



## Le Royaume de Dieu dans la théologie contemporaine

Jean Richard

Volume 38, numéro 2, 1982

URI : <https://id.erudit.org/iderudit/705927ar>

DOI : <https://doi.org/10.7202/705927ar>

[Aller au sommaire du numéro](#)

Éditeur(s)

Faculté de philosophie, Université Laval

ISSN

0023-9054 (imprimé)

1703-8804 (numérique)

[Découvrir la revue](#)

Citer cet article

Richard, J. (1982). Le Royaume de Dieu dans la théologie contemporaine. *Laval théologique et philosophique*, 38(2), 153–171. <https://doi.org/10.7202/705927ar>

## LE ROYAUME DE DIEU DANS LA THÉOLOGIE CONTEMPORAINE

Jean RICHARD

LE ROYAUME DE DIEU n'est pas seulement un symbole chrétien parmi bien d'autres. Il exprime directement l'essence même du message chrétien, le message du salut. C'est ce qu'ont bien montré les études bibliques récentes sur le salut : dans l'Ancien Testament, comme dans tout l'ancien Orient, la royauté est une institution de salut, le salut est la fonction propre du roi<sup>1</sup>. Rien d'étonnant dès lors, si l'on retrouve ce thème du Royaume de Dieu au centre même de la prédiction de Jésus : Dieu vient sauver son peuple en rétablissant son règne.

Cet évangile du Royaume n'a jamais été oublié dans l'Église. À certaines époques cependant, d'autres expressions du salut ont connu une certaine priorité, par exemple le message paulinien de la justification par la foi. Or il est intéressant de noter que la thématique du Royaume de Dieu fait de nouveau surface en théologie, de différents côtés, depuis quelques décades. Et ce renouveau est apprécié de différentes façons en différents lieux. Certains théologiens en effet déplorent ce retour de l'ancien symbole comme une sorte de régression ou de réduction théologique<sup>2</sup>. D'autres au contraire pensent que le Royaume de Dieu n'occupe pas encore en théologie toute la place qui lui revient<sup>3</sup>.

Ce n'est pas directement dans ce débat que nous avons l'intention de nous engager ici. Car avant de pouvoir en juger, il faut voir d'abord quel usage on a fait du symbole, en quel sens on l'a utilisé, et pour répondre à quelle problématique. Ainsi, la théologie de la sécularisation et la théologie de la libération parlent du Royaume de Dieu dans un contexte qui n'est pas sans analogie avec celui du *social gospel* et du socialisme religieux. Il en va tout autrement pour la théologie de l'espérance, qui se

1. Cf. Jean-Claude FILTEAU, « La racine YS, une des expressions du salut dans l'Ancien Testament hébraïque », *Laval Théologique et Philosophique*, 37 (1981), pp. 136-139, 144-147, 154-156.

2. Par exemple, Carl E. BRAATEN, « The Christian Doctrine of Salvation », *Interpretation*, 35 (1981), p. 129 : « I believe the soteriological deficit in the liberationist paradigm of salvation coincides with the turn away from Paul in contemporary theology and back to the historical Jesus. Paul stands for a soteriology that is oriented to the cross and resurrection of Jesus, whereas Jesus stands for the Kingdom of God, which has only to be de-eschatologized, and particularly de-apocalypticized, to make it fit a this-worldly, inner-historical, socio-ethical interpretation of the kingdom. »

3. Par exemple, Wolfhart PANNENBERG, *Theology and the Kingdom of God*, Philadelphia, The Westminster Press, 1969, p. 51 : « There is a striking difference (...) between the preaching of Jesus and the place that the Kingdom of God occupies in contemporary theology. »

réfère plutôt aux exégèses eschatologiques de Johannes Weiss et d'Albert Schweitzer, en passant par la démythologisation de Bultmann et la théologie dialectique de Barth. Pour pouvoir s'orienter devant un tel panorama, il devient urgent de déterminer quelques points de repère. C'est ce que nous tenterons de faire ici, en distinguant certaines interprétations récentes du Royaume de Dieu qui nous semblent présenter un caractère typique. Ce faisant, nous pourrions sans doute dégager les différentes dimensions de la thématique du Royaume dans la théologie systématique contemporaine. Mais nous pourrions aussi par là poursuivre l'étude de la notion connexe du salut. Car le symbole du Royaume soulève ici la question cruciale des rapports entre la conception historique et la conception eschatologique ou transhistorique du salut.

### I. LE ROYAUME DE DIEU DANS L'HISTOIRE

Au point de départ de notre enquête, nous signalerons d'abord une conception très commune du Royaume, contre laquelle réagira tout un courant de la théologie contemporaine. Cette conception comporte deux volets complémentaires qui ont en commun d'être deux interprétations non historiques du Royaume. Il s'agit d'abord du Royaume de Dieu conçu comme le Royaume éternel du ciel. À l'appui d'une telle conception, on fait valoir certaines références au Nouveau Testament. Par exemple, Matthieu parle très couramment du Royaume de Dieu comme du Royaume des cieux. Jésus lui-même répond à Pilate : « Mon royaume n'est pas de ce monde » (Jn. 18, 36). De plus et surtout, Jésus a déçu les attentes de son temps précisément en ceci qu'il a refusé une royauté politique, un royaume terrestre. Il faut bien reconnaître cependant que toutes ces références constituent, pour une telle interprétation du Royaume, un fondement biblique apparent beaucoup plus que réel. Dans la Bible en effet, Nouveau aussi bien qu'Ancien Testament, le mal est vaincu sur son propre terrain, sur cette terre donc. Le salut n'est pas conçu comme une fuite, comme un passage de la terre au ciel, comme si ce monde qui est nôtre devait être abandonné sans lutte à la domination de Satan. Au contraire, d'après la conception biblique, Dieu règne vraiment quand et là où il triomphe des maux de toutes sortes. L'expression finale du Royaume est alors l'image d'un ciel nouveau et d'une terre nouvelle (Ap. 21, 1), où il s'agit d'un monde renouvelé, et non pas d'un autre monde de paix et de bonheur, très loin de ce monde troublé qui est le nôtre.

Une autre interprétation traditionnelle, complémentaire beaucoup plus qu'opposée à cette première, consiste dans le Royaume intérieur de l'âme. C'est là, dans l'âme, que se trouve le champ de bataille où s'affrontent Dieu et Satan, où Dieu domine dans la mesure où nous nous soumettons à sa volonté. Il ne manque pas, encore là, de références bibliques à l'appui de cette conception du Royaume de Dieu. On rappelle tout spécialement les paroles de Jésus relatives à la conversion intérieure (*metanoia*) en vue du Royaume. Cependant, encore ici, le véritable message du Nouveau Testament est assez différent. Car le Royaume s'y trouve annoncé tout d'abord comme un acte de Dieu. Sans doute, sommes-nous appelés à préparer sa venue, mais son avènement n'est pas conditionné par notre réponse et notre préparation. De plus, l'interprétation proposée demeure encore ici non historique, puisqu'elle n'implique aucun engagement dans le monde. Le monde extérieur, le monde social tout

particulièrement, est encore abandonné au mal et à Satan, comme si l'individu pouvait être sous le règne de Dieu alors que le monde demeure sous la domination de Satan, comme si le soi personnel pouvait être séparé de son monde.

La principale réaction contre ces deux types d'interprétation non historique est venue dans les années soixante du côté de la théologie de la sécularisation. Le phénomène moderne de la sécularisation implique en effet une valorisation toujours plus grande de ce monde temporel et historique, et par conséquent aussi une dévalorisation graduelle du monde surnaturel du ciel ou de l'âme, qui semble perdre peu à peu toute consistance et toute importance. La théologie de la sécularisation prend note de ce glissement culturel, et elle en conclut que, puisque ce monde est la scène des événements importants, ce doit être aussi le lieu par excellence où s'exerce l'action de Dieu, ce doit être le lieu du Royaume.

