne soit pas reconnue ne l'empêche pas de produire ses effets négatifs. L'homme qui occupe la place vide de cette trace dépasse ses possibilités « créaturales » et se donne la mort.

Le style apocalyptique du catholicisme intégral s'affirme de manière décisive quand cette théologie désigne et dénonce clairement les lieux précis de l'idolâtrie et de l'injustice humaine, proposant alors toute une interprétation des temps modernes, de la Révolution française et de la laïcisation progressive de la société. Le rationalisme idolâtre inscrit dans des structures sociopolitiques injustes va nécessairement conduire la société vers sa ruine. C'est cette implosion

12. *Ibid.*, p. 35.
13. *Ibid.*

déjà repérable qui fonctionne comme « preuve » d'un retournement imminent :

> Dieu ferme les yeux, disent les Écritures, sur les péchés des hommes comme oublieux de sa puissance et de sa majesté ; mais *bientôt*, après ce semblant de recul, se réveillant ainsi qu'un homme dont l'ivresse a grandi la force, il brise la tête de ses ennemis, afin que tous sachent que le roi de toute la terre c'est Dieu, et que les peuples comprennent qu'ils ne sont que des hommes[14].

Après avoir dressé ce scénario apocalyptique, on dessine *l'utopie intégrale d'un ordre nouveau* qui ne s'oppose pas seulement au *libéralisme*, mais également, depuis *Rerum novarum* (1891), à *l'utopie socialiste*, bien que partageant avec celle-ci une certaine méfiance vis-à-vis de l'État :

> Il s'agit de ramener les sociétés humaines, égarées loin de la sagesse du Christ, à l'obéissance de l'Église ; l'Église, à son tour, les soumettra au Christ, et le Christ à Dieu. S'il nous est donné, par la grâce divine, d'accomplir cette œuvre, nous aurons la joie de voir l'iniquité faire place à la justice, et nous serons heureux d'entendre une grande voix disant du haut des cieux : maintenant c'est le salut, et la vertu, et le Royaume de notre Dieu et la puissance de son Christ. Toutefois (et nous sommes ici reconduits vers des considérations plus sapientielles et populistes)... il faut... déraciner entièrement cette monstrueuse et détestable iniquité propre au temps où nous vivons et par laquelle l'homme se substitue à Dieu ; ... proclamer hautement les vérités enseignées par l'Église sur la sainteté du mariage, sur l'éducation de l'enfance, sur la possession et l'usage des biens temporels, sur les devoirs de ceux qui administrent la chose publique, etc.[15]

L'apocalyptique mise au service d'une utopie intégraliste reste en vigueur dans le catholicisme jusqu'au concile Vatican II et même au-delà. Je n'en poursuis pas ici l'analyse et me contente de dire quelques mots sur deux témoins importants qui s'inscrivent dans cette tradition intégrale, même s'ils profitent des acquis de la recherche apocalyptique de la première moitié de notre siècle : E. Peterson et H.U. von Balthasar.

E. Peterson, qui inaugure dans les années trente la réflexion contemporaine sur la « théologie politique », est le témoin privilégié du combat nouveau de l'Église face à l'État totalitaire, qu'il soit fasciste ou communiste ; opposition qu'elle traduit encore en termes apoca-

---

14. *Ibid.*, p. 35 s. (nous soulignons).
15. *Ibid.*, p. 39.

lyptiques. On a souvent cité la célèbre thèse de Peterson — dans *Le monothéisme comme problème politique* (1935) —, selon laquelle il semble signer la fin de toute théologie politique, liquidée selon lui définitivement au IV[e] siècle par la théologie trinitaire des Cappadociens et l'eschatologie augustinienne. Mais on oublie trop souvent que Peterson ne critique ici que l'« abus de la proclamation chrétienne pour légitimer une situation politique »[16], alors que son essai de 1937, beaucoup moins connu, *Témoin de la vérité*, permet de découvrir une véritable « théologie politique ».

