

revue
catholique
internationale



communio



Le temps d'en finir

www.communio.fr

revue
catholique
internationale



communio

Le temps d'en finir

« Le temps est d'une précision littéraire et tout miséricordieux »

Hölderlin, Lettre à sa mère n.307, *Œuvres*, éd. P. Jacottet,
Pléiade, Paris, 1967, p.1062=GSA 6/1,467.

« Pardonnez-moi, frères; ne m'empêchez pas de vivre »

Ignace d'Antioche, *Épître aux Romains* VI,2-3, SC 10 bis, p.114-115

Sayed Haider Raza (1922-2016), peintre indien, formé à Bombay puis aux Beaux-Arts de Paris, a fait l'essentiel de sa carrière en France (résidant surtout à Gorbio, près de Menton, où se trouve son musée). Son œuvre, d'une diffusion aujourd'hui mondiale, se situe à la croisée de l'abstraction et de la tradition indienne. Il a collaboré à *Communio* (« Voir au-delà de savoir », t. VII/6, 1982). Le tableau ici reproduit (*Sans titre*, 1975, collection particulière, Paris) juxtapose à gauche un *bindhu*, signalant l'harmonie, et, à droite, le chaos de ce monde.

Éditorial  6 Jean-Luc Marion : Le temps d'en finir

Thème  Le temps d'en finir

9 Jean-Luc Marion : Une fois pour toutes

Nous n'avons que trop tendance à imaginer les temps derniers, entre la Résurrection et le retour du Christ, comme un épisode conclusif d'une histoire dont l'issue finale resterait encore indécidée. C'est-à-dire comme si la récapitulation de toutes choses dans le Christ ressuscité allait se jouer dans notre histoire à venir. Mais, en fait et en droit, c'est notre histoire qui se joue dans l'éternel « une fois pour toutes » de Pâques. Du point de vue de Dieu, le délai qui étend notre histoire entre, par exemple, ma mort et le Jugement universel, ne fait qu'un dans l'unique « aujourd'hui » de la Résurrection.

27 Peter Henrici : Le présent est décisif – Une méditation

Le temps, toute la philosophie l'a dit et répété, se reconduit, en dernière analyse, au présent, donc à l'instant sans durée. Pour que cet instant reste pourtant un exercice du temps, il faut qu'il devienne le théâtre, ou du moins l'occasion d'une décision. En fait, nous n'exerçons donc le temps que dans un acte éthique, selon une attitude pratique. Mais comment une telle éthique de la décision exige-t-elle qu'on l'accomplisse? Sinon par mon rapport temporel à la décision par excellence, pour le Christ.

39 Knut Backhaus : « Pour que le jour ne vous surprenne pas comme un voleur » – Temps et apocalypse

Le début et la fin du Nouveau Testament nous disent que le temps nous est compté et que le retour du Seigneur et son jugement sont proches. Mais de quel jugement s'agit-il et pour quand? Comment passer de « l'apocalyptique », cette conscience du retour imminent du Christ dans les premières communautés chrétiennes, à l'attente de Celui qui semble tarder? Cette attente doit devenir conscience de la proximité du Ressuscité dans l'acte liturgique, où l'éternité rentre dans le présent et fait de chaque jour le dernier jour possible.

51 Jean Vioulac : Le temps du deuil – Philosophie et eschatologie aujourd'hui

La philosophie a su sortir de la confusion avec la théologie qui l'avait caractérisée dans toute son histoire. Cet accomplissement se paie pourtant d'une crise des fondements, que la phénoménologie a pensée jusqu'au bout, pour finalement découvrir (avec Derrida) que de fondement, il n'y a pas, mais un abîme d'absence. Si l'intériorisation de l'objet perdu en une crypte d'absence définit le deuil, il faut y reconnaître la temporalité originariaire de l'histoire humaine. Or le christianisme, sauvegarde de l'Absent et de ce qui s'est révélé dans le vide du tombeau, constitue par excellence la religion de ce deuil. Et donc, au point ultime de son accomplissement, la philosophie rencontre ainsi l'eschatologie chrétienne.

63 Émilie Tardivel : Le temps dernier
selon la *Cité de Dieu* de saint Augustin

Une lecture précise de la Cité de Dieu d'Augustin montre que la fin des temps ne signifie pas la fin du monde, ni sa destruction, mais la reconduction du monde à son essence, qui n'est autre que la cité de Dieu. Car l'irréductible du monde ne tient pas à la division des deux cités (qui provient seulement du péché), mais à la cité de Dieu, qui finit, par contraste avec la cité terrestre, par apparaître comme la seule cité réelle.

73 Paul Colrat : Retenir la fin – Interprétation politique du *katêchon* à partir de la phénoménologie de la donation

Le katêchon, le «retenant», dont parle saint Paul dans la deuxième Épître aux Thessaloniciens, pose une question eschatologique et politique: quel type de communauté organiser après la Résurrection? Le «jour du Seigneur» signifie-t-il la disparition immédiate des puissances terrestres? On s'efforce, à partir des outils de la phénoménologie de la donation, de comprendre le délai que saint Paul rappelle aux Thessaloniciens entre la Résurrection du Seigneur et la destitution des pouvoirs.

91 Hans Urs von Balthasar : Le temps fini au sein du temps éternel – À propos de la vision chrétienne de l'homme

Le mystère chrétien ne peut se penser dans le cadre d'une opposition tranchée entre le temps et l'éternité: non seulement elle ne provient pas du monde biblique, mais elle conduit soit à séparer ce que Dieu veut unifier, soit, comme l'a fait la philosophie moderne, à rabattre le dessein divin dans le temps de notre histoire. Or il se pourrait que ce soit au contraire notre temps, fini et mortel, qui doive et (avec le Christ) qui puisse s'inscrire dans le temps éternel de Dieu.

Signets

107 Aldino Cazzago : Élisabeth de la Trinité — «À la lumière de l'éternité»

Le 16 octobre 2016, le pape François a proclamé sainte la bienheureuse Élisabeth Catez, moniale carmélite française morte à Dijon le 9 novembre 1906, à peine âgée de 26 ans, et connue sous le nom d'Élisabeth "de la Trinité". Ses écrits et sa correspondance, où elle s'adresse à tous, montrent qu'elle a choisi de regarder la vie, du point de vue de Dieu, "à la lumière de l'éternité".

119 Denis Dupont-Fauville : *Fuocoammare* —
par-delà Lampedusa (Gianfranco Rosi 2016)

Ours d'or du dernier festival de Berlin, Fuocoammare est sorti à Paris de façon presque confidentielle. C'est pourtant l'honneur du cinéma que de pouvoir entraîner ses spectateurs dans de telles méditations qui, sans prétendre imposer une solution, convoquent notre discernement.

Éditorial ● Jean-Luc Marion Le temps d'en finir

L'eschatologie ne définit pas, au fond, le moment terminal du temps encore à imaginer, ni même la fin des temps, mais vise le mode de la temporalité inaugurée par la Résurrection du Christ et départie aussi, selon un délai énigmatique, à ceux dont la vie se trouve désormais « cachée » en lui¹.

Le temps eschatologique ne continue pas *notre* histoire, n'y ajoute rien et n'en attend rien, pas même la confirmation d'une Résurrection accomplie « une fois pour toutes » et définitivement acquise, sinon déjà évidente. Il définit la nouvelle fonction du temps – le temps de se décider devant la Résurrection du Christ, qui récapitule toutes choses, le temps de mettre toutes choses au clair, bref le temps d'en finir².

Ce n'est qu'avec ce temps d'en finir qu'une décision devient en effet possible, donc inévitable. On comprend alors que, paradoxalement, si nous connaissions l'heure et la date de la fin des temps, c'est alors que nous ne pourrions plus agir, décider ou même vouloir – que nous n'aurions plus de liberté, pas même celle de nous convertir. Si je n'éprouvais le temps que selon ce que la théorie métaphysique m'en dit, non seulement je n'accèderais plus au passé et pas encore au futur, mais le présent même s'évanouirait dans l'instant, ce point sans présence ni durée. Comment le temps, et d'abord le présent, pourront-ils jamais retrouver présence et durée ? Pour autant que j'éprouve le temps en vue d'une décision, comme l'occasion d'une résolution, qui fixe l'instant et même y récapitule le passé et y raccroche l'avenir³. Si je savais l'heure de ma mort, je ne pourrais plus vivre ma vie. Si je connaissais le moment de la fin du monde, il n'y aurait plus de monde pour moi. Si je savais mon statut au jour du Jugement, je ne pourrais plus me décider pour le Christ ou contre lui. Seule cette absence dévoile⁴.

Ainsi, entre ma mort (« jugement particulier ») et le Jugement dernier (universel), il n'y a pas d'écart temporel, parce que l'un et l'autre me font sortir du temps de *notre* histoire. Car, du point de vue de

1 Voir K. BACKHAUS, « Pour que le jour ne vous surprenne pas comme un voleur... » Temps et apocalypse », p. 39.

2 Voir H. U. von BALTHASAR, « Le temps fini au sein du temps éternel. À propos de la vision chrétienne de l'homme », p. 91 et J.-L. MARION,

« Une fois pour toutes », p. 9.

3 Voir P. HENRICI, « Le présent et la décision. Une méditation », p. 27.

4 Voir J. VIOLAC, « Le temps du deuil. Philosophie et eschatologie aujourd'hui », p. 51.

Dieu Sabaoth, de l'alpha et de l'omega, en Jésus-Christ, le drame s'est accompli, la décision s'est récapitulée, d'un coup. Ce n'est que pour nous qu'il reste une attente. Mais nous n'attendons que ce qui a déjà eu lieu. Aussi la seconde venue du Christ coïncide-t-elle, du point de vue de Dieu, avec la première.

Depuis le jour de Pâques, ce que nous appelons l'histoire ne constitue que le délai supplémentaire, gracieux et immérité, qui me laisse la possibilité et m'offre encore le choix de rallier le camp du vainqueur. D'un vainqueur d'une bataille que je n'ai pas livrée, mais qui m'a pourtant libéré. La « cité de Dieu » ne s'ajoute pas à la « cité terrestre », ni ne s'y oppose seulement, mais, avec le temps, elle apparaît comme la seule cité réelle sur terre, comme la seule *respublica* réelle, car la seule communauté réellement fondée sur une communion⁵.

Depuis la mort et la Résurrection du Christ, le temps qui passe n'ajoute rien à l'histoire, mais offre seulement un délai. Mais comment entendre et justifier un tel délai ? Pourquoi un délai vient-il prolonger l'attente ? Peut-être faut-il comprendre ce qui retient le temps (et le temps retenu lui-même⁶) comme un temps additionnel, pour faire entrer en jeu l'immense foule indénombrable des remplaçants de l'équipe, qui n'apportent rien à la partie déjà gagnée, mais qui reçoivent ainsi l'honneur d'y avoir participé et, par pure grâce, de recevoir une médaille, eux aussi, sur le podium, sans avoir marqué le moindre point au tableau d'affichage. Avec pour seul mérite d'avoir su entrer en jeu, appris les gestes élémentaires du jeu, et de n'être pas restés assis dans les tribunes.

On dit, comme une objection, que Jésus annonçait le Royaume de Dieu, mais que c'est l'Église qui est arrivée. Certes, mais l'Église elle-même ne constitue-t-elle précisément pas le commencement de la réalisation du Royaume de Dieu, le commencement de la fin ?

Jean-Luc Marion

5 Voir E. TARDIVEL, « Le temps dernier selon la *Cité de Dieu* de saint Augustin », p. 63.

6 Voir P. COLRAT, « Retenir la fin », p. 73.

1. Confusions et dédoublements

Quand on en vient à ce qui viendra et ne vient pas encore, autrement dit à ce qu'on nomme, faute de mieux, l'eschatologie, les derniers jours ou la fin des temps, les confusions ne peuvent guère s'éviter. Car ce dont il s'agit, nous ne pouvons, par définition, pas le concevoir nettement.

Pour au moins deux raisons. – D'abord parce qu'il s'agit d'un cas de révélation pour ainsi dire négative, car la venue certaine d'une fin ne nous fut annoncée que comme cachée et secrète : « Quant à ce Jour et cette Heure, personne ne les connaît, ni les anges des cieux, ni le Fils ; mais le Père seul » (*Matthieu 24, 36*). – À cette raison théologique, si stricte que quiconque l'ignore s'enfonce dans des hérésies désastreuses, s'ajoute une raison strictement philosophique : notre expérience ordinaire du temps nous interdit d'en concevoir la fin. Car le temps, à première vue, passe : il ne cesse de surgir d'une impression originaire et de passer, c'est-à-dire qu'il n'est qu'en tant qu'il ne cesse de disparaître ; au mieux, il ne traverse le présent que durant un instant ; car le présent seul est, au sens précis où les deux autres extases du temps ne sont pas, le futur n'étant pas encore, le passé n'étant déjà plus. Mais il y a plus ou pire : ce présent, qui ne dure qu'un instant, ne dure que ce que dure chaque instant, un instant, c'est-à-dire rien. Le temps n'a pas la moindre durée (*nulla mora*), ni même la plus petite durée – *nulla morula*, dit saint Augustin¹. La fin dernière nous reste théologiquement fermée, et le temps, philosophiquement, s'échappe et nous échappe. En sorte que l'aporie, si complète, devrait nous réduire au silence.

Pour autant, il nous reste un point certain, justement parce qu'il ne peut se déterminer : la mort. Non pas la mort en général, telle que je la constate, inexplicable mais banale, dans la disparition autour de moi des autres humains, spectacle étrange (où vont-ils ?) et

1 *Confessions*, XI, 15, 20 (éd. "Bibliothèque augustiniennne", t.14, Paris, Desclée de Brouwer, 1962, p.304).

familier (on y passe tous, parce que « c'est la vie »). Non, la mort comme ma mort, la mienne, celle que personne n'éprouvera à ma place, ma mort entendue comme la mienne en propre, comme mon ultime possibilité à la fois absolument inévitable et aussi bien indéterminée dans sa date et dans ses modalités. Cette mort, où je serai ce que je suis, où d'ailleurs je suis déjà, puisque sa possibilité gouverne rétrospectivement mes effectivités partielles et m'attire vers elle, cette mort possible et certaine que je suis déjà, constitue donc l'analogie le moins inadéquat de la fin des temps *pour moi*². Et l'on pourra alors parler de quelque chose comme un jugement individuel manifesté dans cette fin individuelle. Je saurai qui je suis quand je ne serai plus ce que je suis dans cette vie. Mais il n'est peut-être pas besoin d'être baptisé chrétien pour admettre cette vue de la fin, car, même si elle laisse ouverte la perspective d'un salut, elle ne l'implique pas obligatoirement. Ce qui caractérise en propre la vision chrétienne de la fin tient à l'attente du moment où « le Fils de l'homme "viendra" dans sa gloire et "tous les anges avec lui" (Zacharie 14, 5), et alors il s'assiéra sur son trône de gloire. Devant lui seront assemblées toutes les nations, et il séparera les uns d'avec les autres » (Matthieu 25, 31). Fin *pour tous*, ce sera le jugement qui « récapitule toutes choses dans le Christ, tant aux cieux que sur la terre » (Éphésiens 1, 10). Nous saurons ce que le monde est, ce qu'il mérite et ce qui en sera sauvé lors de cette récapitulation globale, qu'on peut concevoir comme une universalisation de ce que pour moi signifie ma mort, et nommer un jugement universel et dernier.

Thème

Cette double conclusion repose sur une base solide, la seule que tous puissent (en fait devraient) admettre – la mort comme la possibilité ultime et comme le jugement sur la vie qu'elle achève. Reste le simple fait que les réponses ici se dédoublent : il suffit à manifester une évidente indécision, d'autant plus qu'il ne va pas de soi que l'on puisse faire coïncider les deux jugements, ni même qu'il faille les harmoniser (le débat divise toujours, aujourd'hui, les meilleurs théologiens³). Surtout, ce dédoublement pourrait supposer une conception discutable, dangereuse même, de l'économie du salut. On s'accorde à reconnaître que Dieu, depuis la Création jusqu'à l'Incarnation, entre dans l'histoire – ce qui ne se conteste pas ; souvent, on en conclut qu'il devient lui-même historique – ce qui, au contraire, doit se discuter. Car si, pour assumer l'humana-

2 Voir évidemment HEIDEGGER, *Être et temps*, §§ 46-53.

3 Sur ce point, comme sur beaucoup d'autres qui en dépendent ou s'y relie, la meilleure introduction et discussion

se trouve dans J. RATZINGER, *La mort et l'au-delà*, Paris, Fayard, 1974¹, 1990² (trad. de *Eschatologie – Tod und ewiges Leben*, Regensburg, F. Putset, 1977¹, 1990⁶).

nité dans sa totalité et son sérieux, et porter sa « ressemblance en toutes choses sauf le péché » (*Hébreux* 4, 15), Dieu en Jésus-Christ assume bel et bien une histoire (celle qu'il provoque lui-même en élisant son peuple) et finalement l'histoire entière (celle de l'univers comme créé), si donc en se faisant historial, il confère à cette histoire son sens, cela n'implique pourtant absolument pas que le sens ainsi conféré à l'histoire reste lui-même historial. Au contraire, Dieu n'entre dans l'histoire que pour lui donner le sens qu'elle n'a pas par elle-même. Car *notre* histoire reste déterminée par le temps commun et ses apories inévitables, sans possibilité de s'envisager une fin, pas plus qu'elle ne peut connaître son commencement. Comme telle, elle reste seulement historique en *son sens*, close sur elle-même, condamnée à un prolongement indéfini, voire (dans la meilleure hypothèse ou la pire) à une répétition du semblable (un éternel retour) qui, dans l'un et l'autre cas, ne peuvent prétendre à aucun *sens*. Ou, ce qui revient au même, soit elle croit se délivrer du sens quel qu'il soit (Nietzsche, Éternel Retour), soit elle prétend le définir en reportant sans cesse à plus tard le but final (idéologie du progrès, de la croissance, etc.) : les deux derniers siècles ont parlé sans fin, que dis-je se sont vantés sans mesure d'agir en vertu du sens de l'histoire (Hegel, Marx, etc.). Le nihilisme nous aura au moins convaincus que, à supposer qu'on puisse invoquer un sens global pour la condition humaine, l'histoire n'en offre du moins pas le lieu. Le sens n'a pas lieu dans l'histoire, car l'histoire, pas plus que le temps, n'a de sens. Et donc, si Dieu vient dans notre histoire, il ne vient pas y trouver le sens de l'histoire, encore moins trouver son sens, à lui, Dieu, grâce à celui (supposé) de l'histoire, mais il vient donner à l'histoire le sens qu'elle-même n'a pas et ne peut se donner. Dieu, par la Création et l'Incarnation, vient donner un sens à l'histoire proprement *insensée* des hommes, le sien, un sens divin et non pas historique, qu'on ne peut nommer « sens de l'histoire », qu'en le comprenant comme le sens an- ou trans-historique de Dieu même. La Trinité (la *theologia* des Pères grecs, la logique de l'*agapè* divine) constitue le seul sens (autrement dit le seul *logos*) de la Rédemption (l'*oikonomia* des Pères grecs), donc de *notre* histoire. Tout le débat moderne entre l'eschatologie dite « conséquente » (A. Schweitzer), où l'attente imminente de la fin tarde tant qu'elle finit par disparaître, et l'eschatologie « réalisée » (surtout C.H. Dodd), où l'irruption de fait du Christ accomplit en soi le royaume de Dieu, suppose au contraire que l'histoire, au sens de *notre* conception linéaire de l'histoire, reste pour le Christ lieu du sens et de l'effectivité. Aussi ce débat ne peut nous guider plus longtemps.

Jean-Luc
Marion

2. Histoire et récapitulation

Mais, objectera-t-on peut-être, pourquoi donc *notre* histoire ne peut-elle pas produire par elle-même un sens, ou le découvrir en elle-même ? La réponse s'impose de soi : parce que *notre* histoire reste structurée par la compréhension commune du temps, dont on a vu l'aporie – elle se résume à la répétition du présent, qui seul précisément est, mais de telle manière qu'il n'offre rien de plus que le néant de l'instant. Le temps, réduit au « présent restreint » (Mallarmé⁴) de la temporalité commune, prive l'histoire du moindre sens – aucun sens au sens d'une signification définitive, ni aucun sens au sens d'une orientation vers un but défini. La compréhension commune du temps (en fait sa compréhension métaphysique, d'Aristote à Hegel et Bergson) condamne l'histoire à une chronologie par définition insensée, et, dans le meilleur des cas, à la téléologie – c'est-à-dire à un idéal que la raison ne peut que postuler, sans jamais le connaître, à un horizon qui s'éloigne à mesure que l'on croit s'en rapprocher. Or, entre la téléologie et l'eschatologie, il faut choisir (Teilhard de Chardin l'a démontré, *a contrario* et malgré lui). Car si l'on voulait rabattre l'eschatologie sur la téléologie, comme la théologie dogmatique du dernier siècle y fut encline plus que de raison, on aboutirait à comprendre le jugement universel et final de manière sans doute absurde et aussi idolâtrique. – Absurde, parce qu'il faudrait que dans l'histoire chronologique surgisse une interruption temporelle, complètement inconcevable suivant son propre concept (commun) de temporalité, qui n'ouvrirait que sur une éternité elle-même totalement indéterminée, la suspension vide d'un temps qui n'est pas. L'histoire s'interromprait sur une permanence abstraite, elle-même aussi contradictoire que le présent dans l'instant, qu'elle prétendrait sursumer⁵. – Idolâtrique surtout, parce que le jugement dernier adviendrait lui-même dans l'histoire (et la temporalité) dont il emprunterait ou validerait le sens supposé. En couronnant le « sens de l'histoire » (couronnement dont le caractère divin resterait lui-même complètement indéterminé) le Christ en gloire désormais mondaine inscrirait son triomphe ambigu (et Dieu sait jusqu'où les millénarismes ont poussé cette ambiguïté !) dans la temporalité commune, comme, au mieux, le dernier triomphe du dernier *imperator*, réalisant le rêve de tous les Grands Inquisiteurs. Sans aller jusqu'à évoquer l'Antéchrist, on peut y reconnaître

Thème

4 MALLARMÉ, *Divagations sur un sujet*, « Grands faits divers », éd. B. Marchal, "Pléiade", *Œuvres complètes*, t.2, Paris, 2003 p. 256. En effet, « ...il n'est pas de Présent, non – le présent n'existe pas » (*Divagations sur un sujet*, « Quant au

livre », *ibid.*, p. 217).

5 Il n'est pas certain que l'eschatologie qu'on dira « existentielle » de Barth, et surtout de Bultmann, ait échappé à ce danger.

un danger beaucoup plus pressant et proche, qui menace tous les croyants et surtout les plus fidèles : si le triomphe final du Christ-roi doit s'inscrire dans le « sens » de *notre* histoire, alors il n'est pas encore advenu, la seconde Parousie reste à venir, sans laquelle la première demeure encore fragile, provisoire, bref en attente de sa confirmation définitive. Si l'on admet ainsi deux jugements, il faut aussi admettre que le mien, lié à ma mort individuelle, ne décide pas plus de toute l'histoire, que la mort individuelle du Christ (voire sa Résurrection ponctuelle dans *notre* histoire) ne récapitule encore la totalité ; par suite, il faut encore attendre un autre jugement, collectif et récapitulatif, qui interviendra à la fin de l'histoire, après moi. En fait, seul ce dernier accomplira toutes choses et décidera de la fin – de la victoire du Christ sur le mal. La seconde parousie constitue la seule vraie et la fin du monde finira l'économie du salut, qui, aussi longtemps que durera *notre* histoire, restera indécise. Il faudrait, durant « cet étonnant ajournement du *Victory Day*⁶ », encore combattre et lutter, pour que le Christ-roi finisse en dernière instance par accomplir son règne et instaurer son royaume pour de bon.

On retrouve alors, inévitablement, la question obsédante et anxieuse que les disciples (en notre nom à nous tous) adressaient au Ressuscité : « Seigneur, est-ce en ce temps-ci (*en tō chronō toutō*) que tu vas rétablir la royauté pour Israël ? » (*Actes* 1, 6). Question qui soulève deux remarques. D'abord, puisque « en ce temps-ci » peut s'entendre non seulement du moment présent, mais aussi du temps selon la temporalité commune, la question demande en fait : est-ce dans la temporalité chronologique, dans le présent non-étant de l'instant, dans le non-sens de *notre* histoire, que le règne de Dieu peut et doit se rétablir ? Ensuite, comme cette demande ne vient pas de zélotes ou de pharisiens, ni d'adversaires suspicieux, mais des apôtres (les meilleurs des croyants, les colonnes de l'Église, devant le Ressuscité, qu'ils reconnaissent bien comme tel), faut-il en conclure que, pour eux et à ce moment (avant l'effusion de l'Esprit), le règne de Dieu n'est donc pas déjà rétabli, que l'accomplissement reste encore à venir, que la Résurrection n'y suffit pas ?

Jean-Luc
Marion

Mais alors, comment concevoir ce fait (si c'en est un) que, *dès la Passion*, « Tout est accompli à son terme, *tetelesthai* » (*Jean* 19, 28-30) ? Si le dernier « grand cri » du Christ (*Matthieu* 27, 50 & *Marc* 15, 36) ne proclame pas que *déjà* « C'est fait (*gegonen*) ! » (*Apocalypse* 17, 16 & 21, 6), qu'il a *déjà* « accompli l'œuvre que [le Père] lui a donné à faire »

6 J. RATZINGER, *op. cit.*, p. 69. Là aussi, on peut demander si l'eschatologie « qui se réalise » en une théologie de

l'espérance, malgré toute sa justesse et sa force, ne retrouve pas des apories plus anciennes (J. de Flore, Bossuet, etc.)

(Jean 17, 4), alors sa « mort sur la croix » n'a pas encore suffi pour que « Dieu l'exalte et lui fasse la grâce du Nom au-dessus de tout nom » (Philippiens 2,9), ni pour qu'il puisse annoncer, dès cette croix : « Je suis l'Alpha et l'Omega, le principe et le terme (*telos*) » (Apocalypse, 21, 6 & 22, 13⁷). Certes, si le Christ n'est pas ressuscité, « vide est notre annonce » (1 Corinthiens 15, 14) ; mais si sa Résurrection n'accomplit pas toutes choses, si une seconde venue doit l'entériner, la confirmer et la valider, « vide aussi est notre foi » (*ibid.*) La réponse de Paul à cette difficulté paraît aussi nette que surprenante : si la Résurrection du Christ se produisait sans la résurrection finale des morts, alors elle-même ne serait pas effective (1 Corinthiens 15, 12-13 & 16). En bonne théologie, il ne reste donc qu'à admettre que la Résurrection du Christ, elle et elle seule déjà accomplie dans notre temps, implique, englobe et comprend déjà la résurrection des morts, qui, dans notre temps, reste à venir : « Mais de fait (*nuni*), le Christ est ressuscité (relevé, *egêgertai*) des morts, premier fruit de ceux qui se sont endormis » (15, 20). Il faut comprendre le double sens de l'adverbe : c'est à la fois [dès] maintenant et de fait (*nuni*) que le Christ ressuscité inaugure et commence (*ap-arkhê*) le réveil et le relèvement de ceux qui se sont endormis dans la mort. Le même et unique moment (*nun*) comprend plus qu'un instant présent (donc absent) du temps de la chronologie ; il régit et commande (*arkhein*), si l'on veut d'avance (*apo*), la nouvelle vie hors du temps chronologique. Ce qui pour nous, (dans le temps chronologique de notre histoire insensée) reste encore à venir (la résurrection des morts), se trouve dès maintenant (toujours dans le temps chronologique de notre histoire sans sens) compris dans ce que Paul nomme une récapitulation.