L'exemple typique d'une telle théologie du Royaume demeure encore l'ouvrage fameux de Harvey Cox, *La cité séculière*. On exagère à peine en disant que pour Cox la cité séculière est le nouveau nom du Royaume de Dieu. Il écrit en effet : « L'idée de la cité séculière nous présente l'image la plus adéquate pour nous faire comprendre ce que les auteurs du Nouveau Testament appelaient le Royaume de Dieu »<sup>4</sup>. La cité séculière désigne ici le nouveau type de société, avec ses nouvelles structures de relations humaines, qui résulte de la transformation du monde par la science et la technologie. Mais tout ce changement, toute cette construction d'un nouveau monde n'est pas seulement œuvre d'hommes et de femmes. C'est aussi, et avant tout, l'œuvre de Dieu qui agit encore aujourd'hui dans notre monde. Voilà pourquoi ce peut être appelé le Royaume de Dieu, au sens chrétien du terme. Dans le Nouveau Testament en effet, la venue du Royaume coïncide avec l'avènement de Jésus, et en Jésus l'action de Dieu et l'action de l'homme sont unies dans l'unité d'une même personne et d'une même histoire. Cox peut donc conclure : « Si Jésus personnifie le Royaume de Dieu, il est impossible de séparer la part de l'initiative divine et celle de la réponse humaine dans l'avènement du Royaume »<sup>5</sup>.

Il est intéressant de comparer cette interprétation séculière du Royaume avec celle d'un document conciliaire paru à la même époque, la Constitution « *Gaudium et spes* » de Vatican II. L'interprétation séculière apparaît encore ici, pour autant qu'une relation très étroite est affirmée entre la construction de la cité terrestre et la croissance du Royaume de Dieu. Mais ici, la différence entre les deux est soulignée encore plus fortement : « s'il faut soigneusement distinguer le progrès terrestre de la croissance du règne du Christ, ce progrès a cependant beaucoup d'importance pour le Royaume de Dieu, dans la mesure où il peut contribuer à une meilleure organisation de la société humaine »<sup>6</sup>. Or cette différence se trouve aussi exprimée ici en référence à la distinction classique entre les deux états ou deux modes de réalisation du Royaume, dans le présent de l'histoire et à son terme eschatologique : « Mystérieusement, le Royaume est déjà présent sur cette terre ; il atteindra sa perfection quand le

4. Harvey Cox, *The Secular City, Secularization and Urbanization in Theological Perspective*, London, SCM Press, 1965, p. 110 (*La cité séculière*, Casterman 1968, p. 136).

5. *Ibid.*, p. 111 (p. 137).

6. Vatican II, *Gaudium et spes*, n. 39.

Seigneur viendra »<sup>7</sup>. Quand on fixe ainsi l'attention sur son terme eschatologique, il apparaît bien manifestement que la croissance du Royaume est une réalité d'un autre ordre que le progrès indéfini de la cité séculière.

Dans cette même ligne de la différence, Jürgen Moltmann va encore plus loin. Le Royaume du Seigneur crucifié n'est pas seulement différent de la cité séculière, il en est l'antithèse. Il se situe en effet en position de contradiction face à ce monde sans Dieu. Cela ne signifie pas cependant que le Royaume de Dieu n'est pas présent dans notre monde et dans notre histoire. Cela signifie qu'il y est présent caché sous la croix (*tectum sub cruce*), c'est-à-dire présent « dans la souffrance des chrétiens qui, en vertu de leur espérance, ne pouvant se conformer au monde, sont entraînés par l'envoi et l'amour du Christ dans l'accompagnement et dans la conformation à ses souffrances »<sup>8</sup>. Cette théologie de la croix comporte un accent paulinien assez évident. On se rappelle spontanément ici la parole de Paul : « Pour moi, que jamais je ne me glorifie sinon dans la croix de notre Seigneur Jésus Christ, qui a fait du monde un crucifié pour moi et de moi un crucifié pour le monde » (Gal. 6, 14). Mais le monde dont il s'agit ici est évidemment le monde du péché, le monde qui a refusé Dieu et crucifié le Christ. Ce n'est pas immédiatement le monde en tant que créé, en tant qu'effet de l'action divine.

Le contraste est grand alors avec la perspective de Cox. Il apparaît le plus manifestement quand ce dernier explique quelle est la conversion, et par conséquent le renoncement et la souffrance qu'exige l'avènement du Royaume. Il s'agit ni plus ni moins du renoncement requis pour s'adapter à la réalité nouvelle de la cité séculière : « La vie dans la cité séculière naissante entraîne justement ce genre de renoncement. Cela implique donc la conversion »<sup>9</sup>. Cette interprétation de Cox exprime fort bien, il me semble, le genre de souffrance qui résulte de la naissance et la croissance d'un nouveau monde. C'est la souffrance qui accompagne toute création nouvelle. Ce qui manque ici cependant, c'est cet autre aspect bien réel de la souffrance, la souffrance négative, qui est conscience de la destruction de l'être, et qui résulte de la violence, de l'oppression, de l'injustice et du péché sous toutes ses formes. Voilà bien le péché du monde, qui évidemment exige une tout autre conversion. Mais ce péché n'était pas encore manifeste à l'époque de *La cité séculière*. Il était encore caché sous l'optimisme des années soixante.

Il devait être bientôt manifesté cependant dans un nouveau courant théologique qui allait dominer toute la dernière décennie, la théologie de la libération. Nous référons ici plus particulièrement à la théologie latino-américaine de la libération, telle qu'illustrée dans l'ouvrage bien connu de Gustavo Gutiérrez. Cette théologie s'inscrit en pleine continuité dans le sentier ouvert par la théologie de la sécularisation sur l'interprétation historique du Royaume : le Royaume de Dieu est vraiment réalisé en ce monde, et non pas seulement dans l'au-delà, dans le monde qui vient ; de plus, il

---

7. *Loc. cit.*

8. Jürgen MOLTSMANN, *Théologie de l'espérance. Études sur les fondements et les conséquences d'une eschatologie chrétienne*, (coll. « Cogitatio fidei », 50), Paris, Cerf-Mame, 1970 (première édition allemande en 1964), p. 238.

9. H. COX, *op. cit.*, p. 113 (p. 139).

est réalisé dans le monde qui nous entoure, au cœur de toutes les péripéties de l'histoire, et non pas seulement à l'intérieur de chacun, dans l'intimité de l'âme.

La théologie de la libération cependant se montre très critique face à la théologie de la sécularisation pour ce qui concerne précisément le péché du monde. La théologie de la sécularisation célébrait l'élaboration d'une nouvelle civilisation par l'homme, en y voyant une collaboration humaine à l'œuvre divine de la création, et en y reconnaissant une nouvelle manifestation du Royaume de Dieu en notre monde. Mais ce faisant, elle ne considérait qu'un aspect du processus historique, la domination de la nature par la science et par la technologie humaine. Or voici que la théologie de la libération met en évidence maintenant l'autre aspect, l'aspect négatif du même phénomène : la domination et l'exploitation de l'homme par l'homme, l'oppression, les structures sociales injustes et la lutte des classes. Gutiérrez note que le premier type de théologie a été pratiqué surtout en Europe et en Amérique du Nord, tandis que la théologie de la libération est caractéristique des pays sous-développés. Dans les régions industrialisées en effet, le principal problème théologique consistait dans la rencontre de la foi avec la science moderne : comment le christianisme pouvait-il s'adapter à ce nouveau monde émergent de la science et de la technologie. Dans les pays du tiers-monde au contraire, la question n'est pas comment s'adapter, mais bien plutôt comment changer une situation injuste et inhumaine<sup>10</sup>.

Gutiérrez rappelle encore ici, bien à propos il me semble, la distinction entre les religions cosmiques de la nature et la religion biblique, elle-même beaucoup plus engagée dans les problèmes de l'histoire, problèmes de pouvoir, d'oppression et de justice sociale : « Les religions pensent en termes de cosmos et de nature ; le christianisme, nourri aux sources bibliques, le fait en termes d'histoire. Et dans cette histoire, l'injustice, l'oppression, les divisions et les affrontements sont présents, comme est présente aussi l'espérance d'une libération »<sup>11</sup>. L'analogie est frappante en effet avec l'ancienne Égypte construisant une grande civilisation au prix d'une multitude d'esclaves. Et pourtant, le Royaume de Dieu n'est pas venu avec l'édification de la grande civilisation, mais avec la libération d'Israël.

