

Constante biblique : « eschatologie »

Carmelo Dotolo *Professeur de Missiologie à l'Université Pontificale Urbainienne*

1. A partir de l'étymologie

«On entend par eschatologie chrétienne la théologie chrétienne dans la mesure où celle-ci, à partir de ce qui est venu (c'est-à-dire des expériences que l'humanité et, en particulier, Jésus-Christ ont eues de Dieu) réfléchit sur ce qui va venir, sur le nouveau et sur le définitif et, à partir de là, cherche à interpréter le présent et à en tirer des impulsions pour l'action actuelle».¹ C'est à l'intérieur de ce cadre d'interprétation qu'il est opportun de reprendre la signification profonde et actuelle que revêt l'eschatologie vis-à-vis de la réflexion théologique et de la pratique missionnaire de l'Eglise. Si le temps inauguré par Jésus est un temps escha-tologique, qualitativement nouveau, il est important de comprendre l'horizon de signification qu'a l'eschatologie comme dimension indiquant dans la vie quotidienne le laboratoire du salut. Ce n'est pas un hasard, en effet, si la reprise de la réflexion eschatologique est motivée par trois facteurs. Le premier, relatif aux interrogations sur le destin de l'homme dans son individualité, mais aussi dans sa qualité de créature en relation avec le monde, les autres et Dieu. Le deuxième concentre l'attention sur la réévaluation de l'apocalyptique non plus conçue comme une pensée projetée de façon imagée sur l'au-delà, mais comme véritable *théologie de l'histoire*, dans laquelle on cherche à comprendre le sens du mal et de son excès concernant toute explication, en rapport à l'auto-communication de Dieu. Le troisième, correspondant à une relecture historico-salvifique de la création qui élargit l'intérêt à une interprétation écologique de la vie et du monde, vis-à-vis de laquelle se rapporte le destin de l'homme. En même temps, il faut rappeler que la réflexion eschatologique conserve une tension radicale qu'il est impossible de réduire à une solution rapide des

questions et interrogations qui traversent les existences des hommes et des femmes. Par conséquent, il est nécessaire de maintenir fermement un point décisif: *l'eschaton* est le Dieu qui vient (*adventus*), *ti* est la parole qui entre dans notre présent avec une altérité imprévisible qui appelle à une écoute attentive aux signes des temps. La connaissance de P homme n'est possible que si ce futur est anticipé dans le présent, comme dans l'événement Jésus-Christ. C'est dans ce domaine que l'annonce de l'Évangile peut ouvrir la recherche à un chemin qui ne se lasse pas d'expérimenter le don d'une libération capable de construire une civilisation de l'amour.

Dans le sillage de ces prémisses, il n'est pas superflu de rappeler la particularité de la signification du terme eschatologie, dont la définition nécessite une approche plus articulée. Affirmer que l'eschatologie est discours sur *l'eschaton* veut dire se poser la question de l'objet spécifique sur laquelle elle porte, étant donné que l'adjectif *eschatos* indique extrême, ultime, qui ne prévoit pas de surassement. Comme le met en évidence G. Kittel,² le terme *eschatos*, sous ses diverses formes (adjectif, substantif, adverbe) apparaît plusieurs fois dans le Nouveau Testament, en présentant une signification liée à l'expérience du caractère définitif du salut en Jésus-Christ, au sein de la tension présent-futur. Voilà pourquoi le terme eschatologie possède diverses accentuations qui laissent entrevoir l'ensemble des significations qu'il contient: de l'acception classique d'eschatologie comme discours sur les réalités ultimes à la signification de discours sur le futur de l'histoire ouverte à l'homme par Dieu, en passant par l'eschatologie comme discours sur le définitif et par la réflexion théologique du principe-espérance qui considère l'événement central du Christ comme la donnée qualifiante. C'est dans l'arc de ces indications que doit être identifiée l'interprétation biblique sur la particularité de l'eschatologie avec ses composantes apocalyptiques et prophétiques.

2. La promesse, catégorie d'interprétation

Il n'est pas facile de définir une eschatologie de l'Ancien Testament,³ même s'il

existe un consensus sur l'indication de G. von Rad qui insiste sur la dimension de l'attente, à tel point qu'avant d'en saisir les contenus il s'agit de saisir le dynamisme qui traverse tout l'Ancien Testament. La précision de H. Gross peut s'avérer utile, lui qui soutient que « nous ne nous trouvons pas en face d'une construction eschatologique complète, différenciée, détaillée, depuis le début de l'œuvre salvifique: l'espérance salvifique se dilate en partant d'un petit éventail de données, de plusieurs "noyaux de cristallisation" de la phase suivante jusqu'à une eschatologie pleinement déployée, de sorte que l'ensemble du processus évolutif de l'attente vétérotestamentaire du salut, jusque dans la doctrine la plus évoluée des deux âges du monde, doit toujours être tenue en considération lorsque l'on traite les différents problèmes». ⁴ Par conséquent, si une clef de lecture est possible, c'est la catégorie de *la promesse*, telle que la suggère J. Moltmann. Bien plus, celle-ci caractérise la religiosité d'Israël du fait qu'à l'origine de son histoire se trouve la promesse de Yahvé, un *pas-encore* qui indique toujours le chemin à entreprendre. Voilà pourquoi Israël peut célébrer dans son histoire la mémoire des interventions de Dieu en sa faveur. Mais ce qui doit être mis en évidence, c'est que la promesse dit une *différence*, quelque chose de plus, du moment où elle laisse apparaître la distance et le caractère incongru de l'histoire de la promesse. «Le Dieu qui a été perçu à travers ses promesses demeure supérieur à tout accomplissement dont on peut faire l'expérience, car en tout accomplissement, la promesse et ce qu'elle contient ne parviennent pas encore à être parfaitement congrus avec la réalité et demeurent donc toujours en excédent par rapport à elle». ⁵ En définitive, c'est en nous référant à la parole de la promesse que nous pouvons comprendre l'unité entre l'action historique et la parole que Yahvé accomplit pour son peuple. L'action est parole et la parole est action. C'est pourquoi il est possible d'esquisser une histoire de la promesse comme des étapes d'un processus qui construisent lentement l'histoire d'Israël. Sous cet angle, l'histoire d'Israël représente une interprétation et une formulation de l'ouverture eschatologique de son identité, ⁶ en tentant constamment d'apporter des réponses à Pin-quiétude pour son destin, à l'insatisfaction pour son existence menacée et

fragile. Se demander quel est l'horizon de sens global que Dieu offre à la lecture et au discernement signifie tenir compte de ce qui a été réalisé, mais aussi avec l'évidence d'un chemin inachevé qui appelle Israël à une conversion authentique et radicale. 11 n'est donc pas étonnant que la *Torah* elle-même soit le signe d'un futur qu'ouvré la promesse, en le confiant à la capacité de réaliser ses contenus. «Les commandements ne sont pas des normes plus rigides que les promesses, mais ils accompagnent la promesse en donnant une impulsion à l'histoire et se transforment au long de la voie qui, à travers les siècles, conduit vers l'accomplissement. Ce ne sont absolument pas des normes abstraites ou des ordonnancements idéaux qui existent éternellement ou qui réfléchissent leur image sur le temps, mais une anticipation réelle des perspectives historiques offertes à des hommes déterminés par la donnée historique du pacte. Par conséquent, les commandements ne sont pas moins ordonnés vers le futur que les promesses».⁷