Dans ce texte, écrit à la veille de la deuxième guerre mondiale, on trouve une lecture assez longue de l'Apocalypse dite de Jean. Peterson note que « le contact de l'Église avec cet écrit — comme d'ailleurs avec les autres livres de la Bible — a son temps et son heure, voulus par Dieu[17] ». Cette « heure », qui est bien sûr celle de la rédaction de l'Apocalypse, a été voulue par Dieu quand l'État romain exigeait des chrétiens la pratique du culte impérial ; ce « temps », c'est celui de l'écroulement de l'Empire romain sous les attaques des peuples environnants : chaque fois l'Église se reportait au livre de l'Apocalypse, et Peterson remarque — dans une note intéressante — que l'inspiration de *tous* les écrits de l'Ancien et du Nouveau Testament risque de nous faire oublier que l'Esprit Saint a ses « temps et ses heures » ou, si l'on peut dire, ses « occasions »[18].

Le « bientôt » de l'Apocalypse, qui s'annonçait dans l'encyclique inaugurale de Pie X comme imminent, semble donc soumis à une certaine répétition. On peut penser à ce que Ricœur observe à la suite de Frank Kermode:

> Notons d'abord — dit-il — le remarquable pouvoir, longtemps attesté par l'apocalyptique, de survivre à tout démenti par l'événement : l'Apocalypse, à cet égard, offre le modèle d'une prédiction sans cesse infirmée et pourtant jamais discréditée, et donc d'une fin elle-même sans cesse ajournée. En outre, et par implication, l'infirmation de la prédiction concernant la fin du monde a suscité une transformation proprement qualitative du modèle apocalyptique : d'imminente la fin est devenue immanente[19].

---

16. E. PETERSON, « Der Monotheismus als politisches Problem » (1935), dans *Theologische Traktate*, München, Kösel, 1951, p. 105.
17. ID., « Zeuge der Wahrheit » (1937), *ibid.*, p. 186.
18. *Ibid.*
19. P. RICŒUR, *Temps et récit. II. La configuration dans le récit de fiction*, Paris, Seuil, 1984, p. 40.

La transformation du paradigme apocalyptique en « mythe de la Crise » est très nette chez Peterson, qui renonce aussi à concevoir *l'utopie d'un ordre nouveau*. Qui d'ailleurs aurait pu le faire en 1937 ? Mais il n'a pas de peine à montrer que la révélation au cœur même de la crise ne peut s'adresser qu'au martyr qui revit le procès du Christ et participe, de ce fait, à son destin.

Cependant l'atténuation de la force du « bientôt » par une certaine répétition des « crises » ne nous fait pas sortir de la *figure du catholicisme intégral*, et cela pour plusieurs raisons.

Dans la ligne de l'Apocalypse, Peterson insiste sur le fait que le martyre se vit dans « l'espace public » : c'est précisément le passage du « mystère » de la sphère privée dans la sphère publique. Désormais tous les hommes sont marqués d'un signe, les uns portant le « sceau des élus », les autres, la « marque imposée par la bête, sur la main droite ou sur le front »[20]. L'entrée du mystère dans l'espace public crée une clarté absolue, une situation de choix et de discernement : quand « l'heure de Dieu » est venue, la désignation du moment présent ne souffre pas d'équivoque. Tout le monde comprend ce que cela veut dire en 1937.

La référence à la « trinité infernale »[21] de l'Apocalypse : au dragon, à la bête et à l'autre bête, ou, autre série : à Satan, à l'Antichrist et aux faux prophètes, permet de préciser le cadre du jugement critique imposé quand « l'heure » arrive. Satan représente l'ordre métaphysique, l'Antichrist, l'ordre politique, et le faux prophète l'ordre intellectuel. Tout le poids de la présentation repose, comme d'ailleurs dans le catholicisme intégral, sur la sphère politique : « La pensée est déterminée par l'ordre politique », dit Peterson ; et, au temps du martyre, « il n'y a plus la possibilité d'une politique basée sur le concept d'une pure neutralité[22]. » La clarté de la situation politique interdit même tout pluralisme de la pensée, parce que celui-ci est en dernière instance le signe d'une désorientation dans la sphère métaphysique, reliée par Peterson à un polythéisme proprement satanique[23].

