

## L'eschatologie du catholicisme<sup>1</sup>

Le protocatholicisme est né d'une déception eschatologique : telle est la thèse fameuse, et influente, d'Albert Schweitzer et de son école, celle qu'on appelle l'école de « l'eschatologie conséquente ». Comme la fin tardait à venir, comme on attendait toujours en vain que se réalise la promesse de la Venue glorieuse, le « Dieu de l'espérance » s'est mué en Dieu de la Présence sacramentelle ; les cœurs ont regardé en-haut plutôt qu'en avant (*sursum corda* !), vers le ciel plutôt que vers l'avenir ; l'Église s'est installée sur la terre avec le statut d'institution divine – l'Église catholique. L'eschatologie dans sa forme néotestamentaire a connu une éclipse presque totale. L'espace central qu'elle avait occupé a été investi tout autrement : par la discipline des mœurs, l'expérience mystique, la spéculation mystique et, surtout, par les « mystères » liturgiques ou « sacrements ».

La reconstruction qu'Albert Schweitzer a cru pouvoir faire des origines chrétiennes manque de fondations adéquates ; elle néglige de nombreuses données des évangiles et des épîtres. Mais la parcelle de vérité qu'on ne peut lui dénier est la corrélation qu'elle met en valeur entre le type « catholique » de christianisme et le déclin progressif de l'attente d'abord si ardente de la Fin, de la fin comprise comme « naïvement » future. Les théologiens catholiques reconnaissent que les préoccupations eschatologiques ont perdu leur emprise pendant

---

<sup>1</sup> Ce texte constitue la version française de mon chapitre « Eschatology in classical and modern Roman Catholic teaching », in *Hope Does Not Disappoint. Studies in Eschatology. Essays from Different Contexts*, sous dir. Jochen EBER, Bangalore, Theological Book Trust, & Wheaton (Ill.), World Evangelical Fellowship Theological Commission, 2001, p.87-102.

Le texte a été enrichi de références mais non pas mis à jour ; sur l'ouvrage de Bernard SESBOUÉ, *La résurrection et la vie*, Paris, Desclée de Brouwer, 2004, 167 p., qui n'a pas pu être pris en compte, lire la recension de Lydia Jaeger dans *Théologie évangélique* 4, 2005/2, p. 90-93.

l'ère constantinienne<sup>2</sup>, et peuvent éloquemment se référer à la « présence réelle » dans l'eucharistie comme à une « parousie sacramentelle »<sup>3</sup>. Le processus a abouti, dans le catholicisme classique, à ce qui ressemble à l'extinction de l'attente de la vraie Parousie<sup>4</sup>.

Mais cette mise sous le boisseau de l'eschatologie historique-cosmique (telle qu'elle prédominait dans le Nouveau Testament) n'a pas représenté la disparition pure et simple de l'eschatologie. Au contraire, l'intérêt pour la mort et pour l'au-delà a pris une place croissante dans l'enseignement catholique classique : l'eschatologie individuelle, en fait le sort de l'âme individuelle, a constitué un thème majeur, à la fois en doctrine et pour la pratique de la dévotion (avec d'énormes implications financières). C'est seulement au cours des dernières décennies, sous influence de la modernité (et d'une dose variable de modernisme), qu'on assiste à la critique, à l'érosion, voire au démantèlement de l'eschatologie classique du Paradis, de l'Enfer et du Purgatoire. Je rappellerai les affirmations principales de l'eschatologie classique dans l'Église romaine, avant de donner quelques indications sur certaines thèses contemporaines – la diversité qui prévaut aujourd'hui parmi les théologiens excède ce que je peux décrire ! J'ajouterai, pour conclure, quelques brevissimes observations plus analytiques et interprétatives.

## 1. Trois lieux par-delà la mort

Le catholicisme romain « classique » se veut dans la continuité des Pères de l'ancienne Église. Il prend forme dans la synthèse encore assez diverse qu'élabore le Moyen Âge, ce grand œuvre de la chrétienté occidentale. Sous des formes renforcées, enrichies, et durcies par l'effet des controverses, il domine jusque vers le milieu du XX<sup>e</sup> siècle – les signes alors se multiplient qui annoncent la fin de son règne.

---

<sup>2</sup> Gustave MARTELET, « Parousie », in *Catholicisme, hier, aujourd'hui, demain* tome 10, sous dir. G. MATHON *et al.*, Paris, Letouzey & Ané, 1986, p. 694s., citant aussi Louis Bouyer.

<sup>3</sup> *Ibid.*, p. 697, citant E. Schillebeeckx pour la formule.

<sup>4</sup> O. Cullmann, in *Christ et le temps. Temps et histoire dans le christianisme primitif*, Neuchâtel & Paris, Delachaux & Niestlé, 1947, p. 104 n. 1, cite, quelque peu scandalisé, un décret du Saint-Office qui, d'après lui, stipulerait que le retour visible du Christ ne peut pas être « enseigné comme certain » ; la date doit être 1944, mais Cullmann ne donne pas la référence précise. Ce doit être le décret daté du 21 juillet 1944, cependant, sur un système de « millénarisme mitigé », et l'opinion examinée se rapporte au retour visible du Christ *pour régner sur cette terre avant le Jugement dernier* (prémillénarisme). Voir l'*Enchiridion symbolorum* de DENZINGER & RAHNER, 31<sup>e</sup> éd., n° 2296, et Charles BRÜTSCH, *Clarté de l'Apocalypse*, Genève, Labor & Fides, 1955, 4<sup>e</sup> éd., p. 273 n. 4. (N.-B. : Le Saint-Office a depuis changé de nom et s'appelle « la Congrégation pour la Doctrine de la Foi ».)

Conformément à ce schéma de son histoire, l'enseignement « classique » sur les fins dernières plonge quelques-unes de ses racines en pleine terre patristique. Les Pères n'ont pas tout abandonné de l'eschatologie cosmique du Nouveau Testament : contre les diverses sortes de gnosticisme, ils ont vaillamment maintenu, âprement parfois, la « résurrection de la *chair* », comme le Symbole des Apôtres la confesse, avec sa fondation christologique. Saint Ambroise (340-397) proclamait encore : « En lui [le Christ] le ciel est ressuscité, en lui la terre est ressuscitée<sup>5</sup>. » Cette vérité ne s'est jamais complètement effacée de la mémoire classique. Les Pères anciens les plus célèbres, Justin, Irénée, Tertullien, étaient aussi prémillénaristes<sup>6</sup>, comme le fut même Saint Augustin (354-430) en ses jeunes années, avant qu'il ne « corrige » son interprétation des textes prophétiques. La lecture prémillénariste perdit du terrain et fut marginalisée, mais la ferme conviction de la Venue visible du Christ a tenu bon. Le jugement dernier des « vivants et des morts » constituait l'horizon du temps historique, et il l'est resté dans le catholicisme classique au cours de son développement.