3. Apocalyptique dans le Premier Testament et apocalypses extra-canoniques

C'est toutefois dans l'apocalyptique que la promesse revêt une dimension universelle, surtout parce qu'elle traverse une des phases les plus délicates de l'histoire d'Israël et de sa particularité dans le projet de l'histoire de la révélation. Aussi difficile qu'il soit de définir sa signification, l'apocalyptique renvoie à un sens large du concept de révélation, mais dans la mesure où ce terme technique indique trois niveaux de sens: «1. Un genre littéraire, celui des "apocalypses"; 2. Un mouvement, un courant religieux; 3. Un ensemble d'idées, en quelque sorte une théologie, que l'on trouve aussi dans différents genres littéraires».⁸ Ce qu'il est toutefois important de souligner, c'est que l'apocalyptique représente précisément une étape décisive de l'histoire de la promesse, une phase de raccord entre Premier et Nouveau Testament. Selon les spécialistes, l'apocalyptique est une des périodes historiques les plus tragiques de l'histoire d'Israël, durant laquelle le peuple fait l'expérience d'une histoire qui échoue, toujours proche de sa fin. Le repli sur le culte ne semble pas même

conserver l'espérance que la promesse n'était pas une terrible illusion. C'est pourquoi naquirent au sein du judaïsme des mouvements de rébellion et de contestation, enclins à montrer l'inconsistance de la fidélité à un Dieu lointain et indifférent. La littérature apocalyptique, biblique et extra-biblique, est le témoignage de cette période, car elle constitue la réponse de foi que le peuple donna face à **l'embarrassante** histoire de négativité. En ce sens, il n'est pas possible de comprendre les livres apocalyptiques «en dehors des circonstances religieuses, politiques, économiques de l'époque, de même que l'on ne peut pas étudier cette époque en négligeant ces livres, dont les espoirs et les craintes reflètent la foi du peuple élu». ⁹

Sans aucun doute, le livre de *Daniel* (composé en 160 av. J.-C.) est l'exemple parfait d'apocalypse dans le Premier Testament. Le genre littéraire est allégorique, typique d'un rébus qui comporte des dessins énigmatiques. Son objet est l'histoire universelle et son but principal est le royaume qui n'aura pas de fin (*Dn* 3,34; 6,27; 7,14). Sa venue passe par les aventures incompréhensibles et traumatisantes des peuples. Mais tout est «compté, pesé, divisé» et les saints de Dieu doivent prendre en compte les souffrances inéluctables et indicibles, comme le Fils de l'homme. La deuxième partie, surtout, est d'un genre apocalyptique et revêt une valeur paradigmatique pour comprendre la signification de l'apocalyptique. Les chapitres 7-12 laissent entendre que la deuxième partie du livre pourrait être reliée aux cercles assidéens qui, selon *1 Me* 2, 42, sont des hommes remplis de zèle pour la loi. En *Dn* 12, 3, nous pouvons lire: «Les doctes resplendiront comme la splendeur du firmament, et ceux qui ont enseigné la justice à un grand nombre, comme les étoiles, pour toute l'éternité». L'importance des doctes sert ici à comprendre que Daniel annonce l'avènement d'un royaume eschatologique associé au Fils de l'homme, à l'intérieur du drame d'une histoire qui met en lumière les luttes qui opposent les royaumes (cf. *Dn* 8-12). Mais ce drame n'aura qu'un temps: «Il durera jusqu'à ce que vienne la fin des jours quand sera instauré de façon mystérieuse et instantanée le règne eschatologique exercé par les saints, c'est-à-dire par le

peuple choisi auquel il est confié». ¹⁰ Dans cette perspective, le symbole du Fils de l'homme désigne le peuple saint par opposition aux animaux qui représentent les royaumes, mais il a la tâche narrative de conduire le lecteur à l'extrême limite où l'histoire confine avec la transcendance.

Le livre du prophète Ezéchiel, plus ancien que celui de Daniel, se base sur la conviction de la possibilité de mieux connaître qui est le Seigneur. Ce livre accorde une large place à la «*description anticipée des temps derniers, d'abord dramatique puis triomphante pour le bien*», ¹¹ et le salut annoncé doit beaucoup à la conception de la *nouvelle alliance* prophétisée par Jérémie. L'«Apocalypse d'Isaïe» (chap. 24-27), généralement considérée comme hellénistique (IVTM^e ou III^e siècle av. J.-C.) mérite aussi qu'on l'évoque. Nous y trouvons le terme mystère ainsi que la prise de conscience de nouvelles significations, jusqu'alors cachées. Mais aussi des déclarations sur l'au-delà à caractère très rare dans l'ancien Israël (26, 19). Le tout est proche d'une relecture de la nuit de Pâques (26, 20) et de la victoire archétypique de Dieu sur le dragon du mal. C'est sur le fonds de ce *leitmotiv* que s'articule la littérature apocalyptique extra-canonique, significative pour comprendre la phase du passage entre le Premier et le Nouveau Testament. A commencer par l'important livre d'Enoch, qui est en réalité un *corpus* de révélations d'époques diverses attribuées à l'Enoch biblique. De fait, on peut parler d'un texte comportant cinq sections: - le *Uvre des veilleurs* (chap. 1-36) contient le récit de la chute des anges, pour expliquer l'origine du mal. Dans leur union avec les enfants des hommes, ils leur révèlent la préparation de filtres et de charmes, la science des métaux et l'astrologie. De ces unions naquirent les géants qui tuèrent les animaux et les êtres humains. L'intervention de Dieu fut provoquée par les cris des hommes. - Le *Livre des paraboles* (chap. 37-71) rapporte trois paraboles. La première parle des justes, des anges et des secrets astronomiques (chap. 38-44). La deuxième est une révélation sur le jugement messianique des justes et des pécheurs (chap. 45-57). La troisième contient un enseignement sur le bonheur éternel des élus (chap. 58-69). Apparaissent les figures du Fils de l'homme et de l'Elu. Le titre de Fils de l'homme s'est enrichi

d'une relecture des textes sur le Serviteur de Yahvé et des textes sapientiaux. - Le *Livre des astres* (chap. 78-82) est un traité d'astronomie. - Le *Livre des songes* (chap. 83-90) «est une relecture de l'histoire du peuple élu à partir de la création en ayant recours au bestiaire». ¹² L'auteur est convaincu de l'imminence du jugement eschatologique. - *L'Apocalypse des semaines* (chap. 91-93) divise en dix semaines l'histoire du monde. Le jugement adviendra la dernière semaine et la vengeance sera exercée avec les anges. Le livre d'Enoch entend renforcer la foi des justes dans l'attente du Messie et affirme simultanément la résurrection et l'immortalité de l'âme.

