

LA PAROUSIE COMME EVENEMENT HISTORIQUE ET COSMIQUE DANS L'ŒUVRE DE JOSEPH RATZINGER¹

par M. l'abbé Emmanuel Rousselin

INTRODUCTION

Maranatha, viens Seigneur Jésus ! Cette invocation de la prière des premiers chrétiens était l'expression d'une tension eschatologique essentielle à leur vie de foi : ils désiraient ardemment le retour du Christ en gloire à la fin des temps, encore appelé parousie. Il en est tout autrement aujourd'hui où la foi au retour du Seigneur semble curieusement absente des préoccupations centrales des chrétiens, quand elle n'est pas purement et simplement remise en cause. Il ne s'agit en fait que du symptôme d'une pathologie plus profonde : la désaffection de l'espérance chrétienne, qui ne serait plus une espérance pour aujourd'hui. Joseph Ratzinger est sans doute l'un des théologiens contemporains qui a le plus lutté contre ce syndrome, en cherchant à montrer la pertinence de l'espérance chrétienne « hier et aujourd'hui ». S'intéresser à ce qu'il a dit sur la parousie, c'est ouvrir l'une des portes d'entrée dans cette vaste théologie de l'espérance pour notre temps qu'il a développé.

Le nœud du débat sur la parousie auquel le futur pape a pris part concerne le réalisme du retour du Christ comme événement. Peut-on attendre la parousie comme un événement historique et cosmique tel qu'il est annoncé dans l'Évangile ? Si tel n'est pas le cas, la parousie ne peut être réellement objet d'espérance, faute de consistance, de réalité. Mais si tel est le cas, on se heurte à deux problèmes, l'un concernant la dimension historique de l'événement, et l'autre, connexe, concernant sa dimension cosmique, problèmes tous deux fondés sur des questions exégétiques, l'une générale, liée à l'ensemble du message évangélique, l'autre particulière, liée aux récits annonciateurs de la parousie. Concernant tout d'abord la dimension historique de la parousie, il faut affronter la critique, influencée par le contexte marxiste, d'une espérance trop lointaine, pas assez actuelle. Ce point de vue peut trouver une justification théologique dans l'eschatologie conséquente qui entend répondre au problème exégétique général soulevé par les théories sur l'attente prochaine du Royaume. Il faut ensuite s'affronter au problème exégétique particulier que posent les images cosmologiques utilisées pour annoncer le retour du Christ en gloire. Suivons maintenant Joseph Ratzinger² dans sa réflexion sur l'une puis l'autre de ses questions pour comprendre en quel sens on peut considérer la parousie comme un événement historique et cosmique, et en quoi cela a des conséquences pour notre espérance.

I. LA PAROUSIE EN TANT QU'ÉVÈNEMENT HISTORIQUE

1. *L'eschatologie conséquente ou la remise en cause de la parousie comme événement*

L'eschatologie conséquente, dont la paternité revient à Johannes Weiss et Albert Schweitzer³, considère que le cœur du message de Jésus consistait dans une annonce de la fin prochaine du monde et de l'avènement du Royaume des cieux. Les apôtres, ne voyant pas se réaliser cette promesse auraient, par la suite, décentré le message évangélique en inventant le mystère pascal. Ainsi, les couches les plus anciennes du Nouveau Testament se caractériseraient par l'espérance d'un avènement prochain du

¹ Cet article s'inspire de la première partie d'un devoir long rédigé pour l'obtention du baccalauréat de théologie intitulé *La parousie dans l'œuvre de Joseph Ratzinger*.

² Afin de bien distinguer le théologien Ratzinger du pape Benoît XVI, cet article se limite aux écrits antérieurs à son pontificat.

³ Cf. RATZINGER, J., *La mort et l'au-delà. Court traité d'espérance chrétienne*, Communio Fayard, 1994², p. 45.