Pourtant, dès l'époque des Pères, l'accent s'est déplacé. Le sujet de la mort de la personne individuelle est devenu central<sup>7</sup>. La doctrine de l'état intermédiaire (entre la mort et la résurrection), que le Nouveau Testament déjà enseigne<sup>8</sup>, est passée au premier plan ; les tendances platoniciennes, orientées par l'opposition « dualiste » entre le corps et l'esprit, y ont contribué. Saint Augustin aimait citer le livre apocryphe (pour lui canonique) intitulé *la Sagesse de Salomon*, 9.15, sur le « corps corruptible [qui] alourdit l'âme ». Le jugement individuel qui suit aussitôt la mort (cf. 2 Co 5.10) a occupé toutes les pensées<sup>9</sup>. La destinée finale a été conçue, pour les justes en termes de pure béatitude, avec l'accent placé sur la vision béatifique comme le noyau de la céleste félicité (vision dont l'expérience mystique goûte ici-bas les prémices) ; et en termes de

---

<sup>5</sup> Comme cité (en latin, *resurrexit in eo celum, resurrexit in eo terra*) du *De excessu fratris sui Satyri* (377/8), 2,102, par Dom Jean HILD, « La mort, mystère chrétien », in *Le Mystère de la mort et sa célébration*, sous dir. A.-M. ROGUET, Lex orandi 12, Paris, Cerf, 1956, p. 224.

<sup>6</sup> Leur opinion, cependant, de leur propre temps, était loin d'être universelle dans l'Église orthodoxe, comme Charles Hill en fait la belle démonstration, *Regnum Coelorum: Patterns of Future Hope in Early Christianity*, Oxford, Clarendon, 1992.

<sup>7</sup> Voir les contributions au livre *Le Mystère de la mort et sa célébration*, *op. cit.*, spécialement Jean DANIELOU, « La doctrine de la mort chez les Pères de l'Église », p. 134-156, et Noëlle Maurice-Denis BOULET, « Les cimetières chrétiens primitifs », p. 164-181.

<sup>8</sup> Voir l'ouvrage majeur de l'exégète catholique : Paul HOFFMANN, *Die Toten in Christus, eine religionsgeschichtliche und exegetische Untersuchung zur paulinischen Eschatologie*, Münster, Aschendorff, 1966.

<sup>9</sup> La thèse est clairement énoncée, par exemple chez Saint Hilaire de Poitiers, dans son *Traité sur les Psaumes* (vers 365) 2,49, et elle est déjà impliquée par la division de l'état intermédiaire en deux (pour les justes et les injustes), dès Saint Justin et son *Dialogue avec Tryphon le Juif* (vers 155) 5.

peines sans fin pour tous ceux qui meurent en état de péché mortel, ou même, simplement, de péché originel<sup>10</sup>. Les espoirs origénistes de restauration universelle – la position véritable d'Origène lui-même est difficile à déterminer – n'ont eu qu'une influence limitée (avant d'être officiellement condamnés), parmi plusieurs opinions moins rigoureuses que l'orthodoxie qui a prévalu, telle l'opinion de Saint Jérôme selon laquelle seuls les grands pécheurs, les impies, les apostats et les athées subiraient le châtement éternel, tandis que les pécheurs plus ordinaires et les chrétiens moralement médiocres ne souffriraient que pour une durée limitée<sup>11</sup> ; Saint Augustin, dans son *Enchiridion* et dans *la Cité de Dieu*, a réfuté avec force les arguments des indulgents ou miséricordieux, comme il les appelait (*misericordes*), et la doctrine majoritaire des peines éternelles pour tous les pécheurs a été reconnue comme orthodoxie classique. L'idée que les prières (suffrages) et les aumônes des vivants pouvaient soulager les souffrances des morts en enfer fut un temps fort répandue, et partagée par Saint Augustin lui-même (bien qu'enveloppée chez lui d'obscurité) ; mais la critique de Saint Thomas d'Aquin lui a fait perdre son crédit<sup>12</sup>. L'enseignement classique distinguait la peine du *dam*, c'est-à-dire la privation de la présence divine, et la peine du *sens* (souffrances infligées), avec des controverses sur le caractère corporel ou non du « feu » de l'enfer ; Innocent III, en 1201, établit une correspondance entre celui-ci et le péché actuel, et entre celui-là (le *dam*) et le péché originel<sup>13</sup>.

Sans contredit, c'est la théologie des mérites, de la justification par les œuvres ajoutées à la foi, qui marquait pour la plupart le contexte théologique de l'attente. Dès le second siècle, l'interprétation légaliste du Nouveau Testament paraît l'emporter. D'où l'angoisse de nombreux chrétiens : comme l'assurance de la valeur suffisante de ses bonnes œuvres passerait pour de l'orgueil spirituel, nul ne peut donc lever l'incertitude. Même le cardinal Joseph Ratzinger (désormais l'Homme en blanc sous le nom de Benoît XVI) reconnaissait qu'on envisageait l'avenir, ou l'au-delà, avec crainte, et que la prédication

---

<sup>10</sup>. La Confession de l'Empereur oriental Michel Paléologue, acceptée par le Concile de Lyon (1274) déclare que « les âmes de ceux qui sont morts en péché mortel, ou avec le péché originel seulement, vont aussitôt en enfer », DENZINGER, *Enchiridion, op. cit.*, n° 464 (ma trad.).

<sup>11</sup>. Cf. son commentaire sur Ésaïe 66.24, comme cité par J. TIXERONT, *Histoire des dogmes dans l'antiquité chrétienne*, Paris, Lecoffre-Gabalda, 1931, 9e éd., II, p. 342.

<sup>12</sup>. Voir les notes de J. RIVIÈRE, « Tolerabilior damnatio » et « Peines de l'enfer » dans l'édition de la Bibliothèque augustinienne de l'*Enchiridion*, Paris, Desclée De Brouwer, 1947, p. 420-422 & 424-426.

<sup>13</sup>. Dans sa lettre « *Majores Ecclesiae causas* », in DENZINGER, *Enchiridion, op. cit.*, n° 410. Les petits enfants (non baptisés) ne sont punis que pour le péché originel, par la privation de la vision de Dieu ; un lieu particulier leur est assigné (ainsi Jean XXII, 1321, *ibid.*, n° 493a), qu'on appelle habituellement « limbes », la zone qui se trouve en bordure.

n'avait pas peu contribué à « cet infléchissement mortel de perspective<sup>14</sup> ». Henri Bourgeois emprunte la formule de Jean Delumeau : la « pastorale de la peur<sup>15</sup> ». La force des sentiments peut expliquer pourquoi les prières pour les morts n'ont pas cessé de prendre de l'importance, comme un trait caractéristique du catholicisme classique. Ces prières, dont on trouve trace dès la fin du second siècle, se sont liées de façon de plus en plus étroite à la doctrine du Purgatoire – à laquelle il nous faut maintenant venir.