Thème

Il faudrait peut-être entendre cette *anakephalaiôsis* (Éphésiens 1, 10) à la lettre : remettre sous une seule tête certes, au sens de retourner (*ana-*) la hiérarchie en mettant la tête au sommet⁸, ou plutôt mettant la tête à la tête du corps, en ordonnant l'ensemble sous une seule

7 Voir : « Il les aima jusqu'au terme, *eis telos êpêsen autous* », Jean 13, 1 = « ce qui se trouve écrit doit trouver son terme en moi, *peri emou telos ekhei* », Luc 22, 37. La question de la venue ou non du Messie, donc aussi son extrapolation (messianisme sans Messie, selon Lévinas, Derrida et tant d'autres) ne peut intervenir que sur le fond de l'hypothèse de notre histoire, conçue elle-même comme une succession de moments hétérogènes, sans sens ni *telos*.

8 Au sens où Marx voulait remettre Hegel les pieds (et non pas la tête) sur terre ? – Nous retrouvons ici, bien évi-

demment, la thèse centrale de H. U. von BALTHASAR, par exemple, outre toute la *Dramatique divine*, en particulier III. *Action* (Namur, Culture et Vérité, 1990, tr. fr. de *Theodramatik. III. Die Handlung*, Johannes Verlag, Einsiedeln, 1980), dans « Umrisse der Eschatologie » (dans *Fragen der Theologie heute*, Cologne, Benzinger, 1957, repris dans *Verbum Caro*, Johannes Verlag, Einsiedeln, 1960). Voir la brève mais juste présentation de G. WAINWRIGHT, « Eschatology », in Edwards T. Oakes, s.j. & D. Moss (éd.), *The Cambridge Companion to Hans Urs von Balthasar*, Cambridge U.P., 2004.

arkhê, en sorte que ce qui vaut pour la tête (la Résurrection du Christ) vaille aussi, du même coup, pour tout ce qui s'ensuit (la résurrection des morts). Cet entêtement greffe sous le moment (*nun*) accompli du Christ l'histoire insensée des vivants et des morts, en la sauvant de la dispersion chronologique. Pour répondre à notre question initiale – comment concevoir ce fait que, dès la Passion, « Tout est accompli à son terme, *tetelesthai*, (Jean 19, 28-30) –, il faudrait donc concevoir ce moment (*nun*) où Christ récapitule une fois pour toutes (*ephapax*) ce qu'il accomplit d'un bout à l'autre de notre histoire dispersée.

Mais nous ne pouvons qu'à peine et confusément le concevoir. D'abord parce que la foi et son intelligence nous manquent toujours, à supposer que nous acceptation de nous y risquer : « O cœurs inintelligents et lents à croire ! » (*Luc* 24, 25). Mais aussi parce que la compréhension commune (en fait métaphysique) du temps, on l'a dit, nous retient et nous empêche, par une contrainte philosophique : en effet, si notre temps offre le seul théâtre de l'économie du salut, la récapitulation une fois pour toutes (*ephapax*) reste impossible, car aucune décision (aucune crise) ne peut se produire dans une temporalité à la fois sans permanence (l'instantané n'offre aucune durée selon un *nunc* jamais stans) et sans conséquence (rien ne vaut *for ever*, parce que rien n'arrive vraiment, *ever*). Loin que le temps, selon sa conception commune, puisse offrir le moindre lieu à l'économie du salut, il faut d'abord sauver le temps de sa dispersion littéralement insensée, pour qu'il accueille la possibilité d'une décision. Si rien ne se décide dans le temps, rien ne se sauve dans le temps. Il faut donc sauver le temps de son indécision. La philosophie a montré que la décision (aussi bien le choix et la crise, *Entschlossenheit*) ne peut ré-apparaître, à l'encontre du temps de l'attitude naturelle (métaphysique), que dans l'affrontement de la mort comme la dernière possibilité, comme le « grand peut-être »⁹. Mais il ne suffit pas de décrire une possibilité, encore moins la possibilité de l'impossible, pour l'accomplir en vérité et en acte. Pour y parvenir, il faut partir d'une mort, où un moment présent véritable accomplirait une décision définitive, où donc un moment (*nun*) délivrerait un événement (*ephapax*¹⁰). C'est donc la mort et la Résurrection du Christ qu'il faut suivre.

Jean-Luc
Marion

9 RABELAIS : « Je m'en vais chercher un grand peut-être, tirez le rideau, la farce est jouée » (in P.-A. MOTTEUX, *Life of Rabelais* en complément à sa traduction *The Works of Mr Francis Rabelais Doctor in Physick Containing Five Books of the Lives, Heroick Deeds & Sayings of Gargantue & His Sonne Pantagruel*, Londres, 1694). Stendhal s'en souvint sans doute quand il mit ce mot dans la bouche de

Julien : « Ainsi, dans trois jours, à cette même heure, je saurai à quoi m'en tenir sur le grand peut-être » (*Le Rouge et le Noir*, II, c.41).

10 On pourrait désormais opposer, par souci de clarification, l'instant (restreint, sans présence stable, absent donc) au moment (qui lui exerce un *momentum*, pèse sur le temps et y reste).

3. Restaurer la décision

Désormais l'écart ne passera donc plus entre le temps et l'éternité (concept lui aussi inopérant, par dispersion ou par abstraction), ni entre jugement particulier et jugement universel (dont la distinction suppose le cadre de *notre* histoire insensée), mais entre le temps qui passe et se passe sans jamais se décider et le temps, ou plutôt le moment, plus exactement encore « l'heure » qui permet la décision, parce qu'elle ouvre et ménage une possibilité. Autrement dit, entre le temps de la répétition et le moment de la décision, entre l'espoir mondain (qui attend ce qui pourrait arriver) et l'espérance théologique (qui attend *pour qu'*une chose arrive et *parce qu'*elle est déjà arrivée).

Les Écritures utilisent presque exclusivement l'adverbe *ephapax* / *hapax* pour caractériser le Christ, dont les actes se produisent "une fois pour toutes" et, indissolublement, "pour de bon", définitivement. Ainsi apparaît-il « ...à plus de cinq cents d'une seule fois » (1 Corinthiens 5, 6). Ainsi est-il « mort une fois pour toutes au péché » (Romains 6, 10), « mort une fois pour toutes pour les péchés » (1 Pierre 3, 18). Ce terme tient un rôle si important, que le rédacteur de l'Épître aux Hébreux se sent tenu de le commenter comme tel : « *L'ephapax* indique la transposition (*metathesis*) des choses muables, vacillantes (en tant que choses faites, créées), en sorte que restent les choses immuables, qui ne vacillent pas » (Hébreux 12, 26-27¹¹). Il ne s'agit plus d'un instant, mais d'un moment qui, au lieu de s'évanouir dès qu'il paraît tout en prétendant vainement durer, parvient à décider : cette « heure » fait la décision, comme par une réduction, pour dissiper ce qui change et vacille, afin de ne laisser en jeu que ce qui ne vacille pas, ce qui ne tremble pas, ce qui ne bronche pas. C'est en vertu de cette opération et de cette réduction que le Christ, au contraire du grand prêtre répétant son sacrifice chaque année, peut accomplir un sacrifice unique, valide une fois pour toutes. Et il parvient à cette unicité décisive, parce qu'il paie de sa personne, en s'offrant sans réserve, à fond, "pour de bon" : « Cela, il l'a fait une fois pour toutes, en s'offrant lui-même une fois pour toutes » (Hébreux 7, 27¹²). Le Christ sort de *notre* histoire, justement pour nous y sauver.

Thème

11 S'appuyant sur une citation de l'Ancien Testament, que l'on peut en effet traduire par "encore une fois" (Aggée 2, 6), l'auteur la modifie pourtant, insistant, dans l'optique du Nouveau Testament, sur une transposition (*metathesis*) définitive, donc unique. Tout l'argument repose en effet sur l'opposition entre le grand-prêtre qui répète « chaque année » son sacrifice et entre en vain dans

le sanctuaire, et le Christ, qui « s'est manifesté une seule fois [pour toutes] à la fin des âges pour abolir le péché par son sacrifice » (Hébreux 9, 25-27; 10, 2). Voir en ce sens l'irréversibilité de l'apostasie des baptisés (Hébreux 6, 4-6).

12 L'adverbe porte en fait sur les deux verbes. Voir Hébreux 9, 2 « Il est entré une bonne fois dans le Saint ».

Mais comment une volonté d'homme peut-elle vouloir de manière décisive, irréversible et entière, « une fois pour toutes » ? Ne reste-t-elle pas irrémédiablement soumise à la dispersion chronologique du temps sans présent de *notre* histoire, où tout instant doit se répéter indéfiniment parce qu'il n'accomplit jamais rien ? La volonté peut-elle espérer plus que la répétition du semblable, au mieux, un éternel retour ? La volonté du Christ pourtant y parvient, parce qu'elle ne veut pas ce que, dans le temps répétitif et vain de *notre* histoire, l'on ne peut pas ne pas vouloir : affirmer sa propre volonté en la répétant autant que faire se peut, en s'efforçant à l'identique pour tenter de persister dans le flux destructeur du présent néant ; bref en voulant sa propre volonté, en sorte qu'en la voulant, on se veuille toujours et seulement soi-même. Au contraire, le Christ parvient à vouloir *ephapax*, parce qu'il ne veut pas sa propre volonté humaine, impuissante dans le flux vain de *notre* histoire, mais veut la volonté du Père, venue d'ailleurs que de *notre* temps dispersé, la seule pour toujours. Il se décide (et telle est la décision, la crise), à ne pas vouloir d'une *volonté* instable, inconsistante et donc frénétiquement répétitive, mais de celle, venue d'ailleurs, avant tous les siècles, avant qu'Abraham soit, et Moïse, celle du Père « avant les temps éternels » et « qui ne ment pas » (*Tite* 1,2). Seule cette décision, de passer d'une volonté vaine à une volonté autre, parce que venant d'autrui, de l'autrui par excellence le Père, donne la profondeur de champ et l'irrévocable sérieux qui manquent à notre temps présent, cette bande passante de l'instant, néant de lui-même. La volonté que veut le Christ et par laquelle il veut ne s'enfonce si profondément dans notre temps et ne s'y fiche si décidément (au point de le couper en deux, *Matthieu* 27, 51 !), que parce qu'elle tombe de haut, de la hauteur du Père des cieux, donc définitivement. Puisque Dieu ne veut pas de sacrifices matériels (choses ou animaux, etc.), de sacrifices d'apparence, faits par personne interposée et qui n'engagent précisément pas en personne celui qui les offre, il convient que quelqu'un vienne en personne faire un sacrifice, c'est-à-dire qu'il se donne en personne, en chair et en âme. Ce qui ne se peut que d'une seule manière : se donner en personne revient à faire une autre volonté que la sienne, la volonté de celui à qui on veut se donner : « Alors j'ai dit "Voici, je viens – dans le rouleau du Livre il est écrit de moi – pour faire, ô Dieu, ta volonté" » (*Psaume* 40, 7sq. LXX).

Jean-Luc
Marion

C'est dans la stricte mesure où la volonté du Père se trouve accomplit sur terre (dans *notre* dispersion vaine) comme elle se fait hors d'âge aux cieux, que vient parmi nous le Royaume de Dieu ; mais seul le Christ accomplit ce que nous demandons en son nom dans la prière qu'il nous a apprise. Et, comme lui seul a réussi à vouloir une fois pour toutes et "pour de bon" (*ephapax*) la volonté autre du Père,

c'est aussi « ...dans cette "volonté" que nous sommes "sanctifiés" par l'"offrande" faite une fois pour toutes (*ephapax*) du corps du Christ » (*Hébreux*, 10, 10). Mais le Christ ne pourrait parfaire à fond la volonté du Père, au point d'y engloutir la sienne et d'atteindre la densité d'une volonté décidément « efficace et plus acérée que tout glaive à double tranchant » (*Hébreux* 4, 12, voir *Isaïe* 55, 11), si le Père ne la lui donnait en nourriture : « J'ai une nourriture : je fais la volonté de celui qui m'a envoyé et j'accomplis jusqu'au terme son œuvre » (*Jean* 4, 34). En fait, le Père donne au Fils, donc au Christ, même jusque dans l'économie du salut, à la fois sa volonté, seule efficace et absolue (au contraire des nôtres), et la volonté (la puissance, la force) de faire la sienne.

Sous nos yeux, au fond de *notre* histoire vaine, chronologiquement destituée de toute décision par volonté, jusque dans le cul de basse fosse de notre péché crasse, s'accomplit une volonté parfaite, la seule absolument libre et efficace, « ce qui est bon, agréable et parfait » (*Romains* 12, 2). Ainsi, est-ce « dans la connaissance de la volonté de Dieu » que se trouve « toute sagesse et intelligence d'esprit » (*Colossiens* 1, 9). Enfin, pour la première fois et en fait, un des nôtres, mais il était Dieu, a vraiment, dans *notre* histoire voulu une fois pour toutes. Et donc, nous avec lui : « Le Christ a souffert *hapax* pour les péchés, lui le juste pour les injustes, afin de nous mener à Dieu, mis à mort dans la chair, rendus à la vie par l'Esprit » (1 *Pierre* 3, 18). Et donc, par dérivation, nous vivons en voulant : « Le Christ, une fois relevé d'entre les morts, ne meurt plus jamais (*ouketi*), la mort n'a plus (*ouketi*) de pouvoir sur lui. Car en mourant, il est mort au péché une fois pour toutes (*ephapax*) ; mais vivant, il vit pour le Seigneur » (*Romains* 6, 10).

Thème

4. Le moment hors d'histoire

La volonté du Père ainsi accomplie dans la volonté du Christ fixe donc, dans la dispersion de notre histoire, le seul moment temporel qui tienne, le seul *nunc stans* jamais instauré dans le temps inconsistant de la finitude et aussi de la mort. Autrement dit, nous pouvons constater, dans le temps, le poids et la puissance d'un moment (*nun*) qui s'excepte du temps commun, tissé de néants instables et répétés. Ainsi le *nun*, où le Christ performe son acte de volonté au nom du Père, fait-il pour ainsi dire retentir la Trinité sur terre, retrouve l'*ephapax* dans le temps perdu. Ce dont témoigne puissamment l'épisode du dialogue trinitaire rendu *public* à Jérusalem, avant la Passion : « Maintenant (*nun*), mon âme se trouble. Et que dire ? Père sauve-moi de cette heure ? Mais voilà pourquoi je suis venu – pour cette heure même. Père, glorifie ton nom. » Et une voix vint du

ciel: "Je l'ai glorifié et je le glorifierai à nouveau". [...] Jésus répondit [aux avis de la foule sur l'origine d'une telle voix]: "Ce n'est pas pour moi que cette voix s'est produite, mais pour vous. C'est maintenant (*nun*) la crise de ce monde. C'est maintenant (*nun*) que le chef de ce monde va en être chassé dehors. Et moi, une fois élevé de terre, j'attirerai tous les hommes vers moi" » (*Jean 12, 27-33*). Il paraît évident ici que le même moment (*nun*) renvoie, comme par une double face, à deux domaines: l'un, strictement trinitaire, où le Fils et le Père s'unissent dans l'*admirabile commercium* de la communion des volontés (l'Esprit), union qui transcende notre histoire et la dispersion de son temps insensé: ici *nun* désigne la décision ("pour de bon"); l'autre face montre, cette fois dans notre histoire, là où la décision (la crise) fait toujours défaut, que néanmoins s'accomplit "une fois pour toutes" une décision qui tranche sur et dans l'histoire, au point qu'elle la tranche plus qu'elle n'y prend place – c'est en effet maintenant que le « chef de ce monde » s'en trouve expulsé. Le temps perdu de l'histoire et le moment de la décision trinitaire se croisent indissolublement et le même *nun* les détermine.

D'une part, dans ce moment, nous entendons « ce que l'oreille n'a pas entendu » (1 *Corinthiens* 1, 9, selon *Isaïe* 64, 3), l'échange trinitaire hors monde et hors histoire: « S'étant mis à genoux, il priait, disant: "Père, si tu en décides, écarte de moi cette coupe. Mais, que ce ne soit pas ma volonté, mais la tienne qui arrive". Et lui apparut, venant du ciel, un ange qui le fortifiait » (*Luc 22, 42-43*¹³). Il s'agit dans ce drame de rendre manifeste sur terre ce qui s'accomplit hors temps au ciel, par une grâce de Révélation qui outrepassa tout ce que l'humanité pouvait et pourra jamais espérer, parce que « voici que s'ouvrirent les cieux » (*Matthieu* 3,16). Ce qui éclate ici, par pure grâce faite aux disciples, dans la visibilité du monde, n'appartient pourtant pas au monde, mais à l'impensable et inimaginable communion trinitaire: « Père, elle est venue l'heure! Glorifie ton Fils, afin que le Fils te glorifie [...] ; Et maintenant, toi, Père, glorifie-moi auprès de toi, de la gloire que j'avais auprès de toi avant que le monde ne fût. [...] Et je ne suis plus dans le monde [...] Mais maintenant je viens vers toi [...]. Comme toi, Père, tu es en moi et moi en toi, qu'ils soient tous un en nous, eux aussi, pour que le monde croie que c'est toi qui m'as envoyé » (*Jean* 17, 1, 5, 11, 13, 21). Le monde reçoit la performance

Jean-Luc
Marion

13 Parmi les parallèles, certes *Marc* 14, 35-36 ne met pas la scène sous la présidence de ce *nun*, mais il se réfère à « cette heure » (14, 35, éclairant ainsi 14, 37 et *Matthieu* 26, 40: « Veiller une heure »). En revanche, *Jean* 17 constitue tout entier un tel dialogue intra-trinitaire

sur terre (comme aussi *Jean* 18, 9: « De ceux que tu m'as donnés, je n'en ai perdu aucun »). Sur un tel dialogue an-historique et trinitaire, voir nos remarques, *Givenness and Revelation*, Oxford U. P., 2016, p. 87 sq.

de la gloire divine, ou peut-être au contraire, la gloire divine envahit et sature enfin visiblement la scène du monde, y dissipant tous les brouillards et ténèbres qui la rendaient impraticable. – Mais, quand, d'autre part, le Christ constate, dans le même contexte, que : « C'est maintenant (*nun*) la crise de ce monde. C'est maintenant (*nun*) que le chef de ce monde va en être chassé dehors » (*Jean* 12, 31), ce jugement ne touche "pour de bon" le monde au cœur de son apostasie, que parce qu'il l'atteint "une fois pour toutes", depuis le fond du maintenant de la glorification définitive et originelle : « Maintenant (*nun*) le Fils de l'homme a été glorifié, et Dieu a été glorifié en lui » (*Jean* 13, 31, voir 4, 23). Il s'agit déjà, pour toujours et à jamais du moment où « toute langue confessera Jésus Christ [comme] Seigneur dans la gloire de Dieu le Père » (*Philippiens* 2,11), c'est-à-dire du moment hors temps (non chronologique), où il peut et doit dire de lui-même, au nom du Père, « Je suis, *nun egô eimi* » (*Luc* 22, 69-70, voir *Matthieu* 22, 44). Le même nom, le Nom du Père, manifeste chez nous, à jamais, le Fils. Si le Christ proclame en effet : « Je suis la vie et la résurrection » (*Jean* 11, 25), il le peut parce qu'il le reçoit toujours et encore du Père : « Quand vous aurez élevé le Fils de l'homme, alors vous connaîtrez que Je suis (*egô eimi*) et que je ne fais rien de moi-même » (*Jean* 8, 28) : il mérite le nom même du Père précisément parce qu'il en fait toute la volonté, et jamais la sienne¹⁴. Aussi ne prononce-t-il jamais plus librement cet *egô eimi* qu'au moment de son arrestation (*Jean* 17, 5, 6). La mort et la résurrection constituent donc le *nun* inconditionnel, intemporel (éternel si l'on veut le dire aussi abstraitement), mais ancré dans le temps, l'*ephapax* absolu de l'ouverture et de la manifestation du « mystère caché depuis les siècles en Dieu » (*Éphésiens* 3, 9), « ... mystère tenu sous silence durant des temps éternels, maintenant découvert (*phanerôthentos de nun*) » (*Romains* 16, 26¹⁵).

Thème

Il s'agit d'un événement que notre histoire ne peut absorber, englober et cerner, mais qui la transperce et transforme, désormais jugée, surprise et prise par ce qui lui apparaît comme son autre absolu, et qui la récapitule : « Je suis l'Alpha et l'Omega, le Premier et le Der-

14 Ce qui permettrait peut-être d'éclairer le difficile verset de 8, 25 : « Jésus leur dit : "tên arkhen ho ti kai lalô humin" ». Certes, *a minima* on peut n'entendre que « Je suis ce que je vous dis depuis le début » ; mais on peut aussi suivre la Vulgate (« Principium, qui et loquor vobis »), au sens de : « le principe, tel ce que je vous dis », l'*egô eimi* tel que reçu du Père, « moi je suis – d'en haut [...], moi je ne suis pas de ce monde » (*Jean* 8, 23). L'*egô eimi* ne vient pas au Christ du monde (*Jean*

18, 36), même s'il vient, par lui, dans le monde. Voir aussi O.-T. VENARD, « Thên archên o ti kai lalô umin (*John* 8 : 24f). De-nominating God in the Gospel », *Revue Biblique*, t.116, Paris, 2009 (« Actes du Symposium "Nommer Dieu dans la Bible". À propos d'une œuvre de J.-L. Marion récemment traduite en hébreu »).

15 Voir *Éphésiens* 3, 5 & 5, 8 ; *Colossiens* 1, 26.

nier, le Principe et la Fin» (*Apocalypse* 22, 13). En fait, cette crise attendait le monde comme son tournant inéluctable, qui le précède infiniment et l'outrepasse pour toujours, à jamais et dès avant la création du monde. *Notre* histoire et notre temps n'apparaissent plus qu'inscrits et englobés dans «...le sang précieux du Christ [*sc.* livré] comme celui d'un agneau sans tache ni souillure, déjà connu d'avant la fondation du monde, mais manifesté à la fin des temps» (1 *Pierre* 1, 19-20).

5. Faire mon temps

Si donc moi, moi aussi, je puis jamais vouloir assez réellement pour que ma volonté décide quoi que ce soit "une fois pour toutes", il faudra que je veuille dans le seul moment (*nun*) où, à ma connaissance, une telle décision ait été jamais prise – dans le moment du Christ : « Vraiment, maintenant (*nuni*) le Christ est ressuscité des morts, principe (*aparkhê*) de ceux qui dorment » (1 *Corinthiens* 15, 20). Tout autre moment décisif s'y inscrit comme en son principe. Le Christ offre donc l'unique endroit et le seul moment où il faut être, si l'on veut faire une bonne fois une décision. « Ce n'est plus moi qui vis, mais c'est le Christ qui vit en moi. Ce que je vis maintenant en fait (*nun*) dans la chair, c'est dans la foi que je le vis, la foi au Fils de Dieu, qui m'a aimé et s'est livré pour moi » (*Galates* 2, 19-20).

Jean-Luc
Marion

À condition de parvenir à nous situer dans ce moment, nous entrevoyons la possibilité d'accéder au point précis où *notre* histoire se trouve aspirée par et transmuée dans l'Alpha et l'Omega, dans la communion trinitaire telle que le Fils l'accomplit sans cesse. Ici se trouve la crise, pour en finir avec *notre* histoire d'impuissance temporelle à vouloir. Mais il me faut la recevoir comme telle : « Ma crise à moi est la véritable » (*Jean* 8, 16), c'est-à-dire comme reçue de la volonté du Père, qui nous libère l'espace d'une décision « une fois pour toutes » en permettant de ne pas vouloir sa propre volonté : « Ma crise à moi est juste, parce que je ne cherche pas ma volonté à moi, mais la volonté de Celui qui m'a envoyé » (*Jean* 5, 30). Et du coup cette crise devient aussi, potentiellement, la nôtre, à la fois parce que le Christ lui-même ne « juge pas le monde » (*Jean* 3, 17), pas plus que « le Père ne juge personne » (*Jean* 5, 22), et surtout parce que c'est « la parole (*logos*) que j'ai dite qui jugera au dernier jour » (*Jean* 12, 48). En fait, je me jugerai moi-même selon ce que j'aurai décidé devant la crise que provoque en moi la parole du *Logos*. La crise, parce que vraie et juste, parce que venant de la volonté du Père, me revient à moi seul : je *me décide*, en parfaite connaissance de cause, une fois pour toutes et la première fois pour de bon. C'est ainsi qu'il faut entendre la mise en garde : « Ne jugez pas pour n'être pas jugés. Car c'est avec le juge-

ment (*krisis*) dont vous jugez que vous serez jugés (*en gar krimati krinete krithêsesthe*) et c'est avec la mesure dont vous mesurez que vous serez mesurés » (*Matthieu 7, 1-2*). Le contresens serait de s'imaginer pouvoir décider quoi que ce soit par moi-même, comme si ma volonté pouvait rien décider jamais par elle, sans qu'une crise ne le lui permette (la parole venue d'autrui). Le bon sens consiste à recevoir de la crise la volonté du Père, donnée dans la parole du Fils et vue dans l'obéissance du Christ, pour se décider enfin et en vérité.

Alors seulement s'ouvre le moment décisif, celui que permet la profondeur de champ que la Trinité dispense, tous cieux ouverts, sur notre histoire et dans notre temps vain. Le moment irrémédiable, qui peut changer les pécheurs en pécheurs d'hommes : « Maintenant (*nun*), ce sont des hommes que tu prendras » (*Luc 5, 10*) ; ou faire voir le salut à Siméon (« Maintenant (*nun*), ô Maître, tu peux laisser aller ton serviteur [...] car mes yeux ont vu ton salut » (*Luc 2, 29-30*) ; ou rendre dès maintenant ceux qui pleurent bienheureux (*nun*, en *Luc 6, 2, 21 & 25*), en un unique présent (*Matthieu 5,3* : « Heureux les pauvres selon l'esprit, le royaume des cieux est en eux »). Mais aussi le *nun* irrémédiable de la crise jusque dans les familles divisées (*apo tou nun*, *Luc 12, 52 & Matthieu 10, 30*) ou du gouffre entre le pauvre Lazare et l'homme riche (*nun dê*, *Luc 16, 25*). Ce moment, qui fait le don de la crise, ce *nun* dont notre histoire se montre incapable, nous offre l'occasion unique d'accomplir une décision « une fois pour toutes, (*ephapax*) (*Hébreux 12, 26 sq.*).

Thème

Le *nun*, une fois restauré par la temporalité christique, peut supporter l'*ephapax* de la crise eschatologique – de la décision qui fait paraître ce qui restait caché. Non pas l'éternité a-temporelle, mais l'*ephapax* de la question restée toujours indécidée dans notre temps – puis-je vouloir quelque chose, faire une volonté, laquelle, de qui et comment ? Le *nun*, le moment paraît ainsi l'instance de la décision pour (ou contre) le découverture de ce « mystère ». Il ne s'agit donc plus du temps (indécidé et indécidable), ni de l'éternité (abstraite et vide), mais de la tension eschatologique, de l'élan vers le terme, de l'arrachement de la fin, où, « ne voyant plus (*epilanthannomenos*) ce qui se trouve derrière moi, tendu en avant (*emprosthen epekteinomenos*), je cours droit au but » (*Philippiens 3, 13*). Et ce qui vaut pour chacun, vaut également pour toute la création : « ...l'attente (*apokaradokia*) de la création attend (*apekdetai*) que se découvrent (*apokalupsis*) les fils de Dieu » (*Romains 8, 19*¹⁶). Désormais tout se joue ici et main-

16 À la lettre, le texte opère un redoublement : « l'attente attend ». Car c'est bien toute la création qui attend : « Nous savons que toute créature gémit et se

trouve dans les douleurs de l'enfantement jusqu'à ce moment, *arkhi tou nun* » (8, 22).

tenant ; et « ...dans ce moment (*nun*) le royaume qui est mien n'est pas de là-bas (*enteuthen*) », chez Pilate ou au Sanhédrin, bref dans ce monde (*Jean 18, 36*), mais bel et bien « au milieu de vous » (*Luc 17, 21*). Par conséquent, ce moment devient un “ici et maintenant”, qui nous installe et maintient dans la crise, devant la décision de nous décider. Nous décider à nous décider, voilà la crise, la possibilité de l'*ephapax*. C'est ici et maintenant qu'il faut dire oui ou non, afin que la crise ne nous fasse pas échouer, c'est-à-dire que nous n'échouions pas faute de crise : « Que votre *oui* soit *oui*, votre *non*, *non*, afin de ne pas tomber sous la crise » (*Jacques 5, 12*). Et nous ne faisons ainsi que nous conformer au paradigme du Christ, « ...en qui advint le *oui*. En effet toutes les promesses de Dieu [trouvent leur] *oui* en lui ; c'est donc aussi par lui que [se fait] notre *amen* à Dieu pour sa gloire » (*2 Corinthiens 1,19-20*). La Résurrection commence pour nous dans ce réveil. « Car vous savez le moment où nous sommes (*touto...ton kai-ron*), que c'est l'heure déjà de nous relever du sommeil. Car en ce moment (*nun*), le salut est plus proche que quand nous avons cru [pour la première fois]. La nuit est avancée, le jour s'approche » (*Romains 13, 11*). Et la suite ne sera que le déploiement de ce qui, dès maintenant, se trouve accompli : « Nous sommes maintenant/en réalité (*nun*) les fils de Dieu, mais ce que nous serons ne se manifeste pas encore (*oupô*) » (*1 Jean 3, 2*). La résultante de *notre* histoire horizontale et de la crise verticale (*ephapax*) trace la diagonale du *nun*.