Dans ce contexte, le sens du péché apparaît beaucoup plus clairement. On doit admettre en effet une responsabilité humaine sous la violence et l'oppression des pauvres. Une telle situation d'injustice sera donc vue comme une situation de péché, et le péché sera lui-même reconnu dans sa dimension sociale. Plus précisément, le péché apparaît alors comme l'aliénation radicale, à l'origine de toute situation d'injustice et d'exploitation. Inversement, cette aliénation radicale qu'est le péché ne deviendra elle-même manifeste et visible que dans des situations concrètes, dans des aliénations plus particulières. De même, la libération radicale apportée par le Christ consiste essentiellement dans la libération du péché, mais elle ne peut se réaliser concrètement qu'à travers des libérations plus particulières, telles les libérations sociale et politique<sup>12</sup>.

10. Gustavo GUTIÉRREZ, *Théologie de la libération, Perspectives*, Bruxelles, Ed. Lumen Vitae, 1974, pp. 181-183.

11. *Ibid.*, p. 183.

12. *Ibid.*, pp. 183-185.

Gutiérrez conclut finalement sur les rapports entre la croissance du Royaume et le processus de la libération humaine. Le Royaume de Dieu consiste essentiellement dans la victoire sur le péché, la racine profonde de toute injustice et de toute misère. Par conséquent, le Royaume est avant tout un don de Dieu dans le Christ. Mais la croissance du Royaume se réalise concrètement et se manifeste dans le processus historique de libération en vue d'une société plus juste et plus humaine. Cependant, le Royaume va plus loin que la simple libération sociale et politique. La libération humaine est une réalisation particulière, mais ce n'est pas la venue finale du Royaume. Elle est l'annonce de ce Royaume final, et elle se trouve en même temps jugée par lui, puisque toute réalisation humaine demeure ambiguë et déficiente<sup>13</sup>.

## II. LE ROYAUME COMME RÉALITÉ ESCHATOLOGIQUE

Nous avons suivi jusqu'ici le mouvement qui va de l'interprétation non historique à l'interprétation historique du Royaume de Dieu. Cependant, même dans ce dernier type d'interprétation, la voie reste ouverte pour une réalisation future et finale du Royaume. Sans doute, cette dimension eschatologique ne se trouve pas là élaborée pour elle-même, mais elle est signalée, ne serait-ce que pour marquer la différence du Royaume avec la construction de la cité terrestre. C'est vers cet autre aspect de la question que nous devons nous tourner maintenant.

L'histoire du problème eschatologique est déjà centenaire et fort complexe. Elle remonte aux travaux de Johannes Weiss, Albert Schweitzer et autres exégètes, qui à la fin du siècle dernier remirent en question les interprétations théologiques courantes, éthiques et sociales, du Royaume de Dieu. Pour notre propos, il suffira de reprendre la question à partir de Rudolf Bultmann, qui a lui-même donné une nouvelle impulsion aux critiques de ses prédécesseurs, en vue d'une nouvelle interprétation théologique. Au tout début de sa *Théologie du Nouveau Testament*, Bultmann met bien en évidence en effet la signification eschatologique du Royaume de Dieu dans la prédication de Jésus. Il souligne également le caractère apocalyptique de cette prédication. Or en tout cela, Jésus ne fait que partager les attentes de son temps. Pour lui, comme pour ses contemporains, la venue du Royaume n'est pas tout simplement l'effet de changements politiques ou sociaux dans la situation historique. Il doit arriver à la suite d'une action divine éclatante, à travers une catastrophe cosmique imminente, qui marquera la fin de ce monde corrompu et le commencement d'un nouveau monde sous la domination de Dieu<sup>14</sup>.

Évidemment, il s'agit là pour Bultmann d'une conception mythologique, et tout cela doit être démythologisé si l'on veut que le message de Jésus retrouve sa signification pour l'homme moderne<sup>15</sup>. Démythologiser ici signifie d'abord réinterpréter selon notre conception moderne du monde. Mais c'est aussi et surtout réinterpréter selon notre compréhension moderne de l'existence humaine. Bultmann fera donc usage de la philosophie existentialiste pour formuler cette compréhension

13. *Ibid.*, p. 186.

14. Rudolf BULTMANN, *Theology of the New Testament*, vol. I, New York, Charles Scribner's Sons, 1951, pp. 4-5.

15. R. BULTMANN, *Jésus, Mythologie et Démythologisation*, Paris, Éd. du Seuil, 1968, pp. 187-194.

moderne de l'existence. Il en conclut finalement qu'exister de façon authentique pour un être humain historique, c'est vivre chaque instant comme un moment de libre décision. Telle devrait être la clé pour une réinterprétation moderne du message biblique du Royaume<sup>16</sup>.

Or le principe de cette nouvelle interprétation se trouve déjà là, dans le Nouveau Testament, dans ce qui constitue l'élément le plus spécifique de la prédication de Jésus sur le Royaume de Dieu. Son message comporte en effet un appel à la décision, l'appel à un choix radical : c'est maintenant le moment de choisir entre Dieu et son règne ou le monde et ses biens<sup>17</sup>. Bultmann explique encore par là, par cet appel à la décision, le lien étroit qui unit le message eschatologique de Jésus sur le Royaume et son message éthique sur la Loi comme expression de la volonté de Dieu. Car l'accomplissement de la Loi n'est pas seulement une condition préalable en vue du Royaume à venir. Le lien entre les deux est beaucoup plus fort que cela. C'est que le message éthique de Jésus ne porte pas seulement sur la réalisation d'un certain ordre moral dans l'individu, ou sur la réalisation d'un certain ordre social dans le monde. Lui aussi est beaucoup plus fort que cela. Il comporte en effet toute la force, tout l'absolu de l'exigence divine. À travers l'impératif éthique, c'est à la volonté même de Dieu que nous sommes confrontés par Jésus. C'est donc par là que se réalise la présence de Dieu devant nous, et par conséquent aussi la venue de son Royaume pour nous. Ainsi, attendre la venue du Royaume et être soumis à la volonté de Dieu, recevoir le Royaume et accomplir le commandement de l'amour, c'est une seule et même chose dans l'esprit de Jésus<sup>18</sup>. Finalement, Bultmann se croit autorisé à renverser l'ordre de priorité communément reçu entre l'aspect éthique et l'aspect eschatologique du message de Jésus. Le message éthique ne doit pas être interprété en fonction du message eschatologique, comme une simple préparation requise pour l'avènement du Royaume. C'est plutôt le message eschatologique qui doit être interprété en fonction du message éthique, puisque c'est là, dans l'exigence de la décision, que se présente à nous le Royaume : « Jésus proclame la volonté de Dieu et la responsabilité de l'homme, en faisant allusion à des événements eschatologiques, mais ce n'est pas parce qu'il est un eschatologue qu'il proclame la volonté de Dieu. Au contraire, il est un eschatologue parce qu'il proclame la volonté de Dieu »<sup>19</sup>.

Avant de pousser plus avant notre étude, il sera utile de rappeler ici les deux principales critiques formulées contre cette interprétation de Bultmann. La première concerne le caractère apocalyptique de la prédication de Jésus sur le Royaume. On reconnaît sans difficulté la présence de nombreux traits typiquement apocalyptiques dans toute la tradition évangélique. Il reste cependant que la prédication eschatologique de Jésus se différencie nettement du type apocalyptique caractéristique du judaïsme contemporain, et que sa marque propre est plutôt prophétique. Cette différence est surtout visible dans l'appel à la conversion qui caractérise la prédication de Jésus. Et c'est précisément sur ce point que porte la seconde critique adressée à Bultmann. Car dans l'interprétation existentielle de Bultmann, toute la signification du message

16. *Ibid.*, pp. 213-223.

17. *Theology of the New Testament*, Vol. 1, p. 9.

18. *Ibid.*, pp. 19-21.

19. R. BULTMANN, *Jésus*, pp. 197-198.



eschatologique sur le Royaume est ramenée à cet instant de la décision, de la conversion. Le moment final du Royaume se trouve alors réduit au moment présent de la décision existentielle. Toute connotation d'avenir est éliminée du terme « eschatologique », qui ne signifie plus désormais que « définitif » ou « décisif ». La tension typique dans l'expérience chrétienne entre le « déjà là » et le « pas encore » est elle-même supprimée, puisque tout l'avenir du Royaume est ramené à son aujourd'hui<sup>20</sup>.