La doctrine d'un troisième lieu, qui n'est ni le ciel ni l'enfer, constitue peut-être le développement le plus frappant de l'eschatologie catholique classique. Le mot a d'abord été employé comme adjectif, *purgatorius*, « purificateur », et il est devenu le nom d'un lieu et d'un état distinct vers 1170-1180<sup>16</sup>. Contrairement au malentendu fréquent (et qui n'est sans doute pas gratuit), le purgatoire est l'antichambre du *paradis*, un lieu réservé aux sauvés, et non aux perdus. Sauf les « saints » qui sont prêts à entrer au ciel au moment de leur mort, les chrétiens ont besoin d'une transition (une sorte de sas) qui leur permette de se débarrasser des restes de leur péché, et de rembourser, sous la forme de souffrances endurées, les dettes qu'ils doivent encore à Dieu et à l'Église. On ne peut nier que l'enseignement classique ait imprimé dans l'âme des fidèles l'image d'une condition douloureuse : les âmes du purgatoire « sont tourmentées par le feu<sup>17</sup> », et Saint Césaire d'Arles (470-543) prêchait que « ce feu purgatorial sera plus cruel (*durior*) qu'aucun châtement que nous puissions concevoir, observer ou subir au temps présent<sup>18</sup> ». Quelques mystiques, cependant, comme Sainte Catherine de Gênes (1447-1510) ou Saint Bernardin de Sienne (1380-1444), ont parlé des *joies* du purgatoire.

L'enseignement classique du catholicisme romain y insistait : les souffrances du purgatoire, dont nul ne pourrait dire la durée, expient les péchés et font satisfaction pour eux ; elles sont nécessaires à cette fin. Pour éviter que la toute-suffisance du sacrifice du Christ ne paraisse entamée, on expliquait que l'expiation accomplie au purgatoire concerne les péchés moins graves, « véniels » ; et

---

<sup>14</sup>. *La Mort et l'au-delà. Court traité d'espérance chrétienne*, trad. Henri Rochais de la sixième édition, augmentée (1990), de *Eschatologie - Tod und ewiges Leben*, Paris, Fayard, 1994<sup>rév</sup>, p. 22.

<sup>15</sup>. « Purgatoire », in *Catholicisme, hier, aujourd'hui, demain* 12, sous dir. G. MATHON, Paris, Letouzey & Ané, 1990, p. 307.

<sup>16</sup>. Selon l'étude définitive de Jacques LE GOFF, *Naissance du Purgatoire*, coll. Folio, Paris, Gallimard, 1991 [1981<sup>1</sup>], p. 489 et passim.

<sup>17</sup>. « Igne crucientur », comme Clément VI l'écrivit au Catholicos des Arméniens en 1351 (DENZINGER, *Enchiridion*, *op. cit.*, n°570s.).

<sup>18</sup>. *Sermon* 104,5 (ma trad.).

encore qu'elle se rapporte aux peines *temporelles*, et, certes, historiquement, le sentiment a beaucoup joué pour accréditer l'idée du purgatoire, que les peines imposées par l'Église aux pénitents étaient une dette envers l'Église, une dette qui devait être payée si la personne décédait avant d'avoir accompli toute sa pénitence<sup>19</sup> ; les théologiens ont aussi distingué entre la culpabilité du péché (*reatus culpae*), effacée par le sacrifice du Christ, et l'obligation à la peine (*reatus poenae*) toujours à subir. On citait à l'appui 2 Maccabées 12.42-46 (bien qu'il s'agisse là d'un péché mortel !), Matthieu 5.26 (en supposant que la « prison » en cause se situe dans l'au-delà) et 12.32 (en supposant que certains péchés sont remis dans l'âge à venir), 1 Corinthiens 3.15 (en supposant que le feu est un processus purgatif ou purificateur).

Le second pilier de la doctrine était l'efficacité des prières, ou « suffrages », en faveur des défunts encore retenus au purgatoire, des aumônes, et des *messes* – la messe étant un vrai sacrifice propitiatoire pour les vivants et pour les morts<sup>20</sup> – en même temps que le pouvoir conféré à l'Église de lever les peines par ses « indulgences ». Les messes et les indulgences avaient une contrepartie financière... Bien que les conciles, celui de Trente inclus, soient restés plutôt réservés dans leurs décrets sur le purgatoire, la doctrine et les pratiques associées ont joué un rôle majeur dans le fonctionnement du catholicisme classique *moderne*. Le XIX<sup>e</sup> siècle a été leur grand siècle. Des associations spéciales s'y sont créées, beaucoup de fidèles récitaient chaque jour six *Pater* et six *Ave* au bénéfice des âmes en purgatoire<sup>21</sup>. Beaucoup portaient un scapulaire (deux morceaux d'étoffe rugueuse, attachés à l'aide de cordelettes, portés sur les épaules) : Saint Alphonse de Liguori (1696-1787), dans ses *le Glorie di Maria*, avait écrit : « la promesse faite par Notre Dame à Jean XXII est bien connue. Elle lui est apparue et lui a ordonné de faire savoir à tous que, le samedi suivant leur mort, elle délivrerait du purgatoire tous ceux qui porteraient le scapulaire carmélite<sup>22</sup>. » Saint Alphonse a reçu le titre rare, quasiment suprême, de « Docteur de l'Église » en 1871... On

<sup>19</sup> On néglige souvent ce facteur aujourd'hui, mais il est clairement mis en évidence par Gerhard Ludwig MÜLLER, « Fegfeuer, Historisch-theologisch », in *Lexikon für Theologie und Kirche* 3, sous dir. Walter KASPER, Fribourg-en-Brisgau, Herder, 1995<sup>3<sup>e</sup> nouv.</sup>, p. 1205.

<sup>20</sup> Comme défini par le Concile de Trente, session 22 (17 septembre 1562), chapitre 2 (DENZINGER, *Enchiridion*, *op. cit.*, n° 940).

<sup>21</sup> H. BOURGEOIS, *op. cit.*, p. 304s.