Jean-Luc
Marion

D'où la conclusion : mon jugement personnel ne fait qu'un avec le jugement global, parce que mon *nun* personnel se décide pour, à propos de et dans l'*ephapax* de Dieu, contemporain de tous nos moments et de chacun d'entre eux. Tous et chacun de ces moments constituent autant d'*occasions* (bonnes occasions) d'une décision de la volonté. L'éschatologie transperce notre temps, mais ne s'y laisse pas plus englober qu'elle ne s'évanouit dans l'abstraction de l'éternité. Selon la diagonale du *nun*, chaque instant *peut* (et doit) se vivre comme le dernier – comme l'occasion de la décision pour ou contre le Christ, comme l'opportunité d'en finir avec le temps de l'indécision. Le jugement dernier peut intervenir à chaque moment où cette décision peut se prendre, c'est-à-dire à chaque instant quelconque de notre temps insensé. « Voici maintenant (*nun*) “le moment favorable”, voici maintenant “le jour du salut” (*Isaïe 49, 8*) » (*2 Corinthiens 6, 2*). Dès ma mort, soudain, je suis introduit dans l'absolu, où tout s'est joué.

Dans cette optique, on pourrait simplifier les réponses à la question si commune, et, en même temps, si imprécise, sur la relation qu'entretient le jugement individuel (dès ma mort biologique) avec le jugement collectif (à la fin de l'histoire). Le fait est que, « bibliquement il n'y a pas deux jugements, ni deux jours du jugement, mais qu'un seul ; c'est

pourquoi nous devons prendre en vue le jugement particulier après la mort [...] dans un rapport dynamique avec le Jugement dernier¹⁷ ». Comment l'entendre ? On peut avancer que le premier jugement ne concerne encore que l'âme, tandis que seul le dernier s'étendra au corps de chair ; ou que le premier, justement parce qu'individuel, ne peut s'accomplir vraiment qu'en englobant la communauté qui a vécu avec l'individu, ce qui implique le Jugement final ; ou que la création toute entière doit passer par une décision globale. Mais, quels que soient les arguments en faveur d'une conciliation de deux jugements, qui n'en font qu'un, ils dépendent tous d'une considération plus radicale. Une fois ma mort advenue, je sortirai aussitôt du temps de *notre* histoire ; donc l'écart entre le jugement individuel et le Jugement dernier, *s'il s'en trouve un*, ne peut de toutes manières pas s'exposer en termes temporels, selon une différence chronologique. Il n'y a pas plus de sens à se demander ce qui se passe entre la fin de mon temps et la fin des temps (où précisément plus aucun temps n'a lieu), que de demander ce que Dieu faisait avant de créer le monde (puisque le temps ne fut lui aussi créé qu'avec et que pour le monde). "Entre" les deux jugements, l'écart, *s'il s'en trouve un*, ne relève en tous cas pas de notre temps. Et s'ils coïncident, ce ne sera ni d'une coïncidence temporelle (qui ne vaut que pour la créature), ni même éternelle (car trop abstraite pour dire quoi que ce soit). S'interroger sur cet écart implique d'absolutiser *notre* histoire, au point d'en imposer l'aporie chronologique à la sagesse de Dieu. En fait, l'apparence d'un écart entre les deux jugements indique que nous sommes *en souffrance* (ainsi *Romains* 8, 22 !) de la crise : nous souffrons de devoir encore attendre pour que la décision intervienne complètement (comme une lettre, déjà distribuée, pas encore effectivement reçue, comme un arrêté, déjà rendu, pas encore publié, comme une loi, déjà votée, mais sans décrets d'application), etc.). Cette *souffrance* reflète, dans notre finitude et notre temporalité instable, les deux dimensions de ce qui reste, du point de vue de Dieu, une même et unique crise – la décision de chaque créature et de toute la création pour ou contre sa récapitulation en Jésus-Christ. Et de ce point de vue, dès maintenant (*nun*) le chef de ce monde est jeté dehors et le Christ juge toutes les créatures une fois pour toutes (*ephapax*).

Entre la téléologie et l'eschatologie, il faut choisir. Ou bien inclure l'absolu dans l'histoire, ou bien inscrire l'histoire elle-même dans l'absolu, le seul, la Trinité. Car « ...pendant la vie terrestre de Jésus, en sa personne divine incarnée dans notre humanité commune, le siècle à venir se trouvait coexister avec le siècle présent. Dans l'Église

Thème

cependant, qui est son corps et à laquelle il a envoyé son propre Esprit, le siècle à venir est déjà réellement présent sous les apparences du siècle présent qui se perpétue, un peu comme il était avant sa Passion elle-même » (Bouyer¹⁸). Il ne faut pas, si l'on peut oser ces barbarismes, présentifier (rendre éternellement présent) le futur, mais futuriser (orienter vers l'avenir, l'avènement) le présent, ou moins mal l'événementialiser vers l'avant. Car l'éternité sera faite, pour chacun d'entre nous, par ce qui nous attend. Mais ce qui m'attend, ce n'est rien d'autre que ce à quoi je m'attends – au fond. Non point une autre histoire, mais une sortie de l'histoire. De telle sorte pourtant, que n'entre dans l'histoire et ne la traverse que ce qui peut seul en sortir, venant d'ailleurs. « Nul n'est monté au ciel, que celui qui en est descendu » (Jean 3,13), nul ne sort de *notre* histoire, ne nous sort de toute cette histoire, que celui qui n'en vient pas, mais lui arrive comme l'*ephapax* absolu.

Jean-Luc Marion, de l'Académie française, né en 1946, marié, deux enfants, quatre petits-enfants, est professeur émérite de Paris-Sorbonne et professeur à l'Université de Chicago. Co-fondateur de la revue catholique internationale Communio, il dirige actuellement la collection « Épiméthée » aux Presses Universitaires de France. Parmi ses dernières parutions : Au lieu de soi. L'approche de saint Augustin, PUF, 2008 ; Certitudes négatives, Grasset, 2010 ; Le croire pour le voir, collection Communio, Parole et Silence, 2010. La rigueur des choses, entretiens avec Dan Arbib, Flammarion, 2012. Courbet ou la peinture à l'œil, Flammarion, 2014, Givenness and Revelation, Oxford U. P., 2016.

Jean-Luc
Marion

18 L. BOUYER, *Dictionnaire théologique*, Paris, Desclée, 1990², p.125.

Le présent est décisif – Peter Henrici

Une méditation

Tout homme a son propre temps. Il a ses souvenirs, que nul ne peut avoir tel que lui les a. Il a grandi dans un passé et à partir d'un passé qui l'a formé, qui a laissé en lui ses traces spirituelles et corporelles. L'on doit vraiment dire: tout homme est son passé, lequel est inaltérable, non réitérable. Ce passé, de nombreux autres hommes et de multiples événements l'ont formé et modelé: en premier lieu ses parents, ses frères et sœurs, ses professeurs, ses collègues de travail et enfin, d'une manière plus ou moins incisive, tout le tissu de l'histoire de son temps. Tous ceux-là ont et avaient, à leur tour, leur propre passé. Cet enchevêtrement de nombreuses et en fin de compte de toutes les unités temporelles, forme ce que nous appelons « le temps ». Pour rendre celui-ci quelque peu intelligible, les hommes ont inventé une mesure commune du temps, fondée sur des structures temporelles objectives.

I

Pourtant, si objectives et vérifiables ces structures temporelles soient-elles – la course des étoiles, le changement des saisons, la désintégration des atomes – c'est d'abord en étant observées par les hommes qu'elles deviennent formellement le temps. Seul l'homme peut, avec ses capacités intellectuelles, sa mémoire et son souvenir, tenir quelque chose pour du passé, bien qu'il ne soit plus là. Seul l'homme peut « compter » la course des étoiles et en faire un étalon de mesure du temps, comme Aristote l'avait déjà remarqué¹. Augustin en conclut, en généralisant, mais à juste titre, qu'il n'y a au sens strict de temps que dans une conscience: « *tempora sunt in anima*² », car seule une conscience peut tenir ensemble, dans un présent insaisissable, le passé, qui n'est plus, et l'avenir, qui n'existe pas encore, au point d'en faire le temps, ou plus exactement, le cours du temps. Reste encore à démontrer si nous devons ensuite continuer à suivre Augustin lorsqu'il réduit le temps à diverses intentions de la conscience (le souvenir, l'attente, l'attention).

1 ARISTOTE, *Physique* Δ, 11,219b 1-2; 2 AUGUSTIN, *Confessions* XI, 20. 220a 24-26.

On devra en tous cas lui donner raison en ce qui regarde l'avenir. Tout avenir est caractérisé par le fait qu'il n'est pas (encore), qu'il peut ou pourrait seulement être ou se produire, ou qu'il peut aussi bien ne pas se produire. Que l'on puisse dessiner ou exclure les diverses possibilités d'avenir à partir de ce qui est déjà et de ce qui était, n'empêche pas que celles-ci demeurent essentiellement indéterminées et multiples, non seulement quant au fait qu'elles se produisent ou non, mais également, voire davantage, au regard de leur développement. Au niveau des données objectives – de ce qui est – l'on ne trouve rien de tel : seul un esprit créatif peut l'esquisser, au moins sous forme interrogative.

En ce qui concerne mon temps personnel – et cela signifie ici : en ce qui concerne mon propre avenir – il s'avère que l'unique certitude absolue que je puisse dire quant à mon avenir est : « Je mourrai un jour ». C'est sur cette certitude que Socrate a fondé sa philosophie et elle est devenue l'exemple originel du syllogisme aristotélicien. Pourtant, quand, où et comment cet événement hautement certain se produira, je ne puis, et nul autre ne le peut, rien en dire de sûr ; nous ne pouvons en avoir au mieux qu'une intuition plus ou moins fondée. Je ne sais que cette seule chose : toutes les autres possibilités d'avenir imaginables n'existeront pour moi que dans la mesure où cette unique possibilité, qui se réalisera certainement, ne se présente pas encore. J'ai un avenir dans la mesure où je ne meurs pas. Qu'aujourd'hui, un nombre non négligeable de gens veuillent fuir cet avenir par une mort consciente (suicide, euthanasie active) – tels les stoïciens dans l'Antiquité finissante – appartient au fait anthropologique le plus dangereux de notre temps ; c'est précisément le savoir à la fois certain et incertain quant à sa propre mort qui distingue l'homme de l'animal.

Il en va autrement de mon passé. Si fort que je puisse le déplorer ou le regretter maintenant, je ne puis en modifier ou en supprimer la moindre parcelle. Il pèse sur moi d'une nécessité implacable ; il me détermine et ferme également mes possibilités d'avenir à moins qu'il ne les élargisse. En langage philosophique, la différence entre l'avenir et le passé se caractérise par le fait qu'au regard du passé, le principe de contradiction s'applique dans la forme établie par Bernard de Clairvaux et par Descartes : « *Quod factum est, infectum fieri nequit*³ » : ce qui s'est produit autrefois, l'on ne peut plus faire qu'il n'ait pas été. Il faudrait ajouter en complément : même ce qui a été autrefois omis,

Thème

3 BERNARD DE CLAIRVAUX, *De consideratione* V, VII, 26 ; René DESCARTES, *Meditationes de prima philosophia*, VI ;

Principia philosophiae, I, 49 ; voir aussi Maurice BLONDEL, *L'Action* (1893), p.370.

ne peut non plus être rattrapé. L'un exclut l'autre de manière définitive et irrévocable.

En ce qui concerne l'avenir, qui est pure possibilité, le principe de contradiction ne s'applique pas. Lorsque, pourtant, nous énonçons à son sujet des propositions contradictoires – « si A, alors non-A est impossible », alors l'avenir est projeté, consciemment ou inconsciemment, dans un passé : « si ». L'avenir en tant que tel ne connaît rien d'irrévocable ; il ne connaît que des possibilités contraires, qui ne s'excluent que lorsque l'une des deux se réalise, c'est-à-dire devient du passé. De telles possibilités forment, en langage philosophique, des paires de contraires, qui certes ne peuvent pas être réalisées toutes les deux en même temps, mais qui demeurent toutes deux une pure possibilité, voire qui peuvent devenir impossibles. Ces dernières, nous les appelons ensuite des « possibilités manquées ». Toute vie humaine consiste, d'un point de vue réaliste, en un nombre bien plus grand de possibilités manquées que de possibilités effectivement réalisées.

Toute vie humaine a ainsi son propre temps. Dans le « maintenant », l'on semble osciller entre le manqué et le réalisé. Si notre vie n'était qu'un glissement de l'un à l'autre, nous devrions la considérer ainsi. Pourtant, plus un homme devient adulte, moins il se laisse facilement ballotter. Cela commence déjà avec le premier et avec le second âge rebelle et le fait de pouvoir dire « non » demeure une caractéristique de l'homme. Qui est capable de dire « non », est également capable de choisir. À chaque instant, l'avenir s'ouvre pour lui comme une multiplicité, même circonscrite, de possibilités. Mais il ne peut jamais en réaliser qu'une seule. Je ne puis pas en même temps continuer à lire et mettre le livre de côté. Dans la mesure où je prends le parti d'une seule possibilité (quand bien même cela ne serait que la poursuite de la même action), je dis, consciemment ou la plupart du temps complètement inconsciemment, « non » à toutes les autres possibilités. Que je le veuille ou non, que je le sache ou non, je rencontre à chaque instant de ma vie une décision à prendre sur laquelle je ne pourrai pas revenir : je crée du passé. Celui-ci déterminera mon avenir.

*Peter
Henrici*

II

Nous voulions réfléchir sur le temps et avons dû en conséquence réfléchir sur le passé et sur l'avenir. Sans eux, il n'y aurait pas de temps. Pourtant, le plus important en matière de temps est le présent, le temps dans lequel je vis maintenant, dont j'éprouve l'écoulement et où véritablement « je suis dans le temps ». Dans cet « instant » qui, d'un point de vue psychologique, peut tout à fait avoir une certaine

extension⁴, je rencontre nécessairement en tout temps un choix à faire entre différentes possibilités, qui se présentent à moi maintenant, en cet instant. C'est même davantage qu'un simple choix ; il s'agit d'une véritable décision, puisque ce que je choisis deviendra irrévocablement mon passé. Elle ne peut jamais plus être annulée et elle contribuera à déterminer tout mon avenir. De la même manière, ce que je ne choisis pas maintenant, deviendra aussi irrévocablement ce que j'aurai manqué.

Pour mieux comprendre comment une telle contrainte, quelque chose d'aussi inévitable, pèse sur moi, il nous faut tenir à l'esprit ce que jusqu'ici, nous n'avons regardé qu'à la lisière, pour ainsi dire du coin de l'œil : mon action, le fait que je sois un être d'action. Il n'y a du temps que là où il se passe quelque chose – tous sont d'accord sur ce point. À la suite d'Aristote et d'Augustin, nous avons déjà vu qu'il n'y a de temps au sens strict que dans une conscience qui, à partir de son présent, embrasse également le passé et l'avenir. Mais ce qui se passe au présent dans une conscience, c'est l'action – même lorsque celle-ci ne consiste que dans l'observation d'un événement ou dans sa concentration dans l'inaction. Quand et parce que je suis dans le temps, je suis toujours « d'une certaine manière » actif, – et cette « certaine manière » revient à souligner que mon corps reste actif, même quand je m'abandonne en apparence à l'inaction, quand je dors ou que je sommeille. À tout le moins, j'ai auparavant décidé d'une manière plus ou moins explicite et je n'ai pas révoqué cette décision qui est mienne. Mon maintenant est toujours, que je le veuille ou non, un être en action sur la base d'une décision.

Thème

Il s'ensuit une conséquence qui n'est pas sans importance, à savoir que ma vie peut fondamentalement être en tout temps évaluée de manière éthique. Toute décision humaine peut être évaluée de manière éthique, là où et dans la mesure où elle se produit de manière libre et consciente. En ce qui concerne mes décisions de maintenant, cela ne sera que rarement le cas au sens strict ; cependant, ces décisions ne résultent pas en dernier ressort de mon passé qui a également été conditionné par une décision. Ainsi se dessine peu à peu une ligne de vie, qui peut être évaluée de manière éthique. Un critère important pour une telle évaluation sera la question de savoir si ce pour quoi je me décide maintenant, s'accorde avec toute ma ligne de vie, et si cette ligne de vie a pour but quelque chose de meilleur ou quelque chose de pire que ne le propose la possibilité maintenant

4 Edmund HUSSERL (Edith Stein), *Vorlesungen zur Phänomenologie des inneren Zeitbewusstseins* (1928), in : *Husserliana*, Vol. X, Den Haag 1968, ici

pp.8-39 (*Retention*). Voir aussi Henri BERGSON, *Essai sur les données immédiates de la conscience*, Paris, 1889, p.154 (« durée »).

présente, mais que je refuse. S'ensuit une éthique de la valeur, plus précisément une éthique du comportement, qui concerne toutes mes actions actuelles. Commandements et interdits ne sont pour elle pas plus, mais pas moins, que des bornes d'orientation⁵.

Suis-je responsable de chacune de mes décisions, voire de toute ma ligne de vie ? La question le dit déjà : elle fait entrer dans le jeu une ou plusieurs autres personnes, pour lesquelles je dois répondre. Et cela conduit à la découverte d'une autre dimension du « maintenant », que nous avons jusqu'à présent négligée. Le mot « présent » aurait déjà pu l'indiquer⁶. Le présent est le temps de la rencontre, par laquelle devient actuel le fait d'être avec d'autres. Dans le passé, j'ai certes rencontré beaucoup d'autres hommes, dans l'avenir, je rencontrerai peut-être bien davantage d'hommes ; cependant, les rencontrer véritablement, cela je ne le puis que « maintenant ». Ce que nous avons dit du manqué ou du réalisé et de l'attendu, il faudrait le répéter encore une fois à propos des rencontres possibles, réussies ou manquées. Contentons-nous pour l'heure d'une seule remarque : lorsque la possibilité de ma mort se réalise, cela exclut aussi toute autre possibilité de rencontre. Cette rupture de toute rencontre possible est sans aucun doute le marqueur anthropologique le plus important de la mort⁷.

Peter
Henrici

Ainsi, je suis « maintenant » toujours devant une décision et celle-ci se produit souvent dans la rencontre avec une ou plusieurs personnes, qui se voient également placées « maintenant » devant une décision. De même que mon passé est informé par des rencontres réussies ou manquées, de même toute rencontre m'ouvre, précisément maintenant, de nouvelles possibilités d'avenir. Si, au contraire, je décide de manquer une rencontre prochaine, je me ferme aussi un ensemble d'autres possibilités d'avenir.

III

Cela peut suffire comme description au moins approchante de l'insertion de l'homme dans le temps. Toutefois, pour un homme religieux et avant tout pour un chrétien, une autre dimension s'ajoute, vraiment décisive. Le « maintenant » est toujours et nécessairement

5 voir à ce sujet mon article, *Maurice Blondels Logique de la vie morale damals und heute*, in: *Philosophie als Glaubenserfahrung*, Freiburg / München, 2012, 290-306.

6 NdT : P. Henrici fait ici allusion à la composition du mot « présent », *Gegenwart*, qui contient de soi l'idée d'une

rencontre.

7 Ce qui caractérise les résurrections opérées par Jésus, c'est toujours la restitution dans une relation de parenté ; entre le père et la fille (*Marc 5,22, Luc 8,41*), entre la mère et le fils (*Luc 7,11*), entre les sœurs et le frère (*Jean 11*).

une décision située dans la rencontre avec le Dieu toujours présent. Il est toujours aussi, que je le sache ou non, que je le veuille ou non, une rencontre avec Dieu et par conséquent une décision (également) vis-à-vis de lui. C'est « maintenant », et seulement « maintenant » que je puis réellement rencontrer Dieu ; mais cette rencontre dans le « maintenant » est elle aussi inéluctable. Selon la compréhension que l'on a de Dieu, cela peut être un poids presque insoutenable ou une grande libération.

C'est sur l'arrière-plan de réflexions de ce genre que Kierkegaard a élaboré sa doctrine de « l'instant » comme rencontre avec Dieu en « chaque maintenant ». Il voulait ainsi abolir la différence entre les apôtres, « disciples de première main », qui connaissaient Jésus par leur commerce quotidien avec lui, et nous, qui sommes nés après, « disciples de seconde main », qui ne le connaissons que par ouï-dire. Pour abolir cette différence, il fait remarquer que les apôtres, dans leur foi en la divinité de Jésus, étaient aussi proches (et aussi éloignés) de lui que nous, nous le sommes aujourd'hui par rapport à lui, dans cette même foi. Cette manière dont Kierkegaard a tenté d'annihiler l'espace temporel entre Jésus et lui (« l'année 1844 ») peut être comparée avec la manière dont plusieurs mystiques ont, dans leur contemplation, tenté d'échapper à l'écoulement du temps.

Thème

Pourtant, la foi chrétienne nous enseigne autre chose. La rencontre (toujours présente) avec Dieu n'est réellement possible pour nous, les hommes, que là où Dieu se révèle à nous, là où Il nous montre que de son côté, Il veut nous rencontrer, nous les hommes. Cette révélation, cependant, est advenue dans le temps, et avec la plus grande intensité possible, dans la vie de Jésus-Christ. C'est ainsi que le temps de Jésus-Christ devient la mesure qui donne sens à notre propre insertion dans le temps.

L'incarnation du Fils de Dieu a entraîné de soi que Lui aussi a reçu sa propre insertion dans le temps. En tant que Jésus de Nazareth, Lui aussi avait un passé derrière Lui : pas seulement, ni en premier lieu, sa préexistence (atemporelle) auprès du Père, mais avant tout la totalité de l'histoire du Salut et, assumé en elle, tout l'événement de la Création. Sa personne divino-humaine concentrait tout ce passé d'une manière dont Lui seul en était capable. Mais en même temps, Il avait devant lui davantage d'avenir qu'aucun homme ne peut en avoir : du point de vue de l'histoire humaine, son « heure », vers laquelle Il se dirigeait avec une divine prescience, et au-delà, la totalité du temps cosmique à venir jusqu'à son retour au « Dernier Jour ». Dans cet horizon divino-humain, sa décision et sa rencontre dans tous ses « maintenant » ont également reçu une nouvelle dimension,

insoupçonnée d'un point de vue humain et en fin de compte insoupçonnable. Ce qu'il décide et là où il fait des rencontres, c'est cela qui devient décisif pour toute l'humanité et qui, en tant que « passé absolu » conditionne toute décision et toute rencontre humaine ultérieure, dans la mesure où il les place en même temps dans l'horizon d'un « avenir absolu ».

Le « temps après le Christ », dans lequel je vis, ne doit pas être compris de manière seulement chronologique, mais aussi qualitative. Tout « maintenant » est un maintenant « après le Christ », également conditionné par la vie de Jésus-Christ, et non seulement une décision prise face au Dieu toujours présent (« éternel »). Mais dans le même temps, l'avenir de Jésus-Christ m'ouvre un avenir d'une immensité insoupçonnée. Mes propres possibilités sont également conditionnées par l'avenir de Jésus-Christ, par son avenir déjà réalisé dans la mort et la Résurrection (lesquelles sont pour moi toujours à venir) et par l'avenir de son retour, que tous attendent encore.

Cela a des conséquences considérables. L'unique certitude quant à mon avenir, à savoir ma mort, signifie maintenant non plus seulement l'exclusion de toutes mes autres possibilités dans l'histoire du monde ; elle signifie également le départ vers une nouvelle possibilité infinie, pressentie et profondément désirée par les hommes. Je ne peux rien savoir de sûr à propos de cet avenir nouvellement ouvert, comme pour tout autre avenir ; mais je puis, par mes décisions, aller résolument vers cette possibilité, ou, plus précisément, l'insérer constamment dans l'horizon de mes possibilités. Cette insertion, nous l'appelons « espérance » ; elle peut donner des ailes à la vie entière. L'on peut dire quelque chose d'analogue de la seconde perspective d'avenir qu'est le retour du Christ. De lui non plus, l'on ne peut rien savoir, mais l'espérance est là. Et cette espérance me permet de placer ma petite décision de « maintenant » dans l'horizon de toute l'humanité et de toute l'histoire humaine.

Peter
Henrici

Voilà en ce qui concerne le passé et l'avenir de Jésus-Christ. Ces deux aspects peuvent et doivent contribuer à déterminer mes décisions en tant que chrétien, comme leurs prémices et leur perspective. Mais qu'en est-il de la rencontre dans le « maintenant » ? Rencontré-je ici uniquement le Dieu éternel et celui qui est devenu « *Kyrios* » en dehors du temps ? Ou puis-je aussi rencontrer le Jésus fait homme, temporel ? Augustin désirait ardemment parvenir à quitter la fugacité du temporel au profit de la stabilité de l'éternel : « *Stabo et solidabor in te*⁸ ». Kierkegaard pensait : je ne puis rencontrer que le

Christ éternel, le « *Kyrios* » paulinien, tant le Jésus temporel lui tenait à cœur.

Peut-être pourrions-nous oser une autre hypothèse. À n'en pas douter, le Ressuscité, qui trône auprès du Père, le « *Kyrios* », est présent à tous les temps, notamment par son Esprit. Pourtant, il est présent en tant qu'il est devenu historique, avec son corps humain certes transfiguré, mais qui, cependant, ne cesse de porter les stigmates : « l'Agneau, qui semblait comme égorgé » (*Apocalypse* 5,6). Le présent de ce « *Kyrios* » devenu historique s'exprime par conséquent en tout temps également sous forme temporelle. Tel est le mystère de l'Église, son Corps « mystique », c'est-à-dire « sacramentel⁹ », qui croît et se développe avec le temps et dans le temps. Il croît et se développe dans l'annonce de Jésus et dans les « mystères » : la liturgie et les sacrements. C'est dans le déroulement de la vie ecclésiale que nous rencontrons Jésus avec son passé et avec son avenir ; c'est cela que la liturgie veut exprimer avec son « aujourd'hui » en apparence si atemporel. La parole de l'Évangile nous laisse rencontrer « aujourd'hui » ce qui s'est passé « à cette époque-là » et ce qui aujourd'hui exige de moi prise de position et décision – à tout le moins la décision quant à ma volonté ou non d'écouter et de regarder et ainsi de Le rencontrer.