C'est en réaction contre une telle réduction qu'allait surgir un des courants majeurs de la théologie contemporaine, la théologie de l'espérance. Celle-ci se propose en effet de revaloriser pour la foi contemporaine la dimension eschatologique du message de Jésus sur le Royaume, et de réaffirmer l'avenir comme un élément essentiel de cette dimension eschatologique : « Notre point de départ, écrit Pannenberg, est le Royaume de Dieu compris comme l'avenir eschatologique effectué par Dieu lui-même »<sup>21</sup>. Pannenberg reprochera donc à Bultmann de proposer une eschatologie dénuée de toute dimension temporelle et d'éliminer l'avenir du message de Jésus sur le Royaume de Dieu, en ne voyant là qu'un vestige de l'apocalyptique juive<sup>22</sup>. Et Moltmann fait sans doute allusion à cette même herméneutique bultmannienne, quand il proteste contre la réduction du message chrétien sur le Royaume à son sens existentiel, contre la lecture qui en fait une simple éthique existentielle<sup>23</sup>.

Le point de départ de la nouvelle interprétation consistera donc à montrer l'importance centrale du point de vue eschatologique à travers toute la Bible. C'est ce que fera tout spécialement Jürgen Moltmann dans sa théologie de l'espérance. L'eschatologie se trouve alors présentée de façon bien concrète en rapport avec l'espérance d'un avenir, laquelle espérance repose elle-même bien solidement sur le fondement de la promesse de Dieu. Évidemment, ce n'est pas n'importe quelle espérance de n'importe quel avenir qui peut être appelée eschatologique, mais seulement l'espérance finale d'un avenir ultime. Et voilà justement ce qui nous est donné dans la résurrection du Christ. La dernière limite de l'existence humaine se trouve alors surmontée, la mort elle-même est conquise. Cette réalisation finale du Royaume ne peut dès lors qu'être l'œuvre de Dieu seul, le *creator ex nihilo*, puisqu'il s'agit de faire surgir la vie à partir de ce néant qu'est la mort. C'est bien là aussi, dans la perspective de la résurrection, que l'horizon de l'espérance devient pleinement universel. Car la résurrection du Christ ne vient pas combler les attentes particulières et nationalistes d'Israël ; c'est bien plutôt la réponse aux aspirations universelles de tout le genre humain. Elle possède même une dimension cosmique, et c'est par là qu'on pourrait interpréter l'aspect apocalyptique de l'eschatologie biblique. Mais la résurrection du Christ n'est pas encore pleinement réalisée pour nous. C'est encore une promesse, et c'est même l'ultime promesse de Dieu, ce qui signifie aussi pour nous l'ultime fondement de notre espérance. Le Royaume de Dieu désigne précisément cet ultime accomplissement, c'est-à-dire la victoire de Dieu sur tout

20. Cf. W. TRILLING, *Jésus devant l'histoire*, (coll. « Lire la Bible », 15), Paris, Éd. du Cerf, 1968, pp. 143-149.

21. W. PANNENBERG, *Theology and the Kingdom of God*, p. 53.

22. *Ibid.*, pp. 52-54.

23. J. MOLTSMANN, *Théologie de l'espérance*, p. 236.

ennemi, et sur la mort elle-même. Voilà pourquoi ce Royaume de la résurrection doit être conçu comme une réalité à venir et comme une réalité eschatologique<sup>24</sup>.

Arrêtons-nous ici pour quelques commentaires. On doit noter d'abord que si Moltmann parle beaucoup de la promesse eschatologique et de l'espérance qu'elle suscite en nous, il a par contre très peu à dire sur l'état futur et eschatologique du Royaume lui-même. Sans doute, pourrait-il répondre ici que l'objet de la promesse demeure voilé dans le mystère de la transcendance divine, que le Royaume eschatologique n'est rien d'autre que Dieu lui-même comme avenir absolu de l'homme, et que nous ne pouvons pas en connaître davantage que ce qui nous en a été déjà révélé dans la résurrection du Christ. Nous pourrions insister cependant : comment concevoir le mode futur du Royaume ? Si nous nous imaginons un âge d'or final à l'intérieur même de l'histoire, ne tombons-nous pas dans les fantaisies du millénarisme ? Si nous pensons plutôt à un futur au-delà de l'histoire, comment pouvons-nous parler encore d'un futur ? Et l'on pourrait poser la même question à propos de la résurrection du Christ : s'agit-il d'un événement à l'intérieur de l'histoire ou au-delà de l'histoire ?

Il faut noter encore ici la philosophie de l'avenir qui sous-tend cette théologie de l'espérance. À la suite de Ernst Bloch, par exemple, nos auteurs formulent le principe de la priorité ontologique de l'avenir sur le présent. Ils affirment aussi la puissance de l'avenir qui détermine le présent. Ce qu'il faut bien remarquer cependant, c'est que la problématique fondamentale est ici celle de la liberté. Ainsi, la première objection que formule Moltmann contre le théisme de la Toute-Puissance divine, c'est que « là où règne une telle Super-Autorité, la liberté n'a pas de place, pas même la liberté des enfants de Dieu »<sup>25</sup>. Or il en va tout autrement du Dieu de l'espérance : « Quand il est compris comme celui qui vient et comme la puissance de l'avenir, Dieu est aussi reconnu comme le fondement de la liberté, et non comme l'ennemi de la liberté. Il élève l'homme au-dessus des contingences d'aujourd'hui, il le libère du système du monde établi et de la société actuelle »<sup>26</sup>. Pannenberg lui-même ne s'exprime pas autrement, quand il parle de l'ouverture à l'avenir comme condition de la liberté : « Si la personnalité s'exprime dans la liberté, la liberté présuppose elle-même l'ouverture

24. *Ibid.*, pp. 236-237 ; cf. Herwig ARTS, *Moltmann et Tillich, Les fondements de l'espérance chrétienne*, Gembloux, Éd. J. Duculot, 1973, pp. 56-57. — Dans un ouvrage plus récent, *L'Église dans la force de l'Esprit* (Paris, Éd. du Cerf, 1980, pp. 251-259), Moltmann distingue mieux « Le Royaume de Dieu dans l'avenir et le présent ». Il distingue plus précisément, à la suite de R. Schnackenburg, le « règne de Dieu » déjà présent dans notre histoire et le « Royaume de Dieu » à venir. Le Royaume est toujours cette même réalité eschatologique que défend Moltmann depuis le début. C'est l'ultime achèvement du règne historiquement libérateur. Mais ce Royaume commence déjà à se réaliser par anticipation dans le règne, par les promesses et la force de l'Esprit, à travers les résistances, les souffrances et les luttes libératrices. Moltmann conclut : « Le règne libérateur de Dieu peut donc être compris comme l'immanence du Royaume eschatologique et le Royaume qui vient comme la transcendance du règne de Dieu actuellement objet de foi et d'expérience. » On voit ici que la problématique s'est déplacée. Il ne s'agit plus tant de défendre contre Bultmann la réalité eschatologique du Royaume à venir. Il s'agit plutôt de répondre à l'interpellation de la théologie de la libération, en montrant l'actualité historique du Royaume, avec sa grâce et ses exigences, en montrant aussi sa relation avec l'accomplissement eschatologique.

25. J. MOLTSMANN, « Introduction à la théologie de l'espérance », *Études Théologiques et Religieuses*, 46 (1971), p. 405.

26. *Ibid.*, p. 406.

à l'avenir. L'homme n'est libre que parce qu'il a un avenir, que parce qu'il peut dépasser ce qui est donné là. Ainsi, la liberté consiste essentiellement dans le pouvoir de transformer le présent »<sup>27</sup>.

Mais tout cela s'inscrit parfaitement dans la ligne de Bultmann. Car pour Bultmann aussi la prédication eschatologique de Jésus sur le Royaume signifie un appel à la liberté, par le détachement de ce monde et par l'ouverture à l'avenir de Dieu : « Telle est la signification profonde de la prédication mythologique de Jésus : être ouvert à l'avenir de Dieu qui, pour chacun d'entre nous, est vraiment imminent ; être prêt à recevoir cet avenir, qui peut arriver comme un voleur dans la nuit, au moment où nous ne l'attendons pas ; se tenir prêt, car cet avenir sera le jugement de tous les hommes qui sont attachés à ce monde, et qui ne sont pas libres, pas ouverts à l'avenir de Dieu »<sup>28</sup>. Nous pouvons donc conclure ici que, si la différence est réelle et profonde entre Bultmann et la théologie de l'espérance, une réelle continuité entre les deux n'en est pas moins évidente. Or le point commun où ils se rencontrent consiste précisément dans cette problématique de la liberté.