Royaume qui serait tempérée dans les écrits plus tardifs⁴. Ceux-ci auraient apporté une solution au retard de la parousie en ôtant toute temporalité à l'eschatologie afin d'expliquer autrement que le Royaume soit déjà présent. Au terme de cette évolution, il faudrait situer l'évangile de Jean chez qui l'eschatologie « temporelle » cède tout à fait le pas à une eschatologie « existentielle ». Avec ce point de vue, la parousie perd toute valeur historique, car si l'eschatologie est atemporelle, elle ne peut être finalisée par l'avènement du Christ en gloire comme événement historique. Le seul avènement temporel à espérer a déjà eu lieu avec la vie de Jésus. C'est donc logiquement que des théories comme celle de Karl Barth ont vu le jour :

*Attendre la parousie ne signifie donc pas, pour le jeune Barth, escompter un événement temporel qui devrait se produire à un moment quelconque, mais quelque chose d'extrêmement actuel pour tout homme : porter les yeux sur les limites auxquelles se heurtent mon existence*⁵.

Les théories de l'attente prochaine du Royaume ont donc placé les théologiens devant une délicate alternative : soit refuser tout caractère historique au retour du Seigneur, soit apporter une solution à la tension apparemment irréductible entre avènement présent et avènement à venir, entre « déjà et pas encore ».

2. Au-delà du problème : entre immanence et transcendance

Pour sortir de cet antagonisme, Joseph Ratzinger fait sienne l'idée centrale du théologien protestant Oscar Cullman. Pour lui, *l'eschatologie est totalement reliée à l'histoire du salut*⁶. Pour les Juifs de l'Ancien Testament, il n'y avait qu'une étape importante, *centrale* après la création : la parousie, événement conclusif de l'histoire⁷. La nouveauté du Christ consiste à dissocier le centre et la fin de l'histoire, le centre étant transféré de la parousie à la première venue du Christ :

*Conscient d'être le centre, le Christ a lui-même enseigné une nouvelle vision de l'histoire du salut ; En déplaçant le centre dans le passé, il proclame une ère nouvelle, la période du « déjà et pas encore*⁸.

Plus précisément, c'est la résurrection qui introduit cette ère nouvelle, *l'eschaton*⁹. Cullmann étaye sa théorie par la comparaison avec une guerre, *où un temps considérable peut séparer la bataille décisive du Victory Day*¹⁰. La parousie est, en somme, l'aboutissement, la consommation du salut apporté par le Christ à la résurrection, événement auquel elle est totalement relative. Joseph Ratzinger en tire une conséquence fondamentale :

*La réponse à la question du Royaume, c'est le Fils. En lui se réduit l'irréductible écart entre déjà et pas encore*¹¹.

C'est la christologie qui permet de comprendre justement la parousie, qui en est, en quelque sorte, la clef¹². La parousie est un événement historique, parce que, par la

⁴ RATZINGER, J., *La mort et l'au-delà. Court traité d'espérance chrétienne*, op. cit., p. 46.

⁵ Id., p. 56.

⁶ Id., p. 61.

⁷ Cf. CULLMANN, O., *Christ et le temps*, Delachaux et Niestlé, 1947, p. 22-23.

⁸ Id., p. 62.

⁹ RATZINGER, J., *Les principes de la théologie catholique. Esquisse et matériaux*, « Croire et savoir, 6 », Téqui, 1985, p. 208.

¹⁰ RATZINGER, J., *La mort et l'au-delà. Court traité d'espérance chrétienne*, op. cit., p. 62.

¹¹ Id., p. 73.

¹² Id.

résurrection, le salut est entré dans l'histoire, l'eschatologie est entrée dans l'histoire¹³, qui est devenue « histoire du salut ». Mais la parousie n'est pas seulement historique : tout en étant dans l'histoire, elle dépasse l'histoire. Ratzinger explique cela à l'aide de l'éclairante distinction de Jean Daniélou entre fin *telos* et fin *peras*. Le Christ, homme et Dieu, est fin de l'histoire de deux façons qui correspondent à ses deux natures :

En Jésus-Christ, Dieu agit comme Dieu divinement, sans intermédiaire, et, en lui, Dieu agit comme homme par la médiation de l'histoire. (...) Le Christ est aussi bien l'accomplissement (telos) de tout le réel – accomplissement incompatible avec le cours temporel du monde et de l'histoire – que la fin chronologique (peras) de ce temps¹⁴.