Thème

Dans les sacrements, le Christ accomplit pour moi aujourd'hui par le prêtre ce qu'il a accompli autrefois. C'est dans l'eucharistie que cela se voit le plus clairement : en elle, à n'en pas douter, le corps transfiguré du Ressuscité devient présent (autrement, ce présent multiplié ne serait absolument pas possible) ; pourtant, c'est un « *Memoriale Passionis* », non seulement dans la séparation entre le corps et le sang, mais avant tout, parce que ce sont le sang (autrefois) versé et le corps (autrefois) livré, celui qui porte encore les stigmates. La célébration de l'eucharistie et avant tout la communion me permettent ainsi de prendre part au passé de Jésus-Christ, mais en même temps aussi à son avenir, comme le montre clairement l'acclamation qui suit les paroles de l'Institution. Je suis par là même inséré dans un « maintenant » nouveau, plein de sens, qui confère une plus grande portée à mes décisions et à mes rencontres¹⁰. Il en est de même des autres sacrements, du baptême (« c'est le Christ qui baptise » : Augustin !), de la pénitence, de l'ordre. C'est toujours bien sûr le Ressuscité transfiguré, le *Kyrios*, qui agit ; cependant, il n'agit pas en nous emportant dans son éternité, mais en se rendant toujours nouvellement présent dans notre temps.

9 Voir Henri DE LUBAC, *Corpus Mysticum*. « L'Eucharistie et l'Église au Moyen Âge », étude historique, Paris 1944.

10 On le voit notamment dans le via-

tique bien compris, qui, à l'époque paléochrétienne, était administré au mourant dans la bouche comme *pharmakon athansias*.

Ensuite, le Jésus temporel n'est pas présent que dans la Parole et les sacrements, mais déjà dans la communauté qui célèbre dans le temps (et non dans l'éternité¹¹), c'est-à-dire lorsque celle-ci, au cours de l'année liturgique, continue de se remettre en mémoire l'histoire de la vie de Jésus – jusqu'à la Parousie, au Dernier Jour, lorsque le temps lui-même aura disparu. Le temps de l'Église, « l'année 1844 », ne sont donc aucunement aussi futiles que le voulait Kierkegaard.

Regarder Jésus-Christ permet ainsi d'éclairer les paradoxes de notre insertion dans le temps, décrite ci-dessus. L'un de ces paradoxes consistait dans le fait que c'est le « maintenant », le présent, l'instant fugitif, que c'est précisément lui qui doit être décisif. Cependant, à qui considère que le « maintenant » est également, et lui seul l'est, l'instant de la rencontre possible et peut-être manquée avec Jésus-Christ, le Dieu entré dans le temps, il ne sera pas trop difficile à celui-là, de prendre vraiment au sérieux l'instant, le « maintenant », le présent, en même temps que la décision qui en découle inévitablement.

L'autre paradoxe concerne le commencement du temps. Le commencement de mon propre temps m'est toujours inaccessible. Je me trouve toujours déjà en face du milieu du temps ; il m'est impossible de rejoindre mon premier commencement ou même seulement la totalité de mon passé – sauf dans de futiles représentations fantaisistes. Que mon existence ait eu un commencement, cela m'est évident, mais où et comment, même mes parents ne peuvent me le dire avec exactitude. C'est ainsi que le « commencement » de mon temps se trouve toujours pour moi, de quelque manière que ce soit, au milieu ; c'est seulement à partir de ce milieu que le temps existe pour moi. Pour le temps historique et pour le temps cosmique, il en va de même. Ce temps est, en fin de compte tout simplement ancré également en son milieu. C'est seulement de ce milieu, dans lequel nous nous situons, que nous pouvons tenter de nous rappeler un commencement, ou mieux, que nous pouvons le construire pour nous, tel le « Big Bang ». Qu'y avait-il donc avant le Big Bang ? Ce paradoxe selon lequel le commencement du temps est pour nous toujours en quelque sorte son milieu, le temps de Jésus-Christ peut l'éclairer quelque peu. C'était le temps du Logos divin fait chair, Lui par qui le monde (et l'histoire) est vraiment advenu en premier. Cependant, ce temps qui a tout fondé a commencé quelque part au milieu du temps, « au temps de l'empereur Auguste ». C'est ainsi qu'il y a un sens profond et juste à diviser tout notre temps entre un « avant » et un « après le

Peter
Henrici

11 Ainsi la constitution conciliaire *Sacro-sanctum Concilium* 7

Christ ». D'un point de vue théologique, il n'y a de temps qu'à partir de ce milieu du temps. C'est d'abord ce présent décisif en tout, le présent de Dieu dans le temps, qui a rendu définitivement passé ce qui était antérieur et qui entre comme passé dans tout ce qui adviendra ultérieurement. Et c'est seulement à partir de lui que fut esquissé un avenir qui soit ouvert à tous et qui conditionne également tout autre avenir. Tout le reste ne serait que des mouvements circulaires répétitifs et, pour cette raison, intemporels. Même mon temps, en tant que « maintenant » décisif entre le passé et l'avenir, repose en définitive sur ce milieu du temps qui fonde tout le temps. Que je le veuille ou non, je vis dans le temps d'après le Christ ; même Lui appartient à mon passé, lequel détermine sans cesse mon présent. Et avec toute l'humanité, je vis également sans cesse tourné vers le retour du Christ, « le futur absolu », comme le disait Rahner.

(Traduit de l'allemand par Philippe Saudraix. Titre original: Die Gegenwart ist entscheidend. Eine Meditation)

Thème

Peter Henrici, SJ, né en 1928, professeur honoraire à l'université pontificale grégorienne, fut évêque auxiliaire de Coire (Zürich) de 1993 à 2007. Il a assuré la coordination internationale des revues Communio de 1988 à 2012. Dernière publication: Philosophie aus Glaubenserfahrung: Studien zum Frühwerk Maurice Blondels, Freiburg i. Br., K. Alber, 2012.

« Pour que le jour ne vous surprenne pas comme un voleur » – Temps et apocalypse



Knut
Backhaus

1. Le temps comme drame

Nous n'avons pas de temps, juste un certain délai. Notre vie ne nous est pas donnée pour toujours, ses heures sont comptées. Tels sont les premiers et les derniers mots du Nouveau Testament. Les premiers sont prononcés par Jean-Baptiste : « Déjà la cognée se trouve à la racine des arbres ! » (*Matthieu*, 3,10), et les dernières par saint Jean dans sa vision « Oui, je viens sans tarder – Viens, Seigneur Jésus ! » (*Apocalypse* 22,20).

On prend cette attente toute tendue vers la parousie pour la première erreur fatale du christianisme. En réalité, elle renferme son ultime vérité dramatique. Elle n'est pas une bévue, mais le legs permanent que nous a transmis l'Église primitive. Depuis ses origines, le christianisme est une religion qui va constamment vers sa fin, mais qui n'est jamais finie¹.

Le point de vue qui se vend bien actuellement et qui consiste à dire que les premiers chrétiens se sont trompés en attendant une fin des temps proches est fondé de son côté sur une erreur propre à la modernité. Il confond perception existentielle et information correcte et objective sur un objet. L'Apocalyptique, elle, n'obéit pas à une logique, mais à la passion. Elle ne s'intéresse pas au caractère véridique de ces attentes, mais à la véracité (sincérité) des expériences². En fait, la logique moderne se trouve confrontée à une situation étrange :

1 L'expression – employée dans un autre sens à propos du Moyen-Âge se trouve chez Hermann HEIMPEL, *Das deutsche Spätmittelalter Charakter einer Zeit*, in *HZ* 158 (1938) p. 229-248, p. 230. Sur la compréhension du temps dans l'Église primitive, voir compléments de notes à la fin de l'article.

2 Nous entendons par « Apocalyptique », ce mouvement du judaïsme et du christianisme des origines qui annonce et interprète la fin de l'histoire conduite

par Dieu en se concentrant fortement sur l'au-delà et en utilisant la forme de la représentation visionnaire et de la langue traditionnelle des symboles bibliques. Elle s'est concentrée dans l'*Apocalypse* de saint Jean comme corpus littéraire, mais, bien au-delà, elle a aussi inspiré le christianisme naissant.

Pour la situer dans l'histoire des religions, voir compléments de notes à la fin de l'article.

chaque réfutation possible du scénario apocalyptique servait plutôt à confirmer le bon droit du drame³.

Ainsi, l'apparition de Jésus a-t-elle été liée sans rupture à la prédication de Jean le Baptiste: «Parmi ceux qui sont nés d'une femme, personne ne s'est levé de plus grand que Jean le Baptiste». Du point de vue de la logique moderne, le prophète du Jourdain était de toute évidence dans l'erreur: la cognée n'avait pas du tout abattu l'arbre; au lieu du feu du jugement annoncé, le règne de Dieu était entré de manière inattendue parmi les pécheurs, et sous la forme de la grâce accourant auprès d'eux.

Jésus cependant, même s'il ne pratiquait ni le baptême de repentir ni le jeûne, ne doutait pas un seul instant que Jean-Baptiste avait eu raison (voir *Marc 11*, 30-33).

Une telle dramaturgie prophétique – chez Isaïe et Jérémie, par exemple – caractérise l'histoire biblique du peuple de Dieu. Dieu ne met finalement pas en œuvre le jugement qui devait justement frapper les pécheurs, mais il le transforme en salut. Si le peuple d'Israël ne revient pas à Dieu, c'est Lui qui revient vers le peuple.

Thème

Le message de Jésus sur le royaume de Dieu prétendait accomplir entièrement l'annonce apocalyptique du Baptiste – mais d'une manière dramatique: sous le signe d'une vie centrée sur Dieu comme Père et dans la lumière d'une bonté souveraine dont on ne peut disposer. À la fin de sa mission, Jésus revient à la dynamique de sa première entrée en scène. Lorsqu'à Jérusalem Israël se ferme à l'annonce du royaume de Dieu, Dieu ne le rejette pas, mais transforme la mort violente du messager en une «Nouvelle Alliance», qui repose encore une fois sur un don inconditionnel qui, pour cette raison, ne peut être détruit par aucun refus (*1 Corinthiens 11,25*; *Luc 22,20*; voir *Jérémie 31*, 31-34). La prétention à la vérité de l'Apocalypse de Jean n'est pas moins riche de ce genre de tensions. On s'aperçoit dès la première lecture que ces visions en mouvement ne nous transmettent pas un déroulement logiquement cohérent des événements de la fin des temps, mais une mise en scène cumulative d'impressions du moment – images de Dieu, du monde et de lui-même. Le fait que ce livre ait trouvé une place dans le canon du Nouveau Testament montre à

3 Sur les perspectives nombreuses et diverses concernant le retour du Christ et les mouvements contradictoires et divergents concernant sa venue espérée, voir Kurt ERLEMANN, *Endzeiterwartungen im frühen Christentum*, Tübingen

1996. De manière plus développée, sur le problème du retard de la Parousie, voir du même auteur: *Nabe Erwartung und Parusieverzögerung im Neuen Testament. Ein Beitrag zur religiösen Zeiterfahrung*, Tübingen 1995.

quel point l'attente sûrement fiévreuse de la parousie a peu affecté sa fréquentation par les croyants après que cette attente n'a pas été réalisée, et pas plus, sans doute, plusieurs siècles après. De plus, l'attente de la Parousie, ce que l'on néglige la plupart du temps, n'a été élevée au rang de texte biblique que sous une forme où elle est déjà déçue. Ni les gardiens de la tradition, ni les adversaires du christianisme – autant qu'on puisse en juger – ne l'ont considéré comme un texte en contradiction avec lui-même. L'attente d'une apocalypse imminente n'était pas considérée comme une prévision qui pouvait ne pas s'avérer, mais comme une prophétie. Le prophète ne dit pas ce qui va arriver, il révèle le drame à l'intérieur duquel nous nous trouvons. La conscience mythique ne connaît pas l'alternative entre « correct » et « réfuté » ; pour elle compte seulement celle entre « signifiant » et « sans intérêt ».

L'existence apocalyptique est dramatique. Plus que la vision de l'avenir, elle transforme la perception du temps. Nous voudrions décrypter l'attente d'une apocalypse imminente dans ce sens. L'aspect de l'attente (voir chapitre 2) modifie fondamentalement notre perspective vis-à-vis du temps. Chaque seconde qui passe devient (comme le dit Walter Benjamin⁴) une petite porte par laquelle peut entrer le Messie. Ce qui concerne la proximité divine (voir chapitre 3) remplit notre espace et notre temps en lui donnant un sens. La vie que nous vivons ici et maintenant est celle de la présence de Dieu (c'est à dire une eschatologie qui se réalise constamment). Que la vie du croyant chrétien se trouve introduite dans cette tension entre « pas encore » et « déjà » n'est pas un vain mot, mais caractérise la dimension sacramentelle de l'existence chrétienne. On ne peut la réduire à une chronologie, car elle est l'avant-goût et le reflet de l'éternité.

Knut
Backhaus

Le message de Jésus était, en son centre, celui de la proximité du royaume de Dieu. Le christianisme en devenir a fait réellement l'expérience de cette proximité dans le rayonnement exercé par Jésus et l'a maintenue vivante sous la forme de l'attente de la Parousie. Luc lui-même, à qui on a souvent reproché d'être un « proto-catholique⁵ », n'a pas trahi, mais traduit cette attente. « Jésus annonçait le royaume de Dieu, et c'est l'Église qui est venue ». Ce bon mot, cité la plupart du temps sous une forme raccourcie, honore l'Église qui devient l'espace où l'on peut continuer à expérimenter chaque jour

4 Voir Walter BENJAMIN, *Über den Begriff der Geschichte* (1940), dans *Gesammelte Schriften I / 2*; édité par Rolf Tiedemann et Hermann Schweppenhäuser, Francfort sur le Main, 1978

p.691-704.; EBACH, *Apocalypse* (voir note 1) p.265.

5 [L'expression vient du théologien protestant Ernst Käsemann, N.d.T.]

le drame apocalyptique des débuts⁶. L'Église ne pourra comprendre le message de Jésus de l'intérieur que si elle apprend à comprendre cette proximité dramatique. Elle pénétrera alors dans ce qui était et restera en dernière analyse l'âme du christianisme, aussi longtemps que des chrétiens prient la plus dramatique des demandes : « Que ton règne vienne ! ».

2. Comme un voleur dans la nuit : l'attente

On a appelé l'apocalyptique (voir note 2) la mère de la théologie chrétienne⁷. Il me semble qu'il faille faire quelques réserves sur cette dénomination en ce qui concerne l'histoire des religions, mais aucune en ce qui concerne la théologie. Cela suppose, bien sûr, que nous ne comprenions pas cette apocalyptique comme la collecte d'images catégorielles et mythiques du temps et de l'espace, mais comme une attitude fondamentale par rapport à l'espace et au temps⁸.

La conscience du temps qu'avait Jésus s'exprime dans une image frappante, dont le caractère fascinant et effrayant n'a cessé d'occuper le christianisme primitif. Au commencement, au milieu et à la fin du Nouveau Testament qui nous est transmis, nous tombons sur le Seigneur, qui entre par effraction, comme un voleur dans la nuit.

Thème

Dans l'Épître la plus ancienne du Nouveau Testament, saint Paul l'exprime en ces termes :

Pour ce qui est des temps et des moments de la venue du Seigneur, vous n'avez pas besoin, frères, que je vous en parle dans ma lettre. Vous savez très bien que le jour du Seigneur vient comme un voleur dans la nuit. Quand les gens diront : « Quelle paix ! Quelle tranquillité ! », c'est alors que, tout à coup, la catastrophe s'abattra sur eux, comme les douleurs sur la femme enceinte : ils ne pourront pas y échapper. Mais vous, frères, comme vous n'êtes pas dans

6 Alfred LOISY, *L'Évangile et l'Église*, Ceffonds (1902), 1908, p. 153 : « Jésus annonçait le Royaume, et c'est l'Église qui est venue. Elle est venue en élargissant la forme de l'Évangile, qui était impossible à garder telle quelle, dès que le ministère de Jésus eut été clos par la passion. » [Sur le contresens souvent repris à propos de la formule de Loisy, voir J.-M. SALAMITO, *Les chevaliers de l'Apocalypse*. Réponse à MM. Prieur et Mordillat, Lethielleux / DDB, 2009, ch. V, « Loisy sans Loisy », p. 47-61 ; N.d.T.]
7 Voir Ernst KÄSEMANN, *Die Anfänge*

christlicher Theologie (1960). dans *Id.*, *Exegetische Versuche und Besinnungen II* Göttingen 1964, p.82-104 ; *Zum Thema der urchristlichen Apokalyptik* (1962), *ibid.*, p. 105-131.

8 Ce pourrait être aussi la quintessence de la prise de position équilibrée de Bultmann, qui voudrait voir remplacé le concept d'« Apocalyptique » par celui d'« eschatologie ». Rudolf BULTMANN, *Ist die Apokalyptik die Mutter der christlichen Theologie?* (1964), in : *Exegetica*, édité par Erich Dinkler, Tübingen, 1967, p. 476-482.

« Pour que le jour ne vous surprenne pas comme un voleur »

les ténèbres, ce jour ne vous surprendra pas comme un voleur !
(1 *Thessaloniens* 5, 1-4).

La lettre sans doute la plus récente du Nouveau Testament reprend aussi cette image :

Cependant le jour du Seigneur viendra comme un voleur. Alors les cieux disparaîtront avec fracas, les éléments embrasés seront dessous, la terre, avec tout ce qu'on fait ici-bas, ne pourra y échapper (2 *Pierre* 3,10).

Cette métaphore osée vient de Jésus lui-même :

Comprenez-le bien : si le maître de maison avait su à quelle heure de la nuit le voleur viendrait, il aurait veillé et n'aurait pas laissé percer le mur de sa maison⁹ (*Matthieu* 24, 43).

Le jugement dernier entre chez nous, de nuit, comme un voleur, pendant notre sommeil. L'immédiateté avec laquelle l'image sublime de Dieu fait irruption est caractéristique du discours de Jésus à Son propos : c'est juste au moment où nous l'attendrons le moins qu'il tombera sur nous.

*Knut
Backhaus*

Le seul texte apocalyptique du Nouveau Testament transfère cette image sur la personne de Jésus lui-même. En lui se concrétise la vision de la fin des temps. Celui qui a été élevé fait savoir ce qui suit par son ange à la communauté de Sardes :

Si tu ne veilles pas, je viendrai comme un voleur et tu ne pourras savoir à quelle heure je viendrai te surprendre (*Apocalypse* 3, 3).

À l'un des points culminants du drame de la fin des temps, quand la sixième coupe de la fureur de Dieu est répandue sur la terre et que la bataille d'Armageddon est déclarée, le vainqueur, semblable au Fils de l'homme, annonce :

Voici que je viens comme un voleur. Heureux celui qui veille (*Apocalypse* 16, 15).

9 *Matthieu* 24, 43; *Luc* 12,39; voir *Évangile de Thomas* 21,5; 103. Parmi ce qui peut faire penser que l'image vient de Jésus lui-même, il y a, outre son ancienneté, le fait qu'elle soit attestée par plu-

sieurs témoins, ce qu'elle a de cassant par rapport à la tendance de l'époque, son caractère provocant et sa cohérence avec le message sur la fin des temps transmis par Lui.

On peut ainsi constater sans exagération que l'eschatologie de Jésus et de l'Église primitive se concentre principalement sur l'image du voleur dans la nuit. Elle était de toute évidence importante pour les premiers chrétiens, malgré son caractère abrupt. En fait, cette image contient en elle deux décisions fondamentales qui font l'existence chrétienne : Dieu seul est le maître du temps. L'homme n'a qu'une seule chose à faire : veiller.

La clef de la conscience apocalyptique du temps ne réside pas dans une question de date, mais dans une conscience centrée sur Dieu. La seule question de poids pour l'Apocalypse est la suivante : Dieu ou le malheur. C'est cette alternative que Jean-Baptiste fait apparaître. C'est elle aussi qui imprègne – mais approfondie dans une sagesse moins sujette aux tensions – le message de Jésus sur les temps derniers. C'est elle qui incite saint Paul à faire le projet d'une théologie en tant que message de la rédemption. Elle se rattache à la première expérience historique importante de l'Église en devenir : la guerre entre Juifs et Romains et la destruction de Jérusalem (voir *Marc* 13). Elle marque aussi de son empreinte le dernier livre de la Bible et les autres apocalypses, avant tout celles de Pierre et de Paul, qui, jusqu'à notre époque, ont donné leur forme aux représentations à la fois grandioses et horribles du ciel et de l'enfer. Toutes les visions qui s'accumulent, se recourent, se contredisent, se relaient et renaissent, qui explosent en haine criarde ou consolent par une empathie émouvante, tournent autour du même motif : il y a une justice pour les victimes. Dans l'histoire, on ne peut pas calculer l'addition si l'aubergiste n'est pas là. Le croyant ne comprendra pas le déroulement de l'existence terrestre, mais il lui est cependant dévoilé qu'il peut avoir confiance en lui.

Thème

De cette manière, la deuxième décision fondamentale ne s'enracine pas dans une connaissance du moment du retour du Christ, mais dans l'attitude engendrée par cette absence de savoir. L'annonce d'une fin subite, ou retardée, voire tout autre est comme sauter à cloche-pied : de combien de temps nous disposons encore, qui ou qu'est-ce qui arrive de plus spécialement apocalyptique : tout cela dépend de nos expériences actuelles, du tempérament des prédicateurs, de ce que l'on veut communiquer, du poids de notre souffrance, de notre impatience et de notre mélancolie. L'attitude apocalyptique est le pied sur lequel le corps prend appui. On a appelé avec raison une telle vigilance l'attente continuelle.

On voit parfois dans des documentaires comment on fait exploser des immeubles. Une fois l'explosion terminée, des volutes de fumée sortent du bas de la construction, mais le bâtiment reste encore un

bref instant debout, puis s'écroule sur lui-même dans un bruit de tonnerre. Pour savoir ce qu'est l'attente apocalyptique, il faut s'imaginer (comme le disait Otto Kuss) que l'on habite de telles structures de sens pendant l'étirement de ces quelques secondes. Cette image concerne indubitablement l'aspect du jugement : c'est la cognée au pied de l'arbre. Dans la transformation d'une telle conscience du temps, que nous devons à Jésus, c'est cependant l'espérance qui doit être prépondérante. Elle répond aux deux questions originelles de toute étude de l'Apocalypse : « Dans quel but, bon sang ? » et « Combien de temps encore ? ».

Ce sont les martyrs, l'Église « d'en bas », si on prend ce terme au sérieux, qui ont facilité l'entrée de l'Apocalypse de saint Jean dans le canon des Écritures – contre la réticence des théologiens. En fait, pour l'apocalypse, chaque seconde de souffrance, d'acédie et de peur peut devenir la porte par laquelle le sauveur peut entrer. La sensibilité moderne lie ce qui concerne l'apocalypse aux images d'un monde qui est précipité dans l'absurde. C'est le contraire pour la conscience apocalyptique antique : si la chute est inévitable, il faut savoir où cela mène, et pour quelle raison.

Rilke a exprimé de manière poétique cet aspect de la conscience apocalyptique du temps au sens biblique :

Knut
Backhaus

Nous tombons tous. Cette main, là, tombe
Regardes-en d'autres : c'est à l'intérieur de toutes.

Il y en a un, cependant, qui tient cette chute dans ses mains
avec une infinie douceur¹⁰.

Dans le « Drame à un personnage de la fin des temps » de Graham Greene, *The Heart of the Matter*, le major Scobie, ce héros triste, plongé plus dans la confusion de sa vie intérieure que de sa vie extérieure, lit ces vers. Ils suscitent un espoir. Mais la consolation qui arrive trop facilement passe finalement à côté du cœur : « Faire confiance était une langue morte, dont il avait oublié la grammaire¹¹ ». Il est possible que la succession de ces longues visions apocalyptiques, en particulier dans le dernier livre de la Bible, servent justement à cette fin : s'exercer lentement et avec peine à cette grammaire dans l'histoire personnelle de nos interprétations et de notre vie. Attendre constamment les fins dernières signifie comprendre la fin vers laquelle nous

10 « Herbst » (*Das Buch der Bilder*), in Rainer Maria RILKE, *Gedichte 1895 bis 1910*, édités par Manfred Engel /Ulrich Füllerborn, Francfort sur le Main, 1996,

p.282.

11 Graham GREENE, *The Heart of the Matter* (1948), Londres, 1971, p. 263ss.

allons comme un but, et l'abîme où nous sommes précipités comme un fondement digne de confiance.

3. Comme l'hôte à un repas : la proximité

Depuis ce qu'a fait le Christ, l'attente des fins dernières vit sous le signe d'une proximité accomplie. C'est pourquoi elle tend à se supprimer ponctuellement d'elle-même. C'est là que réside la force du message du Christ sur les fins dernières (*Marc 1, 15*) : le royaume de Dieu n'est ni encore accompli, ni retardé. Il est présence dans la dynamique de ce qui vient. La fine pointe des paraboles sur la semence du royaume de Dieu qui germe se situe à cet endroit : Dieu fait advenir sa royauté ici et maintenant. Dans le rayonnement exercé par Jésus, les fins dernières se réalisent déjà et ouvrent en même temps la perspective d'un accomplissement. Pour les premiers chrétiens la résurrection et l'ascension du Christ ne sont pas seulement les conditions d'une parousie imminente, mais la possibilité de vivre une proximité personnelle avec lui. La conscience que le chrétien a du temps l'entraîne dans l'espace même de Dieu.

Thème

Encore une fois, c'est dans l'Apocalypse de saint Jean que ce phénomène apparaît le plus nettement. Certes, elle développe une vision tournée vers le futur, mais l'attente de la fin est à ce point « sous tension », que cette fin jaillit comme un éclair au milieu des croyants. Dans le texte à l'Église de Laodicée, l'annonce du futur laisse transparaître la communauté réalisée dans l'instant. L'image du voleur dans la nuit se retourne en son contraire apaisé :

Voici que je me tiens à la porte et que je frappe. Si quelqu'un entend ma voix et ouvre la porte, j'entrerai chez lui ; je prendrai mon repas avec lui, et lui avec moi » (*Apocalypse 3, 20*).

De plus, la supplication pleine de désir du verset final demandant la venue du Seigneur forme un contraste avec la présence toute puissante de Celui qui a été élevé aux cieux et qui rencontre le visionnaire, depuis le début, « les yeux dans les yeux ». Il ne s'agit pas ici d'une eschatologie « terminée », « réalisée » ou « qui concerne le futur », mais d'une eschatologie qui se réalise à nouveau ici et maintenant. Elle ne remet pas l'aujourd'hui au lendemain, mais lui donne toute sa noblesse dans la lumière de son accomplissement. La fin de l'Apocalypse de Jean devrait pouvoir être expliquée par l'intermédiaire de la célébration liturgique, sur laquelle débouchent ces cycles de visions. Cette même oscillation entre la perspective de la fin des temps et celle de la présence réelle est devenue le signe caractéristique du repas du Seigneur. Le temps ne se prolonge pas en vue de l'éternité :

l'éternité pénètre dans le temps. La présence devient symbole réel de la proximité de Dieu, elle devient sacrement.

Le croyant reçoit ainsi un nouveau terrain d'expérience de la fin des temps : c'est le jour qui nous est donné ici et maintenant, le centre existentiel du temps. Juste après la demande de la venue du royaume de Dieu, Jésus nous a donné celle de notre ration de pain quotidienne. Dans le sermon sur la montagne, chaque jour qui nous est donné devient digne d'être le champ où s'accomplit le royaume de Dieu et de Sa justice (*Matthieu 6, 33-34*). L'Évangéliste le plus ancien, narrateur aussi simple qu'inspiré, donne par anticipation un programme que l'histoire de la littérature devrait écrire, en décrivant la mise en œuvre immédiate, après l'annonce de la venue du royaume de Dieu, de l'effet de cette venue dans l'unité narrative « d'une journée à Capharnaüm ». Si l'on connaît un seul de ses jours, on sait ce qu'une vie signifie (Voir *Marc 1, 16-36*).