### III. LE ROYAUME DE DIEU AU-DELÀ DE L'HISTOIRE

On aurait pu croire le cercle déjà bouclé, mais la question eschatologique allait bientôt refaire surface avec la publication de l'ouvrage de Jacques Pohier, *Quand je dis Dieu*<sup>29</sup>. Nous revenons alors à la thèse critique de Bultmann et à une position encore plus radicale même. Car Pohier ne se contente pas de réinterpréter, ni même de démythologiser les représentations eschatologiques de la foi chrétienne traditionnelle ; il les refuse tout simplement : « je ne puis plus donner foi aux figures eschatologiques et apocalyptiques de la foi chrétienne. Je ne crois plus à un autre monde ; pour moi, la Bonne Nouvelle n'est pas que Dieu nous appelle à un autre monde, mais que Dieu puisse se faire Dieu-avec-nous dans ce monde-ci qui est le nôtre »<sup>30</sup>. Tout comme Bultmann, Pohier ne retient plus que la dimension présente du Royaume de Dieu. Sa critique porte également sur le même objet que Bultmann : l'expression eschatologique de la foi, comprise elle-même dans un contexte apocalyptique. Mais cette nouvelle critique provient d'une autre direction, et elle s'appuie sur un autre fondement. Ce n'est plus simplement la voix de l'exégète ou de l'homme moderne, c'est celle du psychanalyste qui se fait entendre maintenant : « Si telle n'est plus ma foi, ce n'est pas parce qu'un examen minutieux de la foi apocalyptique et eschatologique de Jésus et des auteurs du Nouveau Testament m'aurait démontré la vanité de leur foi, ou parce qu'un examen minutieux de la tradition chrétienne m'aurait montré que cette tradition aurait été infidèle à la foi de Jésus et des apôtres.

27. W. PANNENBERG, « Der Gott der Hoffnung », in Siegfried UNSELD ed., *Ernst Bloch zu Ehren*, Frankfurt am Main, Suhrkamp Verlag, 1965, p. 221 (*Basic Questions in Theology*, Vol. II, Philadelphia 1971, p. 245).

28. R. BULTMANN, *Jésus*, pp. 201-202.

29. Jacques POHIER, *Quand je dis Dieu*, Paris, Éd. du Seuil, 1977 ; voir mon article : « La critique de l'idée du salut chez Jacques Pohier », *Laval Théologique et Philosophique*, 37 (1981), pp. 191-228 (plus spécialement, pages 214 à 228, pour ce qui concerne la question eschatologique).

30. J. POHIER, « Les conséquences d'une familiarité de vingt ans avec la psychanalyse sur ma pratique de la théologie », *Concilium*, n° 135 (1978), p. 73.

Je n'y crois plus parce que, psychanalyse aidant, j'ai cru discerner dans les attentes eschatologiques et apocalyptiques une erreur sur ce que le désir peut attendre et faire en matière d'accomplissement de ses vœux »<sup>31</sup>. On peut déjà noter deux choses ici. Il est bien évident d'abord qu'avec Pohier se produit un glissement important dans la problématique, qui passe maintenant de la question de la liberté à celle du désir. On comprend aussi pourquoi sa critique est plus radicale et sa protestation plus violente. C'est que l'enjeu n'est plus tout simplement une présentation plus ou moins démodée du Royaume qu'il faudrait démythologiser pour l'homme moderne. Si Pohier va jusqu'à parler d'erreur, c'est qu'il a cru détecter là toute une part d'illusion, qui ne peut être qu'aliénation pour l'homme, et par conséquent fausse représentation du salut.

Reprenons maintenant certains points plus importants de la critique de Pohier, et voyons d'abord sa position face au Nouveau Testament. Il reconnaît sans difficulté que la foi de Jésus et de ses disciples se trouve exprimée dans le Nouveau Testament avec des représentations eschatologiques et apocalyptiques. Mais c'est là le contexte culturel de leur foi, ce n'est pas la substance de leur message. C'est là tout simplement l'héritage commun des croyances religieuses du temps, ce n'est pas spécifiquement « le terrain qui est le terrain chrétien ». Renouant ici avec l'interprétation de l'exégète anglais, Charles H. Dodd, Pohier soutient que ce trait spécifique de l'eschatologie chrétienne, c'est « l'eschatologie réalisée ». La croyance à une présence (*parousia*) et à une connaissance plus parfaite de Dieu dans un avenir plus ou moins éloigné est commune à l'Ancien Testament et à la plupart des autres religions environnantes. Évidemment cette croyance universelle n'est pas absente du Nouveau Testament, mais le trait spécifique du Nouveau Testament consiste plutôt en ceci que cette présence et cette connaissance de Dieu nous sont déjà données, dans notre histoire, dans la personne de Jésus. La promesse d'une rencontre avec Dieu après la mort ou à la fin du monde — dans la vie à venir ou dans le monde à venir — est commune à toutes les religions, et sans doute ne fait-elle pas défaut dans le Nouveau Testament, mais le trait spécifique du Nouveau Testament, c'est qu'une telle rencontre avec Dieu se trouve déjà réalisée en cette vie et en ce monde. Le Dieu de Jésus, c'est Dieu-avec-nous, ici et maintenant : voilà la bonne nouvelle du Royaume. Ainsi, d'après Pohier, la perspective spécifique du Nouveau Testament, c'est la transition du futur au présent, et par conséquent aussi le passage du Christ ressuscité au Jésus historique. Par là, le principe de la priorité ontologique de l'avenir se trouve manifestement renversé<sup>32</sup>.

Si nous cherchons maintenant la raison de cette critique, pourquoi Pohier ne retient ainsi que la dimension présente (le « déjà là ») du Royaume, alors qu'il rejette complètement la perspective de sa réalisation future (le « pas encore »), nous sommes conduits à la doctrine de la création. Fondamentalement, l'objet de l'espérance eschatologique, c'est la croyance que le mal, la souffrance et la mort ne sont que des caractéristiques accidentelles et provisoires de l'actuelle condition humaine, puisque tout cela doit disparaître dans le Royaume, dans la vie à venir. Mais voilà une illusion

31. *Loc. cit.*

32. J. POHIER, *Quand je dis Dieu*, pp. 210-214, 222-223, 227-228.

bien dangereuse. Une telle croyance, en effet, ignore que le mal, la souffrance et la mort sont des conséquences nécessaires de la finitude et de la contingence de tout être créé. Or il est impossible d'échapper à sa propre finitude, même par la grâce de Dieu. Ce désir de surmonter la finitude et la mort signifie en fait le désir de dépasser sa propre nature humaine, et finalement le désir d'être comme Dieu. Mais cela n'est rien d'autre que péché contre Dieu et aliénation par rapport à sa propre essence authentique<sup>33</sup>.

Avec Pohier, il nous faut procéder plus avant encore, jusqu'à la racine de cette illusion que nous venons de démasquer. Nous sommes alors conduits dans le champ de la psychanalyse. Car ce désir d'être infini et immortel comme Dieu doit être compris par analogie avec le cas du désir infantile dans l'Œdipe. L'enfant se représente en effet son père comme tout-puissant, immortel, revêtu de toutes les prérogatives du père: « L'analyse freudienne du complexe d'Œdipe nous apprend que le fils prête au père une vie qui n'est point celle qu'il reçoit effectivement de lui mais celle qu'il voudrait pouvoir s'attribuer à lui-même. La figure paternelle n'y est que le récipiendaire de la toute-puissance infantile du désir »<sup>34</sup>. De la même façon donc, à la racine de la croyance à la divinisation de la personne humaine à l'image du Père éternel, on peut aussi soupçonner le désir d'être soi-même éternel, immortel et infini: « On pourrait certes se demander si, au lieu de dire avec la foi que Dieu s'est fait homme afin que l'homme devienne Dieu, il ne vaudrait pas mieux dire que l'homme a fait Dieu afin de devenir Dieu: entendons afin de devenir l'homme qu'il veut être »<sup>35</sup>. Mais ce désir d'identification avec le père imaginaire est aussi désastreux dans l'ordre de la religion que dans celui des relations familiales entre l'enfant et son père. Or dans le cas de l'Œdipe, la seule solution possible, la seule issue heureuse consiste dans la conversion du désir à la finitude, par la reconnaissance de sa différence, de sa non-identité avec le père. Telle sera donc aussi l'unique issue possible hors de l'illusion religieuse, la reconnaissance de sa propre finitude et de sa différence par rapport à Dieu, son Créateur: « s'il est vrai, selon Freud, que la tâche la plus urgente et la plus difficile pour l'homme est la conversion du désir au fini et que l'homme ne saurait mieux se trahir qu'en s'y refusant, il est vrai que la foi ne peut s'édifier que sur la mort du désir d'être Dieu, serait-ce grâce à Dieu lui-même »<sup>36</sup>.