La cible de l'argumentation est donc l'État totalitaire, analysé en fonction d'une sacralisation sans scrupule du pouvoir : collusion sacrale et diabolique entre le *sacerdotium* et le *regnum*, qui ne peut être dépassée dans la sphère publique que par la royauté sacerdotale du

---

20. E. PETERSON, « Zeuge der Wahrheit », cité n. 17, p. 190 s.
21. H.U. VON BALTHASAR, *La Dramatique divine*, III, *L'action*, Namur, Culture et Vérité, 1990, p. 419.
22. E. PETERSON, « Zeuge der Wahrheit », cité n. 17, p. 193 s.
23. *Ibid.*, p. 196.

Christ et de ses martyrs, célébrée dans la nouvelle fête du Christ-Roi que Pie XI institua en 1925[24].

L'autre témoin invoqué, H.U. von Balthasar, s'inspire très largement du texte de Peterson que je viens de présenter. L'Apocalypse encadre son existence théologique : en 1937 et 1939, il propose trois volumes sur l'histoire de la philosophie avec le titre significatif *Apocalypse de l'âme allemande*[25], et il termine sa carrière en 1980 avec sa *Théodramatique*, qui est en fait une lecture de l'Apocalypse dite de Jean. Balthasar nous reconduit, de façon encore plus claire, dans le sillon du catholicisme intégral en pointant clairement, après la traversée du totalitarisme politique et d'autres manifestations de la société moderne, la racine même du mal qui doit susciter l'opposition inconditionnelle de l'Église : « la monstrueuse et détestable iniquité propre au temps où nous vivons et par laquelle l'homme se substitue à Dieu »[26].

La lecture apocalyptique du moment présent par Balthasar se situe sur deux versants. Depuis les débuts de sa recherche théologique, il ne cesse de critiquer la dédramatisation de l'histoire par la philosophie allemande et la théologie libérale ; et dans le volume de 1980 il s'en prend avec une rare violence à K. Rahner[27], qui semble être pour lui un des représentants les plus éminents de cette tendance dans la théologie catholique. Kant est rendu responsable d'avoir vidé la place occupée dans l'imaginaire par « les fins dernières ». Il ne reste désormais que le *présent* compris comme la venue de l'éternité dans le temps, effectuant la révélation anthropocentrique de l'homme à lui-même, position que Balthasar désigne sous le vocable de « l'eschatologie transcendantale », qui aurait définitivement remplacé le « bientôt » de l'attente dramatique caractérisant l'apocalyptique chrétienne.

Cette critique qui traverse l'ensemble de l'œuvre de Balthasar aboutit en 1980 à la formulation d'un enjeu ultime désigné comme *mysterium iniquitatis*, mystère de l'iniquité de l'histoire humaine[28]. Il n'y a pour ce théologien que *deux voies possibles*, et elles se livrent dans l'apocalypse de notre âge post-chrétien un combat sans merci :

---

24. *Ibid.*, p. 211-219.
25. H.U. VON BALTHASAR, *Apokalypse der deutschen Seele.* Studien zu einer Lehre von den letzten Haltungen. Bd. 1 : *Der deutsche Idealismus* ; Bd. 2 : *Im Zeichen Nietzsches*, Salzburg, Pustet, 1937 & 1939.
26. Cf. *supra*, n. 15.
27. H.U. VON BALTHASAR, *La Dramatique divine*, III, cité n. 21, p. 248-258.
28. *Ibid.*, p. 410-420.

l'adoration de l'origine paternelle de l'homme et de l'univers ou l'autonomie absolue de l'homme, qui part aveuglément à la conquête de l'avenir, attitude qui trouve dans le marxisme et le matérialisme son expression ultime.

> Il faut oser le formuler : l'autodestruction de l'humanité est la seule fin du monde qu'elle peut et qu'elle mérite de faire advenir par ses propres forces, dans la mesure où elle préfère emmagasiner ce qu'elle a en propre (le pouvoir et le mammon) au lieu de rassembler avec le Christ. Elle a déjà pris sa décision la concernant[29].

Ajoutons simplement à ce verdict terrible que Balthasar désigne de nouveau le présent — 1980 ! :

> Le pouvoir total de l'Antichrist sera nécessairement un pouvoir terrestre et politique... L'actuel rideau de fer est une première préfiguration de l'impossibilité de toute fuite et du désespoir face au Goulag[30].