James Joyce fait du 16 juillet 1904, « *nearly the dailiest day possible* », jour que son *Ulysse* passe à Dublin, simple jour ouvrable, un événement épique¹². Dans *Une journée d'Ivan Denissovitch*, Soljenitsyne décrit aussi la journée ordinaire d'un prisonnier depuis le tintamarre du réveil à cinq heures jusqu'au coucher, si bien que le lecteur qui passe ce temps limité à ses côtés connaît finalement toute la vie et la mort de l'âme au Goulag. Le livre de Peter Handke *Essai sur le jour réussi* fait de cette unité d'existence tout simplement une épreuve de sa confirmation et le fait précéder comme épigraphe d'un datif christologique : « Celui qui tient compte des jours le fait pour le Seigneur » (*Romains, 14, 6*). Que l'aujourd'hui soit le fait déterminant d'un point de vue eschatologique n'a pas pour moindre facteur le haussement d'épaule avec lequel le croyant peut se débarrasser de l'apocalyptique – comme d'une échelle dont il s'était servi jusque là pour atteindre le niveau supérieur. L'anecdote de Luther et du pommier repose là-dessus¹³. C'est pour cette raison aussi que l'apocalypse est indispensable au chrétien : il doit la vivre jusqu'au bout, pour la laisser ensuite parce qu'il n'en a plus besoin. C'est seulement là où son accomplissement apocalyptique sera devenu son seul désir, que la foi créera cet accomplissement.

Knut
Backhaus

La liturgie de l'Église a bien raison de garder cette tension vivante dans son appel quotidien du matin. Les paroles du psalmiste rap-

12 Citation du critique Arnold Bennett dans son introduction à James JOYCE dans *Ulysses, the 1922 Text*, édité par Jeri Johnson, Oxford, 2008, p. XXIV.

13 [Luther aurait dit : « Si je savais que le

monde devait finir demain, je planterais quand même aujourd'hui un petit pommier ». Cette déclaration, qui circule depuis l'après-guerre, ne se trouve nulle part dans son œuvre. N.d.T.]

pellent cette attente constante, mais rappellent en même temps qu'il s'agit de l'accomplir aujourd'hui : « *Utinam hodie vocem ejus audiatis, nolite obdurare corda vestra!* » (Aujourd'hui ne fermez pas votre cœur, mais écoutez la voix du Seigneur¹⁴).

(Traduit de l'allemand par Françoise Brague. Titre original : "... damit der Tag euch nicht packt wie ein Dieb". *Zeit und Apokalypse*)

Knut Backhaus, né en 1960, ordonné prêtre en 1988, est professeur d'exégèse du Nouveau Testament et d'herméneutique biblique à la faculté de théologie catholique de l'Université Ludwig-Maximilian de München. Le 18 Octobre 2014, le pape François l'a nommé membre de la Commission biblique pontificale pour les cinq prochaines années.

Compléments des notes

Thème

Sur la compréhension du temps dans l'Église primitive, voir Hans WEDER, *Gegenwart und Gottesherrschaft. Überlegungen zum Zeitverständnis bei Jesus und im frühesten Christentum*, Neunkirchen-Vluyn 1993 ; Jürgen EBACH, *Apocalypse und Apokalyptik* dans Heinrich Schmidinger (éd.), *Zeichen der Zeit, Erkennen und Handeln*, Innsbruck 1998, p.213-273 ; Knut BACKHAUS, « *Maranatha - Unser Herr komm!* ». *Das Neue Testament über den Sinn der Geschichte* dans ThGl 90 (200), p.93-115. Un classique : Oscar CULLMANN, *Christ et le Temps. Temps et histoire dans le christianisme primitif*, Delachaux et Niestlé, 1947 ; Pour la remise en question nécessaire du mépris de l'apocalyptique : Klaus KOCH : *Ratlos vor der Apokalyptik. Eine Streitschrift über ein vernachlässigtes Gebiet der Bibelwissenschaft und die schädlichen Auswirkungen auf Theologie und Philosophie*, Gütersloh 1970. Pour situer l' « Apocalyptique » dans l'histoire des religions, voir : Mickael TILLY, *Apokalyptik*, Tübingen 2012. Sur l'Apocalypse de saint Jean, voir Knut Backhaus (éd.), *Theologie als Vision. Studien zur Johannes Offenbarung*, Stuttgart 2001 ; Jörg Frey/James A. Kehlhofer/ Franz Toth (éd.) : *Die Johannesapokalypse, Kontexte-Konzepte-Rezeption*, Tübingen 2012. « Apocalypse » signifie généralement ici la dé-couverte de la visée et du sens du temps par l'utilisation du modèle de compréhension apocalyptique

Le temps du deuil – Jean Vioulac

Philosophie et eschatologie aujourd'hui

À la mémoire de mon père

1. Téléologie et eschatologie

La philosophie est-elle capable de parler de Dieu ? Il faudrait d'abord qu'elle soit capable de parler : mais la philosophie n'est pas parole, elle est discours, c'est-à-dire qu'elle déploie l'ordre du concept dans sa logique interne, et ce pour rassembler toutes choses dans l'ordre-du-monde ; elle vise ainsi une « sagesse » définie comme théorie universelle du Tout. Par là même, la philosophie est normée par l'exigence d'une vérité conçue comme adéquation entre le discours de la raison (*lógos*) et l'ensemble de ce qui est : elle doit en cela se définir comme onto-logie, pensée du présent en sa présence et pensée de l'étant en son être par relégation du néant. La philosophie fut en effet en Grèce d'emblée une physique, c'est-à-dire une explication rationnelle de la nature, telle qu'elle apparaît en elle-même et à partir d'elle-même, dans son immanence et par le refus de toute entité surnaturelle. Depuis sa fondation grecque, la philosophie est ainsi de part en part réglée par l'idéal de scientificité, et a toujours tenté de déduire la pratique (morale et politique) d'un ordre-du-monde préalablement découvert par la rationalité. En tant que projet du Savoir absolu, la philosophie est alors déterminée par la temporalité spécifique de la téléologie, processus d'accomplissement de cette totalisation du monde dans l'élément du concept, et d'achèvement d'un système des sciences susceptible de rendre compte de tout ce qui est.

La parole de Dieu (au double sens, objectif et subjectif, du génitif) n'est pas de provenance grecque, elle est d'origine juive, elle ne s'est pas dite dans les *Dialogues* de Platon ni dans les traités d'Aristote, mais dans les livres de la Bible hébraïque : elle ne dit pas le monde mais son au-delà, elle ne porte pas sur le présent mais sur l'Absent, elle ne rassemble pas le monde visible dans son immanence mais l'ouvre à une Transcendance invisible que seule peut dire la singularité du Nom. Tel qu'il s'annonce dans la Révélation mosaïque, Dieu ne peut pas être conçu mais seulement dénommé, et parce qu'il est invisible, il ne relève pas non plus de l'idée (*eidós*, du verbe *eidô*, voir). La parole de Dieu n'est pas immanente à la logique du discours, elle

ne réside dans la conclusion d'aucun syllogisme, et ne peut lui advenir que du dehors, par surprise, et de surcroît.

En toute rigueur des termes d'ailleurs, il n'est même pas sûr que cette parole puisse être qualifiée de "théologique": le mot "théologie" est grec, il apparaît dans *La République* de Platon, et le premier traité de théologie est dans la *Métaphysique* d'Aristote. En tant qu'elle s'est définie comme méta-physique — et donc fondamentalement déterminée à partir d'une physique —, la philosophie s'est en effet structurée comme onto-théologie, c'est-à-dire qu'elle a fondé l'onto-logie sur un être suprême (l'idée de Bien chez Platon, ou le Dieu véracé chez Descartes) censé garantir la corrélation de ses concepts avec la réalité: mais le Dieu de cette théologie n'était jamais que concept, idée, cause, fondement, principe, c'est-à-dire fonction requise par le champ d'immanence destinée à en garantir la solidité. La métaphysique est ainsi une structure *hiérarchique*, qui pose un principe suprême (*arkhè*) sur lequel elle pourra tout fonder. Il n'y a pas de "théologie" dans l'Ancien Testament, au sens où il n'y a pas de logique ni de dialectique, d'argument ni de concept, de démonstration ni de syllogisme, mais des prophéties, des témoignages, une fidélité et une espérance; il n'y a pas le projet d'élaborer une théorie, fondée sur la rationalité immanente au langage et ascendante du monde à Dieu — cette tentation étant précisément récusée dans le mythe de la Tour de Babel —, mais l'appel à une éthique. Le régime de vérité propre à la pensée judéo-chrétienne n'est pas celui de l'adéquation au monde, mais celui de la fidélité à une parole et de confiance dans sa promesse: fidélité et confiance, c'est-à-dire foi. La fidélité et la confiance dans cette promesse instaurent alors cette temporalité de l'attente que définit le messianisme. Mais le messianisme n'est pas téléologie, c'est-à-dire attente d'un accomplissement de l'histoire ou d'une actualisation de ce qui était en puissance, il est tout au contraire l'attente d'une *rupture* de ce processus historique, d'une *déchirure* de son horizon, d'une *dislocation* onto-logique, attente qui par principe échappe à tout calcul et ne se situe que dans l'imminence: «rupture de la totalité¹» qui, en philosophie depuis Lévinas, définit l'eschatologie.

2. La crise de la religion

Il y a ainsi une antinomie irréductible entre la pensée logique — discours, concept, universel, immanence, présence, adéquation, fondement, totalisation, théorie, et téléologie —, et la pensée fidèle

1 Emmanuel LÉVINAS, *Totalité et infini. Essai sur l'extériorité*, rééd. Paris, Le Livre de Poche, 1971, p.8 («l'eschatologie, c'est-à-dire la rupture de la totalité»),

ou p. 7: «l'eschatologie, relation avec l'être par delà la totalité ou l'histoire [...] relation avec un surplus toujours extérieur à la totalité.»

— parole, Nom, singulier, Transcendance, absence, fidélité, abîme, dislocation, éthique, et eschatologie. Cette antinomie a pu certes être dissimulée à des époques anciennes, puisque dans l’Antiquité tardive et au Moyen-Âge de nombreux penseurs chrétiens ont voulu annexer la philosophie à la Révélation : mais, comme disait Heidegger, « une “philosophie chrétienne” est un cercle carré et un malentendu ». La subordination médiévale de la philosophie à la théologie correspond en effet à un paradigme *ancien* du christianisme² et ne fut possible que par rapport à un état déterminé de la rationalité, aujourd’hui obsolète — mais la philosophie a pour tâche de penser ce qui est, non ce qui fut. Or la rationalité philosophique se déploie aujourd’hui dans un système de sciences qui non seulement ne peuvent être déduites d’aucun livre saint et se développent en parfaite autonomie par rapport à toute révélation, mais aboutissent à des thèses en contradiction avec de nombreux dogmes : ainsi de l’anthropologie, qui oppose frontalement l’évolution à la création, ou de l’histoire, qui impose de renoncer à l’idée de Providence, sciences qui en outre sont capables d’expliquer l’élaboration des textes sacrés eux-mêmes à partir de données historiques et archéologiques, philologiques et papyrologiques. Si au Moyen-Âge, la foi avait pu se soumettre la rationalité philosophique, la situation est aujourd’hui inverse : c’est le régime de vérité onto-logique qui domine et qui constitue tous les phénomènes, y compris religieux.

Jean
Vioulac

Il ne suffit donc pas de constater l’antinomie de la foi et de la philosophie, il faut en outre constater que notre époque se définit par le triomphe d’une rationalité scientifique devenue fondement de la civilisation mondiale, et qu’en elle cette antinomie atteint son acmé : notre époque en effet n’est pas l’avènement du Royaume ni la venue du Messie, elle est la réalisation du Savoir absolu dans un système des sciences en lequel s’achève la téléologie occidentale de la raison. Or celle-ci, en tant qu’elle est indissociable de la technique, est devenue *effectivement* dominante, elle ne se propose pas comme simple vision du monde, corpus idéologique ou système de valeurs auxquels il serait loisible de préférer un autre, elle constitue l’infrastructure planétaire de l’existence humaine sous la forme du dispositif techno-capitaliste. Une simple contestation théorique de ce régime de vérité est vaine, puisqu’il suffit d’user d’électricité pour vérifier la physique des particules ou de prendre des somnifères pour vérifier la neurochimie. La post-modernité est l’époque de la crise, cette crise est totale, elle est également crise de la religion — crise du religieux

2 Sur la succession de différents « paradigmes » du christianisme dans l’histoire, voir Hans KÜNG, *Le christianisme*.

Ce qu’il est et ce qu’il est devenu dans l’histoire, Paris, Le Seuil, 1999.

comme tel dont les violences contemporaines constituent la phase paroxystique et qu'il ne faut pas confondre avec des conflits entre religions : comme l'a dit Philippe Muray, « les massacres actuels n'ont que les apparences des anciennes guerres de religion, et les cultes qui se battent de façon si sanglante ne se battent pas pour une foi mais par détresse de l'avoir perdue, et par certitude de ne jamais la retrouver, et dans l'espoir d'anéantir, en rayant l'adversaire de la surface de la terre, cette détresse aussi et cette certitude³ ».

3. Archéologie et cryptologie

Le triomphe planétaire de la rationalité scientifique n'est pas sans nuance cependant : il est en effet indissociable d'une crise des fondements, crise que la science elle-même peut certes se dissimuler en ne se fiant plus qu'à son efficacité prédictive, mais que la philosophie doit penser, et c'est ce que fit Husserl sa vie durant. Husserl est en effet celui qui a repris le projet philosophique dans son essence inaugurale, c'est-à-dire comme projet d'une science universelle. Parce que l'achèvement de la philosophie dans les sciences a mis en évidence le caractère chimérique ou idolâtrique⁴ du fondement (*arkhè*) de la métaphysique, elle impose la tâche d'une refondation de la rationalité. La phénoménologie est cette refondation, qui va creuser de plus en plus profondément dans les strates enfouies de la vie subjective du corps vivant pour reconnaître finalement l'ensemble de la logique et des concepts comme une couche superficielle dissimulant le « monde de la vie ». La phénoménologie assume ainsi l'exigence d'une « philosophie première », non pas cependant par la tentation réactionnaire d'une restauration de la hiérarchie métaphysique, mais pour élaborer la philosophie comme archéologie.

Le projet directeur de la phénoménologie est ainsi celui d'une archéologie de la logique, refondation du *lógos* qui au lieu de le suspendre à une cause hypostasiée et idolâtrée, va le fonder sur l'activité subjective du corps vivant. Mais reconnaître comme le fait Husserl que la science contemporaine est achèvement de la téléologie grecque de la rationalité, c'est en faire l'héritage d'une histoire et fonder ses concepts sur un monde de la vie aujourd'hui disparu — ainsi des idéalités géométriques, fondées en dernière instance sur les pratiques et les techniques des anciens Grecs. Or si d'une part tout concept est fondé en droit sur une vie subjective, et si d'autre part l'archéologie reconduit les concepts à des époques anciennes, alors il faut recon-

3 Philippe MURAY, *Moderne contre moderne. Exorcismes spirituels IV*, Paris, Les Belles Lettres, 2006, p.59.

4 Au sens de NIETZSCHE dans le Cré-

puscule des idoles, mais aussi de Jean-Luc MARION, *L'idole et la distance*, Paris, Grasset, 1977.

naître dans le concept la trace et le vestige d'une vie morte, et reconnaître finalement que tout concept est fantôme ou revenant. Derrida a ainsi mis en évidence que « l'idéalité de la signification a une valeur structurellement testamentaire⁵ » et a ainsi montré que toute présence (celle du donné constitué par l'intention de signification) est en vérité conditionnée par une absence (celle du vécu fondateur de cette signification). Dans la mesure où la phénoménologie définit la subjectivité elle-même par l'activité de constitution de l'objectivité, c'est-à-dire par la corrélation de l'idéalité ou signification avec son contenu intuitif, il faut reconnaître que le Moi est en lui-même toujours hanté par ces fantômes conceptuels qui sont en lui le legs des générations mortes. La détermination la plus radicale de l'existence ne relève donc plus de l'onto-logie, puisqu'elle ne se définit plus par une présence substantielle ni une plénitude vitale, elle relève de ce que Derrida nommait « hantologie⁶ », qui va définir le lieu même du soi par la revenance fantomale d'intuitions mortes, et ainsi par une hantise : le Moi non plus comme *présence à soi*, mais tout au contraire *absence d'un autre*, sa demeure et sa mémoire.

Il faut donc mettre le *deuil* au cœur le plus intime de l'existence humaine ; le deuil, c'est-à-dire l'*idéalisant* *intérieurisant* de l'objet perdu qui permet sa réintégration en soi et sa sauvegarde : comme le souligne Derrida, « nous sommes des héritiers, et des héritiers endeuillés, comme tous les héritiers⁷ ». Le Moi ne peut donc plus se concevoir comme identité ni fondement assuré, mais différence et faille intime qui l'expose à la défaillance : le *travail de deuil* est en cela l'activité de l'autoconstitution du Moi, qui en intériorisant l'absence de l'autre creuse le soi comme le lieu de cette intériorité et de cette mémoire, il est ce processus d'encryptement. Le cœur le plus intime du Moi est par suite cette crypte qui dans les profondeurs abyssales de l'existence sauvegarde la présence des morts. Le deuil instaure ainsi un « clivage cryptique à l'intérieur du Moi », et le soi n'est autre que cette « enclave cryptique⁸ ». Il ne faut donc pas simplement dire que l'ontologie est dépassée par une hantologie, il faut en outre ajouter que l'archéo-logie se fait crypto-logie.

Devenue cryptologie, l'archéologie découvre ainsi au sein même du champ d'immanence une déchirure, qui creuse un lieu d'intériorité irréductible à tout espace naturel. « L'enclave cryptique produit un

Jean
Vioulac

5 Jacques DERRIDA, *La voix et le phénomène*, Paris, PUF, 1967, réédition « Quadrige », 2010, p.107.

6 *Spectres de Marx. L'état de la dette, le travail du deuil et la nouvelle Internationale*, Paris, Gallilée, 1993, p.31.

7 *Ibid.*, p.94.

8 Fors, préface à Nicolas ABRAHAM, Maria TOROK, *Le Verbier de l'homme aux loups*, Paris, Aubier-Flammarion, 1976, p.22 et p.16.

clivage de l'espace général⁹ », écrit Derrida : le travail du deuil bâtit l'espace artificiel de la crypte au sein du continuum naturel, construit le mémorial de l'idéalité où sont recueillies et sauvegardées les intuitions mortes, et instaure ainsi un lieu hanté. L'humanité est inséparable du creusement de cette *différence hantologique*, espacement cryptique qui ouvre la possibilité de l'Histoire, laquelle est en effet par essence héritage, mémoire et transmission. Le deuil inaugure la temporalité spécifique de l'Histoire : la paléanthropologie contemporaine le confirme, qui définit l'avènement de notre espèce (*Homo sapiens*) par l'apparition des rites funéraires et de sépultures dont les premières, datées de 100 000 ans, ont été découvertes dans la grotte de Kafzeh à Nazareth en Galilée. L'enclave cryptique, mémorial hanté par les morts, est ainsi la réserve de l'idéalité : le propre de l'histoire de l'Occident, défini par le projet de connaissance objective, est alors celle d'une panique par rapport à cette absence. La constitution de l'objectivité est en effet la recherche par la signification (absence) de son remplissement intuitif (présence), elle est volonté de combler le manque, et c'est cette volonté de présentification de toute absence qui fonde la temporalité spécifique au projet philo-sophique : la téléologie, chrono-logique immanente de ce processus d'accomplissement.

Thème

4. Deuil et religion

L'accomplissement contemporain de la téléologie de la rationalité met à nu l'inanité du principe (*arkhè*) sur lequel elle se fondait ; le renversement de la hiérarchie métaphysique impose le développement d'une archéo-logie, mais en devenant cryptologie celle-ci débouche sur l'an-archie : c'est-à-dire qu'en dernière instance tout repose, non pas sur un fondement assuré, mais sur une absence, un vide, un manque, une perte¹⁰. Le deuil est assumption de cette perte, qui assume ainsi la mort non pas simplement comme événement à venir ne concernant que le Moi, mais aussi comme événement passé concernant un autre, et comme crypte intime de la présence à soi : le deuil est en cela modalité primordiale de la temporalisation de l'existence. Cette conception d'une existence primitivement endeuillée n'est pas pessimiste, elle n'est pas non plus optimiste : elle est tragique, et il s'agit donc d'assumer jusqu'au bout la tragédie — en allemand *Trauerspiel*, le « jeu du deuil » — là où la philosophie, selon Nietzsche, s'était inaugurée par son refoulement.

9 *Ibid.*, p. 12.

10 Sur le fondement de toute communauté humaine sur un vide et un manque, voir Roberto ESPOSITO, *Communitas. Origine et destin de la commu-*

nauté, Paris, Puf, 2000, et « Mélancolie et communauté », in : *Communauté, immunité, biopolitique. Repenser les termes de la politique*, Paris, Les prairies ordinaires, 2010, p.51-66.

En tant qu’elle est mémoire et tradition, l’histoire de toute communauté humaine est elle-même sous-tendue par l’espace-temps du deuil : l’Histoire est tragédie, elle est un long travail de deuil, hantée par l’absence et la mort, la mélancolie et la nostalgie d’une origine. Or la *sauvegarde de l’absence au sein de la présence*, l’aménagement et la préservation de l’enclave cryptique du deuil et le mémorial des morts, c’est ce qui peut définir la religion. La religion — indépendamment des contingences socio-historiques de son institutionnalisation — est en cela une détermination fondamentale de l’existence historique. Il y a eu de nombreux peuples sans science ni philosophie, il n’y a pas eu — du moins jusqu’à ce que la bourgeoisie ait « noyé les frissons sacrés de l’extase religieuse dans les eaux glacées du calcul égoïste¹¹ » — de peuple sans religion : il faut d’ailleurs constater que la forme politique par laquelle s’accomplit la rationalité philosophique (la République), n’est elle-même pas exempte d’une forme de religion civile (elle-même en crise aujourd’hui), qu’elle a ses cryptes (celle du soldat inconnu, du Panthéon), ses monuments aux morts et ses commémorations ; l’Union soviétique elle-même a institué le culte d’un mort et s’est constamment fondée sur son mausolée, proclamant dès janvier 1924 que « le tombeau de Lénine est le berceau de la révolution » et répétant pendant des décennies le slogan postpascal « Lénine est vivant ».

Jean
Vioulac

Le déclin moderne de la religion est ainsi directement lié à cette disparition de la place du mort : le règne de la bourgeoisie a conduit d’une part à expulser le deuil de la communauté pour en faire une affaire strictement privée, d’autre part à le médicaliser et le réduire au rang de pathologie¹², ce qui se traduit par une disparition progressive des rites funéraires en Occident¹³. En tant qu’elle est déterminée par la mise en place planétaire du dispositif capitaliste de production, la Modernité est en effet un processus de mise en présence totale — récapitulation de tout le savoir, muséification de toutes les œuvres, mise à disposition de toutes les ressources, spectacularisation de tous les événements, mobilisation générale —, elle est ainsi mue en son fond par un refus de l’absence et ne veut rien savoir de la mort et de la hantise. Une telle totalisation de tout le présent en sa présence est alors une menace d’oubli de la mémoire, de comblement du vide, d’anesthésie de la défaillance et de déni du deuil qui attaque l’humain à sa racine et le menace de déshumanisation. Quiconque est

11 Karl MARX, Friedrich ENGELS, *Manifeste du parti communiste*, Paris, G-F, 1998², p.76.

12 Voir Philippe ARIÈS, *Essai sur l’histoire de la mort en Occident du Moyen-âge à nos jours*, Paris, Le Seuil, 1975 et

L’homme devant la mort 2. La mort ensauvagée, Paris, Le Seuil, 1985².

13 Voir Geoffrey GORER, *Ni pleurs, ni couronnes précédé de Pornographie de la mort*, Paris, EPEL, 1995.

assez lucide pour voir ce danger ne peut qu'espérer un événement venant interrompre ce processus et disloquer cette totalité : c'est-à-dire « cette déchirure absolue dans la concaténation prévisible du temps historique » que Derrida définit comme « déchirure de l'eschatologie dans la téléologie¹⁴ ». Là est l'ambiguïté foncière de la crise contemporaine de la religion : tout uniment discrédité, par les sciences, des dogmes et rites issus de la Révélation, et émergence, dans la philosophie, de sa teneur la plus propre, à savoir l'attente messianique de l'événement eschatologique. L'œuvre de Marx s'avère en cela éminemment significative, puisqu'elle s'inaugure par l'affirmation que la religion est définitivement une affaire du passé, pour ensuite se consacrer à une pensée de la Révolution qui, Derrida l'a montré, n'est pas téléologique mais bien eschatologique, et retrouve ainsi une dimension prophétique et messianique.

5. La communauté endeuillée

Si, dans l'histoire de l'Occident, la philosophie fut recherche de la présence plénière de tout ce qui est, c'est le christianisme qui fut sauvegarde de l'absence et du vide. L'origine historique du christianisme est en effet un vide, celui du tombeau, et une absence : celui du corps d'une personne singulière appelée par son nom. La communauté chrétienne s'inaugure ainsi en se rassemblant autour du sépulcre : elle est communauté endeuillée, définie par la sauvegarde de l'Absent en son sein et comme Mémorial de ce corps disparu (*Luc* 22 : 19). Mais le deuil est précisément mémoire, il n'est pas l'absence comme pur et simple contraire de la présence, il est absence compris comme mode suprême et lancinant d'une présence qui hante et ainsi n'abandonne jamais : comme l'écrivait Heidegger en commentant Hölderlin, « la mémoire du deuil reste proche de ce qui lui a été pris et qui semble éloigné », et « ne cesse de faire revenir l'absent¹⁵ ». C'est précisément pourquoi la pensée du deuil n'est pas pessimisme, parce que le deuil n'est pas simple tristesse : en tant qu'il ouvre la demeure du retour de l'absent, et en tant qu'il est une forme de fidélité qui surmonte la mort, et en cela un acte d'amour, il est en effet également joie. Hölderlin avait ainsi noté dans un épigramme intitulé *Sophocle* : « Beaucoup tentèrent en vain de dire joyeusement la plus grande joie / Et voici qu'elle me parle enfin ici dans le deuil ».

La communauté chrétienne assume donc cet espace-temps du deuil, maintien résolu d'une faille béante au sein de l'immanence. Recon-

Thème

14 Jacques DERRIDA, *Échographies de la télévision*, Paris, Galilée / INA, 1996, p.21.

15 Martin HEIDEGGER, *Approche de Hölderlin*, Paris, Gallimard, 1996, p.72.

naître ainsi cette origine cryptologique, c’est, poser un principe d’an-archie — la prédication de Jésus en Galilée, comme le notait Nietzsche, fut d’ailleurs l’insurrection d’un « saint anarchiste contre la hiérarchie¹⁶ », qui par cet an-archisme radical s’est situé en marge de toute institution. La refondation (1 *Corinthiens* 3, 10-11) de l’édifice sur cette nouvelle « pierre angulaire » (*Matthieu* 21 : 42) n’est en cela ni fermeture ni totalisation, mais tout au contraire ouverture à l’Infini. Si en effet la communauté chrétienne est celle d’un deuil rendu inachevable par l’absence du corps dans le tombeau, elle se définit fondamentalement par l’affirmation de sa résurrection : c’est-à-dire par la reconnaissance, dans le seuil de ce tombeau, d’un passage vers Dieu et la vie éternelle, reconnaissance que le Christ est « la porte » (*Jean* 10 : 9) et « le chemin » (*Jean* 14 : 6), qu’il est en cela le point où, « une fois pour toute » (*Hébreux* 9, 26-28), se sont rencontrées la verticale de la Transcendance et l’horizontale de l’immanence — droites perpendiculaires dont l’intersection forme une croix. L’événement pascal est en cela cette « situation où la totalité se brise¹⁷ » par laquelle Lévinas définit l’eschatologie.