Avec la nouvelle critique de Pohier donc, la question principale n'est plus celle de la relation entre le présent et l'avenir, mais bien celle du rapport entre le fini et l'infini. Car si l'avenir se trouve alors fermé, c'est parce que la finitude ne peut pas être surmontée. Dès lors, le Royaume de Dieu ne peut signifier rien de plus que la création, c'est-à-dire l'action par laquelle la différence est instaurée et la relation établie entre Dieu et sa créature. Pour ouvrir à nouveau une perspective sur un Royaume eschatologique à venir, il nous faudra donc pouvoir ouvrir d'abord la

33. *Ibid.*, pp. 109-111.

34. J. POHIER, *Au nom du Père...*, *Recherches théologiques et psychanalytiques*, Paris, Éd. du Cerf, 1972, p. 105.

35. *Ibid.*, p. 107.

36. *Ibid.*, p. 37; cf. pp. 44-45, 53-54, 136-137.

finitude humaine sur l'infini. Et c'est ici qu'entre en jeu la théologie philosophique de Paul Tillich, un système qui s'est élaboré le plus souvent en sens inverse des grands courants théologiques de son époque, un système cependant qui refait surface chaque fois qu'émergent en théologie les questions fondamentales, ontologiques et existentielles.

Notons d'abord, au point de départ, le parfait accord entre Tillich et Pohier sur cette thèse fondamentale : le grand péché, la grande aliénation de l'homme consiste dans son identification induite à Dieu, dans son manque à reconnaître sa propre finitude. Tillich en parle à l'occasion de son analyse de l'aliénation comme *hubris*. Celle-ci est définie comme « l'auto-élévation de l'homme à la sphère du divin », et son principal symptôme consiste précisément dans le fait que « l'homme ne reconnaît pas sa finitude ». Personne, en effet, ne reconnaît volontiers sa finitude de façon concrète, en reconnaissant « sa faiblesse et ses erreurs, son ignorance et son insécurité, sa solitude et son angoisse ». Outre cette brève analyse existentielle, Tillich indique aussi la voie d'une étude psychanalytique, quand il signale le désir à la racine de l'*hubris* : « tous les hommes ont le secret désir d'être comme Dieu ». Dans cette même section du système, Tillich propose encore une brève analyse essentielle et ontologique qui permet de comprendre la possibilité et la tentation de l'*hubris* chez l'homme. C'est qu'il y a une tension dans l'expérience de la conscience de soi. L'homme réalise évidemment sa finitude, avec toutes ses limites, mais il prend aussi conscience de son infinité potentielle, en réalisant qu'il n'est lié à aucune situation particulière, grâce à la perspective universelle que lui donne la raison. C'est grâce à sa propre infinité potentielle que l'homme a pu se représenter des dieux immortels. Sa grande tentation est alors d'oublier sa finitude et de s'élever au rang des immortels<sup>37</sup>.

Cette dialectique du fini et de l'infini chez l'homme et dans son rapport à Dieu faisait plus particulièrement l'objet de la partie précédente du système. L'infinité potentielle qui caractérise l'être humain se trouve alors définie comme « la finitude se transcendant elle-même sans aucune limite *a priori* ». En effet, quel que soit l'objet ou la condition donnée, l'esprit humain peut toujours aller plus loin, il peut toujours concevoir quelque chose d'autre et de meilleur<sup>38</sup>. Ce pouvoir d'auto-transcendance se manifeste au mieux quand l'homme prend conscience de sa propre finitude et plus spécialement de sa propre mortalité : « L'homme est conscient de sa finitude parce qu'il a le pouvoir de la transcender et de la considérer. Sans cette prise de conscience, il ne pourrait se dire mortel »<sup>39</sup>. Tillich et Pohier se rencontrent donc sur la nécessité d'une conversion du désir à la finitude. Mais alors que Pohier en reste là, Tillich procède plus avant, en reconnaissant dans cette conscience de la finitude un pouvoir d'auto-transcendance, qui est lui-même le signe d'un certain infini en l'homme. Ainsi, « le fait que l'homme n'est satisfait par aucun stade de son développement fini » ne signifie pas nécessairement qu'il refuse sa propre nature finie. On peut aussi l'interpréter comme un signe de son appartenance essentielle à l'infini : « le fait que

37. Paul TILlich, *Systematic Theology*, Vol. II, The University of Chicago Press, 1957, pp. 49-51 (*L'existence et le Christ*, Lausanne 1980, pp. 66-69).

38. P. TILlich, *Systematic Theology*, Vol. I, The University of Chicago Press, 1951, pp. 190-191 (*Théologie Systématique*, t. II, Paris 1970, p. 65).

39. *Ibid.*, p. 252 (p. 178).

rien de fini ne puisse le retenir, bien que la finitude soit sa destinée, indique la relation indissoluble de toute chose finie à l'être-même»<sup>40</sup>. Il apparaît finalement que cette infinité potentielle en l'homme n'est qu'un vestige de son origine divine. Selon l'expression biblique, c'est l'image de Dieu en l'homme. Par conséquent, la création et la condition de créature ne signifient plus tout simplement la différence entre Dieu et l'homme, comme chez Pohier. La création signifie aussi, et surtout, la participation du fini à l'infini : « la création exprime en langage symbolique la participation du fini à son propre fondement infini »<sup>41</sup>.

Avec cette ouverture du fini sur l'infini, la voie est ouverte à nouveau pour une véritable interprétation eschatologique du Royaume. Effectivement, la dernière partie du système de Tillich propose une théologie très élaborée du Royaume de Dieu, où les deux pôles sont présentés en un très bel équilibre : l'aspect historique et l'aspect eschatologique, l'aspect immanent et l'aspect transcendant, la conscience de la présence du Royaume et l'attente de sa venue. Il nous suffira ici, pour notre propos, de considérer brièvement le second pôle, la dimension eschatologique du Royaume, ou dans les propres termes de Tillich : « le Royaume de Dieu en tant que fin de l'histoire ».

« Eschatologie » est l'expression classique pour la doctrine de la fin de l'histoire. Tillich nous rappelle cependant dès l'abord que la fin ne doit pas être comprise ici de façon chronologique, comme la dernière dans la série des heures : « La dernière phase de l'homme historique a été identifiée avec la phase finale de l'accomplissement, avec le Royaume de Dieu réalisé sur terre. Mais le "dernier" au sens temporel n'est pas le "final" au sens eschatologique »<sup>42</sup>. La fin eschatologique doit donc être entendue plutôt au sens du but, de la visée interne et de l'accomplissement de l'histoire : « La fin de l'histoire, c'est le but de l'histoire, comme le terme "fin" l'indique. La fin, c'est le but ou l'intention réalisée, peu importe comment on conçoit le but »<sup>43</sup>.

Voyons d'abord l'aspect négatif, puis l'aspect positif de cette thèse de Tillich. L'accomplissement final de l'histoire n'est pas une réalisation à l'intérieur de l'histoire. Il ne doit pas être identifié avec la phase finale de l'histoire, avec un âge d'or quelconque à la fin de l'histoire. Premièrement, parce que l'état bienheureux de la dernière génération de l'humanité ne peut signifier la réalisation finale de toutes les générations antérieures, si celles-ci ne sont pas parvenues au même état d'accomplissement. Deuxièmement, le caractère utopique de cette représentation d'un âge d'or final est assez évident, puisqu'elle ne tient pas compte des ambiguïtés permanentes de l'histoire. Tant que la liberté humaine finie sera active dans l'histoire, tant qu'elle pourra choisir le mal tout autant que le bien, là où progressera le pouvoir pour le bien, le pouvoir pour le mal s'accroîtra lui aussi. Un tel espoir utopique mène donc nécessairement à la déception et finalement au cynisme. Troisièmement, et surtout,

40. *Ibid.*, p. 191 (p. 65).