Un texte important concerne la *communauté de Qumrân* qui cherchait un chemin de perfection dans tout ce qui a été révélé, consciente de vivre la dernière génération. Le dualiste qumrânique divise le monde en royaume du mal et monde futur d'où le mal sera éliminé. En ce sens, l'attente du Messie fait partie intégrante des attentes de la communauté, orientée vers la nouvelle Jérusalem. Le texte intitulé la *Règle de la guerre*, c'est-à-dire la guerre des fils de lumière contre les fils des ténèbres, est significatif à cet égard. Cette *Règle* décrit la lutte qui aura lieu quand les fils de lumière rentreront d'exil. La guerre sera conduite selon les règles tactiques appliquées par les païens et selon les normes de la guerre écrites dans la Loi. A partir du moment où des puissances cosmiques de lumière et de ténèbres sont impliquées, la guerre exige l'observance de la Torah. L'auteur de la *Règle de la guerre* entend répondre aux questions cruciales, comme le temps fixé pour la rétribution ou la question relative à la compatibilité des principes tactiques de la guerre avec les lois bibliques. Mais ce qui est déterminant, c'est l'idée d'une guerre sainte qui tend à exterminer le véritable ennemi, le mal. Autre texte intéressant: le *4 Esdras* qui raconte les visions qu'aurait eues Esdras à Babylone la trente et unième année suivant la chute de Jérusalem, en 557 av. J.-C. Le fil conducteur du livre réside dans la question qu'Esdras pose à Dieu sur la raison de la souffrance d'Israël et sur la prospérité des impies. Témoin de la destruction du temple de Jérusalem en 70 ap. J.-C., la question assume une valeur décisive, étant donné que la catastrophe nationale a

remis toute chose en discussion, rouvrant la question lancinante de l'origine du mal. Vraisemblablement, celui-ci est inhérent à la nature de l'homme et se transmet à travers sa descendance. Si les mystères du monde et de la vie échappent à l'homme, à plus forte raison les mystères liés à l'éternité, dont la solution n'est possible que dans le monde futur. Mais à côté de ces interrogations se pose le problème du bonheur des justes et de la punition de ceux qui infligent le mal. Si l'auteur s'intéresse au destin des pécheurs, c'est en raison de l'incertitude de son propre salut, au-delà du fait qu'il sait que les élus sont peu par rapport aux multiples créatures. Dieu est créateur de deux mondes (cf. *Esd* 7,50): le monde présent dont les voies sont étroites et impénétrables et le monde futur promis aux justes, mais fermé à l'espérance des impies.

L'Apocalypse syriaque ou *2 Baruch* mérite une mention particulière du fait qu'elle se réfère à la prise de Jérusalem et à la destruction du Temple. L'Apocalypse se présente de la même manière que celle du livre de Daniel. Mais un élément caractérise le récit: l'irruption du règne messianique, qui dépasse ce monde de douleur et ouvre vers la période paradisiaque de la résurrection. Le messianisme est mentionné, comme le met en évidence F. Manns, en trois passages qui ne concordent pas: «La fertilité de la Palestine au temps du Messie et sa victoire sur les Romains caractérisent les temps messianiques, prélude au monde futur. Le Messie est identifié au Serviteur en 70, 9. La résurrection occupe une place déterminante dans l'eschatologie: elle sera universelle et inaugurerà le monde nouveau où la récompense sera donnée aux justes et le châtement aux mauvais».¹³ Si l'on veut maintenant résumer les thèmes de la littérature apocalyptique, le spécialiste K. Koch¹⁴ discerne plusieurs éléments communs aux textes liés au monde vétérotestamentaire. En premier lieu, l'attente de l'instauration du monde futur, qui suit la fin marquée par la catastrophe cosmique. Le symbole du feu indique la destruction qui permettra aux pierres de parler. En second lieu, la division du temps du monde en plusieurs périodes qui vont de la création à la fin du monde, selon une détermination déjà prévue par anticipation. Le cours des événements est expliqué par l'intervention des anges

et des esprits et l'ère finale correspondra à l'ère initiale. En troisième lieu, la visibilité du règne de Dieu sur la terre, avec la présence d'un intermédiaire entre Dieu et les hommes, comme le Fils de l'homme. Enfin, l'état final sera celui de la gloire. Or, aussi belles que puissent être certains apocalypses extra-canoniques, elles manifestent trop de sagesse et sont bien informées sur la fin, sur le milieu et sur le commencement du temps. En revanche, les apocalypses canoniques ont une valeur de révélation spécifique d'Israël, en évitant les dangers de la gnose *et* en contrepartie la confrontation radicale de la sagesse avec la folie du martyr des justes; préparation, en d'autres termes, d'une sagesse-folie de la croix». ¹⁵

4. Vers le Nouveau Testament

La brève présentation de quelques textes essentiels de la lecture apocalyptique permet de saisir l'horizon de significations qui ouvre la réflexion sur la valeur apocalyptique dans l'histoire du salut. La conscience qui traverse Israël est celle de devoir discerner son présent comme phase décisive dans l'optique de correspondre ou non à l'alliance avec Dieu. Bien que marquée par l'infidélité, l'existence d'Israël est appelée à prendre une décision face au *kairos* de l'irruption d'un temps différent: celui de la promesse et de l'élection, temps qui se cache derrière les voiles d'une histoire conflictuelle, inexplicable, pénible. Pourtant, la conviction que la fin est proche, que les temps derniers et, donc décisifs, sont proches, s'explique dans la conscience que l'histoire dans sa globalité est désormais placée sous le jugement de Yahvé. Cela veut dire que, pour l'apocalyptique, l'histoire est pensée comme universelle, même si Israël conserve un rôle privilégié de signe annonciateur. Tous les événements, souvent catastrophiques, de l'histoire prête à un renouveau global, sont saisis avec précision (cf. *Dn* 12, 1), jusqu'à l'apparition de ce mystérieux personnage qui allait engager une lutte décisive avec Dieu (cf. *Ez* 38-39). Malgré les apparences, Dieu demeure le maître des événements, motif qui alimente l'espérance que, malgré tout, l'histoire est marquée par la fidélité de Dieu, par sa sollicitude contre tout réalisme empirique stérile qui préfère ne pas détourner le regard de la

réalité de fait. Il n'est donc pas étonnant que l'apocalyptique ouvre son cœur à l'optimisme, car elle sait inventer une façon différente de regarder la réalité et le monde, en suggérant *une éthique de la résistance* contre toute tentative de désespoir ou de soumission face aux évidences. De cette optique, on perçoit comment l'apocalyptique dessine une attitude qui va au-delà d'un moment historique particulier d'Israël, presque comme pour mettre en évidence, avec la certitude de l'intervention de Dieu, un trait constitutif de la recherche d'une vie différente dans la qualité de ses dimensions. Il s'ensuit que l'apocalyptique constitue précisément le fond sur lequel vient se greffer la nouveauté de l'annonce du Nouveau Testament, avec son interprétation décisive de la promesse de Dieu. «Les chrétiens croient que le Nouveau Testament est la continuation et l'accomplissement de l'Ancien, mais le rapport historique entre les deux- n'est pas toujours clair, du moins en ce qui concerne certaines doctrines. La littérature apocalyptique nous aide à combler cette distance, nous renseignant sur certains développements religieux significatifs, en particulier de nature eschatologique et messianique qui se produisirent durant les années vives de la période inter-testamentaire».¹⁶ Il faut également ajouter que la ré-interprétation que le Nouveau Testament fait du Premier fait ressortir la référence à des révélations entièrement nouvelles, bien que sur du matériel ancien, et au sort futur des justes et des mauvais, à l'au-delà et à la résurrection. «Ainsi dans le Nouveau Testament, le vrai sens de l'Écriture apparaissait comme un secret révélé à l'improviste».¹⁷ La principale utilisation des Écritures du Premier Testament est orientée vers la passion de Jésus, mise en rapport, en même temps, avec les sursauts des derniers temps et avec la passion de la communauté des disciples.