<sup>22</sup> Comme cité par H[erbert] M. CARSON, *Roman Catholicism Today*, Londres, Inter-Varsity Fellowship, 1964, p. 109. Il mentionne (p. 110) qu'en 1943 le cardinal Spellman a accordé son *imprimatur* à une publication carmélite qui affirmait : « Quiconque se couche en portant ce scapulaire ne subira pas le feu éternel ».

doit observer que les Orthodoxes orientaux ont rechigné à suivre Rome dans cette évolution ; dans un chapitre sur la pénitence, John Karmiris peut affirmer : « Tout à fait contraire est la doctrine latine des peines et punitions, de la rémission externe et temporelle, du trésor des mérites, de la grâce surabondante de la Passion du Seigneur, des œuvres surrogatoires accomplies par les saints, et du feu purgatorial, tous éléments doctrinaux que l'Église orthodoxe rejette avec la plus grande vigueur<sup>23</sup>. »

La doctrine du purgatoire soulève des questions sacramentelles : la chose est inévitable tant le catholicisme romain définit son identité par le système des sacrements. L'expiation des péchés ultérieurs relève de la pénitence, la propitiation de la messe comme sacrifice, mais aussi, de manière plus générale, la destinée ultime des individus dépend de la grâce que véhiculent, et dispensent, les sacrements de l'Église. Pour compléter le tableau de l'eschatologie catholique classique, il faut ajouter un mot sur le rôle des sacrements à l'article de la mort. Déjà dans l'Église ancienne (comme le montrent les discussions du Concile de Nicée), après l'opération de la pénitence si besoin il en était, l'évêque pouvait porter l'eucharistie au mourant comme son « viatique » (en grec *ephodion*), provisions pour le dernier voyage. L'huile consacrée servait, au moins en certains endroits, à des fins thérapeutiques, selon le sens obvie de Jacques 5.14, mais son usage comme sacrement à la fin de la vie terrestre n'est attesté que beaucoup plus tard ; le Concile de Pavie (850) en a parlé comme d'un « mystère » par lequel les péchés sont remis et la santé corporelle restaurée<sup>24</sup>. On lui a trouvé le nom d'« extrême-onction » au XII<sup>e</sup> siècle (Pierre Lombard l'emploie) et le rite est devenu le sacrement du trépas : il opère, d'après la doctrine classique, la rémission des péchés mortels et véniels et des peines temporelles (pourvu que la personne se trouve dans les dispositions voulues), il communique la force spirituelle et la protection contre les démons, il peut provoquer la guérison physique du malade agonisant. La rémission des péchés et des peines n'est que relative, cependant : l'extrême-onction n'écarte pas le risque du purgatoire. L'enseignement équilibre habilement la crainte et la consolation : la crainte pousse aux bonnes œuvres et elle aiguillonne le zèle religieux, dans l'obéissance aux pasteurs légitimes ; la consolation, jointe à

---

<sup>23</sup>. « Concerning the sacraments », in *Eastern Orthodox Theology. A Contemporary Reader*, sous dir. Daniel B. CLENDENLIN, Grand Rapids, Baker, 1995, p. 29.

<sup>24</sup>. DENZINGER, *Enchiridion*, *op. cit.*, n° 315.

l'expérience passive de la communication objective de la grâce par les rites sacrés, fait vivre dans l'institution comme dans le sein accueillant de la Mère.

## 2. L'eschatologie sécularisée ?

Qu'enseigne le catholicisme romain « contemporain », aujourd'hui ? Il n'est pas si facile de le cerner. Faut-il se rapporter aux décrets de la « tête », aux encycliques des souverains pontifes, aux textes de la Congrégation pour la Doctrine de la Foi, au *Catéchisme* universel ? Faut-il privilégier les thèses des théologiens les plus fameux, qui occupent les chaires des universités catholiques les plus prestigieuses en Europe (Rome mise à part, peut-être) et en Amérique, qui publient leurs articles dans les revues les plus influentes et leurs livres dans les collections de plus haut renom ? Ce n'est pas la même doctrine. Les conférences épiscopales elles-mêmes peuvent différer sérieusement. Et, bien sûr, les théologiens qui ne sont pas d'accord avec Rome ne sont pas nécessairement d'accord entre eux.

Pour simplifier les choses : à part les intégristes hors de l'Église romaine et les traditionalistes très conservateurs près de la « frontière » de l'ensemble catholique, personne ne défend plus *telle quelle* la doctrine eschatologique dite, ci-dessus, « classique ». Mais l'enseignement qui émane du Vatican, et dont le cardinal Ratzinger fut longtemps le principal responsable avant d'être élu comme le successeur de Jean-Paul II, en demeure proche<sup>25</sup>. Fondamentalement, il présuppose que Vatican II a rempli sa mission d'*aggiornamento* (mise à jour) et qu'il ne faut pas aller plus loin pour cajoler la mentalité « séculière ». Ces dernières années, la note dominante a été nettement conservatrice, les positions traditionnelles résonnant avec plus de clarté, ou d'éclat (par exemple dans le *Catéchisme*) que dans les documents conciliaires. L'évolution personnelle de Joseph Ratzinger, qui fut un jeune théologien assez progressiste et critique, a suivi un chemin parallèle.

Quelques théologiens de renom partagent la même orientation, mais la plupart se veulent plus modernes. Ceux qui restent assez conservateurs, malgré tout, regardent à la haute figure de Hans Urs von Balthasar, écrivain « énorme », avec une culture littéraire et artistique à vous couper le souffle, ex-Jésuite aussi avec un penchant mystique remarquable. En dépit de son ouverture si agréable,

---

<sup>25</sup>. Christoph von Schönborn, l'archevêque de Vienne, est l'une des personnalités les plus en vue de cette aile du catholicisme (certains voyaient en lui un *papabile*) ; on dit qu'il fut le principal rédacteur du *Catéchisme* (dont la langue originale a été le français).

son ouverture œcuménique délicate, Yves Congar (qui fut créé cardinal peu de temps avant sa mort en 1995) n'a pas trahi sa formation thomiste ; les thèmes classiques se discernent toujours chez lui<sup>26</sup>.

Plus nombreux, cependant, parmi les gloires académiques, ceux qui croient nécessaire une alliance plus intime avec l'esprit de notre temps. Ils se plaignent du littéralisme excessif et des tendances autoritaires des autres formes d'enseignement (plus conservatrices que les leurs). Ils ont tous été marqués par le fameux article de Karl Rahner sur les « Principes théologiques relatifs à l'herméneutique des affirmations eschatologiques<sup>27</sup> ». Rahner, dont l'importance pour les catholiques se compare à celle de Karl Barth pour les protestants, alliait l'attachement sincère à la tradition et une audace philosophique extrême. Gisbert Greshake (de Fribourg-en-Brisgau) peut être cité comme auteur « rahnérien » influent dans le champ de l'eschatologie. Mais il existe d'autres voies, comme celle qu'avait ouverte un autre jésuite, Pierre Teilhard de Chardin, et, depuis quarante ans, celle de la théologie de la libération. Globalement, la formule de « tournant anthropologique » suggère assez bien ce qui s'est passé, avec l'explication de Jans Jans : les tendances modernes rejettent l'« antagonisme entre Dieu comme roi qui domine et les êtres humains comme serviteurs obéissants » ; à la place, elles comprennent « à la fois Dieu comme le mystère transcendantal de l'amour impliqué et la personne humaine comme le sujet moral catégorique<sup>28</sup> ».