41. P. TILlich, « Existential Analyses and Religious Symbols », in H.A. BASILIUS ed., *Contemporary Problems in Religion*, Detroit, Wayne University Press, 1956, p. 49 (*Aux frontières de la religion et de la science*, Le Centurion 1970, p. 122).

42. P. TILlich, *Systematic Theology*, Vol. III, The University of Chicago Press, 1963, p. 307; cf. pp. 394-395.

43. *Ibid.*, p. 320.

une telle représentation s'avère idolâtrique, puisqu'elle implique finalement l'absolutisation d'un moment particulier ou d'une période particulière de l'histoire : « L'utopianisme, pris littéralement, est idolâtrique. Il attribue une valeur ultime à quelque chose de préliminaire. Il fait un absolu de ce qui est conditionné (une situation historique future), et par là même il ne tient pas compte de l'aliénation existentielle toujours présente, ainsi que des ambiguïtés de la vie et de l'histoire »<sup>44</sup>.

Quant à l'aspect positif de cette interprétation de l'*eschaton*, l'affirmation fondamentale sera ici que « la fin de l'histoire » est une expression symbolique pour signifier la relation du temporel à l'éternel : « Plus précisément, cela symbolise la "transition" du temporel à l'éternel, et c'est une métaphore analogue à celle de la transition de l'éternel au temporel dans la doctrine de la création »<sup>45</sup>. Avec Tillich, on pourrait aussi parler ici d'une élévation et d'un accomplissement du fini dans l'infini : « l'éternité est la visée interne, le *telos* du fini créé, et elle élève constamment le fini jusqu'en elle-même »<sup>46</sup>.

Nous sommes ramenés ici au principe de la participation du fini à l'infini. C'est donc le même principe qui règle la doctrine de l'origine (protologie) et la doctrine de la fin (eschatologie). Ce qui signifie que par rapport au temps la fin est aussi transcendante que l'origine. La création ne se produit pas à un moment particulier du temps, puisqu'elle fonde la totalité du temps dans l'éternité. De même, l'action finale de Dieu n'intervient pas à un moment particulier du temps, puisqu'elle accomplit la totalité du temps dans l'éternité. Il faut cependant tenir compte ici avec Tillich du fait que « la doctrine de la création utilise le mode temporel du passé pour exprimer symboliquement la relation du temporel à l'éternel, tandis que l'eschatologie le fait elle-même avec le mode temporel du futur »<sup>47</sup>. Et cela est très juste, puisque le mode du futur exprime tout naturellement l'accomplissement de l'être, tandis que le mode du passé est approprié pour indiquer son origine<sup>48</sup>. L'utilisation symbolique du futur permet encore de rattacher à l'histoire le Royaume transcendant, et de montrer ainsi la relation étroite qui unit les deux aspects, historique (« déjà là ») et eschatologique (« pas encore »), de ce même Royaume de Dieu : « Les victoires partielles du Royaume de Dieu dans l'histoire indiquent, de par leur nature même, l'aspect non partiel du Royaume de Dieu "au-delà" de l'histoire. Mais même "au-delà" de l'histoire, le Royaume de Dieu est relié à l'histoire, c'est la "fin" de l'histoire »<sup>49</sup>. Notons enfin que cette interprétation symbolique du futur s'applique ici à la réalisation eschatologique ou transhistorique du Royaume. Pour autant qu'il s'agit du Royaume dans l'histoire, le futur et le temps en général doivent être compris littéralement, comme la condition de l'évolution historique et de la transformation du monde. On ne pourra donc pas accuser Tillich d'éliminer tout simplement l'avenir de sa doctrine du Royaume de Dieu.

44. *Ibid.*, p. 355; cf. pp. 344-346, 372-374.

45. *Ibid.*, p. 395.

46. *Ibid.*, p. 399.

47. *Ibid.*, pp. 298-299.

48. *Ibid.*, p. 395.

49. *Ibid.*, p. 394.



Nous avons vu jusqu'ici que l'*eschaton* ne doit pas être identifié avec le dernier instant du temps. Il reste cependant que ce dernier moment — qu'il s'agisse d'une vie individuelle ou de l'histoire universelle — présente une signification toute spéciale pour l'eschatologie. C'est au moment de la fin, en effet, que la question de l'alternative, « perdu ou sauvé », est soulevée de la façon la plus aiguë : que reste-t-il de toute une vie, ou de toute l'histoire, après la mort, après la fin, quand tout est consommé ? La réponse de Tillich à cette question est que tout ce qu'il y a de bon dans la vie et dans l'histoire est « sauvé » dans l'éternité, et c'est là justement le sens de l'élévation du temporel dans l'éternité : « la fin toujours présente de l'histoire élève le contenu positif de l'histoire dans l'éternité, alors qu'elle en exclut le négatif. Par conséquent, rien de ce qui a été créé dans l'histoire n'est perdu, mais tout cela est libéré de l'élément négatif, avec lequel il se trouve emmêlé dans l'existence. Le positif est ainsi manifesté de façon non ambiguë comme négatif, dans l'élévation de l'histoire à l'éternité »<sup>50</sup>. Tillich récapitule tout cela dans une brillante métaphore, en disant que « le temporel, dans un processus continu, devient mémoire éternelle », et il décrit cette mémoire éternelle comme « la conservation vivante de la chose remémorée »<sup>51</sup>.

Vivante mémoire éternelle ! Voilà précisément la vie éternelle, voilà la vie divine réassumant en elle-même toute vie qui a procédé d'elle. Ainsi, à la fin de notre examen du symbole « Royaume de Dieu » dans la théologie contemporaine, nous arrivons à la conclusion que le salut final est identique au Royaume eschatologique, et que ce Royaume eschatologique de Dieu est identique à Dieu lui-même. Nous avons ainsi suivi le mouvement de la révélation biblique, où l'objet de la promesse finit par s'identifier avec son sujet, où la promesse de Dieu apparaît finalement comme étant Dieu lui-même.

#### IV. PERSPECTIVES

Si nous reprenons maintenant le chemin parcouru jusqu'ici à travers ces différentes interprétations du Royaume, certaines perspectives semblent apparaître plus clairement. Nous en dégagerons quelques-unes.

1. Nous croyons pouvoir discerner dans ce jeu des interprétations les deux grands courants théologiques qui traversent le vingtième siècle. Il s'agit d'abord de la théologie « libérale », dont le principal objectif est la rencontre de la foi avec la culture moderne. Il est assez normal que dans un tel mouvement théologique la culture moderne soit fortement valorisée. Mais derrière cette appréciation positive du monde moderne, il y a aussi un fondement théologique plus profond : c'est la prédominance de la foi en la création qui porte à dire « oui » au monde, et à dire « oui » aussi à l'activité humaine, où l'on reconnaît une participation à l'action créatrice de Dieu. Dans une telle perspective, c'est la dimension présente du Royaume qui sera soulignée. On reconnaîtra alors l'avènement et la croissance du Royaume dans la construction de la cité terrestre, pour autant qu'on y reconnaîtra aussi l'œuvre de la création divine. Telle est, à n'en pas douter, la perspective de la théologie de la sécularisation.

50. *Ibid.*, p. 397.

51. *Ibid.*, p. 399.

2. Avec la théologie de l'espérance, c'est l'autre courant théologique qui entre en jeu, celui de la théologie « dialectique ». Celle-ci voit dans le monde le péché de l'homme plus encore que l'œuvre créatrice de Dieu. Chez elle, le « non » au monde sera donc prédominant. Et si l'homme est considéré avant tout comme pécheur, c'est comme Sauveur que sera vu Dieu lui-même. Le Royaume sera alors interprété dans la perspective du salut, et son avènement se fera à l'encontre de l'activité humaine plutôt qu'en conformité avec elle. On reconnaîtra sans peine ces accents de la théologie dialectique dans les thèses de Moltmann sur le Royaume qui surgit de l'avenir de Dieu à l'encontre du devenir du monde, sur le Royaume qui advient comme une *creatio ex nihilo* sur les débris de la mort, sur le Royaume présent caché sous la souffrance et la faiblesse humaine plutôt qu'apparent dans la force de l'action créatrice de l'homme. Il ne fait pas de doute qu'on retrouve là, chez Moltmann, des accents bibliques bien authentiques. Mais les limites de cette théologie apparaissent avec non moins d'évidence dès qu'on tente de déterminer la part de l'homme dans l'avènement et la croissance du Royaume. Ainsi, Moltmann a beau répéter que la théologie de l'espérance « souhaiterait aboutir à une théologie de la libération »<sup>52</sup>, il est fort à craindre que ce bon souhait demeure une simple velléité. Car l'héritage du barthisme pèse lourd sur la théologie de l'espérance. Or si Barth sait montrer un courage héroïque quand il s'agit de dire « non » à un mouvement politique comme le nazisme hitlérien, il semble manquer la motivation nécessaire pour dire « oui » à tout autre mouvement, serait-ce le plus généreux des socialismes. Il y a aussi, plus profondément, l'héritage protestant qui pèse sur la théologie de l'espérance. Comment une théologie qui se méfie tellement des « œuvres » pourrait-elle faire de la « praxis » le point de départ de sa réflexion sur la foi chrétienne ?