Ainsi, la parousie, parce qu'elle est un événement avant tout christologique, est, à la fois, la fin *peras*, chronologique de l'histoire, et sa fin *telos*, son accomplissement transcendant, qui échappe à toute datation parce qu'elle est trans-historique. La venue du Seigneur transcende l'histoire et concerne pourtant toute l'histoire. Historique et trans-historique, la parousie est « déjà et pas encore » réalisée. Joseph Ratzinger a su trouver un point d'équilibre entre transcendance et immanence de la fin du monde. En cela, il répond aux critiques, notamment marxistes, reprochant à l'espérance chrétienne d'être fondée sur une illusion sans consistance historique. Mais il ne tombe pas pour autant dans le piège millénariste qui ôte sa transcendance à l'avènement glorieux du Seigneur en le réduisant à son expression historique, comprise trop littéralement¹⁵.

II. LA DIMENSION COSMIQUE DE LA PAROUSIE

La description du retour du Christ donnée dans les évangiles présente en elle-même une difficulté exégétique pouvant mettre en doute le réalisme de la parousie. Il ne s'agit pas de la remise en cause du lien à l'histoire en tant que tel, mais de l'amoindrissement de la dimension cosmique de l'événement. En effet, le second avènement du Seigneur est décrit avec des images cosmologiques que certains courants exégétiques voudraient cantonner au pur symbolisme. Joseph Ratzinger emprunte deux voies différentes pour traiter la question. La première, que l'on peut qualifier de voie « teilhardienne », est développée dès 1968 dans *La foi chrétienne hier et aujourd'hui*. La seconde voie, qui peut être dite « liturgique », est utilisée dans *La mort et l'au-delà*, paru en 1977.

1. La voie teilhardienne

Dans *La foi chrétienne hier et aujourd'hui*, pour commenter l'article du Credo « d'où il viendra juger les vivants et les morts », Joseph Ratzinger aborde le retour du Seigneur en tant que « fin du monde »¹⁶. Se pose alors la question de savoir ce qu'il faut entendre par « monde » : s'agit-il du monde humain ou du cosmos ? En effet, la « fin du monde », terme de l'histoire humaine, est a priori un événement essentiellement anthropologique, mais la Bible le représente par des images cosmologiques. Ratzinger dépasse la contradiction apparente en se référant à la conception biblique de « monde » :

Pour celle-ci, le cosmos et l'homme ne sont nullement deux réalités séparables, (...). En fait, le monde et l'existence humaine vont nécessairement ensemble, de sorte que l'on ne peut imaginer une existence humaine sans le monde ni un monde sans l'homme¹⁷.

¹³ RATZINGER, J., *Les principes de la théologie catholique. Esquisse et matériaux*, op. cit., p. 208.

¹⁴ RATZINGER, J., *La mort et l'au-delà. Court traité d'espérance chrétienne*, op. cit., p. 202-203.

¹⁵ Voir aussi RATZINGER, J., *La mort et l'au-delà. Court traité d'espérance chrétienne*, op. cit., p. 216-221.

¹⁶ RATZINGER, J., *La foi chrétienne hier et aujourd'hui*, Cerf, 2005, p. 227.

¹⁷ Id., p. 227-228.

C'est pour soutenir l'impossibilité d'un monde sans l'homme que Joseph Ratzinger recourt aux explications de Teilhard de Chardin. D'après celui-ci, le monde n'est pas seulement le cadre de l'histoire, *il est histoire, bien avant l'homme, et ensuite avec lui*¹⁸. L'apparition de l'homme, caractérisée par l'apparition de l'esprit n'est pas le fruit du hasard. Elle s'inscrit dans un mouvement cosmique qui a un sens :

*L'esprit n'est pas un quelconque produit secondaire et fortuit de l'évolution, sans signification pour l'ensemble ; nous avons pu constater au contraire que dans cette évolution, la matière et son développement constituent la préhistoire de l'esprit*¹⁹.