Le changement du dernier demi-siècle n'est nulle part plus spectaculaire que dans le traité sur le purgatoire. Henri Bourgeois – que nul ne prendra pour un moderniste extrême – observe que « son autorité pour la foi » est remise en cause, presque partout, en dépit de la lettre émise le 17 mai 1979 par la Congrégation pour la Doctrine de la Foi<sup>29</sup> ; pour de nombreux, très nombreux, catholiques, le

---

<sup>26</sup> Pour prendre un exemple, Y. Congar dans sa contribution « Pneumatologie dogmatique » à *l'Initiation à la pratique de la théologie, dogmatique I*, sous dir. Bernard LAURET & François REFOULÉ, Paris, Cerf, 1988, 3<sup>e</sup> éd., p. 512s., spéculé et suggère que l'Esprit fournira l'énergie de la vie à notre corps de résurrection (sans besoin de nourriture) et il ajoute : « Certains faits miraculeux, par l'Esprit, dans la vie des saints, sont comme des anticipations précaires, d'humbles paraboles de cette plénitude eschatologique ».

<sup>27</sup> « Principes théologiques relatifs à l'herméneutique des affirmations eschatologiques », trad. Robert Givord, in *Écrits théologiques* 9, Bruges, Desclée De Brouwer, 1968, p. 141-170, traduction de « Theologische Prinzipien der Hermeneutik eschatologischer Aussagen », *Schriften zur Theologie* 4.

<sup>28</sup> « Participation-Subordination: (The Image of) God in Veritatis Splendor », in *The Splendor of Accuracy. An Examination of the Assertions Made by Veritatis Splendor*, sous dir. Joseph A. SELLING & Jans JANS, Grand Rapids, Eerdmans, 1995, p. 167. Bien que le texte ne traite pas d'eschatologie, le tournant anthropologique est exactement défini.

<sup>29</sup> *Op. cit.*, p. 304. La Note ou Lettre est publiée en appendice du livre de RATZINGER *la Mort et l'au-delà*, *op. cit.*, p. 249-252. Mention, semblablement, dans l'important document de la Commission Théologique Internationale, « Some Current Questions in Eschatology », que nous utilisons comme publié par le *Irish Theological Quarterly* 58, 1992, p. 212, 231s.

traité n'est plus pertinent. Vatican II, dans le décret *Lumen Gentium* (49), a usé d'une « discrète périphrase » (Jean Bosc)<sup>30</sup> ; le *Catéchisme de l'Église catholique* l'affirme cependant (§1030ss)<sup>31</sup>, et le présent pape, alors cardinal, le défendait bravement : « Une faute qui n'est pas encore payée, la souffrance qu'elle cause et qui continue de couvrir, voilà ce qu'est le "purgatoire". C'est donc souffrir profondément (...) avec la peine infinie de la présence aimée qui se dérobe<sup>32</sup>. » Mais il se hâtait d'ajouter que le purgatoire est essentiellement un don de la grâce, et de répudier la représentation « positiviste » qu'il attribuait à Tertullien, celle d'« une sorte de camp de concentration dans l'au-delà<sup>33</sup> » ; il reconnaissait que l'exégèse, « évidemment », ne peut rien tirer de 1 Corinthiens 3.10-15 en faveur d'« une notion naïvement objectivante du purgatoire » – phraséologie qui n'aide guère à cerner sa propre notion – et il jouait avec l'idée que le moment de « cette rencontre échappe aux mesures terrestres du temps<sup>34</sup> ». Les efforts des théologiens assez conservateurs visent à minimiser les composantes de souffrance et de satisfaction juridique ; l'étude d'Yves Congar en 1949 fut un jalon important : il a dit son regret des images brossées par les prédicateurs populaires, il a souligné que le feu et les tourments ne sont pas « de foi » (ne sont pas des éléments définis par le dogme), il a proposé de voir un parallèle du purgatoire dans l'expérience mystique<sup>35</sup>. « Le sort actuel des morts n'est pas seulement souffrance, purification et expiation, propose H. Bourgeois. Il est avant tout *acte spirituel* de vérité et d'amour<sup>36</sup>. » Jacques Le Goff observe avec finesse que les catholiques se défont des croyances anciennes sur le purgatoire pour des raisons très différentes, parfois inverses : « Du côté du clergé il y a désinfernalisation et dématérialisation du Purgatoire. Du côté des fidèles et des hommes sensibles à l'évolution des croyances religieuses il y a montée d'indifférence à l'égard du temps intermédiaire de l'au-delà<sup>37</sup>. »

---

<sup>30</sup> *Ibid.*, p. 305.

<sup>31</sup> Pour un examen critique de ces passages du *Catéchisme* et d'autres, voir James G. MCCARTHY, *The Gospel According to Rome*, Eugene (Oregon), Harvest Home, 1995, surtout p. 107-114.

<sup>32</sup> *La Mort et l'au-delà*, *op. cit.*, p. 196.

<sup>33</sup> *Ibid.*, p. 238s.

<sup>34</sup> *Ibid.*, p. 237s. Cf. p. 233ss, il semble considérer avec faveur le compromis platonicien de Clément d'Alexandrie.

<sup>35</sup> « Le Purgatoire », in *le Mystère de la mort et sa célébration*, *op. cit.*, p. 290, 315-319. (Le livre a été publié en 1956, mais il avait eu pour origine une conférence à Vanves, les 27-29 avril 1949.)

<sup>36</sup> « Purgatoire », in *Catholicisme...*, *op. cit.*, p. 311.

<sup>37</sup> *La Naissance du Purgatoire*, *op. cit.*, p. 486.

Les théologiens les plus « modernes » ne montrent qu'un tiède intérêt pour la doctrine du purgatoire<sup>38</sup>. Karl Rahner met sérieusement en doute la validité de la clause « après la mort<sup>39</sup> » et semble ne pas laisser grand-chose de consistant pour remplacer les « représentations » qu'il répudie : il envisage seulement un point de contact avec les idées de la réincarnation<sup>40</sup>. En fait, les spécialistes, quel que soit leur camp, conviennent presque tous qu'il n'est pas possible de prouver bibliquement le purgatoire<sup>41</sup>. Les données fragmentaires qu'on peut tirer de sources juives et d'écrits patristiques, en commençant par Tertullien et Origène, les déclarations fortes de Saint Augustin (mais ailleurs il semble aussi hésiter), ne font pas encore une doctrine claire, en particulier quant au temps de la purification affirmée<sup>42</sup>. Élaborant des matériaux plus anciens, la doctrine du purgatoire est typiquement une construction médiévale que notre temps n'estime plus guère crédible.