5. Contexte messianique et eschatologie du Royaume

Il est évident que l'événement Jésus-Christ est à la base de la foi d'hommes et de femmes qui ont vu et compris, dans son histoire, le oui définitif de Dieu à la promesse (cf. 2 Co 1, 20). Toutefois, ceci conduit à la question de la spécificité de la promesse eschatologique par rapport aux précédentes ou, pour employer une expression de H. U. von Balthasar, de la valeur de la *provocation apocalyptique*.

C'est le contexte historico-religieux juif qui aide à décoder la singularité de Jésus,¹⁸ même si le judaïsme (ou les judaïsmes)¹⁹ contemporain de Jésus apparaissait complexe et articulé, caractérisé par deux éléments: le premier, avec une vision deutéronomiste de l'histoire comme actualisation de la parole prophétique; le second, traversé par la catégorie de royaume de Dieu, dont la seigneurie aurait caractérisé la phase finale de l'histoire d'Israël. Au sein d'une telle perspective, l'attente eschatologique était liée à des figures déterminées qui, pensait-on, auraient contribué à la venue des temps derniers. En une extrême synthèse, on peut les réduire à trois: a) la figure du Messie; b) le Prophète qui doit venir; c) le Fils de l'homme. En particulier, cette figure symbolique (cf. *Dn* 7) est interprétée par la lecture apocalyptique comme une figure individuelle (comme on peut le lire en *4 Esdras* et dans le *Livre des paraboles* de l'Enoch éthiopien, préexistante, qui vaincra les ennemis au dernier jour. En même temps, le *Livre des paraboles* (chap. 48-52) présente un Fils de l'homme messianique, terrestre, même si cela semble contredire la tradition qui attribue à cette figure des caractéristiques célestes. C'est sur la base de ces prémisses qu'il faut saisir la nouveauté eschatologique du royaume annoncé par Jésus de Nazareth, telle que l'exprime *Me* 1, 15 et selon laquelle elle constitue la synthèse programmatique de sa prédication, dans le contexte de la prédication de Jean-Baptiste qui sert de *prémisse anthropologique*. En suivant l'interprétation de H. Merkley,²⁰ *Me* 1, 15 introduit une triple signification qui se justifie sur la base de plusieurs références. Avant tout, l'attente du royaume comme attente de salut en référence au judaïsme contemporain semble faire penser que la conclusion de cette attente est finie, sans autres précisions. Cette hypothèse apparaît toutefois peu vraisemblable, car pour Jésus l'attente du salut par Israël n'a pas de raison d'être, en ce sens qu'il ne peut s'attendre qu'au jugement. De même, si le terme de référence est l'attente à brève échéance, *Me* 1, 15 annonce que, comme Jean-Baptiste le mettait en évidence, ce qui attend Israël, c'est le royaume, c'est-à-dire le salut et non le jugement. En définitive, seule demeure la situation concrète d'un peuple qui ne peut plus s'attendre au salut, à moins d'une

nouveauté qui outrepassa la situation présente en allant bien au-delà. Or, Me 1, 15 annonce précisément un *retournement de situation impensable* par rapport à sa situation, car Dieu ne tient plus compte du passé, mais il s'adresse à nouveau à Israël par une nouvelle élection eschatologique capable de rendre au peuple une communauté eschatologique de salut. En d'autres termes, si l'annonce du royaume par Jésus se situe à l'intérieur de la dimension apocalyptique de l'attente d'un temps inédit et résolutif,²¹ elle ne fait rien miroiter d'autre qu'une nouveauté qualitative, car elle témoigne de la fidélité créatrice de Dieu au-delà de toute attente. Nous sommes en présence d'une mutation qui modifie le standard d'espérance de ceux qui écoutaient les paroles de Jésus, comme le montrent les paraboles qui renouvellent les idées du royaume apocalyptique. Ce qu'écrit H. Weder peut être indicatif à ce propos: «Dans le premier judaïsme, le royaume de Dieu est un concept purement eschatologique, référé exclusivement à l'au-delà. Il désigne la royauté de Dieu qui met fin au monde et introduit une époque nouvelle; royauté que le croyant peut accepter dès à présent à travers la confession de foi en la Torah et en l'unique Dieu, mais dont la réalisation demeure quelque chose qui ne regarde que Dieu seul. L'au-delà de la *basileia* s'exprime dans les textes apocalyptiques *comme, futurité*; ce qu'ils mettent au premier plan, c'est la séparation drastique entre le monde présent et le futur monde de Dieu qui mettra fin à celui-ci. Quand, en revanche, dans les paraboles de Jésus, la *basileia* est mise métaphoriquement en relation avec le *monde* narré, la signification littérale de ce terme est dépassée, dans la mesure où l'insurmontable au-delà du royaume de Dieu est transformé en *proximité au monde* et au monde dans sa mondanité». ²²

Voilà pourquoi l'insistance sur le présent et sur l'imminence de la fin des temps nous frappe. La proximité-présence du Royaume apparaît comme une constante spécifique de l'Évangile,²³ pas même éliminée par la rédaction successive des textes évangéliques, malgré les symptômes d'une crise et d'un démenti présent dans les difficultés des débuts de la mission de l'Église. Même après les événements de la Pâque, il était opportun, sinon nécessaire, de faire mémoire

d'un message qui n'avait absolument pas perdu ni sa valeur, ni sa signification. La logique de la promesse semble coïncider avec la présence du Royaume, comme si le temps de F auto-communication de Dieu avait atteint sa destination. En d'autres termes, c'est comme si l'avenir, le futur évoqué, agissait déjà dans le temps présent, même si la nouveauté de l'annonce ne produisait pas cette histoire des effets que l'on espérait désormais possible. Les résistances et le refus de la présence active du Royaume au moment de sa venue dans l'histoire n'éliminent pas sa présence, ni n'affaiblissent sa prétention; le glissement et le transfert condensé dans la difficulté et dans l'incrédulité à accueillir ce message signifient plutôt que la liberté est la condition pour percevoir la signification du Royaume dans le présent. La capacité de voir et d'écouter l'annonce scandaleuse de l'Évangile serait le premier effet de l'action salvifique et libératrice du Royaume, qui restitue au présent dans sa ponctualité toute sa valeur, bien que contingente et fragmentaire. L'instant est ouvert à une profondeur ultérieure, sans replis stériles ni utopies inutiles. Mais ceci indique que la liberté se décline au présent et que la dynamique de la libération jaillit de l'instant de la décision, que Jésus rappelle constamment en montrant que le Royaume est en train de se réaliser. C'est à ce niveau que l'on trouve une différenciation radicale entre l'histoire et la fin de l'histoire: «L'homme ne se donne pas le salut tout seul, il ne le conquiert pas à la fin d'une série de réincarnations, ni en retrouvant l'harmonie cosmique fondamentale. Il la trouve en l'accueillant, mais en l'accueillant activement, car il s'agit dès à présent de participer à l'Esprit de ce royaume».²⁴