Le processus évolutif se présente en fait comme processus de « complexification » progressive de la matière par l'esprit qui aboutira à l'unification du réel à partir de l'esprit. On peut en déduire une définition de la parousie :

*La foi au retour du Christ et à l'achèvement du monde grâce à lui pourrait ainsi se définir comme la conviction que notre histoire avance vers un point Oméga, dans lequel il deviendra définitivement clair et manifeste que l'élément stable, ce fond de réalité qui porte toute choses, n'est pas la simple matière inconsciente*²⁰.

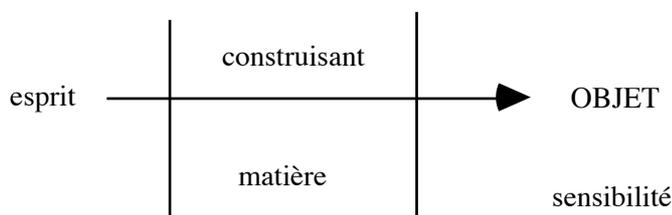
Dans l'idée d'une unification du réel par l'esprit, ne reconnaît-on pas une forme d'idéalisme ?²¹ En fait, Ratzinger diverge radicalement de ce courant quand il affirme : *la personne est le seul mode d'existence authentique de l'esprit*²². Cela signifie que l'unification du tout par l'esprit aboutit nécessairement dans un être personnel : *l'Oméga du monde est un Tu, une personne, un être particulier*²³, le Christ. Ainsi est mis en lumière le rapport entre cosmologie et anthropologie dans l'événement de la fin du monde. Celle-ci réalise *la coïncidence de l'anthropologie et de la*

¹⁸ Id., p. 228.

¹⁹ Id., p. 229.

²⁰ Id., p. 229.

²¹ À la manière de Kant dans son *Opus postumum* : La construction du monde par l'esprit est l'ultime étape franchie par cette dernière œuvre (malheureusement difficile d'interprétation car elle n'existe que par bribes qui se contredisent) : Kant y exprime un idéalisme absolu qui sera la base de la pensée de ses successeurs qui prendront ce dernier ouvrage comme l'achèvement de la réflexion du maître. Le contenu des représentations est construit par la conscience opérante. L'objet est créé par l'esprit. La réceptivité n'est plus une donnée préalable : c'est l'esprit qui la construit en se mettant en état de réceptivité et en se constituant sous la forme de l'espace et du temps, cadre pour l'objet.



La matière est une ruse de l'esprit : elle fait que nous ne nous considérons plus comme affectés passivement par la chose que nous avons nous-mêmes construite. Elle n'est pas une propriété inhérent à la chose, elle n'appartient pas à la chose en soi. Elle est donnée par l'esprit, elle en est une propriété, le produit d'une activité spirituelle. Ce n'est pas une hypothèse mais un postulat. Il est le seul moyen de nous représenter la genèse de la sensation en nous. Le monde est une construction de l'esprit : comme nous l'avons déjà noté, Kant se rapproche de Spinoza et l'avoue lui-même. Il est très proche du panthéisme.

²² Id., p. 230.

²³ Id., p. 230.

*cosmologie dans la christologie définitive*²⁴. C'est de cette façon qu'il faut interpréter les images cosmologiques de l'Évangile qui décrivent la parousie. On ne saurait leur enlever toute consistance en les réduisant à un pur symbolisme.

2. La voie liturgique

Dans *La mort et l'au-delà*, c'est par le prisme de la liturgie que Joseph Ratzinger s'intéresse à la parousie. Il en est ainsi dans nombre de ses ouvrages consacrés à la liturgie, tous postérieurs à *La mort et l'au-delà*.