L'autre dogme, plus important encore, qui embarrasse même les conservateurs est celui de l'enfer, du châtement éternel. Dans son cas, l'appui biblique ne manque pas, comme Joseph Ratzinger le rappelait avec toutes les références voulues<sup>43</sup>. Le mot clé, dès lors, devient celui de l'herméneutique. On ne compte plus les dénonciations dédaigneuses de la lecture naïve, littérale, « fondamentaliste » – *horribile dictu* – des textes scripturaux. Rahner, qui a ouvert la voie pour beaucoup, posait que l'eschatologie est essentiellement *projection* fondée sur l'expérience présente du salut<sup>44</sup> ; elle ne nous fournit donc pas d'information sur l'avenir mais nous livre des significations existentielles. Dans une veine similaire, Greshake commente avec un certain mépris l'enseignement des Pères et des scolastiques (médiévaux ou modernes) : faute de sensibilité herméneuti-

<sup>38</sup>. Il peut être significatif que l'*Initiation à la pratique de la théologie, dogmatique 2*, sous dir. Bernard LAURET & François REFOULÉ, Paris, Cerf, 1986, 2<sup>e</sup> éd., ait confié la section sur l'eschatologie, le sujet du purgatoire inclus, à un dogmaticien protestant, Pierre Gisel de Lausanne ; il essaie de trouver un sens existentiel à la doctrine du purgatoire, mais il fait, néanmoins, de graves réserves à son sujet (p. 716s.).

<sup>39</sup>. *Traité fondamental de la foi. Introduction au concept du christianisme*, trad. Gwendoline Jarczyk, Paris, Centurion, 1983, p. 484, 488. Traduction du *Grundkurs des Glaubens. Einführung in den Begriff des Christentums*, Fribourg-en-Brisgau, Herder, 1976.

<sup>40</sup>. *Ibid.*, p. 489.

<sup>41</sup>. H. BOURGEOIS, *op. cit.*, p. 307s., et déjà CONGAR, « Le purgatoire », *op. cit.*, p. 284s.

<sup>42</sup>. H. BOURGEOIS, *ibid.*, p. 308s. RATZINGER, *op. cit.*, p. 229, s'appuie sur une citation de l'écrit apocryphe (pour les catholiques comme pour les protestants) intitulé *Vie d'Adam et Ève*, sa référence indiquant le ch. 47. L'édition de la Pléiade (*La Bible. Écrits intertestamentaires*, « Vie grecque d'Adam et Ève ») ne compte que 43 chapitres ; la citation semble prise de 37.5 mais ne comprend pas les termes qu'invoque le cardinal - il a peut-être utilisé la « *Vie latine d'Adam et Ève* », recension plus tardive et moins fiable.

<sup>43</sup>. *Ibid.* (Ratzinger), p. 223.

<sup>44</sup>. Par exemple, *Traité fondamental, op. cit.*, p. 478, 479.

que et réflexive, ils ont « fonctionnalisé » et « réifié » la doctrine (ils ont donné un tour *dinghaft*, « chosiste », à ce dont elle parle), comme si nous avions une sorte de « physique des choses dernières<sup>45</sup> ». Cette perspective gouverne l'interprétation des peines éternelles. Rahner énonce sans ambages : « Ce que l'Écriture dit de l'enfer, conformément au caractère eschatologique des discours de menaces, ne doit pas se lire comme un reportage par anticipation de ce qui arrivera un jour, mais comme le dévoilement de la situation dans laquelle se trouve maintenant l'homme interpellé<sup>46</sup>. »

Même des auteurs plus conservateurs renâclent devant l'affirmation de la réalité de l'enfer, réalité future. Joseph Ratzinger lui-même, et non pas seulement en sa jeunesse moins stricte, mais devenu le cardinal Ratzinger, restait évasif ; soucieux de garder ses distances du « biblicisme », il semblait attiré par une ré-interprétation radicale de l'enfer autorisée par l'expérience mystique<sup>47</sup>. Hans Urs von Balthasar a plaidé à fois répétées que l'espoir d'un salut universel n'est pas seulement permis mais obligatoire<sup>48</sup>. Ces théologiens, en même temps, évitent prudemment d'exclure la possibilité de l'enfer, peut-être pour un petit nombre de pécheurs exceptionnellement endurcis. Leur motif est un secret de Polichinelle, ils n'en font pas mystère : c'est le « respect absolu » de la liberté, auquel Dieu lui-même est lié (ou s'est lié, suppose-t-on volontiers)<sup>49</sup>. Ils y insistent avec constance : ce n'est pas Dieu qui condamne activement, c'est l'homme qui se condamne lui-même ; H. Bourgeois rejette les images classiques du purgatoire parce que ces représentations « en cautionnant la peur d'un Dieu juge qui condamnerait à l'enfer », « mettent en cause pratiquement la foi chrétienne »<sup>50</sup>.

<sup>45</sup>. Gisbert GRESHAKE, « Eschatologie. II, Die Geschichte des Traktates », in *Lexikon für Theologie und Kirche* 3, sous dir. Walter KASPER, Fribourg-en-Brigau, Herder, 1995<sup>3<sup>e</sup> nouv.</sup>, p. 860-862.

<sup>46</sup>. « Hölle », in *Sacramentum mundi. Theologisches Lexikon für die Praxis* 2, sous dir. Karl RAHNER, Fribourg-en-Brigau, 1968, p. 736.

<sup>47</sup>. *La Mort et l'au-delà*, *op. cit.*, p. 225s. (contre le biblicisme, pour se défendre peut-être, p. 113, 137, 177).

<sup>48</sup>. Trois de ses monographies ont été traduites en anglais, *Dare We Hope « That All Men be Saved »?*, *A Short Discourse on Hell, and Apokatastasis: Universal Reconciliation*, San Francisco, Ignatius, 1988 ; cf. sa *Theodramatik 4: Das Endspiel*, Einsiedeln, Johannes, 1983, comme exploitée par John R. SACHS, « Current Eschatology: Universal Salvation and the Problem of Hell », *Theological Studies* 52, 1991, p. 227-254.

<sup>49</sup>. La formule se trouve chez Ratzinger, de nouveau dans *la Mort et l'au-delà*, *op. cit.*, p. 224, mais la même logique opère, par exemple, chez G. GRESHAKE, « Eschatologie. Systematisch-theologisch », in *Lexikon für Theologie und Kirche* 3, p. 875, ou chez Adolphe GESCHÉ, *Dieu pour penser. V: la Destinée*, Paris, Cerf, 1995, p. 95s., 129 (l'homme « est le péril de l'être »), 152. Sur la conception un peu plus complexe de Rahner (et de Sachs), on peut lire mes remarques dans « Everlasting Punishment and the Problem of Evil », in *Universalism and the Doctrine of Hell*, sous dir. Nigel M. de S. CAMERON, Carlisle, Paternoster, et Grand Rapids, Baker, 1992, p. 291, 295, 301. Voir aussi RAHNER, « L'herméneutique des affirmations eschatologiques », *op. cit.*, p. 161-163, et son affirmation dans le *Traité fondamental*, *op. cit.*, p. 486, « la liberté est toujours absolue ».