Une précision, toutefois, est opportune. Sans exagérer l'horizon apocalyptique, certains auteurs mettent en évidence que l'interprétation même de

Jésus est caractérisée par une intentionnalité prophétique très claire, qui place au centre une correspondance entre présent, passé et futur. Sa mort elle-même représente un critère insurpassable pour trouver le sens et la vérité de son annonce qui scandalise, car elle se situe dans une ligne de solidarité avec les derniers et les marginaux. H. Kiing note ainsi: «Comme les grands prophètes, Jésus ne veut pas non plus œuvrer avec de nouvelles lois ni avec une piété et une

théologie traditionnelles, auto-justifiées et sûres du salut; clairement conscient de la situation menaçante, il annonce aux hommes coupables, destinés à la mort, qu'ils ne peuvent être sauvés que par une foi radicale, une vaste conversion et une nouvelle obéissance à l'égard de l'unique Dieu». ²⁵

6. L'apocalyptique dans le Nouveau Testament

Dans le Nouveau Testament, la présence de textes apocalyptiques est réduite, exception faite, bien qu'avec le *distinguo* nécessaire, du livre de l'Apocalypse. Il faut mentionner les apocalypses des synoptiques (*Me* 13,1-37; *Mt* 24,1-44; *Le* 21, 5-36) qui suivent le schéma fin du temps/fin des temps; *1 Th* 4, 13-5, 11 qui a pour base une invitation à la vigilance comme regard attentif aux événements; *2 Th* 2,1-12 dont le motif de fond est l'évident mystère de l'iniquité qui est à l'œuvre «dès maintenant» (v. 7), mais qui ne s'est pas encore déchaîné; *1 Co* 15, 20-58 qui propose une description anticipée de la résurrection comme issue du combat final; et plusieurs parties de la deuxième Lettre de Pierre. En ce sens, le discours eschatologique que l'Évangile de Marc (13,1-37) présente comme le plus long discours de Jésus est significatif. Au-delà de certaines questions exégétiques, le genre apocalyptique traverse les paroles de Jésus qui entendent offrir une juste interprétation aux événements historiques et alimenter l'espérance sur le chemin vers le futur. La présence du mal dans le monde et dans l'histoire, comme la guerre, la violence, l'oppression, les cataclysmes, pose des questions cruciales. Pourtant, l'orientation qu'offre Jésus (cf. *Me* 13, 28-37) n'est pas une information sur la fin et les signes de là fin, mais un appel à la responsabilité et à une vigilance avec les yeux ouverts. Ceci exclut aussi bien le fanatisme apocalyptique, modelé sur un calendrier imaginaire du monde et de l'histoire, qu'une fuite du monde qui perdrait de vue l'objectif d'un projet historique à mesure d'homme. Face à la crise qui bloque la vie du croyant et de la communauté, il n'est pas nécessaire de recourir à des conceptions mythiques de l'histoire, mais à une *décision* qui tempère l'impatience apocalyptique par la prophétie évangélique. Ni les persécutions, ni les trahisons qui balaient les liens affectifs et entravent la coexistence communautaire ne peuvent induire au découragement. La persévérance (*Me* 13, 13b) s'alimente de l'événement de la résurrection comme explosion du royaume de liberté et de justice, destination de toute l'histoire humaine.

Mais, sans aucun doute, c'est l'Apocalypse qui, dans le canon chrétien, occupe une place

unique, œuvre de prophétie chrétienne. «La continuité qu'elle maintient avec la prophétie de l'Ancien Testament est intentionnelle et singulièrement profonde, comme nous pouvons le constater en la confrontant avec l'autre œuvre majeure de prophétie protochrétienne qui nous est parvenue et connue sous le nom du *Pasteur d'Herma*, livre populaire dans l'Eglise des origines, bien que non inclus dans le canon».²⁶ Le livre situe l'unité de la prophétie du Premier Testament dans l'espérance de l'avènement du règne universel de Dieu, dont l'accomplissement est Jésus, par sa vie, sa mort et sa résurrection. Face aux agissements de petits groupes chrétiens insérés dans des milieux hostiles, pris par la tentation normale de se replier sur eux-mêmes et d'éviter de s'engager dans l'édification d'une société meilleure, l'Apocalypse ose une audace prophétique en alimentant l'espérance d'une façon différente de regarder la réalité politique et culturelle. En ce sens, le livre conjugue le genre apocalyptique avec une vision prophétique qui, dans le discernement d'une histoire conflictuelle et insensée, invite les Eglises à être une présence significative, bien que le christianisme fût considéré en désaccord, avec les cultes orientaux et avec l'entière conception païenne du monde. Mais, surtout, la critique envers les communautés chrétiennes était focalisée sur leur refus des prétentions absolutistes de l'idéologie impériale romaine. Dans le cadre de ces coordonnées, la prophétie encourage à un témoignage courageux et franc, devenant un style de vie qui dépasse les contextes singuliers. Voilà pourquoi le livre utilise un langage universel pour décrire aussi bien le pouvoir, la domination et l'adoration de la bête que la mission et le témoignage de l'Eglise. En particulier, l'Apocalypse a en commun avec de nombreux documents du Nouveau Testament, *l'attente imminente*. La prophétie de Jean révèle «ce qui doit arriver bientôt» (1, 1; cf. 22, 10: «le temps est proche»). Par trois fois, dans la conclusion, Jésus lui-même promet: «Voici que mon retour est proche» (22, 7; 12, 20). Pourtant le retard eschatologique semble avoir la préséance sur l'attente imminente, là où le cri: «Jusqu'à quand?» montre que la logique du retard semble contredire le dessein de Dieu; ou, peut-être, indique une patience de temps différents, une *pédagogie* qui ne dédaigne pas la souffrance des justes qui, selon la tradition apocalyptique, requiert l'intervention imminente de Dieu et de sa seigneurie. L'intentionnalité du livre vise toutefois la reconnaissance que la fin de l'histoire présente un rapport unique avec l'histoire tout entière. «Celle-ci ne représente pas l'ultime événement historique, qui arrive immédiatement après l'a-vant-dernier, mais elle est le point où la

vérité de toute l'histoire se manifeste et constitue le jugement divin sur la valeur et sur la signification de toute l'histoire. En ce sens, l'attente imminente des premiers chrétiens était une façon de vivre à la lumière de ce qu'était le contenu final de l'histoire dans l'intention de Dieu». ²⁷

7. La mission de l'Eglise: pratique eschatologique et aiguillon apocalyptique

Dans la perspective que fait ressortir la littérature apocalyptique et, en particulier, à partir des clefs de lecture offertes par le livre de l'Apocalypse, nous pouvons saisir une donnée déterminante: l'eschatologie, dans sa qualité prophétique, constitue un précieux indicateur pour comprendre la signification de la mission sous sa dimension *d'événement constitutif et permanent* de l'Eglise. En premier lieu, l'une des tâches indiquée par le livre de l'Apocalypse consiste à purifier et à rénover l'imagination chrétienne dans sa dimension dialogique et critique. Dans le contexte des façons par lesquelles une culture dominante organise la vie et le monde, l'évangélisation de la culture est invitée à démasquer les constructions idéologiques de ceux qui pensent pouvoir construire le monde avec la logique du pouvoir, de la discrimination et de la mondialisation à sens unique. La mission, en ce cas, ne peut qu'être *contre-culturelle*, critique à l'égard de structures ou d'idéaux qui enferment le monde, la vie, l'histoire en une unique dimension.