3. Il y a enfin une troisième figure de la recherche contemporaine en matière apocalyptique ; elle s'est dessinée surtout en milieu protestant et reste liée à la « nouvelle théologie politique » des années soixante. C'est probablement la préparation du terrain par l'intégralisme utopique qui a permis sa réception rapide dans le catholicisme, par exemple chez J.-B. Metz, et, en Amérique latine, sa transformation en théologie de la libération.

Notons d'abord que la nouvelle théologie politique profite d'une évolution très importante dans la recherche exégétique depuis le début du siècle. Tandis que la théologie catholique s'est essentiellement référée, nous l'avons vu, à l'Apocalypse dite de Jean, la théologie protestante poursuit ses travaux historiques en transgressant par principe la frontière canonique de la Bible. Le premier signe d'une réévaluation de l'apocalyptique se manifeste en 1892, quand Johannes Weiss, dans son ouvrage sur *L'annonce jésuanique du Royaume de Dieu*[31], rompt avec l'image libérale de Jésus présenté comme grande personnalité religieuse et éthique. Sans une référence à l'apocalyptique, dit Weiss, la prédication eschatologique du Royaume serait incompréhensible. Depuis, les voix réclamant une réévaluation *théologique* de l'apocalyptique ne se sont plus tues, et

---

29. *Ibid.*, p. 410.
30. *Ibid.*, p. 417.
31. J. WEISS, *Die Predigt Jesu vom Reiche Gottes*, Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, ^{2}1900.

l'article de E. Käsemann, en 1960, sur l'apocalyptique comme mère de la théologie chrétienne, marque un point de non-retour. Ces thèses sont aujourd'hui très largement répandues et je me contente d'en rappeler le point essentiel.

Käsemann critique très fermement, dans la théologie bultmannienne héritière sur ce point du libéralisme du XIX[e] siècle, ce qu'il appelle une réduction kérygmatique. Il faut réhabiliter l'histoire, parce que la communauté primitive elle-même ne s'est pas contentée d'annoncer l'Évangile mais a su maintenir ses liens avec l'histoire vétéro-testamentaire et avec l'histoire de l'humanité toute entière par le biais de l'apocalyptique, à laquelle elle emprunte l'argument prophétique et la typologie, éléments centraux de la narrativité évangélique. Sans le récit, il est impossible de montrer *la venue du kérygme dans la sphère corporelle de l'humanité*.

Or, le point focal des récits néo-testamentaires, façonnés par l'apocalyptique chrétienne, est

> l'intronisation de Dieu et de son Christ en tant que Fils de l'homme eschatologique, intronisation qu'on peut aussi décrire comme démonstration de la justice de Dieu. C'est d'elle qu'ont faim et soif ceux à qui s'adresse la quatrième béatitude, c'est-à-dire de l'accomplissement du droit divin pour et sur cette terre qui est la nôtre. Il me semble qu'il s'agit exactement de la même chose dans la doctrine paulinienne de la justice de Dieu et de notre justification, qu'en conséquence, d'un point de vue de l'histoire des religions, je déduis de l'apocalyptique[32].

On peut considérer ces phrases, qui soulèvent le problème de la justice, comme une sorte de matrice exégétique de la nouvelle théologie politique des années soixante. Pour ne pas compliquer outre mesure, je me contente de montrer comment dans sa *théologie politique de la croix*, J. Moltmann, en débat critique avec Pannenberg, reprend la tradition apocalyptique. Sur ce point, il n'a guère changé depuis 1968, bien que les champs d'application de sa théologie apocalyptique aient considérablement évolué d'une analyse des sociétés européennes des années soixante au problème des rapports Nord-Sud et, dernièrement, à la question écologique.

Le *contexte* de son intérêt pour l'apocalyptique est la prise de conscience, dans les sociétés européennes, de la fin d'un progrès infini ; elle induit au plan intellectuel une critique très ferme du positivisme sous toutes ses formes et un regain d'intérêt pour quelques penseurs juifs, en particulier F. Rosenzweig et W. Benjamin, ainsi que pour les

---

32. E. KÄSEMANN, *Les débuts de la théologie chrétienne*, cité n. 4, p. 196.

représentants de l'école néo-marxiste de Francfort. La conscience aiguë que le monde forme désormais une totalité où tous les problèmes sont liés, la persistance de la souffrance collective et de l'injustice, éprouvée dans le cas de l'Amérique latine comme structurelle, et les dimensions démesurées que prend dans ce contexte la question de la théodicée conduisent J. Moltmann vers l'apocalyptique.