<sup>50</sup>. « Purgatoire », *op. cit.*, p. 312.

Le principal levier herméneutique est la disjonction entre les images et représentations, d'une part, et l'intention ou signification, de l'autre<sup>51</sup>. Un autre outil sert assez souvent : une rhétorique appuyée, avec, souvent, des résonances mystiques. On peut citer Rahner et sa fameuse définition ou description de Dieu comme « avenir absolu » de l'être humain ; ou la phrase, magnifique en effet, de H. U. von Balthasar : « Dieu est l'ultime réalité pour la créature. Gagné, il est le ciel ; perdu, l'enfer ; qui éprouve, le jugement ; purificateur, le purgatoire<sup>52</sup>. » L'intimidante beauté de l'expression couvre l'abandon des convictions classiques.

Les plus modernes déploient la même herméneutique, au fond, pour adapter à leurs perspectives les thèmes de l'eschatologie cosmique. Ils n'admettent pas l'idée d'un plan de Dieu comprenant le programme des événements futurs<sup>53</sup>. Ratzinger citait (pour les critiquer) A. Vögtle, selon lequel le Nouveau Testament n'enseigne absolument rien sur l'avenir du monde, et Greshake qui, dans un langage plus subtil, tient des positions équivalentes et conclut que l'espérance de la « Venue » du Christ serait compatible avec une histoire sans fin<sup>54</sup>. Bien qu'il leur concédât qu'« il n'y a rien à tirer de la symbolique cosmique du Nouveau Testament en faveur d'une description cosmique des événements futurs et de leur développement<sup>55</sup> », il les contrait avec une heureuse vigueur ; il accusait leur mise en œuvre de la méthode historico-critique de « passion morbide pour la mort (*Nekrophilie*)<sup>56</sup> » tandis que la Commission Théologique Internationale peut évoquer « une certaine obscurité théologique<sup>57</sup> ». On peut relever, bien qu'elle soit peu connue et aussi peu typique que possible, la synthèse descriptive et apologétique de l'eschatologie prémillénariste (dans une version irénéenne) par le frère franciscain de Jérusalem Emmanuele Testa<sup>58</sup>.

---

<sup>51</sup> Un exemple encore, celui de Luis F. LADARIA (Vice-Recteur de l'Université grégorienne à Rome), « Fin de l'homme et fin des temps », in *Histoire des dogmes 2. L'homme et son salut*, sous dir. Bernard SESBOÛÉ, Paris, Desclée, 1995, p. 480s.

<sup>52</sup> Cité, et traduit en anglais, par le document de la Commission Théologique Internationale, *op. cit.*, p. 215 ; cité aussi par GRESHAKE, *op. cit.*, p. 874 (« qui éprouve » traduit *als Prüfender* ; la référence est aux *Sämtliche Werke* I, 282).

<sup>53</sup> GRESHAKE, *ibid.*, p. 874.

<sup>54</sup> *La Mort et l'au-delà*, *op. cit.*, p. 172 (Vögtle), 172s., 195s. (Greshake).

<sup>55</sup> *Ibid.*, p. 210.

<sup>56</sup> *Ibid.*, p. 260.

<sup>57</sup> *Op. cit.*, p.210.

<sup>58</sup> « Il Millenarismo come promessa escatologica et come preludio dell'incorrubilità », *Liber Annuus* [Studium Franciscanum, Jérusalem] 37, 1987, p. 113-175 ; l'article inclut la revue des tendances principales du catholicisme en matière d'eschatologie.

Le heurt est violent à propos du sort de l'âme après la mort et, de façon moins explicite, à propos de la résurrection personnelle et corporelle. Les théologiens de la tendance la plus moderne ou moderniste en appellent aux prétendus modes de la pensée hébraïque, et à certains arguments philosophiques, pour rejeter l'état intermédiaire et affirmer une « résurrection » aux contours difficiles à cerner. Rahner avance que l'être humain « est une unité absolue<sup>59</sup> » (l'unité absolue n'est-elle donc pas un attribut divin ?) et que l'éternité est une modalité de la liberté dans le temps, et non pas après<sup>60</sup>. Le livre du cardinal Ratzinger était avant tout réplique à de telles thèses, et il démasquait leur vœu plus profond : leur cible est moins l'immortalité de l'âme (qu'elles critiquent ouvertement) qu'une résurrection digne de ce nom<sup>61</sup>. La Lettre de la Congrégation pour la Doctrine de la Foi en 1979 se préoccupait des mêmes questions, comme aussi la Commission Théologique Internationale – celle-ci note la rupture avec la tradition : « Que cette présentation réaliste [la doctrine classique] soit critiquée par certains théologiens (...) est une nouveauté dans l'histoire du dogme », et elle implique le « recours à une philosophie du temps étrangère à la pensée biblique »<sup>62</sup>.

La notion même de la mort est en jeu. Une fois de plus, Rahner a exercé une influence décisive, en particulier par le moyen de son essai « Pour une théologie de la mort<sup>63</sup> ». Avec une agilité mirobolante, il transmue la mort en *action*, en accomplissement de la vie par la libération de l'essence pure de la personnalité de ses limites spatiales et temporelles<sup>64</sup>. Il souligne que la mort est aussi un « événement naturel », vérité, assure-t-il, que la théologie catholique a perçue alors que les protestants et les jansénistes la refusaient<sup>65</sup>. Tel est l'accent des modernes : Gustave Martelet, qu'on peut voir comme l'héritier de Teilhard de Chardin parmi les théologiens, reconnaît avec une admirable candeur que Genèse 3 se réfère à la « mort biologique », mais il s'appuie sur l'exégèse catho-

---

<sup>59</sup>. *Traité fondamental, op. cit.*, p. 482, cf. 303s.

<sup>60</sup>. *Ibid.*, p. 305s., 483s.

<sup>61</sup>. *La Mort et l'au-delà, op. cit.*, p. 166.

<sup>62</sup>. *Op. cit.*, p. 215 et 218.

<sup>63</sup>. « Pour une théologie de la mort », trad. Gaëtan Daoust, in *Écrits théologiques 3*, Bruges, Desclée De Brouwer, 1963, p. 103-167, trad. de *Zur Theologie des Todes*, coll. *Quaestiones disputatae*, Fribourg-en-Brigau, Herder. La traduction française a été publiée aussi dans la collection « Foi vivante », n° 21.