6. Le souffle du christianisme

Le christianisme est ainsi un messianisme — et ce littéralement, puisque le mot « Christ » (*Christos*) est la traduction grecque de l’hébreu « Mashia’h », « messie » —, mais un messianisme *accompli*, qui considère que l’événement eschatologique a déjà eu lieu, que cet événement est localisable et datable (7 avril 30 à Jérusalem) et que le sépulcre est la brèche opérée : la sauvegarde de l’événement pascal par la communauté endeuillée est alors le maintien résolu de cette faille, qui demeure ainsi « une porte ouverte que nul ne peut fermer » (*Apocalypse* 3, 8). Parce qu’elle s’expose au souffle (*pneuma*) venu de cette faille, la pensée chrétienne s’oppose à toute métaphysique qui entend se fonder sur une intelligence ordonnatrice (*noûs*) et à sa pré-vision (*pro-noia* : « pro-vidance »), le christianisme déploie une *autre* pensée : pensée eschatologique irréductible à la té-

Jean
Vioulac

16 Voir Friedrich NIETZSCHE, *Fragments posthumes* (1887-1888), 11 [280], p.291-292 : « Je n’arrive pas à voir ce contre quoi d’autre était dirigée l’insurrection dont Jésus est l’instigateur, si ce n’est contre l’Église juive — Église au sens exact où nous entendons ce terme. C’était l’insurrection contre les “bons et les justes”, contre les “saints d’Israël”, contre la hiérarchie de la société, c’était l’incrédulité à l’égard des “hommes supérieurs” au sens ecclésiastique, un attentat contre tout ce qui est prêtre ou théolo-

gien [...] Ce saint anarchiste incitait le bas peuple, les exclus et les pécheurs à contredire la “classe dominante”, et cela dans un langage qui aujourd’hui encore conduirait son auteur en Sibérie. »

17 Emmanuel LÉVINAS, *Totalité et infini. Essai sur l’extériorité*, op. cit., p.9 : « Sans substituer l’eschatologie à la philosophie, sans “démontrer” philosophiquement les “vérités eschatologiques”, on peut remonter à partir de l’expérience de la totalité à une situation où la totalité se brise. »

léologie inhérente à la philosophie, pensée abyssale qui conduit la philosophie à un dépaysement, et qui n'est définitivement pas paramétrable dans l'axiomatique philosophique (principe de raison, principe d'identité, principe de non-contradiction, causalité, etc.). Mais puisque les philosophes aiment la géométrie, et qu'ils aiment tout autant les analogies, il doit être possible d'esquisser une analogie géométrique.

Les *Éléments* d'Euclide constituent l'un des traités directeurs de l'histoire de l'Occident, qui a déterminé en son fond la téléologie de sa rationalité, non seulement en science (Galilée) et en philosophie (Spinoza), mais aussi en architecture et urbanisme (Alberti) ou en politique (Hobbes). L'édifice de la géométrie euclidienne repose cependant sur un postulat non démontré, celui selon lequel, par un point extérieur à une droite, ne passe qu'une parallèle à cette droite. Cette faiblesse apparente du cinquième postulat n'ôte rien à la vérité propre de la géométrie euclidienne ni à la valeur de ses mesures de longueur, d'aire, de volume ou d'angle : mais elle permet d'envisager la possibilité d'admettre d'autres postulats. Ce qu'ont fait au XIX^e siècle le mathématicien russe Nikolaï Lobatchevski (en postulant que par un point extérieur à une droite passe une infinité de parallèles à cette droite) et l'Allemand Bernhard Riemann (en postulant que par un point extérieur à une droite ne passe aucune parallèle à cette droite). Dans un système hypothético-déductif comme l'est la géométrie euclidienne, la modification d'une hypothèse de départ a des effets en cascade sur l'ensemble des déductions, et la formulation alternative du cinquième postulat conduit à des géométries tout aussi rigoureuses, mais non-euclidiennes : la géométrie hyperbolique de Lobatchevski et la géométrie elliptique de Riemann. L'élaboration de la géométrie non-euclidienne semble pourtant de prime abord un jeu formel sans aucun rapport avec l'espace réel de notre vie quotidienne : c'est pourtant d'elle dont aura besoin Einstein pour concevoir la théorie de la relativité et formaliser le champ gravitationnel, et c'est d'elle (entre autres) dont ont besoin les astrophysiciens pour concevoir l'espace-temps, définitivement non-intuitif, de l'univers.

Il est possible d'aborder ainsi la pensée chrétienne, qui procède toute entière du postulat de la Résurrection, et c'est bien sous cette forme que saint Paul présente la proclamation aux Corinthiens (1 *Corinthiens* 15, 14) : « Si (ei) Christ n'est pas ressuscité, alors notre prédication est vide, et vide aussi votre foi ». Contre le postulat (non démontrable) de l'onto-logie grecque selon lequel le *lógos* s'identifie au discours, aux articulations de sa logique et au système de ses concepts, le christianisme pose alors le postulat (non démontrable)

Thème

selon lequel le *lógos* s’identifie au Christ, à sa vie et à sa parole (Jean 1, 1-14) — on peut d’ailleurs ici noter que les mots français « postulat », « prière » et « précaire » sont de la même famille étymologique (du bas-latin *precare*, « souhaiter », « demander ») : tout postulat est précaire parce que non démontré, tout postulat est prière parce qu’il est un souhait. Ainsi la pensée chrétienne se déploie sur un autre plan et dans une autre dimension : pensée eschatologique, hantologique et cryptologique, sur laquelle il est impossible de fonder une science, mais en laquelle il est possible de nourrir une espérance.

7. Eschatologie et révolution

Cette espérance ne relève pas de la philosophie : la pensée chrétienne n’en est pas moins philosophiquement nécessaire aujourd’hui. Notre époque est en effet celle d’une crise telle que l’humanité n’en a jamais connue : crise historique, puisque la révolution industrielle est la plus profonde reconfiguration de l’existence humaine depuis la révolution néolithique ; crise anthropologique, puisque l’ingénierie génétique conduit insidieusement à une mutation de notre espèce préparant le successeur d’*Homo Sapiens* ; crise à l’échelle géologique, puisque la destruction de l’environnement est la plus grande crise de l’histoire de la vie sur terre depuis la fin du Crétacé. D’où la nécessité de la philosophie, qui a pour tâche de rendre visible cet événement que tout tend à dissimuler et que tous dénie, d’en saisir la logique unique : celle de l’autonomisation de l’objectivité par rapport aux sujets, et de l’émergence d’une entité nouvelle — Léviathan ou Moloch planétaire — instaurant son règne par l’assujettissement des hommes et la dévastation du monde, celle de la totalisation onto-logique. Mais si la philosophie est à même de saisir la logique téléologique de ce processus, si elle peut montrer le danger, elle ne peut concevoir l’événement susceptible de le conjurer à partir de la logique qui est la sienne. Seule une interruption de la temporalité de ce processus historique, une rupture eschatologique de sa téléologie est susceptible de conjurer la menace.

Jean
Vioulac

La pratique religieuse est certes impuissante à changer quoi que ce soit à l’état du monde : la religion chrétienne peut en effet instituer une communauté eschatologique, mais en tant qu’elle est religieuse, définie par la communion avec Dieu, cette communauté n’espère qu’en l’Éternité et se constitue par un *retrait* hors du monde, qu’elle laisse ainsi aller à sa perte. L’événement susceptible de conjurer le danger doit pourtant bien advenir dans le monde et dans l’Histoire, pour disloquer effectivement la totalité technologique et refonder réellement une communauté humaine libérée du Moloch capitaliste : il doit être « un changement réel, un changement de structure [...] un

changement qui touche le monde entier¹⁸ ». Un tel événement, c'est ce qui définit la Révolution telle que Marx — et non Lénine ni ses partisans — l'a conçue. Aborder l'événement révolutionnaire — ne pas le confondre avec les divers épisodes historiques plus ou moins sanglants de prise du pouvoir de l'appareil d'État —, impose ainsi « de penser une autre historicité, une autre ouverture de l'événementialité comme historicité », écrivait Derrida dans *Spectres de Marx*, et ce afin « d'ouvrir l'accès à une pensée affirmative de la promesse messianique et émancipatoire de la promesse comme promesse : comme promesse et non comme programme¹⁹ ». Notre époque conduit ainsi la pensée à investir la dimension messianique, et lui fait découvrir son lien essentiel à la promesse — de la Libération, de la Paix, de la Justice, de la Vérité —, et finalement lui impose de « garder toujours en elle cette espérance messianique absolument indéterminée en son cœur, ce rapport eschatologique à l'avenir d'un événement²⁰ ». C'est pourquoi la pensée aujourd'hui ne peut se passer du souffle chrétien pour aborder l'Histoire à partir de cette dimension messianique et eschatologique, se tenir dans l'imminence de l'événement qui vient, penser l'infini de la promesse, refonder la communauté en admettant la fidélité, la gratitude et l'absence qui en sont le centre, et se nourrir à un autre régime de vérité qui n'est plus celui de l'onto-logie grecque.

Thème

Jean Vioulac, né le 7 avril 1971 à Béziers, agrégé et docteur en philosophie, auteur notamment d'*Apocalypse de la vérité. Méditations heideggériennes* (Paris, Ad Solem, 2014).

18 Pour reprendre les mots du pape FRANÇOIS, qui dans l'encyclique *Laudato Si'* et le discours de Santa Cruz du 9 juillet 2015, reconnaît le caractère « inédit pour l'histoire de l'humanité » d'une époque qui l'entraîne dans une « spirale d'autodestruction » résultant de la « dictature » de l'« idole du Capital », et ap-

pelle à la « lutte » des « mouvements populaires » pour opérer un « changement qui touche le monde entier ».

19 DERRIDA, *Spectres de Marx. L'état de la dette, le travail du deuil et la nouvelle Internationale*, op. cit., p.125-126.

20 *Ibid.*, p.111.

Le temps dernier selon la Cité de Dieu de saint Augustin Émilie Tardivel

« Moi, je suis l'alpha et l'oméga, le premier et le dernier
(*eschatos*), le commencement et la fin (*telos*). »

Apocalypse 22, 13

On identifie souvent la fin des temps à la fin du monde, comme si la fin des temps signifiait l'anéantissement, la destruction du monde. Une simple recherche terminologique montre cependant que la formule de « fin du monde » est absente du Nouveau Testament, comme elle l'est également des écrits d'un penseur chrétien tel qu'Augustin. Ce dernier ne parle pas de « fin du monde », mais de « fin du siècle (*finis seculi*) » ou de « dernier temps (*novissimum tempus*) », qu'on traduit aussi par « fin des temps » : « le Christ viendra du ciel pour juger les vivants et les morts (2 *Timothee* 4, 1), et c'est là ce que nous appelons le dernier jour du jugement divin, c'est-à-dire la fin des temps (*novissimum tempus*¹). » De même, ce que la traduction liturgique rend par « fin du monde », notamment dans la parabole du bon grain et de l'ivraie, signifie littéralement « achèvement de l'éternité (*sunteleia aionos*) » (*Matthieu* 13, 39). Il faut ici entendre par « éternité » un long espace de temps indéterminé, un temps dont, au sens strict, « on ne voit pas le bout ». Par la moisson qu'il accomplira sur le champ du monde, c'est-à-dire du « *kosmos* » (*Matthieu* 13, 38), le Fils de l'homme ne mettra pas fin au monde, mais à un temps indéfini, qui semble aujourd'hui interminable. Le jugement dernier advient à la fin des temps, quand il est temps d'en finir, de mettre un terme à un temps qui ne cesse de passer et de se répéter. Mais de ce moment nous ne connaissons ni le jour ni l'heure. Nous pouvons seulement nous y préparer, comme si c'était toujours le temps d'en finir.

Au-delà de cette remarque terminologique, Augustin affirme expressément la distinction entre fin des temps et fin du monde : « C'est par la transformation de toutes choses, non par leur destruction, que ce monde passera. » À ce sujet, rappelle Augustin, « l'Apôtre dit également : "La figure de ce monde passe, en effet, je veux que vous soyez sans inquiétude" (1 *Corinthiens* 7, 31-32) » ; et de conclure : « C'est

1 *Cité de Dieu* 20, 1, tr. fr. G. Combès NBA, t. 3-4, 1993-1995. Désormais (revue et corrigée par G. Madec), Paris, noté : CD.

donc la figure qui passe, non la nature² » La fin des temps ne signifie pas la destruction mais la transformation du monde, qui est l'œuvre du jugement dernier, de la moisson qui « récapitule toutes choses dans le Christ, tant aux cieux que sur la terre » (*Éphésiens* 1, 10). Le jugement dernier ne détruit pas le monde mais le transforme en récapitulant toutes choses dans le Christ, c'est-à-dire en le faisant advenir comme cité de Dieu. Le jugement dernier n'accomplit pas la cité de Dieu dans le monde, mais accomplit le monde comme cité de Dieu. La moisson universelle du Christ opère la réduction du monde à ceux qui, dans le monde, appartiennent, de manière certaine, à la cité de Dieu, les « fils du Royaume » (*Matthieu* 13, 38), qui apparaissent comme des « irréductibles », les « irréductibles citoyens chrétiens », pour ainsi dire. La fin des temps n'est pas la fin du monde, mais un moment proprement apocalyptique de dévoilement, où se manifeste ce qu'il y a d'irréductible dans le monde, sa nature, son essence. Or cette essence n'est autre que la cité de Dieu avec l'ensemble de ses citoyens, qui auront été recrutés dans toutes les nations du monde.

Thème

La question de la fin des temps est par conséquent indissociable, chez Augustin, de la division de toute nation en deux cités aux logiques opposées : « Deux amours ont donc fait deux cités : l'amour de soi jusqu'au mépris de Dieu, la cité terrestre (*civitas terrena*) ; l'amour de Dieu jusqu'au mépris de soi, la cité céleste (*civitas caelestis*)³. » Ces deux cités ne sont pas juxtaposées, mais entremêlées jusqu'à la fin des temps, si bien que leurs logiques se rencontrent, se superposent et s'affrontent dans toute nation. La fin des temps ne signifie pas la réconciliation des deux cités, dans une opération dialectique qui supposerait une fin immanente au temps, donc une téléologie. Elle advient au contraire de leur antagonisme, au moment où, dans toutes les nations, la division atteint son paroxysme : « Ce sera, en effet, à l'imminence du jugement dernier, la toute dernière persécution que, sur toute la surface de la terre, souffrira la sainte Église, la Cité du Christ tout entière, je dis bien, de la part de la Cité tout entière du diable, si considérables qu'elles soient l'une et l'autre sur terre⁴. » Le jugement dernier séparera les deux cités en sanctionnant, de manière eschatologique, imprévisible et irréversible, la division entre ceux qui auront finalement résisté à la logique de la cité terrestre et ceux qui y auront *in fine* succombé. La fin des temps implique un antagonisme qu'elle ne produit pas ni ne résout de manière dialectique, mais auquel elle met tout simplement un terme, en ne gardant que les irréductibles, ceux qui auront aimé Dieu jusqu'au bout.

Approfondir la question de la fin des temps chez Augustin exige donc avant tout de comprendre l'origine de l'antagonisme que cette fin ne produit ni ne résout mais ne fait que sanctionner une fois pour toutes. Quelle est l'origine des deux cités ? Les deux cités ont-elles la même origine ? Mais si elles ont la même origine, comment comprendre leur opposition ? Un deuxième aspect de la question réside dans la nature du monde : comment faut-il concevoir le monde pour qu'il puisse advenir comme cité de Dieu au terme d'une rénovation qui procède du jugement dernier ? « C'est une fois le jugement prononcé que cette terre et ce ciel disparaîtront, quand commenceront d'exister un ciel nouveau et une terre nouvelle⁵ », écrit Augustin, en référence notamment à *Apocalypse* 21, 5 : « Voici, je fais toutes choses nouvelles. » Le Christ rénovera le monde en faisant passer sa figure, non sa nature. La nature du monde sera au contraire dévoilée, manifestée par le jugement dernier, si bien que la rénovation du monde ne signifie pas un changement de nature, que le péché originel n'a donc pas essentiellement corrompu le monde, qu'il ne l'a pas totalement identifié à la cité terrestre. Un troisième et dernier point concerne la fin du monde, non pas au sens de sa destruction, qui n'est pas requise par le jugement dernier, mais de sa finalité. Comment la question de la fin des temps éclaire-t-elle la question du bien commun universel ? Au terme de ce parcours, nous aurons ainsi mis au jour les principales conditions d'une véritable eschatologie historique.

Émilie
Tardivel

1. Les deux cités dans la logique de la création

Quelle est l'origine des deux cités ? Ont-elles la même origine, comme le monde, la création tout entière ? À cette question, la réponse d'Augustin est doublement positive. Les deux cités ont tout d'abord une même origine scripturaire. Elles sont mentionnées dans les *Psaumes*, par exemple dans le Psaume 47, qui parle de la cité de Dieu, « Le Seigneur est grand et digne dans la cité de notre Dieu », et dans le Psaume 49, qui parle au contraire de la cité terrestre, « Le Seigneur le Dieu des dieux a parlé et a appelé la terre ». Selon les Écritures, la cité de Dieu est la cité dans laquelle on confesse le « Dieu des dieux », le « vrai Dieu », alors que dans la cité terrestre, on lui préfère d'autres dieux, de faux dieux. Mais parle-t-on ici de deux cités dont la nature diffère ? Là encore, la réponse d'Augustin est très claire : les Écritures ne parlent pas de deux cités différentes, mais de deux formes différentes d'une seule et même cité. Au livre XI de la *Cité de Dieu*, Augustin déploie une argumentation anti-manichéenne pour montrer que la cité terrestre n'est pas une autre cité,

mais une simple privation de la cité de Dieu, comme le mal n'est lui-même qu'une privation du bien : « Le mal, en effet, n'est pas une nature ; c'est la perte du bien qui a reçu le nom de mal⁶. » Les deux cités, qui ont une même origine scripturaire, ont également une même origine tout court : Dieu est l'origine des deux cités, parce qu'il n'y a originellement qu'une seule et même cité, la cité de Dieu. Cette cité n'est pas d'abord celle des hommes mais celle des anges : « En ce Livre, il s'agit de la Cité de Dieu qui n'est pas en exil en cette vie mortelle et réside toujours immortelle dans les cieus, celle des anges saints unis à Dieu⁷. » La cité des anges, créée dans le Verbe de Dieu, est la cité originelle de Dieu comme cité originelle. Elle est le royaume qui a été préparé depuis la création du monde pour les hommes qui auront aimé Dieu jusqu'au bout : « Venez, vous qui êtes bénis par mon Père, et recevez en partage le royaume qui a été préparé pour vous depuis la création du monde (*apo kataboles kosmou*) » (Matthieu 25, 34). Cette « très sainte et très auguste curie des anges⁸ » est donc également cette cité céleste à laquelle auront fini de s'associer des hommes de toutes les nations au terme du jugement dernier.

Thème

Mais pour pouvoir l'affirmer, il faut montrer que le diable participe lui aussi de cette cité à l'origine. On ne saurait sinon éviter l'idée de deux cités originelles, la cité des anges et la cité du diable. Augustin s'appuie ici sur sa lecture de *Jean* 8, 44, où il est écrit que le diable « a été homicide dès le commencement », qu' « il n'est point demeuré dans la vérité ». Si le diable « n'est point demeuré dans la vérité », cela veut dire qu'il y était, qu'il était dans le Verbe de Dieu avant de commettre son premier crime. Il y a donc un avant le péché pour le diable, un avant le commencement. Mais que peut-il y avoir avant le commencement ? Il y a justement l'origine, dans laquelle le diable a été créé bon comme tous les autres anges. Cette origine n'est autre que le Verbe de Dieu, le Christ lui-même, en qui tout a été fait et en qui tout doit demeurer pour être bon, voire plus radicalement pour être. En se détournant de la vérité, le diable n'a pas seulement perdu sa bonté, il a également perdu son être, sa forme, il est retourné à la « terre informe et toute nue », aux « ténèbres couvrant la face de l'abîme » (*Genèse* 1, 2). Il faut donc distinguer le commencement de l'origine, de la création du monde : « Et la parole : "Le diable pèche dès le commencement" ne signifie pas qu'il a péché dès le début de sa création, mais dès le commencement du péché⁹. » Le diable pèche dès le commencement, au sens où il est le premier à pécher, mais il ne pèche

pas dès l'origine, car il a été avant de pécher, et donc de n'être plus. Il n'y a donc qu'une seule et même cité originelle : la cité des anges comme cité originelle de Dieu. La cité du diable (et des démons) a son origine dans le péché du diable, mais elle demeure une cité dérivée, secondaire par rapport à l'origine, c'est-à-dire à la création du monde : la cité du diable n'est qu'une privation de la cité des anges, et donc la cité terrestre originelle, une privation de la cité céleste originelle. La cité du diable n'est pas une réalité séparée de la cité des anges, mais est privée de réalité, parce qu'elle est séparée de la cité des anges comme cité originelle de Dieu, c'est-à-dire de la réalité elle-même. Contrairement à la cité des anges, la cité du diable n'a tout simplement aucune réalité.

2. La reconduction du monde à la cité de Dieu

Après avoir établi que la cité du diable n'est qu'une privation de la cité des anges, et qu'elle n'a donc aucune réalité, Augustin s'efforce de montrer qu'il en est de même pour la cité terrestre et la cité céleste élargies aux hommes et à l'histoire des hommes. Au-delà de la diversité des nations, Augustin distingue deux formes de société humaine qui les traversent. Ces deux formes ne redoublent pas mais ne font que prolonger la division des deux cités angéliques : « Il n'y a nulle inconvenance ni incohérence à parler d'une société commune aux anges et aux hommes, en sorte qu'il n'y a pas quatre cités, deux pour les anges et deux pour les hommes, mais deux seulement, l'une composée de bons, l'autre de méchants, chez les anges comme chez les hommes¹⁰. » Comme pour les anges, la division des hommes entre les bons d'un côté et les méchants de l'autre n'est pas une question de nature mais de volonté. Les uns sont « inébranlablement attachés au bien commun de tous (*communi omnibus bono*) qui est pour eux Dieu lui-même », alors que les autres se complaisent « dans leur puissance, comme s'ils étaient à eux-mêmes leur bien¹¹ ». Le péché d'Adam, qui a entraîné l'humanité tout entière dans sa chute, n'a pas pour autant altéré la nature, l'essence même de l'homme. Augustin y insiste au livre XIV de la *Cité de Dieu*, la chair et l'âme de l'homme demeurent essentiellement bonnes en tant que créées par un Dieu bon. L'argumentation qu'il déploie a pour cible non seulement les manichéens, mais également les platoniciens, qui s'accordent à voir dans la chair la cause du mal, ou du moins des passions de l'âme : « Certes les platoniciens n'ont pas, comme les manichéens, la folie de détester les corps terrestres comme mauvais par nature. » Toutefois, pour eux, les corps terrestres « troublent les âmes au point de faire naître en

Émilie
Tardivel

10 CD 12, 1.

11 CD 12, 1.

elles les maladies des désirs et des craintes, du plaisir et de la tristesse¹² ». Les manichéens et les platoniciens sont dans l'erreur, car ils dissimulent la logique du péché, qui est rigoureusement inverse d'après Augustin : « Ce n'est pas la chair corruptible qui a rendu l'âme pécheresse, c'est l'âme pécheresse qui a rendu la chair corruptible¹³. » Comment le diable aurait-il eu sinon la possibilité de pécher, lui qui n'a pas de chair ?

Or, dans quelle mesure l'âme est-elle pécheresse, puisqu'Augustin écrit qu'elle est et reste bonne par nature, même après le péché d'Adam ? L'âme n'est pas pécheresse en raison de sa malignité mais à cause de l'irréductible faiblesse de la volonté humaine. La faiblesse de la volonté humaine est irréductible, car elle explique aussi et avant tout la chute d'Adam, qui est le premier homme à avoir péché ; si bien que la faiblesse de la volonté humaine ne peut pas être le seul effet du péché. La thèse anti-manichéenne du mal comme privation du bien fonctionne ici parfaitement : « Abandonner le Créateur qui est bon pour vivre selon une créature également bonne, cela n'est pas bon¹⁴. » Le péché n'a donc pas de cause au sens métaphysique du terme, mais une simple raison qui réside dans la faiblesse de notre volonté, dans notre difficulté à aimer Dieu « de toute notre âme » (*Matthieu 22, 37*) et pour de bon, en entraînant dans cet amour notre chair elle-même, afin qu'elle glorifie en elle le Seigneur (*Philippiens 1, 20*). La faiblesse de la volonté est la raison du péché, mais elle en est également l'effet. Comme dit Augustin, puisqu'Adam et donc l'homme « n'a pas voulu ce qu'il pouvait, il ne peut plus ce qu'il veut¹⁵ ». L'effet du péché ne réside pas dans la corruption de la nature humaine, mais dans la transformation de la faiblesse en extrême faiblesse de la volonté humaine. Après le péché d'Adam, l'homme n'a plus de prise sur sa volonté et doit donc faire appel à Dieu pour lutter contre le péché. On voit ainsi la cohérence entre l'argumentation anti-manichéenne et l'argumentation anti-pélagienne : les deux ne s'opposent pas mais au contraire se rejoignent dans l'idée que la faiblesse de la volonté humaine est à la fois la raison et l'effet du péché. Cette double argumentation, qui évite aussi bien l'identification de la chair au péché que la sous-estimation de la force du péché dans le monde, rend compte de la possibilité tant de la résurrection de la chair que de la rénovation du monde : « Le monde refait à neuf et en mieux s'ajustera parfaitement aux hommes refaits à neuf et en mieux jusque dans leur chair¹⁶. » Le Jugement dernier pourra faire advenir le monde comme cité de

Thème

12 CD 14, 5.

13 CD 14, 2.

14 CD 14, 5.

15 CD 14, 15.

16 CD 20, 16.

Dieu, et donc le reconduire à son origine, son essence, car le péché ne l'a pas essentiellement corrompu.

3. La paix de la béatitude comme unique bien

Revenons à l'argumentation anti-pélagienne, qui consiste à dire que l'homme pécheur n'a plus de prise sur sa volonté et doit donc faire appel à Dieu pour ne pas succomber à la logique de la cité terrestre. Au livre XX de la *Cité de Dieu*, en référence à *Apocalypse* 20, 1-3, Augustin dit que Dieu facilite cette résistance par l'enchaînement du diable : « Vu la durée de ce temps et l'extrême faiblesse du grand nombre beaucoup succomberait pour qui Dieu ne veut pas cette épreuve¹⁷. » On peut également voir dans ce passage une référence au « *katechon* » (2 *Thessaloniens* 2, 6-7), que les premiers Pères de l'Église avaient expressément mis en rapport avec la *pax romana*. Augustin reprend explicitement cette idée qu'on trouve notamment chez Tertullien : « Ces paroles de l'Apôtre : "Seulement, que celui qui retient à présent, retienne jusqu'à ce qu'il soit écarté", peuvent vraisemblablement s'appliquer à l'Empire romain, comme s'il était dit : Que celui qui commande, commande jusqu'à ce qu'il soit écarté, c'est-à-dire qu'il soit supprimé¹⁸. » La mission de l'Empire romain, comme de tout pouvoir politique, consiste à « retenir » la révélation de l'Antichrist en garantissant la paix terrestre, qui est la finalité élémentaire de l'ordre politique. L'Empire romain s'est d'abord imposé aux chrétiens comme un pouvoir persécuteur, mais les chrétiens craignent plus encore ce qu'Augustin appelle la « toute dernière persécution¹⁹ », qui précèdera l'achèvement du temps dans la parousie glorieuse du Christ : « C'est pour les éprouver que sera délié un si grand adversaire avec lequel nous autres nous luttons au milieu de tant de périls alors qu'il est enchaîné²⁰. » Les chrétiens attendent le jugement dernier, mais ils redoutent néanmoins l'épreuve qui le précèdera, et dont ne sortiront vivants pour l'éternité que les saints, ceux qui auront aimé Dieu jusqu'au bout. Les autres seront jetés au « feu éternel²¹ ». La paix terrestre diffère la reconduction du monde à la cité de Dieu, mais elle préserve aussi la cité de Dieu

Émilie
Tardivel

17 CD 20, 8.

18 CD 20, 19 (traduction modifiée). Tertullien explique quant à lui que les chrétiens ont « un autre motif, plus pressant encore, de prier pour les empereurs, même pour la prospérité de l'Empire tout entier et pour la puissance romaine : nous savons, en effet, que la terrible catastrophe suspendue au-dessus de la terre entière et la clôture du temps elle-même, qui nous menace d'horribles calamités, n'est retar-

dée que par le répit accordé à l'Empire romain. Nous ne tenons nullement à faire cette expérience et, en demandant qu'elle soit différée, nous contribuons à la longue durée de l'Empire romain ». Voir *Apologétique* 32, tr. fr. J.-P. Waltzing, Les Belles Lettres, Paris, 2003.