C'est ici qu'il rencontre les recherches de Pannenberg. Pour tous les deux, l'universalisme de la communauté chrétienne suppose l'apocalyptique : elle marque les limites de l'histoire, sans lesquelles on ne pourrait lui donner sens (en terme d'accomplissement), un sens qui ne peut se comprendre que comme anticipation ou prolepse de la fin. Mais interpréter la résurrection de Jésus, dans la ligne de Pannenberg, comme anticipation de la fin au cœur même de l'histoire humaine, c'est pour Moltmann une argumentation trop formelle, qui ne tient pas compte de la différence canonique de l'apocalyptique *chrétienne*[33]. Se séparant de Pannenberg sur ce point, il interprète l'apocalyptique en fonction de la question de la théodicée :

> Pourquoi le juste doit-il souffrir et pourquoi l'impie prospère-t-il ici-bas ? « Pourquoi Israël est-il abandonné à l'outrage des païens, ton peuple aimé aux races impies ? » (*4 Esd 4*, 23). L'apocalyptique répond : « Pourquoi ne prends-tu pas à cœur l'avenir, mais seulement le présent ? » (*4 Esd 7*, 16)[34].

L'attente d'une résurrection générale des morts au jugement dernier, qu'on trouve pour la première fois en Daniel *12*, 2 - « Un grand nombre de ceux qui dorment au pays de la poussière s'éveilleront, les uns pour la vie éternelle, les autres pour l'opprobre, pour l'horreur éternelle » — est, selon Moltmann, la réponse à la question de la théodicée. Voici sa thèse :

> La « résurrection des morts » n'a pas (dans l'apocalyptique juive) de signification propre, mais elle est pensée comme condition sine qua non de l'application universelle de la justice dans le jugement des justes et des injustes[35].

Or, s'il est exact de dire que la proclamation du Royaume par Jésus et par la communauté primitive a été formellement apocalyptique, il

---

33. J. MOLTMANN, *Le Dieu crucifié. La croix du Christ, fondement et critique de la théologie chrétienne* (1972), coll. Cogitatio Fidei, 80, Paris, Cerf, 1974, p. 195-203.
34. *Ibid.*, p. 198.
35. *Ibid.*, p. 202.

faut, selon Moltmann, ajouter immédiatement que Jésus a transgressé le cadre apocalyptique en promulguant « le droit de grâce auprès des injustes *et* des sans-droit »[36] et que la communauté primitive a annoncé, non pas seulement qu'un seul est ressuscité avant tous les autres, mais que le Crucifié est désormais le Maître de justice pour tous, qu'ils soient justes ou injustes. Le symbole terrifiant de la résurrection pour le jugement devient définitivement symbole d'espérance.

La théologie politique de la croix s'inspire, selon Moltmann, de cette transformation substantielle de l'apocalyptique. Moltmann refuse ce qu'il appelle le *modèle du dégagement*, qui « dit que l'Église et la foi devraient se libérer de la politique pour libérer ainsi en même temps la politique de la religion »[37]. La face positive de ce refus se trouve dans sa connivence avec une philosophie politique d'inspiration marxienne, où l'utopie d'une société se nourrit de l'espoir que le pouvoir de l'homme sur l'homme sera à jamais supprimé. D'un point de vue théologique, il revient ici à ce qu'il appelle un *modèle de correspondance* en y supprimant tout aspect hiérarchique[38]. À partir du droit de grâce accordé par le Crucifié à tous, le chrétien est appelé à anticiper sans cesse la fin de l'histoire en transformant radicalement dès maintenant la forme même du pouvoir.