Un second aspect est l'attention que l'Apocalypse accorde à la vérité de Dieu, dont la provocation défie les logiques nihilistes d'une vie repliée sur elle-même et préoccupée par un bien-être qui ne dérange pas trop l'individu et ses exigences. Etre des *communautés croyantes alternatives* veut dire être des signes d'une vision de l'homme et de la vie en mesure de faire contrepoids à l'oppression, à l'injustice et à la discrimination. Ce n'est pas un hasard si l'authentique culte de Dieu est une force de résistance à l'idolâtrie de la puissance militaire et politique (la bête) et à l'idéologie de la prospérité économique (Babylone) de quelques-uns sur beaucoup. Nous entrevoyons ici la possibilité d'un futur alternatif (la nouvelle création et la nouvelle Jérusalem) que la pratique missionnaire doit accroître. L'avènement du royaume, selon l'optique missionnaire de Jésus le Christ, relativise les structures, en particulier celles du péché, qui justifient l'injustice et l'oppression. La particularité christologique de l'histoire du salut réside dans la pratique eschatologique comprise comme pratique de libération, dont la perception pointe l'index sur le mal et sur la souffrance réelle dans l'histoire et dans la société. Là où l'expérience

douloureuse de l'exploitation et les processus de déshumanisation sont des constantes sociales, la mission de l'Eglise doit s'adresser avec son message salvifique à des hommes et des femmes qui luttent pour une vie digne dans des situations politiques, sociales, économiques et religieuses déterminantes. Toute lutte contre l'aliénation et l'égoïsme idéologique est déjà une œuvre salvifique qu'affaiblit la logique peccamineuse. «Le progrès de l'homme ou, pour éviter cette expression aseptique, la libération de l'homme et la croissance du Royaume sont dirigées vers la pleine communion des hommes avec Dieu et entre eux. Ils ont le même objectif mais ils ne s'y dirigent pas par des routes parallèles, ni même convergentes. La croissance du Royaume est un processus qui se déroule historiquement *dans la libération*, dans la mesure où celle-ci signifie une plus grande réalisation de l'homme, la condition d'une société nouvelle, mais elle ne se réduit pas à cela; se réalisant à travers des faits historiques libérateurs, elle dénonce leurs limites et leurs ambiguïtés, annonce leur plein accomplissement et les pousse effectivement à la communion totale».²⁸ Cette même Apocalypse, en harmonie avec l'ensemble de l'annonce chrétienne, part de la perspective des *victimes de l'histoire*, de ceux qui attestent le non-sens d'un témoignage qui ne se relie pas au souvenir apocalyptique de la souffrance. Le mystère de l'iniquité et de la douleur qui traverse l'histoire contemporaine semble être administrée de façon utopique ou comme résidu d'un passé toujours prêt à être oublié et surpassé. L'oubli du mal innocent et de la douleur de millions d'hommes et de femmes se heurte à la *mémoire apocalyptique* de la souffrance que la mission de l'Eglise continue à rappeler comme lieu de réflexion authentique et courageuse. Trop souvent, la conviction, réelle ou illusoire, que l'avenir n'appartient qu'à ceux qui savent s'imposer comme vainqueurs, promoteurs du progrès, hérauts d'une culture globale et libre de toute entrave est présente dans notre conscience. «La mémoire de la souffrance des autres reste certainement une catégorie fragile à une époque où les hommes croient encore pouvoir s'armer du bouclier de l'amnésie contre les souffrances et les méfaits qui surgissent à chaque fois dans leur existence: Auschwitz avant-hier, la Bosnie et le Rwanda hier, le Kosovo aujourd'hui, et demain? Certes, cet oubli n'est pas sans conséquences. Auschwitz n'a-t-il pas creusé un profond sillon de honte, du point de vue métaphysique et moral, parmi les hommes? N'a-t-il pas profondément blessé le lien de solidarité qui existe entre tout ce qui porte un visage humain?».²⁹ Voilà pourquoi *l'option préférentielle pour les pauvres* est quelque chose de plus qu'un simple slogan de l'affectivité ou de la pitié.³⁰

C'est une *méthodologie missionnaire* inéluctable qui montre que le principe de l'espérance, authentique moteur de l'histoire, se situe dans le fait d'indiquer, en l'anticipant, le messianique «jour du Seigneur». «Je vis un ciel nouveau et une terre nouvelle... J'entendis alors une voix clamer, du trône: Voici la demeure de Dieu avec les hommes. Il aura sa demeure avec eux; ils seront son peuple, et lui, Dieu-avec-eux, sera leur Dieu. Il essuiera toute larme de leurs yeux: de mort, il n'y en aura plus; de pleur, de cri et de peine, il n'y en aura plus... Alors, Celui qui siège sur le trône déclara: Voici, je fais l'univers nouveau» (Ap 21,1.3-5). Sur la base de ces présupposés, le christianisme ne peut se réduire à un groupe sectaire, séduit par la possibilité de se retirer du monde, en l'abandonnant à sa logique. Au contraire, la participation des chrétiens à la venue du Royaume est une condition essentielle de l'identité du croyant et de l'Eglise. Oubliant ce devoir, nous risquerions d'invalider la qualité de l'événement chrétien qui, dans la vie publique, a pour fonction d'indiquer un *ethos* promoteur d'humanité authentique et une religiosité de la compassion et du partage. Cela comporte la capacité dialogique et une humilité interculturelle, en étant convaincu toutefois qu'on ne peut déroger aux principes de la liberté et de la justice. Ceci rend encore plus nécessaire la mission de l'Eglise qui n'existe pas pour elle-même, mais pour contribuer à l'avènement du Royaume dans son universalité libératrice et salvifique. C'est un objectif qui dit la qualité ou non de la pratique missionnaire. «Bien que celle-ci soit, certes, une perspective apocalyptique judaïque sur l'événement salvifique chrétien, elle fait nécessairement contrepoids à un genre d'eschatologie réalisée qui accentue le caractère spirituel du Royaume de Dieu au point d'oublier la nature non rachetée du monde. L'eschatologie future de l'Apocalypse sert à faire en sorte que l'Eglise demeure orientée vers le monde de Dieu et vers l'avenir que Dieu réserve au monde».³¹ Mais la dimension eschatologique du christianisme peut et doit elle-même assumer cette critique prophétique typique à l'égard des théologies qui, tant au niveau politique que culturel et religieux, semblent se désintéresser de la recherche d'un monde plus juste et attentif à ceux qui n'ont pas de droits. Nous ne devrions pas être étonnés que cette vision, typique de l'apocalyptique biblico-chrétienne, exige du témoignage des communautés ecclésiales le courage et l'audace de savoir s'opposer aux pouvoirs qui fuient la responsabilité et la critique prophétique. Dans l'Apocalypse, ceci est clairement perçu, dans la situation réaliste des chrétiens dans l'empire romain du premier siècle. L'avènement du Royaume de justice et de paix, ne dépend pas des autorités et

des pouvoirs en place, mais de l'histoire de la résistance que les chrétiens, au nom de celui qui est l'Alpha et l'Oméga, savent offrir comme logique d'une culture de l'amour qui ne se plie pas aux illusions de la force.³²