Les images bibliques décrivant la parousie résultent, d'après Joseph Ratzinger, de la synthèse du langage liturgique du culte politique de l'empire romain et de celui de l'Ancien Testament. L'épiphanie du Seigneur, ou venue triomphale de l'empereur, a, en effet, en commun avec la liturgie vététotestamentaire de la fête du nouvel an, le *schofar*, l'usage de symboles cosmiques. L'empereur est, de cette façon, décrit comme un personnage cosmique, le *cosmocrator*, *la cime du monde et son point de contact avec la divinité*²⁵. L'Écriture, en attribuant à la parousie les traits de l'épiphanie du Seigneur et du nouvel an, en fait l'irruption du véritable *cosmocrator*, le Christ, qui dépouille de leur puissance les anciens maîtres du monde et inaugure une nouvelle année de Dieu, un temps nouveau. Cette lecture infirme toute tentative fondamentaliste qui voudrait chercher dans le Nouveau Testament une description cosmique de la fin du monde. Il faut, à l'école de l'Écriture s'en tenir au langage de la liturgie, *qui seule peut être en ce monde le lieu de contact avec Dieu*²⁶. La liturgie est, en l'occurrence, plus qu'un langage. Elle nous fait toucher la nature même de la parousie :

*La parousie est le degré suprême d'intensité et de plénitude de la liturgie ; et la liturgie est parousie, événement parousial parmi nous*²⁷.

Dès lors, si l'interprétation naturaliste des symboles cosmiques est rejetée, il apparaît clair qu'on ne peut en éliminer la référence réelle au cosmos, référence qui n'est pas un brillant à-côté, mais touche au cœur même de la réalité²⁸. En effet, la liturgie a une dimension cosmique. C'est ce qui explique, en particulier, la tradition apostolique de la prière vers l'Orient, expression du lien entre le mystère pascal et la parousie :

*L'« orientation » rendait présente dans les gestes liturgiques cette dimension cosmique de l'eucharistie. On sait que l'est – l'oriens – était en même temps symbole de la résurrection à cause du soleil levant (...), et également signe de l'espérance de la parousie*²⁹.

Dans la liturgie, la création tout entière est introduite dans le mouvement de la prière de l'Eglise orientée vers le Christ, véritable soleil de l'histoire et soleil de la nouvelle Création³⁰ :

*Enfin, l'« orientation » de la liturgie manifeste que cosmos et histoire sacrée vont de pair. La dimension cosmique implique que la liturgie chrétienne ne s'accomplit pas seulement pour l'homme. Le cosmos prie aussi. Lui aussi attend la rédemption*³¹.

²⁴ Id., p. 228.

²⁵ RATZINGER, J., *La mort et l'au-delà. Court traité d'espérance chrétienne*, op. cit., p. 209.

²⁶ Id., p. 210.

²⁷ Id., p. 210.

²⁸ Id., p. 210.

²⁹ RATZINGER, J., *La célébration de la foi. Essai sur la théologie du culte divin*, op. cit., p. 132-133.

³⁰ RATZINGER, J., *L'esprit de la liturgie*, Ad Solem, 2001, p. 90.

³¹ Id., p. 59.

On aboutit au même résultat que par la voie teilhardienne : l'histoire et le cosmos sont engagés dans une dynamique commune dont le terme est le Christ. La liturgie nous apprend elle aussi que la parousie est un événement historique et cosmique.

3. Une évolution de la pensée ?

Que ressort-il de la comparaison des deux voies par lesquelles Joseph Ratzinger traite de la nature de la parousie ? Comme nous l'avons dit, la voie liturgique est postérieure à la voie teilhardienne. Peut-on alors parler d'une évolution de la pensée de Ratzinger ? S'il y a évolution, ce n'est pas sans continuité. Il n'y a pas de rupture dans la pensée ratzingerienne. En témoigne la pérennité de sa lecture de Teilhard de Chardin encore cité dans *L'esprit de la liturgie*, œuvre parmi les plus récentes, parue en 2000³². On constate également que les deux voies conduisent le théologien bavarois à des conclusions similaires concernant le statut des images cosmologiques annonçant le retour du Christ.