Nous pouvons maintenant rassembler les trois figures comme une sorte d'esquisse spirituelle présente au cœur d'une époque qui, semble-t-il, est sur le point de s'achever. Globalement, le paysage se situe entre deux massifs : d'un côté, la montée de plus en plus puissante d'une société libérale et démocratique, qui passe par des phases importantes de crises et de transformations et, de l'autre, tout ce qui se présente comme retombées et effets pervers de cette entreprise historique : on peut penser ici, en premier lieu, à l'émergence des mouvements ouvriers et de l'utopie marxiste, qui formeront dans les pays de l'Est un deuxième massif à partir de 1917 ; mais d'autres phénomènes critiques, comme le conflit Nord-Sud ou, plus récemment, les problèmes écologiques, orientent aussi ce paysage.

Voulant « désigner » le moment présent, la théologie a dû se situer par rapport à sa propre tradition apocalyptique en se distribuant spontanément selon une configuration tripartite : soit qu'elle ait épousé la société libérale à travers une théologie radicalement anti-

36. *Ibid.*
37. *Ibid.*, p. 357.
38. *Ibid.*, p. 358-361.

apocalyptique, notamment en milieu protestant ; soit qu'elle se soit opposée en bloc à la société libérale, comme dans le catholicisme intégral et utopique, en situant le combat final, selon une composition originale, entre des éléments sapientiels et apocalyptiques, entre ceux qui croient en Dieu et ceux qui vont vers la ruine parce qu'ils substituent l'homme à Dieu ; soit enfin que la théologie s'inspire des interrogations autocritiques de la société moderne en proposant une théologie politique de la croix, qui comprend l'apocalyptique comme le genre par excellence capable de présenter l'histoire du monde dans l'horizon de la théodicée.

Certes, dans la mesure où la modernité pose par elle-même le problème d'une fin immanente de l'histoire, il n'est pas étonnant que l'apocalyptique suscite depuis la Révolution française un intérêt nouveau, qu'il soit positif ou négatif. Toujours est-il qu'une théologie qui recourt à l'apocalyptique se trouve du même coup fragilisée, et ceci pour deux raisons : la désignation du moment présent reste suspendue au démenti de l'histoire ; nous l'avons constaté à propos de la deuxième figure, et les multiples réécritures au sein même de la théologie politique de Moltmann sont l'expression même d'une telle fragilité. Mais la reprise de l'apocalyptique dans la théologie contemporaine souffre aussi des multiples attaques d'une rationalité socio-historique revendiquant pour elle-même, dans la bonne tradition libérale, le droit de « désigner » le moment présent.

Enfin, la redécouverte de l'apocalyptique soulève, on l'a vu, le problème de l'État[39] et du statut théologique de la justice[40]. C'est sur ce problème tout à fait central que nous voudrions conclure.

III. - Évaluation et proposition

Il s'agit maintenant de réfléchir à partir du tableau qui vient d'être esquissé, d'évaluer sa pertinence heuristique pour comprendre notre aujourd'hui, et de proposer éventuellement des modifications en fonction des changements sociétaires que nous venons de vivre. L'enjeu théologique consiste à discerner « l'heure où nous sommes » ou à « désigner » le moment présent.

1. Évaluation

39. Cf. *supra*, p. 15.

40. Cf. C. THEOBALD, *Quand on dit aujourd'hui : « Dieu est juste »*, dans *NRT* 113 (1991) 161-184.

Premier constat : la différence des perspectives évoquées dans la deuxième partie semble renvoyer à plusieurs identités chrétiennes difficilement conciliables ; il y a donc plusieurs manières de vivre la foi chrétienne dans la société. S'il est vrai que ces différences s'expliquent très largement par leur contexte respectif, ce constat risque de nous entraîner dans un certain désespoir par rapport à la théologie elle-même. Une double remarque s'impose ici.

Le tableau des différentes positions par rapport à l'apocalyptique, aussi inconciliables qu'elles paraissent, pose à nouveau le problème théologique de l'identité chrétienne et de sa définition normative, autrement dit le problème du canon. Or, ceci ne veut nullement dire qu'il faille simplement justifier la décision canonique à l'endroit de l'apocalyptique, comme s'il s'agissait d'une décision anhistorique. La tâche du théologien est plutôt de redécouvrir la fonction identitaire de cette décision à partir de son propre contexte. Ceci conduit à une deuxième remarque.