<sup>64</sup>. *Ibid.*, p. 135 (« la mort d'un égoïsme métaphysique ») et *passim*. L'idéalisme foncier de Rahner se dénonce ici clairement. La tendance à valoriser la mort a de profondes attaches, très anciennes, avec le mysticisme. Jean Hild, *op. cit.*, p. 238s., affirme que la mort est un moment du grand sacrifice perpétuel qui a commencé au Calvaire : « À notre mort, en effet, c'est bien le Christ qui s'immole en nous... ».

<sup>65</sup>. *Ibid.* (Rahner), p. 130.

lique moderne pour justifier son choix de l'option contraire<sup>66</sup>. Il est remarquable, presque inattendu sous ce climat, que la Commission Théologique Internationale maintienne l'opinion classique, que l'homme aurait été exempt de la mort corporelle s'il n'avait pas péché<sup>67</sup>.

L'autre face de l'innovation herméneutique, c'est la concentration sur ce monde, avec les défis qu'il nous lance et les occasions qu'il nous offre. L'*eschaton* se loge à l'intérieur du monde, et la Commission Théologique Internationale se plaint : « La praxis chrétienne se dirige de façon si exclusive vers l'établissement de cet *eschaton* qu'on lit l'Évangile de manière réductrice, qu'on passe en grande partie sous silence ce qui appartient aux réalités eschatologiques considérées absolument<sup>68</sup>. » « Eschatologique » est un adjectif très prisé – B. Mondin a parlé de la « monstrueuse éléphantiasis de la dimension eschatologique du message chrétien<sup>69</sup> » – mais le sens s'est beaucoup éloigné de l'usage classique. Les versions les plus fortes se trouvent dans la théologie politique de J.-B. Metz (l'élève bien-aimé de Rahner) et dans la théologie de la Libération qui a pris son essor en Amérique latine (après les déceptions du *desarrollismo*, du réformisme centré sur les promesses du développement, et de la pensée sociopolitique dans le style de Jacques Maritain), avec des guides et penseurs comme Gustavo Gutiérrez du Pérou et Leonardo Boff du Brésil. L'expérience historique et le déclin du marxisme ont assourdi les stridences de la théologie de la Libération et lui ont permis de recouvrer, en partie, l'intérêt pour la spiritualité et l'au-delà. Avertir contre les espoirs séculiers, tragiquement myopes, est devenu assez fréquent<sup>70</sup>, et beaucoup se satisfont, au diapason du grand document de Vatican II *Gaudium et Spes*, de la sorte d'équilibre entre mission ici-bas et espérance dans l'autre monde qu'on trouve chez un Congar<sup>71</sup>.

---

<sup>66</sup>. *Libre Réponse à un scandale. La faute originelle, la souffrance et la mort*, Paris, Cerf, 1986, p. 33.

<sup>67</sup>. *Op. cit.*, p. 226.

<sup>68</sup>. *Op. cit.*, p. 211. Semblablement, Ratzinger, *la Mort et l'au-delà*, *op. cit.*, p. 282s., critiquant spécialement M. Kehl et M. Amaladoss.

<sup>69</sup>. « La théologie de l'espérance et le message chrétien », *Bulletin de Théologie Biblique* 2/1, février 1972, p. 60, comme cité par Paul DE SURGY, « Le Mystère du Christ et l'espérance », in *Recherches et réflexions sur l'espérance chrétienne aujourd'hui*, Paris, Éditions Ouvrières, 1974, p. 52.

<sup>70</sup>. G. GRESHAKE, « Eschatologie. Gegenwärtige Diskussion », in *Lexikon für Theologie und Kirche* 3, p. 864s.

<sup>71</sup>. *Un peuple messianique. L'Église, sacrement du salut. Salut et libération*, coll. Cogitatio fidei, Paris, Cerf, 1975, qu'Emmanuele Testa, *op. cit.*, p. 170ss, choisit de suivre après avoir adéquatement décrit les autres options ; des théologiens de la Libération, il écrit : « Le Royaume de Dieu de ces théologiens n'est pas régi par le Créateur tout-puissant, mais par un Père aimant, qui a envoyé dans le monde le Fils notre frère avec l'Esprit/Ruah, Mère compatissante » (p. 137, ma trad.).

### 3. En guise de conclusion : *semper eadem, sic et non*

Quand on considère les changements de l'enseignement catholique romain en eschatologie, changements opérés en quelques décennies au XX<sup>e</sup> siècle, on ne peut que s'émerveiller devant leur ampleur et devant la souplesse du catholicisme sous les pressions de l'époque. Le catholicisme classique déjà avait démontré une telle souplesse, en élaborant sur un millénaire un compromis grandiose entre les thèmes bibliques, les idées philosophiques héritées de la Grèce, et la religiosité populaire. L'environnement, les facteurs externes, ayant dramatiquement changé, une nouvelle adaptation devenait urgente ; elle a été rapidement concoctée, avec tous les degrés de résistance et de concession. Sans aucun doute, les chrétiens évangéliques peuvent se réjouir de certains changements (par exemple sur le purgatoire), tandis que d'autres évolutions « modernes » leur apparaissent comme proches de la capitulation sous les assauts de l'esprit (antichrétien<sup>72</sup>) du présent siècle.

D'autres traits, cependant, attestent la continuité de l'enseignement catholique romain, dont les diverses formes, même antagonistes, gardent un air de famille. L'argument de Congar pour un purgatoire passablement « modernisé », c'est qu'il faut que l'homme coopère à son salut : cela requiert du temps, plaide-t-il, même après la mort ; on reconnaît une pensée typiquement catholique<sup>73</sup>. Chez tous, conservateurs ou modernistes, on sent le prestige des mystiques intact (et le lecteur protestant sent se creuser l'écart). L'Église a toujours le rôle déterminant au centre ; le critère du cardinal Ratzinger étant de la manière la plus nette l'autorité de l'Église et de sa tradition (son élévation au souverain pontificat n'a guère dû affaiblir cette position)<sup>74</sup>. L'ouverture au monde et aux courants dominants de sa pensée et de sa sensibilité est *aussi* traditionnelle ; elle exprime la conscience (ou prétention, comme on voudra) qu'a l'Église d'être le sacrement primordial, la récapitulation de la vie humaine dans toute son ampleur et sa richesse.

L'Église face au monde – et la Parole de Dieu ; c'est ici que se font les choix radicaux, l'aiguillage à partir duquel divergent les versions évangélique et catholique du christianisme.

Henri BLOCHER

---

<sup>72</sup>. Le diagnostic que le cardinal Ratzinger posait sur notre temps était extrêmement sévère, *la Mort et l'au-delà*, *op. cit.*, p. 70s., proche de celui de beaucoup d'évangéliques ; voir aussi la Commission Théologique Internationale, *op. cit.*, p. 209.

<sup>73</sup>. « Le Purgatoire », *op. cit.*, p. 288s.

<sup>74</sup>. *La mort et l'au-delà*, *op. cit.*, p. 55, 267, 274, et *passim*.