Dès lors, la question qui se pose est celle de l'apport spécifique de la voie liturgique dans la réflexion sur la parousie. Pourquoi ce choix de la voie liturgique ? Peut-être parce que sa perspective semble plus christologique et ecclésiocentrique que celle de la voie teilhardienne, davantage cosmocentrique. Mais cela reste très hypothétique, d'autant que, dans le reste de son œuvre, Ratzinger fait surtout appel à Teilhard pour remettre en valeur certains aspects de la christologie. Il semble que l'explication la plus convaincante soit à chercher directement au point de départ de notre réflexion, c'est-à-dire à la question de la parousie comme objet d'espérance pour aujourd'hui. Une telle espérance ne peut être nourrie par l'attente d'un au-delà en totale discontinuité avec le cadre spatio-temporel de la vie présente. Il faut que cette attente touche aujourd'hui la vie du chrétien pour susciter un réel mouvement d'espérance et non pas juste un rêve sans conséquence pour l'existence concrète. La liturgie est par excellence le lieu du « déjà et pas encore », de l'entrée du « déjà » dans notre « pas encore »³³. En cela, elle est un grand lieu, sinon le grand lieu de la pratique de l'espérance, le grand lieu de la *vigilance* évangélique :

A considérer les choses ainsi, le thème de la parousie cesse d'être une spéculation sur l'inconnu. Il devient une interprétation de la liturgie et de la vie chrétienne. (...) Le thème de la vigilance s'approfondit ainsi dans la tâche concrète de donner réalité à la liturgie jusqu'à ce que le Seigneur lui-même lui confère cette suprême réalité qui, en attendant, ne peut être recherchée qu'en symboles³⁴.

La voie liturgique rend, en quelque sorte, mieux compte de la consistance de la parousie non seulement demain mais dès aujourd'hui. Elle témoigne de l'actualité de l'espérance chrétienne et des implications concrètes de la parousie dans la vie du chrétien. Elle est une voie royale pour la réhabilitation de l'espérance chrétienne, objectif premier de Joseph Ratzinger quand il s'intéresse au retour du Christ en gloire.

III. CONCLUSION

C'est bien comme un événement historique et cosmique que Joseph Ratzinger, fidèle à l'eschatologie classique, nous invite à considérer la parousie. Cet événement, fondamentalement christologique, advient au terme de l'histoire du salut qui s'identifie au terme de l'histoire chronologique. Il concerne le cosmos, tout entier, cadre de l'histoire du salut, appelé à être renouvelé en un « ciel nouveau et une terre nouvelle ». En même temps, la parousie est un événement trans-historique qui surgit dans la vie de chaque chrétien au cours de l'action liturgique. Tout en modifiant notre regard sur l'histoire, elle intéresse notre présent. En vertu de son réalisme historique et cosmique,

³² Id., p. 24-25.

³³ RATZINGER, J., *La célébration de la foi. Essai sur la théologie du culte divin*, op. cit., p. 172.

³⁴ RATZINGER, J., *La mort et l'au-delà. Court traité d'espérance chrétienne*, op. cit., p. 211-212.

la parousie est objet de l'espérance en tant qu'évènement futur qui adviendra certainement et aura des conséquences réelles. Attendre la parousie, ce n'est pas s'aveugler en focalisant son espérance sur une illusion. En vertu de sa dimension trans-historique, la parousie est motif de l'espérance en tant qu'évènement présent qui change aujourd'hui la vie du chrétien. L'espérance chrétienne ne se contente pas de « rassurer » l'homme souffrant en lui parlant d'un avenir radieux. C'est tout le présent qui est illuminé par la tension eschatologique. Par l'espérance, vertu théologale, l'homme « touche » déjà Dieu.

Ce rapide parcours à travers la pensée du futur Benoît XVI nous a permis d'appréhender le rôle essentiel du retour du Christ dans l'espérance chrétienne, mais de façon lacunaire. Pour entrer pleinement dans le mystère de la parousie et percevoir toutes ses implications, il faudrait encore l'étudier dans son lien avec ses deux principales conséquences : la résurrection des morts et le jugement dernier.