Enfin, une des plus grandes responsabilités de la mission est de continuer à accomplir le salut de chaque homme et de chaque femme, irréversiblement fondée en Jésus-Christ, mais qui a besoin de la *diakonia* des communautés ecclésiales. Se renfermer dans l'apathie et dans le fatalisme d'une réalité qui semble résister à tout changement veut dire émousser *Y aiguillon apocalyptique* de l'espérance que le mystère pascal a inséré dans les parcours de l'histoire humaine et cosmique. L'espérance fonde des attitudes et des pratiques sociales qui s'opposent aux égoïsmes individuels et institutionnels. En elle, les capacités de compassion, la disponibilité à une solidarité universelle, la critique contre une époque qui préfère d'autres processus d'émancipation qui, parfois, se heurtent à l'affirmation de la liberté au service de tous, trouvent énergie et motivations. A partir de cette optique de lecture, l'eschatologie et la mission sont en tension créative, et non pas en alternative, car elles expriment le fondement même de l'apostolicité de l'Eglise comme préfiguration symbolique de la réconciliation de toutes les choses à la fin des temps.³³ «Le peuple de Dieu est un peuple, constitué par la convocation de Dieu, qui signifie l'unité d'un destin eschatologique, le Royaume. La condition de ce peuple est la dignité et la liberté des enfants de Dieu, tous ayant un droit égal. Il est l'Eglise, bien que tous ceux qui ne sont pas membres des Eglises visibles n'en sont pas exclus».³⁴ Il s'agit donc de maintenir une juste corrélation entre le *déjà* de l'Evangile de la libération et le *pas-encore* de l'Evangile du salut, car l'histoire du salut n'est pas une histoire séparée de celle de la vie et de la lutte quotidiennes. Aucun chrétien ne peut se désintéresser des événements historiques, être distrait de l'avant-dernier en raison d'une affection particulière pour le dernier. Simplement, il les assume dans une perspective différente qui sait traverser des paradoxes, des retards, des lacunes et des discontinuités, dans la sobriété et la franchise évangéliques. Une référence à l'expérience de l'Eglise des origines peut être utile: bien que dans la foi en la résurrection et dans l'attente du «jour du Seigneur» (1 Co 5, 5; 2 P 3, 3-10), elle a tenu compte de l'imprévu du retard de la parousie. L'enthousiasme eschatologique de se considérer comme l'accomplissement de la promesse salvifique, en vertu de la nouveauté de la résurrection, est substitué dans l'existence chrétienne post-pascale par une sorte de relâchement historique, une relativisation de l'engagement à être levain dans la pâte de la culture et de la société,

comme le montre la communauté des Corinthiens. C'est vrai, Paul reformule l'annonce de la résurrection et donne une signification nouvelle à l'attente de la parousie (cf. *1 Co* 7, 29); mais cela n'exclut absolument pas le risque de ne pas prendre au sérieux le *pas-encore* du salut qui exige d'autres attitudes. Sous cet angle-là, la perspective de Luc³⁵ comme traduction plus tardive que celle de Paul, en rappelant que le temps de l'Eglise est un temps consistant et déterminant, bien qu'intermédiaire, indique l'exigence d'une préoccupation concrète, tournée vers les questions de la vie, malgré le retard de la fin. L'histoire des communautés ecclésiales n'a pas toujours été attentive à cette réserve eschatologique qui fait d'elles le signe et l'anticipation du Royaume de Dieu. La tentation d'emprisonner la fin à l'intérieur d'horizons particuliers a avili la dimension prophétique du témoignage chrétien et dissipé la fraîcheur de l'évangélisation. Par contre, assumer la responsabilité eschatologique de l'histoire signifie vivre la mission comme interprétation toujours nouvelle de cette *inquiétude apocalyptique originelle* qui a fait des communautés chrétiennes primitives le signe d'une *humanité différente*, capable de révolutionner les destins de la coexistence humaine. «Le message transcendant du triomphe sûr de Dieu nous confère la distance et la sobriété qui sont nécessaires à l'égard de ce monde, ainsi que la motivation pour nous engager dans la transformation du *status quo* [...] Nous ne devons jamais surévaluer nos capacités; nous ne pouvons pas non plus avoir confiance dans la direction vers laquelle se meut l'histoire [...] Nous distinguons entre l'espérance en ce qui est dernier et parfait d'un côté et l'espérance en ce qui est avant-dernier et approximatif de l'autre. Nous traçons cette distinction de mauvais gré, avec souffrance, mais en même temps avec réalisme. Nous savons que notre mission n'appartient - comme l'Eglise - qu'à cet âge, pas au temps futur. Nous l'accomplissons avec espérance».³⁶

NOTE

¹ VORGRIMLER H., *Hoffnung auf Vollendung. Aufriss der Eschatologie*, Herder, Freiburg 1980. 13. Pour une vision globale, cf. SCOMAMIGLIO E., «Ecco, io faccio nuove lotte le cose»: *avvento di Dio, futuro dell'uomo e destino del mondo*, EMP, Padova 2002.

² KITTEL G., «ἐσχατολογία», in *Grande Lessico del Nuovo Testamento*, III, Paideia, Brescia 1967, 995-1000.

³ Cf. Le cadre synthétique de DINGERMAN F., «L'annuncio della caduta di questo mondo e dei misteri della fine. Gli inizi dell'apocalittica nell'A.T.», in SCHREINER J. (éd.), *Introduzione letteraria e teologica dell'Antico Testamento*, Edizioni Paoline, Cinisello Balsamo 1987, 539-558.

⁴ GROSS H., «Lineamenti dell'eschatologia dell'Antico Testamento e del primo giudaismo», in *Misteri di Saluti*, XI,

Queriniana, Brescia 1978, 192.

⁵ MOLTSMANN J., *Teologia della speranza. Ricerche su fon-damenti e sulle implicazioni di una escatologia cristiana*, Queriniana, Brescia 1976', 105.

⁶ Cf. BOVATI P., «*La missione nella religione dell'antico hmele*», in *Ricerche Storico Bibliche* 1 (1990) 25-44.

⁷ MOLTSMANN J., *Teologia della speranza*, 123.

⁸ NITROLA A., *Trattato di escatologia 1. Spunti per un pen-sare escatologico*, San Paolo, Cinisello Balsamo 2001, 351-352.

⁹ RUSSEL D. S., *L'apocalittica giudaica (200 av. J.-C.- 100 ap. J.-C.)*, Paideia, Brescia 1991,34.

¹⁰ MANNS F., *Apocalisse e apocalissi*, in BOSETTI E.-COLACRAI A. (edd), *Apokalypsis. Percorsi nell'Apocalisse in onore di Ugo Vanni*, Cittadella Editrice, Assisi 2005, 23.

¹¹ BEAUCHAMP P., *Stili di compimento. Lo Spirito e la let-tura nelle Scritture*, Cittadella Editrice, Assisi 2007, 76.

¹² MANNS E., *Apocalisse e apocalissi*, 26.