Réinterpréter la décision canonique s'impose peut-être aussi par le fait que la configuration tripartite de la théologie que j'ai proposée dans la deuxième partie semble être en voie de disparition. Difficile désignation du moment présent ! Que signifie l'écroulement du deuxième massif depuis l'automne 1989 ? Le catholicisme intégral peut-il encore se définir comme une sorte de troisième voie entre la société d'inspiration libérale et l'apocalyptique sécularisée des sociétés d'inspiration marxiste? La théologie néo-libérale pourra-t-elle encore longtemps rester sourde aux lectures apocalyptiques du rapport Nord-Sud ? Et le nouvelle théologie politique, alliée à la théologie de la libération, a-t-elle le droit de faire abstraction des philosophies de l'État qui déterminent la vie politique en Occident ? On ne peut en ce moment que poser des questions, qui sollicitent la réflexion théologique sur le caractère normatif de l'identité chrétienne.

2. *Canonicité*

À ce point de notre analyse, reprenons l'observation faite dans la première partie : l'apocalyptique se trouve des deux côtés de la frontière canonique. On pourrait inverser la formulation en disant de façon plus précise qu'au cœur de la littérature apocalyptique surgit un principe canonique qui se donne à lui-même sa signification en suscitant une interprétation critique de son propre contexte. Cette formulation implique que le théologien ne peut pas s'en tenir à une dévaluation de l'apocalyptique ni se contenter d'en faire la mère de la théologie chrétienne. Est « canonique » le passage — pascal au

sens fort du terme — de l'apocalyptique à sa reprise chrétienne ; passage qui, d'entrée de jeu, est de l'ordre de l'interprétation. Nous sommes toujours tentés par l'isolement libéral d'un Évangile décontextualisé ou par la reprise indirecte du contexte d'un autre âge, fût-il apocalyptique, car cela nous dispense du dur labeur de l'interprétation. Il fait partie, nous semble-t-il, de la grande tradition catholique de ne connaître l'Évangile que comme Évangile accueilli, par la grâce de l'Esprit, dans un contexte corporel et historique donné : l'accueil radicalement humain de l'auto-communication de Dieu fait intégralement partie de cette communication trinitaire de Dieu. Voilà la signification ultime de la limite du Canon.

Mais sous l'apparente banalité de ces remarques se cache le véritable problème : comment concevoir, dans le présent, cet accueil entièrement contextualisé de l'Évangile ? C'est précisément sur le rapport entre le texte et le contexte, entre l'Évangile du Christ et l'histoire, la nôtre, que porte le conflit de l'interprétation. Si l'apocalyptique a été la première matrice d'une théologie chrétienne qui a su recevoir l'Évangile en se prêtant à sa critique, est-elle encore aujourd'hui un passage obligé pour recevoir intégralement la révélation de Dieu ? Voilà la question à laquelle je voudrais brièvement répondre, en me référant, de manière critique, au tableau présenté dans la deuxième partie.

3. Proposition

Pour répondre à la question, nous sommes obligés de bien considérer ce qui nous sépare aujourd'hui de l'apocalyptique avant de nous laisser réellement interroger par elle.

Pourquoi l'accès à l'apocalyptique est-il si difficile ? La difficulté vient essentiellement, me semble-t-il, du *caractère global* de la vision apocalyptique du monde. Je veux dire par là qu'elle n'oblige pas seulement à juger du moment présent à partir du jugement de Dieu, mais qu'elle risque de conduire à une accusation globale de l'humanité, comprise par le petit reste des justes comme une sorte de *massa damnata*. Pierre Fruchon a noté qu'un tel jugement est lié à la situation d'une épreuve ultime. « La question du sens — dit-il — paraît s'effacer devant celle du délai : 'Jusqu'à quand ?', parce que la dureté de l'épreuve conduit le croyant à douter parfois qu'il puisse persévérer dans la foi[41]. » L'interprétation du présent s'éclipse alors devant

41. P. FRUCHON, « Sur l'interprétation des apocalypses », dans ACFEB, *Apocalypses et théologie de l'espérance*, coll. Lectio divina, 95, Paris, Cerf, 1977, p. 436.

le calcul d'une durée et la rationalité devant le sentiment et le cri ; on comprend alors sans peine que certaines situations de pauvreté et d'oppression ne laissent momentanément aucune autre porte ouverte. Il reste que nous nous trouvons là devant une vision du monde que les ethnohistoriens qualifient de « holiste », parce qu'elle ne connaît aucune différenciation interne entre plusieurs types de rationalité. La recherche libérale l'avait déjà noté sur un point en critiquant la position radicalement pessimiste de l'apocalyptique par rapport à l'État.