19 CD 20, 11.

20 CD 20, 8.

21 CD 20, 16.

de l'affrontement final avec la cité terrestre, qui exigera des chrétiens une sainteté redoublée. C'est pourquoi Augustin souligne que la cité céleste « garde et observe tout ce qui, quoique divers dans les diverses nations, tend à une seule et même fin : la paix terrestre (*terrena pax*²²) ».

À la crainte du combat final contre l'Antichrist, dont nous préserve la *pax terrena* garantie par l'ordre politique, s'adjoint un motif plus positif, qui rejoint le désir qu'à Dieu d'une extension du salut à l'humanité tout entière. Augustin ne traite pas directement cette question, mais cite néanmoins l'apôtre Pierre : « Le Seigneur ne met pas de retard à sa promesse bien que certains le taxent de lenteur, mais il attend patiemment à cause de vous, ne voulant pas que personne périsse, mais que tous reviennent au repentir²³. » La paix terrestre « retient » la révélation de l'Antichrist, et donc maintient un temps éminemment eschatologique : le temps de la conversion, de la décision restée jusque-là inaccessible, qui consiste à aimer Dieu pour de bon. La paix terrestre est donc tout à fait aimable, à condition, précise Augustin, que les observances qui l'accompagnent « n'entravent pas cette religion qui apprend à adorer un seul Dieu véritable et souverain²⁴ ». La paix terrestre, respectueuse de la liberté religieuse, est la « fin » de toute nation, mais elle n'est pas pour autant un « bien » : « Ici-bas, celle qui est commune à tous comme celle qui nous est propre est une paix si peu parfaite, qu'elle est bien plutôt un soulagement à la misère qu'une joie dans le bonheur²⁵. » Contrairement à Thomas, qui identifiera la paix terrestre au bien commun élémentaire de l'ordre politique, Augustin confère au bien une dimension exclusivement céleste, divine. Il considère que seule la paix céleste, qu'il appelle aussi « paix finale²⁶ », mérite le nom de « paix de la béatitude » : « Voilà ce qui là-haut, en tous et en chacun, sera éternel et nous serons certains que cela sera éternel, et c'est pourquoi la paix de cette béatitude ou la béatitude de cette paix sera le souverain bien (*summum bonum*²⁷). » Augustin propose ici une doctrine de la *duplex finis*, mais *duplex finis* ne signifie pas forcément *duplex bonum*. Il n'y a pour Augustin qu'un seul et unique bien, la paix céleste, à la lumière de laquelle la paix terrestre n'apparaît pas comme un bien mais comme une simple fin. La question de la fin des temps éclaire la question de la finalité du monde, en reconduisant le bien commun universel à la finalité de la cité de Dieu : la paix de la béatitude comme paix finale.

Thème

22 CD 19, 17.

23 CD 20, 18.

24 CD 19, 17.

25 CD 19, 27.

26 CD 19, 27.

27 CD 19, 27.

La question de la fin des temps est indissociable, chez Augustin, de la division des deux cités. Mais nous avons montré que cette division n'avait rien d'irréductible. Premièrement, parce que les deux cités avaient la même origine, qui n'est autre que le Christ, dans lequel le monde lui-même a été créé. Le monde n'est à l'origine rien d'autre que la cité du Christ, la cité de Dieu. La cité de Dieu n'est donc pas une cité idéale, dont les hommes auraient à charge la réalisation historique, mais la seule cité réelle, c'est-à-dire la cité sans laquelle l'histoire des hommes ne serait susceptible d'aucune réalisation. La cité terrestre apparaît au contraire comme une privation de la cité de Dieu, qui trouve son fondement dans le péché du diable. La cité terrestre est séparée de la cité de Dieu, et donc séparée de la réalité elle-même, du monde lui-même. Comme les démons qui en font partie, la cité terrestre est littéralement « immonde », c'est-à-dire hors monde, hors de toute réalité. Après le péché du diable, le monde est divisé en deux cités, mais seule l'une d'entre elles est réelle, l'autre n'a tout simplement aucune réalité. C'est pourquoi la division des deux cités n'a absolument rien d'irréductible : il n'y a à l'origine du monde qu'une seule cité, il n'y aura à la fin des temps qu'une seule cité, composée des hommes qui se seront associés à la « très sainte et très auguste curie des anges ». Le jugement dernier ne résout pas dialectiquement un antagonisme entre deux réalités, mais ne fait que manifester la seule et unique réalité.

Émilie
Tardivel

Deuxièmement, la division des deux cités n'a rien d'irréductible, car le péché n'a pas essentiellement corrompu le monde, il ne l'a pas totalement identifié à la cité terrestre. Le monde a beau être traversé par deux logiques opposées et donc sembler ambivalent, il est et reste bon en tant que créé par un Dieu bon. Le monde est seulement dé-figuré par le péché, il a une figure qui ne coïncide pas avec sa nature, son essence. Le jugement dernier consiste à rendre au monde sa véritable figure, celle qui manifeste son essence, son origine, et donc à faire passer la figure actuelle du monde, non sa nature originelle. La rénovation du monde doit être ainsi comprise comme la reconduction du monde à la cité de Dieu, c'est-à-dire la manifestation de ce qu'il y a d'irréductible en lui : non pas la division et la guerre des deux cités, mais l'unité et la paix de la cité de Dieu. Aimer Dieu pour de bon ne consiste pas à s'extraire une fois pour toutes d'un monde mauvais, mais à s'engager dans le monde pour manifester sa bonté, qui réside dans sa finalité. Cette manifestation ne s'accomplira pleinement qu'à la fin des temps, quand les hommes qui auront aimé Dieu jusqu'au bout pourront partager la paix finale qui leur adviendra comme un don divin : « Seigneur Dieu, / Donne-nous la paix / – puisque tu nous as tout donné – / la paix du repos, la paix du sabbat, / la paix qui n'a point de soir. / Car

tout cet ordre très beau / de choses qui sont très bonnes / épuisera ses modalités et passera : / oui, un matin en elles a été fait, et un soir²⁸. »

Émilie Tardivel, née en 1980, mariée, un enfant, est maître de conférences à la Faculté de philosophie de l'Institut catholique de Paris. Elle a publié aux éditions Vrin, en 2011, un ouvrage sur la philosophie de Patočka, La liberté au principe (prix La Bruyère de l'Académie française). En 2015, elle a fait paraître aux éditions Ad Solem un essai de philosophie politique intitulé Tout pouvoir vient de Dieu. Un paradoxe chrétien.

Retenir la fin – Interprétation politique du *katêchon* à partir de la phénoménologie de la donation



Paul
Colrat

Quoiqu'il occupe chez saint Paul une quantité de texte relativement réduite, le « retenant » a suscité un effort herméneutique intense depuis les Pères de l'Église¹. Un tel concept se trouve, dès le texte de saint Paul, au croisement du domaine théologique, ou plus précisément eschatologique, et du domaine politique, ou historique. Le *katêchon* est introduit à la faveur du thème du « jour du Seigneur » dans la deuxième *Épître aux Thésaloniciens*. Or un terme comme le « Seigneur – *kurios* » contient une charge politique éminente. Le « jour du Seigneur », en tant qu'il désigne l'advenue ou la parousie du *souverain* ultime ou authentique, est ainsi simultanément théologique et politique ; il pose la question de savoir si la souveraineté divine est advenue au point de supprimer toute souveraineté terrestre. Est-ce que le Christ, « roi des Judéens », a définitivement renversé toutes les puissances terrestres ? Par là même, ce qui est en question c'est le rapport entre l'Église, communauté unie par la venue du Messie, et les pouvoirs politiques. Saint Paul dit clairement qu'il est question « de la présence-venue de notre Seigneur Jésus Christ, et de notre rassemblement auprès de lui » (2, 1). La question de la *parousia* est liée à celle de la communauté ; la *parousia* du Christ modèle un certain type de communauté, dont il faut comprendre le lien avec la communauté politique.

En apportant dans cette lettre une précision sur le dispositif eschatologique, saint Paul clarifie le lien entre la souveraineté divine et les souverainetés humaines. Contre un empressement à établir une identité trop rapide entre la *parousia* et la communauté messianique (« notre rassemblement auprès du Seigneur »), il s'agit de montrer *en quel sens* la résurrection du Christ désamorce les pouvoirs temporels. Saint Paul recommande ainsi de ne pas aller trop vite (*mê takeôs*, 2, 2) dans l'organisation d'une communauté à partir de la seule souveraineté de Dieu. Il y aurait en effet une « séduction », dit saint Paul, qui serait de croire que le Royaume de Dieu est pleinement accompli dès la Résurrection.

1 Voir bibliographie à la fin de l'article.

Si d'un côté les temps sont « contractés² », il subsiste semble-t-il un certain *délai* avant l'avènement de la communauté messianique parfaite qui pourrait se passer totalement des pouvoirs temporels. Saint Paul établit un délai avant la destitution totale des pouvoirs. Certes la destitution est à l'œuvre, mais elle est retenue. Ce délai doit être perçu positivement. C'est pourquoi l'Histoire instituée par le Christ ne saurait être conçue comme décadence, mais comme occasion de recevoir ce que la Résurrection a donné. Le *délai* est un don.

Je voudrais montrer qu'à partir d'une phénoménologie du *retenant* on peut éclairer en retour son interprétation eschatologique et politique. L'analyse de ce qui « retient » la donation, permet de mieux saisir « qui » est le *katêchon*, question posée de saint Augustin jusqu'à Carl Schmitt. En comprenant mieux « comment » le *katêchon* retient la fin, on peut mieux identifier à quel *schéma*, plus qu'à quel acteur, il correspond. Le *katêchon* n'est en effet pas tel agent déterminé de l'histoire (l'Empire, l'État, l'Église), mais d'abord un certain rapport à la donation – un rapport de rétention. La rétention de la donation peut être effectuée par différents acteurs de différents niveaux. Or une telle rétention de la donation est au cœur de la phénoménologie contemporaine lorsqu'elle établit que ce qui se donne ne se montre pas nécessairement ni immédiatement³. Il s'agirait ici de faire un pas de côté, en pensant non pas l'irréductibilité de la donation, mais ce qui *empêche* la donation. Le penser non pas pour le surmonter, mais pour montrer en quelque sorte positivement les effets que la rétention produit⁴. C'est du moins ce à quoi invite le concept paulinien de *katêchon* : penser comment la *parousia* peut être à la fois *donnée* et *retenue* – comment le Royaume est à la fois donné par la Résurrection, et retenu.

Thème

Phénoménologie de la rétention

Le *katêchon* doit être interprété philosophiquement parce qu'il a vraisemblablement des racines philosophiques. D'abord le *katêchon*

2 1 Corinthiens, 7, 29-32. Toute la difficulté est ainsi de comprendre comment tout à la fois les temps peuvent être achevés tout en continuant à se dérouler. Comment penser simultanément la Résurrection et le délai? C'est ce que la liturgie catholique donne à penser, elle qui donne le même dimanche un extrait de cet épître aux Corinthiens et *Luc*, 19, 1-10, où Jésus, après avoir dit à Zachée: «dépêche-toi de descendre», lui dit: «aujourd'hui le salut est advenu dans cette maison» (19, 9). On a ainsi le symétrique de la seconde lecture, qui demande aux chrétiens de ne pas al-

ler trop vite: il s'agit ici de se hâter de descendre, car le salut est advenu.

3 C'est un des points cruciaux de la phénoménologie de Jean-Luc Marion, jusqu'à la *Reprise du donné*, Paris, Puf, 2016. Cette phénoménologie de la donation montre l'irréductibilité de la donation à l'objectivité, à l'étantité, et à la phénoménalité; la donation déborde l'objet, l'étant et le phénomène.

4 Autrement dit, il s'agirait de penser la métaphysique à partir de la donation, et non pas seulement la donation au-delà de la métaphysique.

est ce qui produit une *epokhè*. Il est *ce qui suspend* quand l'*epokhè* est le fait d'être suspendu. Nous allons ici penser le *katèchon* à partir de l'*epokhè*. Ensuite, selon Panagiotis Christias⁵, le *katèchon* doit être compris dans le creuset de la philosophie platonicienne : il n'est ni Dieu, ni l'Empire, ni l'État, mais les philosophes, car leur rôle politique est de susciter une *retenue* des passions. En effet, lorsque ce qui retient le désir est éliminé, naît la tyrannie, dans le livre IX de la *République*. Or ce qui retient le désir est appelé par Platon *to koluôn*, « le retenant », en *République*, IV, 439c9, et est identifié au *thumoeidès*, qui occupe la place entre le *logistikon* et l'*epithumetikon*, c'est-à-dire entre la partie rationnelle et la partie désirante de l'âme. Le *koluôn* est « issu de la raison » (439d1). Le *koluôn* serait donc chez Platon la force capable d'obéir à la raison pour suspendre l'action des désirs. Sans aller jusqu'à dire comme Panagiotis Christias que le *katèchon* est la classe des philosophes, nous verrons en quoi il procède d'un certain type de rationalité, la rationalité métaphysique.

Les phénoménologues ont tôt pensé la rétention. Dans *Être et temps*, le rapport de la métaphysique à la vérité est un rapport de rétention. Heidegger appelle en effet *alêtheia* ce qui *se déclôt*, contre la retenue de la métaphysique ; la métaphysique est un dispositif de rétention, qui identifie la vérité à l'adéquation entre l'esprit et la réalité, alors que la vérité, d'abord, *se donne*⁶. De même Derrida caractérise l'époque par « le concept de retenue, de halte ou de suspens⁷ », selon différentes modalités de la rétention, « la pudeur, le respect, la distance, l'abstention ou la rétention, l'attention aussi », qui expriment une certaine manière de penser le salut comme sauvegarde d'une immunité. La rétention en effet consiste à repousser le mal, elle permet un salut qui n'est pas *réparation* mais *immunisation*. Or dire que le *retenant* empêche le salut, c'est dire que le salut ne saurait se penser comme immunisation. L'immunisation, en quoi consiste le *katèchon*, empêche à la fois le mal et le salut.

Paul
Colrat

« Retenir » c'est à la fois empêcher et rassembler. C'est un rassemblement d'éléments multiples, une *synthèse*, qui empêche ces éléments de se donner en tant que tels. Ainsi du barrage qui retient un cours d'eau : il empêche le flux et rassemble l'eau. C'est pourquoi on peut comprendre phénoménologiquement la constitution de l'objet comme une rétention : c'est une unification selon les conditions *a priori* de la

5 Panagiotis CHRISTIAS, *Platon et Paul au bord de l'abîme. Pour une politique katèchontique*, Paris, Vrin, 2014.

6 Être et temps, §44.

7 Jacques DERRIDA, « Il courait mort » : salut, salut. Notes pour un courrier aux

Temps modernes, Les Temps modernes, 2005, p. 197. Derrida mentionne deux ouvrages où il poursuit ces réflexions sur le salut : *Foi et savoir*, Seuil, coll. « Points Essais », 2001, et *Résistances – de la psychanalyse*, Galilée, 1996.

subjectivité qui tout à la fois rassemble, synthétise, et empêche en première analyse d'accéder à la donation même de la chose. Mesurer la durée, la vitesse et la trajectoire du mouvement d'une jeune femme en fournit certes une idée nette, objective, mais manque ce qui se donne d'essentiel dans cette marche. L'objet est une rétention de l'événement. Mais en deuxième analyse « retenir » c'est aussi ce qui *donne à voir* cette multiplicité : par exemple le fait de retenir ses souvenirs. Retenir un souvenir, c'est se rendre capable d'y accéder. Retenir ouvre alors un accès. La rétention est ainsi à la fois ce qui empêche une manifestation, et ce qui la donne à voir (sur un mode réduit), tout comme une machine qui donnerait à voir clairement et distinctement un signal originellement saturé. La réduction conduit à la donation.

Le problème est donc de savoir si l'action de retenir *laisse passer quelque chose*. Le « retenant » de la donation, c'est d'abord l'objectivité, c'est-à-dire la réduction de l'être aux normes de l'ordre et de la mesure. Or l'objectivité est une certaine présentation de la donation. Dans l'objet la donation est *traduite* dans les conditions de la subjectivité que sont l'ordre et la mesure. L'objet, c'est-à-dire la synthèse de l'intention et de la donation, n'est pas *autre chose* que le don, il est le don *retenu*, c'est-à-dire à la fois tenu dans les limites de la subjectivité, et empêché de s'accomplir comme événement. De même au niveau temporel : l'objet substituée à la temporalité autonome de l'événement une temporalité figée – qui n'est pas tant immobile que ralentie. L'objet retient le rythme de l'événement. Ainsi l'objet n'est pas l'opposé de la donation, il est la donation figée, ralenti. De même, le *katêchon* n'empêche pas que le Royaume *s'avance*.

Thème

Réserve, résistance, et rétention

La rétention est ainsi le degré de manifestation le plus faible en donation. Le degré le plus élevé est appelé la « résistance » par J.-L. Marion. À ces deux degrés extrêmes, il faut ajouter la donation qui ne se manifeste pas : la « réserve ». Il faudrait donc établir une distinction, au sein de la phénoménologie de la donation, entre *trois types de retenues* : la réserve, la rétention et la résistance. Toutes trois se pensent à partir de la donation, mais entretiennent avec elle des rapports différents. La réserve est la donation qui *s'empêche*, la résistance est la manifestation d'une donation à un adonné, et la rétention est l'activité contraire de suspension de la donation. La rétention est ce qui empêche la donation de se montrer. La réserve signifie l'excès de la donation sur la manifestation.

« Le donné peut toujours se réserver, garder par-devers soi de l'in-
vu, en retrait de ce qui se montre pourtant seulement à partir de

lui; la réserve de l'invu atteste l'excès du donné sur toute manifestation de ce qui se montre. La phénoménalité *possible* du donné outrepassa par principe la visibilité *actualisée* des phénomènes. Ainsi s'ouvre le monde, en se retenant aussi bien⁸. »

Le monde, comme totalité intotalisable des possibles, se donne en se retenant, c'est-à-dire en ne passant pas totalement à la manifestation. La retenue est ainsi non seulement extérieure à la donation (la rétention par l'objet), mais intérieure à la donation, lorsqu'elle est retenue dans l'invu (réserve). La résistance à l'inverse est ce par quoi la donation apparaît, la réserve ce par quoi elle se maintient en deçà de la manifestation, la rétention ce par quoi elle est poussée en deçà de la manifestation. La distinction entre la résistance et la rétention est une distinction de degrés de manifestation : la résistance est le niveau maximal de présentation de la donation, la rétention le niveau minimal. La résistance est le point de manifestation de la donation comme *saturation*; la rétention comme donation *contrôlée*. Pour la question eschatologique qui nous occupe, cela signifie que lorsque l'avènement du Seigneur est retenu, la rétention que lui oppose le *katêchon* permet paradoxalement de le révéler.

À vrai dire, la résistance elle-même est conçue en deux sens différents. On trouve mentionné le terme « résistance » en deux points de la *Reprise du donné* : d'abord pour désigner la résistance par laquelle l'adonné *réalise* la donation; ensuite pour désigner « la résistance à l'objectivation » que les choses opposent à la réduction à l'objet⁹. Dans le premier cas, la résistance qualifie la manière dont l'adonné *retient* la donation, comme on dit d'un papier buvard qu'il retient l'encre, c'est-à-dire donne à voir l'encre sur sa surface. « La réception consiste ici en l'*active* résistance, qui transforme et donne forme à l'invu encore informe du donné, afin de lui permettre de se montrer sur l'écran de la phénoménalité¹⁰ ». La résistance est la révélation d'une donation; elle est le point par lequel le pli du donné se déplie. La résistance est ce par quoi l'adonné fait passer la donation dans la manifestation; la résistance est la modalité de la *réponse* à l'appel de la donation. Dans le deuxième cas, la résistance s'explique par le caractère temporel des choses. « Le temps résiste donc à l'objectivation parce qu'il impose l'ultime variation d'une irréductible *hulê*. La dématérialisation, donc la réduction du phénomène à l'objet, s'arrête à une frontière, une limite même – le temps¹¹. » Les choses résistent, du fait de leur caractère temporel, à leur réduction à l'objectivité. Le

Paul
Colrat

8 Jean-Luc MARION *Reprise du donné*, Paris, Puf, 2016, p. 139-140.

10 *Ibid.*, p. 145.

11 *Ibid.*, p. 177.

9 *Reprise du donné*, p. 171.

temps corrode la réduction. La résistance n'est alors plus ce par quoi l'adonné reçoit la donation, mais un caractère intrinsèque de la donation, par lequel la donation ne se laisse pas recouvrir par l'objectivité. La résistance impliquée par la donation est ainsi l'occasion d'une « dissidence » par laquelle les choses manifestent leur irréductibilité à l'ordre et à la mesure. J.-L. Marion donne trois exemples de cette dissidence : la menace écologique, caractérisée par « la prolifération des déchets¹² » qui montre qu'en réalité la production ne maîtrise pas totalement les objets ; la « résurgence irrépressible du divin¹³ », qui montre que le Dieu de la métaphysique, qui culmine dans la « mort de Dieu » n'était qu'une idole ; et « la chair », qui en tant qu'auto-affectation originare est irréductible à un objet. La résistance de la donation s'effectue au prix du débordement de la réduction.

Thème

La retenue est le revers de l'idée selon laquelle ce qui se donne ne se montre pas nécessairement. Ce qui se donne est en proie à une retenue. D'abord parce que la métaphysique est un dispositif de rétention de la donation, mais aussi parce que la phénoménologie de la donation découvre une retenue intrinsèque à la donation, à travers la figure de l'invu – la réserve. Et en même temps ce qui se donne ne se manifeste que pour autant qu'il rencontre une *résistance*, à partir de laquelle se constitue l'adonné. Comme la rétention, la résistance est à la fois extrinsèque et intrinsèque à la donation : elle est la résistance de l'adonné qui donne à voir la donation, et elle est la résistance des choses à leur réduction à l'objectivité. La phénoménologie de la donation permet donc de distinguer trois manières de *retenir* : la rétention (retenue externe de la donation), la réserve (retenue interne), et la résistance (manifestation de la donation), en précisant que la résistance désigne à la fois la révélation par l'adonné et le débordement de la donation. L'intérêt d'une telle distinction est qu'elle permet de mieux cerner le *katêchon* : comment retient-il la fin des temps ? On trouve les trois figures de la retenue, et les deux aspects de la résistance dans le concept de *katêchon*. a) Il est une rétention de la fin effective du monde, qui correspond b) à une réserve intrinsèque à l'avènement de la Résurrection, qui accorde un certain *délai*, mais c) qui en même temps donne à voir une réalité nouvelle, l'Histoire, qui peut être définie comme « résistance » à la parousie c'est-à-dire comme résistance à la rétention de la parousie. La rétention de la fin des temps donne à voir l'Histoire.

La retenue n'est pas l'opposée de la donation, c'est la raison pour laquelle elle peut être pratiquée volontairement lors de l'*epokhê*, c'est-à-dire de la suspension du donné. La suspension est un moyen d'accé-

der à une vérité¹⁴. Dans la phénoménologie de la donation elle n'est pas tant un obstacle à la donation qu'un appui pour accéder à la donation. C'est ce que l'on voit bien dans le débat qui oppose Jean-Luc Marion à Jacques Derrida. La « suspension » donne à voir la donation, même quand elle est aussi radicale que celle de Jacques Derrida, pour lequel le don ne serait possible qu'au prix d'une suspension du donataire, du donateur, et de l'objet donné. En effet, J.-L. Marion dans *Étant donné*¹⁵ montre contre Derrida que la « triple condition d'impossibilité » du don établie par Derrida peut être surmontée, qu'elle n'empêche pas de voir le don, pur. L'impossibilité *a priori* du don est au contraire un moyen de penser l'auto-possibilisation des donations. La suspension du donataire, du donateur ou de l'objet donné donne à voir le don. C'est ce qui donne lieu au grand principe de la phénoménologie de la donation, établi par la triade *Réduction et donation, Étant donné, De surcroît* : « autant de réduction, autant de donation ». Dès lors, une fois le *katêchon* compris comme suspension, c'est-à-dire comme réduction du donné à certains éléments, il s'agit de voir ce qu'il donne.

Il faut donc penser que la suspension de la fin des temps qu'est le *katêchon* est proportionnelle à une donation. Ce qui est donné par la Résurrection – notre calendrier en atteste-t-il ? – c'est l'Histoire. Le *katêchon* serait une suspension de la fin des temps qui donne à voir ce qui se joue dans l'Histoire. Non pas que le *katêchon* produirait l'Histoire, mais il donne à voir la fin, qui inscrit la succession des événements dans une époque à la fois nouvelle et terminale. En retenant la fin du monde, le *katêchon* ouvre l'historialité. Cela veut dire que l'Histoire ne court pas à sa fin – il serait vain de chercher à quel moment on peut parler ou non de « fin de l'Histoire ». Car la fin de l'Histoire n'est pas à son terme mais à son commencement. L'Histoire ne commence que parce qu'elle est déjà terminée. L'Histoire n'est donc pas à comprendre sur le mode d'une *réalisation* progressive d'une fin, pas même la réalisation de la conscience que la fin a eu lieu, mais comme un *temps donné* à la réception de l'événement qu'est la fin des temps, en l'espèce, la Résurrection – réception qui peut ne pas avoir lieu, telle est la contingence fondamentale de l'Histoire.

Le *katêchon* est donc le revers de l'*epokhê*, il est sa face active. La vérité qui est suspendue, c'est la fin des temps, donc des pouvoirs, nous

Paul
Colrat

14 Cela est vrai même avant la phénoménologie de la donation de Jean-Luc Marion. « Notre ambition est précisément de découvrir un nouveau domaine scientifique, dont l'accès nous soit acquis par la méthode même de mise entre parenthèses, mais une fois celle-ci soumise à

une limitation déterminée », HUSSERL, *Idées directrices pour une phénoménologie*, §56, traduction Paul Ricoeur, p. 102. La suspension est un mode d'accès à la chose même.

15 *Étant donné*, Paris, Puf, 1997 [2005], p. 122.

allons le voir dans un instant. Que signifie « suspendre » la fin des temps, si l'on comprend cela sur le mode de l'*epokhê* ? Cela ne signifie pas que l'on *empêche* la fin des temps, car elle a bien eu lieu dans le sens où l'essentiel de ce qui pouvait s'y produire s'est produit ; mais cela signifie une déhiscence entre la fin des temps et sa manifestation. La fin est donnée, mais *retenue*. C'est pourquoi cette suspension produit des effets positifs. Elle produit une nouvelle temporalité. La suspension de la Résurrection ouvre un temps nouveau, notre époque, dans laquelle le temps est à la fois suspendu et ouvert comme délai, donc comme Histoire. Notre époque est depuis la Résurrection celle de la retenue de l'événement – du moindre événement d'une part, de l'événement ultime d'autre part –, retenue qui produit paradoxalement l'Histoire. L'Histoire n'est pas une suite indéfinie d'événements, c'est le délai laissé à leur retenue.