3. La théologie de la libération devait donc venir d'un autre horizon. De ce nouvel horizon, elle pouvait aussi plus facilement dépasser l'opposition entre les deux courants précédents et tenter une certaine synthèse. Effectivement, la théologie de la libération partage avec la théologie de la sécularisation la foi en une réalisation temporelle du Royaume, dans notre monde et dans notre histoire. Elle partage aussi sa confiance en l'activité humaine, en son pouvoir créateur et transformateur. D'autre part, avec la théologie de l'espérance, elle prend conscience du péché du monde, tel que manifesté dans les structures sociales injustes. Elle est animée aussi de la même espérance en ce renouvellement du monde, qui a déjà été inauguré dans la résurrection du Christ. Il semble cependant que la théologie de la libération ait encore quelque chose à apprendre de la théologie de l'espérance, sur deux points tout particulièrement, qui concernent directement le principe de la *praxis*. Il semble d'abord que la théologie de la libération n'ait pas pris pleine conscience de la radicalité et de l'universalité du péché, qui affecte même sa propre *praxis*. Il est beaucoup plus facile évidemment de reconnaître le péché hors de soi qu'en soi-même. Il est beaucoup plus motivant aussi de s'engager dans l'action quand on est sûr de livrer le combat des justes contre les injustes. La reconnaissance de l'universalité du péché risque donc d'avoir un effet démobilisateur. Par ailleurs, le risque n'est pas moins grand avec une assurance inébranlable en sa propre justice : c'est qu'au nom

52. J. MOLTSMANN, « Introduction à la théologie de l'espérance », *ETR*, 46 (1971), p. 414.

de cette même justice, les opprimés d'hier deviennent les oppresseurs de demain. La reconnaissance de son propre péché permet aussi de reconnaître d'une façon spéciale que la réalisation du Royaume est avant tout l'œuvre de Dieu, pour autant qu'aucune *praxis* humaine ne peut vraiment contribuer à l'instauration du Royaume en notre monde si elle n'est pas d'abord elle-même purifiée, réconciliée et renouvelée par la grâce de Dieu. L'autre point sur lequel la théologie de la libération devrait apprendre de la théologie de l'espérance, c'est le paradoxe du Royaume caché sous la croix et la souffrance du monde. C'est là, en effet, une autre limite au principe de la *praxis* et une autre manifestation de la grâce de Dieu, que cet avènement du Royaume dans et par la souffrance autant que par l'action transformatrice et révolutionnaire, dans la faiblesse humaine autant que dans sa force : « car ce qui est faiblesse de Dieu est plus fort que les hommes » (1 Cor. 1, 25).

4. On aurait pu croire qu'avec tous ces aménagements la théologie de la libération pourrait constituer la synthèse et l'aboutissement des principaux courants théologiques du siècle. Mais la recherche théologique allait être lancée dans une tout autre direction, dans le sens de la théologie fondamentale, sous l'effet de la critique radicale instaurée par la psychanalyse. L'analyse porte alors sur le désir lui-même, à la source de toutes les représentations du Royaume, à la source aussi de tout le dynamisme de la *praxis*. Peu importe en effet que le Royaume soit imaginé au ciel ou sur la terre, si ces deux représentations sont le fait du même imaginaire et finalement le fruit du même désir. Peu importe aussi que l'avènement du Royaume soit l'effet de la *praxis* humaine ou de la grâce de Dieu, le fait est qu'il advient au désir, et voilà bien la relation fondamentale qu'il faut examiner d'abord. C'est, en langage religieux traditionnel, le rapport entre le salut de Dieu et les aspirations du cœur humain. On a toujours reconnu un certain infini dans le cœur de l'homme ; on a toujours reconnu aussi la nécessité d'une conversion du cœur pour accueillir la salut de Dieu. En quel sens le Royaume vient-il combler les aspirations du cœur, et en quel sens vient-il plutôt les purifier et les convertir ? Voilà les questions fondamentales qui sont revenues à l'actualité théologique, sous l'effet de la critique psychanalytique.

5. Une interprétation théologique adéquate du Royaume de Dieu ne peut plus dès lors prendre place que dans le cadre d'un système théologique complet, où les questions fondamentales sont traitées en profondeur. La théologie systématique de Paul Tillich nous a semblé répondre au mieux à ces besoins de l'heure. Les prérequis fondamentaux se retrouvent dans l'interprétation théologique de la création en corrélation avec l'analyse ontologique de la finitude dans la deuxième partie du système, ainsi que dans l'interprétation théologique du salut en corrélation avec l'analyse existentielle de l'aliénation humaine dans la troisième partie. La distinction entre finitude et aliénation apparaît alors bien clairement. L'aliénation du fini consiste dans son état de rupture avec l'infini ; son salut consiste dans sa réconciliation avec l'infini. Dans ce contexte théologique, on peut alors comprendre l'avènement du Royaume comme la réunion du temporel avec l'éternel. La théologie du Royaume prend donc place dans le cadre d'une théologie du salut, de sorte que l'action de la grâce divine s'y trouve fortement soulignée. Elle prend place plus précisément dans le cadre d'une étude du salut comme rénovation de l'histoire, après une analyse philosophique approfondie de l'histoire elle-même, dans sa structure essentielle

comme dans les déformations de ses réalisations concrètes. Dans ces analyses de l'action sociale et politique de l'homme, Tillich réfère abondamment à ses ouvrages de jeunesse sur le « socialisme religieux », ouvrages qui pourraient inspirer encore aujourd'hui la théologie de la libération. Une telle interprétation du Royaume court sans doute le risque de toute théologie qui ose utiliser l'analyse philosophique pour interpréter les symboles de la foi. C'est le risque d'ontologiser les affirmations historiques et existentielles de la foi, celles tout spécialement qui concernent le Royaume. Mais on ne peut plus s'empêcher de courir ce risque, dès qu'ont été soulevées des questions fondamentales, comme celles que nous avons relevées à propos du Royaume. Au-delà même cependant de l'analyse ontologique et existentielle de la réalité humaine, il y a chez Tillich ce principe herméneutique fondamental, selon lequel le message chrétien du salut est un discours paradoxal et dialectique. Le paradoxe chrétien, c'est la manifestation en Jésus Christ de l'Être Nouveau sous les conditions concrètes de notre existence humaine. C'est là l'expression du Royaume dans sa réalisation historique présente et c'est bien là aussi ce qu'exprime fort bien Pohier en affirmant que Dieu, en Jésus Christ, se fait présent avec nous jusque dans notre finitude et notre péché, jusque dans nos souffrances et notre mort. Mais le langage trinitaire du salut est aussi pour Tillich un discours dialectique sur la vie divine. C'est par là que s'exprime maintenant la dimension eschatologique et transhistorique du salut, et c'est là que Pohier ne suit plus. Car non seulement Dieu est-il avec nous dans notre existence mortelle, mais nous sommes aussi avec lui et en lui dans sa vie éternelle, ce qui nous permet de dépasser les limites de notre finitude. En effet, le fini n'est pas extérieur à l'infini, il appartient au processus éternel de la vie divine<sup>53</sup>. Voilà bien finalement le sens dialectique de cette vivante mémoire de Dieu, où toute vie humaine se trouve sauvée pour l'éternité.

---

53. P. TILlich, *Systematic Theology*, Vol. II, pp. 90-92 (*L'existence et le Christ*, pp. 113-116).