¹³ MANNS F., *Apocalisse e apocalissi*, 42.

¹⁴ KOCH K., *The Rediscovery of Apocalyptic, a polemical work on neglected area of biblical studies and its damaging effects on theology and philosophy*, SCM Près, London 1972.

¹⁵ BEAUCHAMP P., *Stili di compimento*, 86

¹⁶ RUSSEL D. S., *L'apocalittica giudaica*, 25.

¹⁷ BEAUCHAMP P., *Stili di compimento*, 66.

¹⁸ Cf. L'étude de FUSCO V., «*Apocalittica ed escatologia del Nuovo Testamento: tendenze odierne della ricerca*», in ASSO-CIAZIONE TEOLOGICA ITALIANA, *L'escatologia contempo-ranea*, a curadi CANOBBIO G.-FINI M., EMP, Padova 1995,41-80.

¹⁹ Cf. BOCCACCINI G., «*Messianisme giudaico-messianis-mo cristiano: continuit  e discontinuit *», in BATTAGLIA V.-DOTOLO C. (edd), *Ges  Cristo, Figlio di Dio e Signore*, EDB, Bologna 2004, 75-97.

²⁰ MERKLEIN H., *La signoria di Dio nell'annuncio di Ges *, Paideia, Brescia 1994, 66.

²¹ Pour saisir la valeur du rapport continuité-discontinuité, nouveauté et accomplissement, voir ce que note EARELLIS E., *L'Antico Testamento nel primo cristianesimo*, Paideia, Brescia 1999, 136-137: «Jésus, les apôtres et les prophètes du Nouveau Testament apparaissent sous différents aspects en accord avec le judaïsme apocalyptique: 1) ils ont une conception de l'histoire *structur e en deux temps*, c'est-à-dire ce monde, ou ère, et l'ère à venir, identifiant le royaume de Dieu à la seconde; 2) ils estiment vivre les *derniers jours* qui pr c dent l'accomplissement; 3) ils annoncent la rédemption finale de Dieu comme *salut dans l'histoire*, à savoir la rédemption de la matière dans le temps».

²² WEDER H., *Metafore del regno. Le parabole di Gesù: ricostruzione e interpretazione*, Paideia, Brescia 1991, 98.

²³ Voir CONZELMANN H., *Teologia del Nuovo Testamento*, Paideia, Brescia 1991, 95-102; MARSCH W.-D., *Futuro*, Queriniana, Brescia 1972, 115-150. MEIER J. P., *Un ebreo marginale. Ripensare il Gesù Storico 2. Mentore, messaggio et miracoli*, Queriniana, Brescia 2002, 586-592. tout en indiquant une certaine prudence dans le rapport exact entre Royaume présent et Royaume futur, estime que la juxtaposition de futur et présent doit être attribuée à la prédication de Jésus, ainsi qu'au caractère paradoxal et mystérieux du Royaume lui-même. Utile également ce que rappelle MALINA B. J., «*Scienze sociali e ricerca ml Gesù storico*», in STEGEMANN W.-MALINA B. J.-THEISSEN G. (edd.), *// nuovo Gesù storico*, Paideia, Brescia 2006, 23-24: «Si donc l'on devait appliquer les critères courants d'authenticité à la proclamation par Jésus d'un Royaume de Dieu [...] imminent, les critères pertinents seraient l'embaras (il n'y eut aucune théocratie de ce genre), l'incongruité (le comportement sollicité avec insistance en Matthieu et Luc est pour des groupes de parenté fictive non pour une théocratie), l'attestation multiple (tous les synoptiques en témoignent, mais étrangement pas Paul) et la cohérence (Jésus fut crucifié en tant qu'agitateur politique)».

²⁴VALADIER P., *L'Eglise en procès: Catholicisme et société moderne*, Calmann-Levy; Paris 1987.

²⁵ KONG H., *Vie éternelle?*, Le Seuil, Paris 1985.

²⁶ BAUCKHAM R., *La teologia dell'Apocalisse*, Paideia, Brescia 1994, 170. L'apocalypse du *Pasteur d'Herma*, rédigée vraisemblablement autour des années 140-155 selon les uns, vers la fin du I^{er} siècle selon les autres, a pour centre l'annonce selon laquelle Dieu concède une deuxième chance de se repentir de ses péchés, après celle qui est donnée lors du Baptême. En effet, le christianisme primitif considérait comme impossible d'effacer les péchés les plus graves après le Baptême (*He 6,4-8; 1 In 3,6*). Pour un cadre global, cf. NORELLI E., // *passaggio dal I al II secolo*, in PENNA R. (éd.), *Le origini del cristianesimo. Una guida*, Carocci, Roma 2004, 179-231.

²⁷ BAUCKHAM R., *La teologia dell'Apocalisse*, 186.

²⁸GUTIERREZ G., *Teologia della liberazione. Prospettive*, Queriniana, Brescia 1972, 172.

²⁹METZ J. B., «Dio. Contre il mito dell'eternità del tempo. Considération! iniziali», in RAINER PETERS T.-URBAN C. (edd), *La provocations del discorso su Dio*, Queriniana, Brescia 2005, 60-61.

³⁰ Nous trouvons cette affirmation intense: «En dehors de l'alliance de Dieu avec les pauvres, il n'y a pas de salut» chez PIERIS A., «Christ beyond Dogma. Doing Christology in the Context of the Religions and the Foor», in *Louvain Studies* 25 (2000) 220.

³¹ BAUCKHAM R., *La teologia dell'Apocalisse*, 190.

³²Il me semble utile de rappeler ce que BAUCKHAM écrit dans *La teologia dell'Apocalisse*, 192: «Une importante contribution de l'Apocalypse à la théologie du Nouveau Testament consiste à situer clairement le thème central néotestamentaire du salut en Jésus-Christ dans l'ensemble du contexte biblico-théologique du dessein du Créateur pour toute sa création. C'est une perspective qu'il nous faut retrouver aujourd'hui».

³³ Cf. ZIZIOULAS J., *L'être ecclésial*. Labor et Fidcs, Genève 1981, 136-170; KASPER W., *Teologia e Chiesa*, Queriniana, Brescia 1989, 284-301.

³⁴DUQUOC C., *Chiese provvisorie. Saggio di ecclesiologia euaenica*, Queriniana, Brescia 1985, 57.

³⁵ Cf. CONZELMANN H., // *centra del tempo. La teologia di Luca*, Piemme, Casale Monferrato 1996, 15-20.

³⁶ BOSCH D.], *La trasformazione della missione. Mutamenti di paradigma in missiologia*, Queriniana, Brescia 2000, 704.

BIBLIOGRAPHIE

En plus des textes cités en note, on pourra consulter: ROWLAND C., *The open heaven: a study of apocalyptic in*

Judaism and early Christianity, SPCK, London 1982. ALTHAUS H. (éd.), *Apocalittica ed escatologia: senso e storia*, Morcelliana. Brescia 1992.

FERGUSSON D. - SAROT M. (edd.), *The future as God's gift: exploration in Christian eschatology*, T & t Clark, Edinburgh 2000.

WATSON D. F. (éd.), *The intertexture of apocalyptic discourse in the New Testament*, Society of Biblical Literature, Atlanta 2002.