Certes, la réflexion contemporaine sur l'État démocratique ne mérite pas le reproche de dédramatiser l'histoire politique ou de méconnaître la dimension utopique du rassemblement humain. Mais elle insiste avec beaucoup de fermeté sur le statut agnostique du lien social, ce qui l'éloigne considérablement du théocentrisme de l'apocalyptique. Le caractère énigmatique du lien social paraît aujourd'hui à travers une série de *figures paradoxales*, dont la plus centrale est peut-être celle-ci : la société, conçue comme société d'hommes libres et égaux, idéalement une et homogène, est cependant *incernable*, parce qu'elle ne saurait plus, en régime de modernité, se rapporter à elle-même dans tous ces éléments et se représenter comme un seul corps. Le statut des droits de l'homme dans les sociétés démocratiques est l'indice par excellence de ce paradoxe. Ils sont toujours « en excès » sur leur formulation, et le corpus juridique qui les contient recèle en même temps l'exigence de leur réinterprétation permanente[42].

S'il appartient à la *légitimité du pouvoir* de ne monopoliser ni le droit comme tel ni son déchiffrement, l'interrogation, intérieure à la conscience diffuse de la justice et de la réciprocité, se manifeste nécessairement par des *oppositions* à ce pouvoir qui parviennent à enrichir de nouveaux droits le patrimoine juridique, allant par exemple de la législation de la grève ou des syndicats au droit au travail ou à la Sécurité sociale. Ainsi se constitue une histoire des « droits de l'homme », tissée de *récits de « luttes »* pour la reconnaissance des aspirations de telle ou telle catégorie *particulière* de la population ou pour l'accueil de continents entiers dans l'échange au sein de l'humanité.

C'est là où la notion des droits de l'homme nous éloigne le plus de l'apocalyptique que cette littérature peut reprendre sa consistance et

---

42. Cf. Cl. LEFORT, *L'invention démocratique. Les limites de la domination totalitaire*, Paris, Fayard, 1981, p. 63-70.

questionner la théologie contemporaine. Excédant leur formulation momentanée — d'un excès jamais épuisé par les récits de telle partie de l'humanité ou de telle autre en lutte pour sa reconnaissance —, ces droits posent la question « apocalyptique » de la justice : l'excès cache-t-il un jugement ultime, qui rendra bientôt justice aux victimes et aux bourreaux, ou restera-t-il la plainte devant l'absurdité de la mort de tant d'innocents ? Mais que peut valoir une justice qui n'implique pas *en même temps* la justice faite à ceux qui sont morts pour elle ? Seul celui qui pâtit dans son existence concrète de ces questions est capable d'accueillir le droit de grâce accordé à tous dans l'Évangile du Christ et de prendre sa part aux luttes pour la reconnaissance des droits.

« Veilleur, où en est la nuit ? »

Faut-il renvoyer ce questionneur, qui attend que le théologien lui désigne le présent ? Peut-être est-ce encore l'heure de l'apocalyptique. Celle-ci peut-elle nous atteindre à nouveau dans notre présent ? Cela n'est possible que grâce à un patient travail de questionnement mutuel.

F-75006 Paris
35, rue de Sèvres

Christoph THEOBALD, S.J.
Centre Sèvres

Sommaire. — Voulant « désigner » le moment présent, la théologie moderne a dû se situer par rapport à la recherche apocalyptique en se distribuant spontanément selon une configuration tripartite. L'article décrit ce champ complexe, où des choix méthodologiques et théologiques interfèrent avec des manières très différentes de se situer dans la société contemporaine. Il montre ensuite que la relecture de l'apocalyptique oblige le théologien à repenser aujourd'hui le rapport eschatologique des chrétiens à leur histoire, et notamment à l'histoire politique de leur société.