Retenir la parousie

Au niveau eschatologique, le « retenant » retient la Parousie. La parousie signifie à la fois la venue et la présence. Il n'y a entre la venue et la présence nulle contradiction si on pense la présence sur le mode de ce qui vient, c'est-à-dire de l'événement. En tant qu'événement, le Retour *est et n'est pas*, il (est) l'Événement, il vient. Or c'est précisément parce que le Retour *vient* qu'il faut – logique de l'événement – simultanément penser ce qui empêche qu'il vienne totalement. Si le Seigneur est ressuscité, néanmoins *le jour* (*hê hêméra*, 2,2), c'est-à-dire la manifestation, du Seigneur n'est pas encore venu. On a là un décalage entre la donation et la manifestation, typique des phénomènes analysés par la phénoménologie de la donation, qui permet de bien comprendre la différence entre la phénoménologie de la donation et l'ontologie de la puissance. La fin des temps n'est pas potentielle, au sens où il resterait à l'actualiser ; dire que la fin du monde est donnée mais qu'elle n'est pas reçue ne signifie pas qu'elle est *en puissance*. Le don qui ne se manifeste pas n'est pas la puissance non-actualisée. La fin est déjà effective, elle produit déjà des effets. La phénoménologie de la donation se distingue de l'ontologie de la puissance car la fin est effective mais elle est retenue. La rétention n'empêche pas l'effectivité, elle empêche la manifestation ; or une chose invisible peut être effective. La fin a eu lieu, elle s'est donnée, mais elle n'est pas encore manifestée – il faut pour cela une *apocalypse*. L'apocalypse est la décloison de ce que le *katêchon* retient, la fin des temps. Ce qui veut dire que l'apocalypse n'est pas la fin des temps, mais sa manifestation.

Dans la deuxième Épître aux Thessaloniens, saint Paul complexifie, sans la nier, l'idée que la Résurrection du Christ implique la fin des temps. Il s'agit de montrer que si la fin des temps est *donnée*, elle

Thème

n'est pourtant pas totalement *reçue*. D'abord, il rappelle que l'étape d'avant la Parousie est l'Apostasie¹⁶. Avant l'apocalypse doit se produire une autre « apocalypse¹⁷ », celle de « l'Homme impie, l'Être perdu » (2, 3). Saint Paul décrit l'impiété en utilisant un thème privilégié de la phénoménologie de la donation : l'impiété n'est pas seulement une négation de Dieu, elle est plus fondamentalement une idolâtrie¹⁸. Ce qui doit se manifester d'abord c'est

« celui qui s'oppose, c'est-à-dire celui qui s'élève au-dessus de tout ce qui porte le nom de Dieu ou reçoit un culte, allant jusqu'à s'asseoir en personne dans le sanctuaire de Dieu, se désignant lui-même comme étant Dieu¹⁹. »

L'Impie est décrit par la logique de l'idole, qui est ce qui *recouvre* la chose de son image même²⁰. En l'occurrence, il est ce qui remplace ou prétend remplacer Dieu lui-même. Or cette puissance qui remplace Dieu est elle-même cachée. C'est une fois manifestée que se produira l'Apocalypse. Parce que quelque chose empêche l'apocalypse de la puissance idolâtrique, l'Apocalypse ne se produit pas. Cette première apocalypse est empêchée par le *katêchon*. « Aujourd'hui vous voyez le retenant, jusqu'à ce que [l'Impie²¹] se manifeste au moment opportun pour lui » (2, 6). Cette phrase est en apparence contradictoire : saint Paul dit à la fois aux Thessaloniens qu'ils *voient* le « retenant », et que l'Impiété ne s'est pas manifestée ; ils voient donc ce qui retient sans voir ce qui est retenu. En retenant la première apocalypse, celle de l'Impiété, le retenant retient la parousie. C'est en effet au moment où se produit cette « apocalypse » de l'Impiété (2, 8), que le Seigneur le [l'Impie] « destitue par la manifestation de sa présence – *katargêsei tē epiphaneia tēs parousias autou* ». L'« apocalypse » de l'Impiété provoque l'Apocalypse. Alors que le mystère de l'impiété est à l'œuvre (*energeitai*), une fois que le *katêchon* sera écarté (2, 7), alors la Présence-Venue du Seigneur la désamorçera²². La simple présence du Seigneur destitue le mystère d'impiété, précisément parce qu'il consiste essentiellement à recouvrir la présence du Seigneur. D'ici là,

Paul
Colrat

16 Ce que l'on voit déjà dans *Daniel*, 2-7.

17 Saint Paul utilise le verbe *apokaluptō* pour qualifier l'*apostasias* de l'Homme impie.

18 On retrouve là le point commun entre la métaphysique et l'annonce de la « mort de Dieu » mise à jour depuis *Dieu sans l'être* : toutes deux présupposent une idée réduite de Dieu, réduite à l'idole. L'impiété, pour reprendre le terme paulinien est dans cette substitution, plus que dans la négation de Dieu. En ce sens l'impiété affecte même les « croyants ».

19 2, 4, je traduis.

20 En ce sens, la phénoménologie de la donation fournit des outils pour approcher la logique qui anime le « mystère d'impiété ». Cela implique que la phénoménologie serait capable de comprendre le mal et le salut correspondant, au moins à un certain niveau.

21 Le pronom *autōn* se réfère ici non au *katêchon*, mais à l'*anomos*, car c'est lui dont la manifestation est retenue.

22 On peut traduire ainsi le verbe *katargēō*.

le *katêchon* est ce qui *rend absent*, il est une puissance d'abstention. Il suspend à la fois la manifestation de l'*anomos* et la *parousia* du Seigneur ; en ce sens il est neutre.

Ainsi la structure eschatologique n'est pas une simple structure à deux temps. Au-delà de la structure binaire – Apostasie, puis Parousie – il faut distinguer plusieurs acteurs dans le drame eschatologique : l'Impie, le *katêchon*, et le Seigneur. Le *katêchon* retient deux « apocalypses », d'abord celle de l'Impie, ensuite celle du Seigneur. Cette rétention est phénoménologique, dans le sens où ce qui est retenu n'est pas leur *action* – saint Paul prend la peine de préciser que l'Impiété est à l'œuvre – c'est leur manifestation. L'Impiété et le Seigneur sont là, ils sont *donnés*, mais ils ne sont pas encore manifestes. Le drame eschatologique se joue ensuite selon deux *vitesses*²³ : la rapidité de l'instant, du *kairos*, et la lenteur du *katêchon*. La temporalité historique est une temporalité *retenue* ; si elle était une musique elle serait jouée *ritardando*. Alors que la temporalité de la fin est une temporalité de l'instant, dans laquelle tout est joué d'un coup, comme un accord final. Le paradoxe ici est que l'accord final a déjà été donné, ce qui est joué n'en est que la prolongation, ce qui laisse le temps de l'entendre. L'Histoire donne à entendre à retardement l'accord final des temps, sonné par la Résurrection.

Thème

Le « retenant » n'est ni l'Église ni l'Empire, mais le monde, qui n'est pas « l'ici-bas » en général comme dans les lectures gnostiques, mais la puissance de suspension de la donation à l'œuvre ici-bas – auquel l'ici-bas ne se réduit pas. Il est la totalité qui recouvre le rythme propre de la Création. Il est, dans les termes de *La reprise du donné*, d'abord la totalité des objets et des étants qui recouvre la totalité intotalisable qu'est la Création, mais aussi toute totalité qui recouvre l'intotalisable. Il est l'effort – cosmique – de rétention de la Création, mais aussi toutes les captations de la donation. Le retenant c'est tout ce qui empêche les apocalypses, c'est-à-dire les manifestations tant de l'idolâtrie que de la présence de Dieu. C'est la raison pour laquelle si on veut identifier un acteur politique correspondant au *katêchon*, on ne saurait chercher telle ou telle figure historique, mais un schéma politique fondamental : la totalisation de l'intotalisable, c'est-à-dire le dispositif de captation de la donation. Or ce dispositif de captation de la donation est actif dans des configurations politiques très différentes.

23 Sur l'idée selon laquelle quelque chose se comprend mieux comme une certaine vitesse plus que comme une certaine substance, voir Gilles DELBUZE,

« La méthode de dramatisation » (1969), dans *L'île déserte, textes et entretiens 1953-1974*, Paris, Minuit, 2002.

Une politique suspendue

« Les temps ont été contractés », dit la première Épître aux Corinthiens. La contraction est un effet de la rétention : retenir, c'est tenir comprimé. Littéralement : « l'instant a été réduit²⁴ ». En effet, une des traductions possibles du verbe *sustellô* selon le dictionnaire Liddel et Scott est en effet « to lower », autrement dit « réduire ». Or cette réduction implique un certain rapport au monde, marqué par le célèbre « comme si non – ôs *mê* ».

« Désormais, que ceux qui ont une femme soient comme s'ils n'en avaient pas, ceux qui pleurent comme s'ils ne pleuraient pas, ceux qui se réjouissent comme s'ils ne se réjouissaient pas, ceux qui achètent comme s'ils ne possédaient pas, ceux qui tirent profit de ce monde comme s'ils n'en profitaient pas vraiment. Car la figure de ce monde passe²⁵. »

La figure, c'est-à-dire l'apparence de ce monde passe, car elle est une manifestation qui ne correspond plus à une donation : la « donne » a été modifiée par la Résurrection, mais il subsiste, à cause du *katêchon*, les apparences du monde ancien. C'est la raison pour laquelle le chrétien est appelé à adopter la figure actuelle du monde, par exemple en se mariant, mais en sachant que la Résurrection a déjà tout modifié même si cela n'apparaît pas encore.

Paul
Colrat

Le *katêchon* permet ainsi de mieux comprendre en quoi la Résurrection est politiquement une puissance destituante²⁶. Saint Paul a en effet sur les pouvoirs politiques des phrases très radicales²⁷. Le

24 1 Corinthiens 7, 29.

25 1 Corinthiens 7, 29-31.

26 J'emprunte l'expression « puissance destituante » à Giorgio Agamben : « Aucun "ange" ni aucun "pouvoir" (archê) ne peut nous séparer de "notre seigneur le Christ" (Romains 8, 38-34), parce que "nous jugerons aussi les anges" (1 Corinthiens 6,3). George B. Caird a observé que l'ambiguïté des pouvoirs angéliques, comme celle de la loi et de tout pouvoir, réside dans le fait que ce qui a été donné provisoirement et pour le péché prétend détenir une validité absolue. [...] C'est dans cette perspective qu'il faut considérer le messianisme paulinien. Il agit comme un correctif par rapport à l'hypermorphie démonique des pouvoirs angéliques et humains. *Le messie désactive et rend sans emploi (katarkeo – je rends argos, inactif, et non pas simplement « je*

détruis » - est le terme technique employé par Paul pour exprimer la relation entre le messie et les pouvoirs des anges et des hommes) tant la loi que les anges et, de cette manière, les réconcilie avec Dieu (toutes les choses, peut-on lire dans Colossiens 1, 15-20, "même les trônes, les dominations, les principautés et les puissances" ont été créées par le messie, et c'est par lui qu'elles se réconcilieront finalement avec Dieu) », *Le règne et la gloire*, Paris, Seuil, 2008, p. 254-255, je souligne.

27 En 1 Corinthiens 15, 24, il est question de l'élimination de « toute principauté, toute domination et toute puissance ». Et Ephésiens 6, 12 : « Notre lutte n'est pas dirigée contre le sang ni la chair, mais contre les principautés, contre les puissances, contre les dominateurs mondains de cette ténèbre, contre les esprits du mal qui habitent les espaces célestes ».

katêchon indique que la politique est finie, mais que la manifestation de cette vérité eschatologique est soumise à un certain délai – ce qu’il reproche aux Thessaloniens de ne pas avoir compris. Les chrétiens doivent se soucier du bien commun, mais ils doivent s’en soucier comme s’ils ne s’en souciaient pas, car la figure de la politique classique comme *autosuffisance* (*autarkeia*) ou comme *contrôle* n’est plus possible. Ainsi plutôt que de lire l’Histoire comme la réalisation de la politique, le chrétien est appelé à la lire comme manifestation de la fin de la politique. Essayons par exemple de comprendre les événements récents regroupés sous le vocable de « terrorisme » comme s’ils témoignaient de la fin de la politique classique. Le terrorisme marque à la fois l’impossibilité de penser la politique à partir d’un point particulier, comme le voudrait l’*autarkeia* de la bonne cité aristotélicienne, et l’impossibilité de prévoir les événements comme le voudrait la « statistique », qui est d’abord la science propre à la raison d’État. Le « terrorisme » est terrifiant pour l’État moderne car il frappe sans aucune possibilité d’être contrôlé. Il montre la limite inhérente à toute « politique », car rien ne peut l’empêcher. Aucun contrôle ne peut empêcher un terroriste radicalisé d’égorger un prêtre dans une église. Le terrorisme, en tant que phénomène incontrôlable, montre que la politique classique, qui culmine dans le contrôle de la population, est devenue inefficace. La politique classique n’est ainsi pas « détruite », mais « désactivée ». Elle se manifeste encore, mais elle ne donne plus rien²⁸.

Thème

Le *katêchon* se dédouble au niveau politique. Il est une suspension de la politique classique, qui donne à voir la politique comme un effort pour empêcher sa suspension. La politique est l’ordre qui s’efforce d’empêcher, de retenir, sa propre fin. Il est le règne mondain qui s’efforce de retenir le Royaume. Il est le règne qui empêche le Règne²⁹. En politique, le *katêchon* est ce qui clôt la politique, tout en se faisant passer pour le principe politique ultime. C’est ce que

28 Il en va de même, plus généralement, pour la fin de la métaphysique. Même si la métaphysique est finie, elle se manifeste encore, mais elle n’est pas alimentée par une donation originelle, comme en témoigne par exemple les ravages de la technique dans la « menace écologique » évoquée plus haut.

29 Que ce « règne » empêche le Royaume n’induit pas la nécessité de sa destruction immédiate, si toutefois il favorise une certaine justice. Un règne, même s’il provient d’une usurpation peut être justifié *a posteriori* par la justice humaine qu’il favorise. Ainsi saint Augustin dit, dans

la *Cité de Dieu*, IV, 4: « C’est pourquoi, sans la justice, que sont les royaumes, sinon des bandes de brigands? ». De même la doctrine de la royauté à l’époque de saint Louis par Vincent de Beauvais consiste tout à la fois à reconnaître le pouvoir royal comme issu d’une usurpation et comme nécessaire en raison du péché des hommes. VINCENT DE BEAUVAIS, *De l’institution morale du prince*, Cerf, 2010. Cet ouvrage, dans la tradition du « Miroir aux princes » a été commandé par saint Louis, qui ne semble pas l’avoir désapprouvé.

l'on voit bien dans l'État moderne tel qu'il est théorisé par Hobbes : la politique, c'est alors ce qui produit un ordre civil pour retenir le chaos (la guerre civile), c'est-à-dire sa propre fin. La politique ne se justifie que par sa propre fin. On le voit encore mieux dans la lecture que Michel Foucault fait du « gouvernement » dans *Sécurité, territoire, population*. Le gouvernement – figure éminente de la politique classique – pose en politique le « problème de l'événement³⁰ », dit Michel Foucault, car il produit un objet « la population », définie à partir de ses propres normes d'ordre et de mesure, la Raison d'État et la statistique, notamment. D'où l'apparition du contrôle de la population, dont l'aspect le plus frappant est le contrôle des naissances (tentative de contrôle des événements s'il en est). Dès lors, du fait de la « gouvernementalisation » de l'État, le problème n'est même plus comme dans la politique antique et médiévale d'atteindre le Bien, mais de construire un ordre contre la dissolution de l'État lui-même.

Dès lors le paradoxe, c'est que l'État moderne n'est pas *autre chose* que ce qu'il retient, la guerre civile, il est, dans la définition, hobbesienne, une synthèse de paix et de guerre, une *pacification*. De ce point de vue, la politique moderne peut être décrite comme ce qui *retient l'événement*. L'État moderne appelle ainsi « politique » la suspension ou le contrôle, par la « police » – qui désigne au sens large l'administration étatique –, de tout événement, même ceux par lesquels le bien pourrait se donner, c'est-à-dire se donner librement. La politique se révèle comme police. C'est ainsi que le salut, événement ultime, a été sécularisé en sécurité, anti-événement par définition. Mais cette sécularisation du salut en sécurité modifie le sens du salut chrétien, qui n'est plus l'ouverture à la présence du Seigneur, mais immunisation, donc retenue à la fois du mal et du bien. De même la disparition de la figure du héros est le revers de la consolidation progressive (jusqu'à l'état d'urgence aujourd'hui) de la gouvernementalité. Le héros, c'est-à-dire celui qui se distingue par sa capacité à accompagner l'événement, est devenu inutile. Obérant tout événement, donc tout *présence*, la politique classique s'abolit elle-même en devenant *spectacle*, c'est-à-dire tentative de maîtriser la production des événements.

C'est en ce point que l'Église marque sa différence phénoménologique par rapport à l'État moderne – non pas de tel ou tel État, mais de la logique même des États modernes, la gouvernementalité. L'Église est l'inverse de l'État moderne : sa fonction eschatologique

Paul
Colrat

30 Michel Foucault dit qu'il s'agit, dans ce cours, d'étudier « le rapport du gouvernement à l'événement », *Sécurité, ter-*

ritoire, population, Paris, Leçon du 18 janvier 1978, p. 32.

est de *donner à voir* le Royaume, alors que celle de l'État moderne est de produire à partir de ses propres ressources (à partir de sa propre *ousia*), une communauté ordonnée. La fonction politique de l'Église, c'est de donner à voir, notamment par son organisation même, la fin de la politique classique. Elle est une institution « résistante » dans le sens que nous avons délimité : elle reçoit par la grâce la fonction de témoigner de la fin du pouvoir. Toutes les fois où l'Église visible échoue, c'est qu'elle a joué à l'État, qu'elle est passée de la résistance à la rétention. Elle diffère certes d'une organisation révolutionnaire parce qu'elle ne vise pas le renversement direct de la politique, mais elle manifeste la caducité des tentatives indéfiniment répétées de maîtriser les événements.

La compréhension du *katêchon* indique ainsi une attitude chrétienne en politique, qui n'est pas la constitution d'un « parti » dont l'objectif serait de *gouverner*, mais l'attitude de veille. La veille est la disposition anti-katechontique, car elle est une ouverture à l'événement. C'est pourquoi saint Paul, dans la suite de la deuxième Épître aux Thessaloniens, exhorte à la veille³¹, condition d'accès à la gloire. La veille, à l'inverse de la politique classique, qui commence chez Platon, ne consiste pas à *surveiller*, mais à témoigner afin que « la parole du Seigneur poursuive sa course et qu'elle soit glorifiée³² ». C'est par ce point que le salut advient, qu'il est déjà en route, et non par la sécurité promise par la politique classique. On ne comprend bien le lien entre ce point et la question du travail qui suit immédiatement que par la médiation de la gloire : saint Paul reproche à certains Thessaloniens d'avoir abandonné leur travail. Il ne semble pas que ce soit par paresse, mais par une mécompréhension du *katêchon*, c'est-à-dire de la temporalité suspendue dans laquelle nous nous trouvons. Effectivement la gloire du Seigneur implique un non-travail³³, mais le fait que la fin des temps soit encore suspendue implique que l'on doit encore travailler « pour n'être à la charge de personne³⁴ ». La gloire

Thème

31 Voir aussi 1 Romains, 13, 11-12 : « D'autant que vous savez en quel temps nous sommes : voici l'heure de sortir de votre sommeil ; aujourd'hui, en effet, le salut est plus près de nous qu'au moment où nous avons cru. La nuit est avancée, le jour est tout proche ».

32 2 Thessaloniens, 3, 1.

33 AUGUSTIN, *Cité de Dieu*, XXII, 30. « Là, nous nous reposerons et nous verrons ; nous verrons et nous aimerons, nous aimerons et nous louerons. C'est là ce qui sera à la fin, sans fin ». Voir sur ce point Giorgio AGAMBEN, *Le règne et la gloire* : « Au début et à la fin du pouvoir le

plus élevé réside, selon la théologie chrétienne, une figure non de l'action et du gouvernement, mais du désœuvrement. [...] La gloire, en théologie comme en politique, est précisément ce qui prend la place de ce vide impensable que le désœuvrement du pouvoir ; néanmoins, cette indicible vacuité même est ce qui nourrit et alimente le pouvoir (ou mieux, ce que la machine du pouvoir change en nourriture) », p. 362.

34 2 Thessaloniens, 3, 9 : « nous avons travaillé pour n'être à la charge d'aucun d'entre vous – *hemeras ergazomenoi pros to mè epibarêsai tina humôn*. »

qui vient n'implique pas encore l'abandon du travail. Un tel abandon consisterait à être comme ceux que saint Paul accuse d'être « *mêden ergazomenous alla periergazomenous* ». La Tob traduit « affairés sans rien faire » ; La Bible de Jérusalem par « ne travaillant pas du tout mais se mêlant de tout » ; la traduction d'Emile Osty par « sans rien faire et toujours affairés ». La question n'est pas celle de l'oisiveté, puisqu'on peut être affairé dans le non-travail, mais celle de l'abandon d'une tâche productive qui permette de subvenir à ses besoins. Tant que la fin des temps est suspendue, les chrétiens doivent à la fois travailler et témoigner de la gloire qui destitue tous les pouvoirs.

Conclusion : contre Carl Schmitt

Nous avons essayé de montrer à partir des outils de la phénoménologie comment le *katêchon* n'était pas un concept isolé chez saint Paul, mais qu'il s'articule avec le reste de sa conception de l'Histoire. On peut ainsi évaluer ce que dit Carl Schmitt dans le *Nomos de la terre* :

« Je ne crois pas qu'une autre représentation de l'histoire que celle du *kat-echon* soit même possible pour une foi chrétienne originare. La foi en une force qui retient la fin du monde jette le seul pont qui mène de la paralysie eschatologique de tout devenir humain jusqu'à une puissance historique aussi imposante que celle de l'Empire chrétien des rois germaniques³⁵. »

Paul
Colrat

Certes le *katêchon* éclaire la vision chrétienne de l'Histoire et de la politique – dans leur désarticulation même – mais d'abord il ne signifie pas la *paralysie* eschatologique, qui supposerait qu'il y aurait encore une fin substantielle à venir. La fin des temps n'est pas à venir, elle a eu lieu, elle est *donnée*, mais elle n'est pas encore manifestée. Le *katêchon* donne l'Histoire, et révèle la politique qui en est la trame comme *rétenion* des événements. La suspension de la fin des temps révèle l'Histoire comme lieu de suspension de l'événement. En retenant la fin des temps, le *katêchon* donne à voir l'Histoire comme délai, donc comme étant déjà terminée, comme surcroît donné à la réception de l'événement ultime qu'est la Résurrection. Or, ce faisant, il donne à voir au sein de l'Histoire la puissance de rétenion de l'événement qu'est la « politique », initialement conçue comme *autarkeia*, autosuffisance, aujourd'hui conçue comme *contrôle*, c'est-à-dire redoublement de ce qui se donne par un code ayant pour fonc-

35 Carl SCHMITT, *Le nomos de la terre*, Paris, Puf, 2001, p. 64. Voir aussi : Carl SCHMITT, « Trois possibilités d'une image chrétienne de l'histoire », *Les études philosophiques*, n°3, juillet-sep-

tembre 2000, p. 405-422. Il y est question du *katechôn*. Ce texte a été commenté par Tristan STORME, dans *Carl Schmitt et le marcionisme*, Paris, Cerf, 2008.

tion de maîtriser les événements. Contre, tout contre, cette figure métaphysique de la politique, l'Église est une puissance de débordement. C'est pourquoi, nous avons essayé de montrer que le *katêchon* ne justifiait nullement un pouvoir autoritaire comme l'Empire. La politique classique est une machine désamorcée par la Résurrection, qui subsistera jusqu'à la fin des temps comme pure puissance de rétention du chaos, incapable de faire vivre ici-bas le Royaume. Cela ne signifie pas que le Royaume est impossible ici-bas, l'Église est l'institution dont la fonction eschatologique est de témoigner de la possibilité, déjà effective, du Royaume. Contre Schmitt, il faut donc dire que la marque politique de l'Église catholique, c'est le débordement de la logique politique. Son sens politique, ou *anti-politique*, est de tenir les deux parties de ce paradoxe : être l'institution qui signale la fin des pouvoirs.

Paul Colrat, marié, père de trois enfants, agrégé de philosophie, ancien élève de l'ENS de Lyon, président des Alternatives Catholiques. Prépare un doctorat de philosophie antique sur Platon.

Thème

Bibliographie

Nous n'abordons pas ici le dossier exégétique et patristique du *katêchon*, qui a déjà été résumé par Cristian BADILITA, « Le retardement de la fin du monde », dans le numéro de *Communio* sur « La seconde venue du Christ » de Janvier-avril 2012. Cet article fournit les références suivantes : TERTULLIEN *Apologie*, XXXIII ; HIPPOLYTE, *Commentaire sur Daniel* ; LACTANCE, *Institutions divines*, VII, 15 et VII, 25 ; JÉRÔME, *Lettre 120, chapitre 11* ; AUGUSTIN, *Cité de Dieu*, XX, 19 ; Jean CHRYSOSTOME, *Commentaire sur la deuxième épître aux Thessaloniens* (*Patrologie Grecque*, t. 62, col. 485) ; Théodoret DE CYR, *Commentaire sur Daniel*, Sur quatorze lettres de Paul, et *Résumé des fables des hérétiques*.

Le temps fini au sein du temps éternel – À propos de la vision chrétienne de l'homme¹



Hans Urs von
Balthasar

Le thème certainement étrange « Le temps fini au sein du temps éternel (ou infini) » s'éclairera au fil de notre réflexion. On se demande spontanément : pourquoi le temps de Dieu n'est-il pas simplement appelé éternité, mais temps infini ? Et comment notre temps manifestement fini peut-il se mouvoir au sein [*innerhalb*] du temps infini ? Nous ne voulons pas cependant aborder le thème avec trop de précipitation, mais plutôt en prenant notre temps ; et d'ailleurs, comme le sous-titre l'annonce, ce doit être une réflexion chrétienne sur l'existence [*Existenz*] humaine, qui ne commence pas par dire le bien-fondé de cette perspective, mais se donne le droit de la présupposer.

La clarification peut se faire en trois étapes. En premier lieu il faut donner une description sommaire de ce qu'est le temps infini et le temps fini. Les réflexions à faire ici sont nombreuses, avant même de pénétrer l'espace proprement théologique.

En deuxième lieu, on posera la question du temps du Christ, qui jette une vive lumière sur ce qui doit être mené à bien : le cours fini de la vie et de la mort de Jésus [*Jesu endliches Leben und Sterben*] s'accommode à l'évidence non par une interruption de son temps éternel et en dehors de lui, mais précisément en son sein.

En troisième lieu, il faudra se poser la question de notre participation à cette temporalité du Christ, au sujet de laquelle le Nouveau Testament nous donne d'amples indices.

1. À propos de la structure du temps fini et du temps infini

1.1 Le temps fini

La question centrale sera celle du temps humain, dont la finitude est claire à la conscience de l'homme. Bien qu'il ne sache pas quand

¹ Le texte original ne contient aucune note, toutes sont du traducteur. Les traductions de toutes les citations sont de

sa main, même lorsqu'est donnée la référence d'une traduction française complète d'un ouvrage.

son temps finit, il sait pourtant avec assurance que celui-ci va finir et que lui-même va mourir. L'Ancien Testament n'escamote pas ce fait par toutes sortes d'hypothèses – par exemple, que seule la chair meurt, non l'âme (Socrate-Platon), ou que la mort n'est rien de définitif, parce que la renaissance est en vue (Indiens, Pythagoriciens), ou qu'il existe un éternel retour du même (Nietzsche avec tous ses stades intermédiaires) – il regarde bien plutôt le fait droit dans les yeux.

Et c'est encore à des juifs contemporains que l'on doit de considérer la finitude du temps humain comme appartenant à l'essence de l'homme, et même comme le caractérisant. Pour Franz Rosenzweig, la pensée, de Parménide à Hegel, est une pensée qui oublie le temps, et cela, comme il le dit, par peur de la mort. Or l'homme n'est pas fini par hasard, mais par nécessité. Il est même ce qu'il est, du fait qu'il doit mourir (début de *L'Étoile de la Rédemption*²). L'ami de Rosenzweig, Georg Simmel³ a accentué cette idée au point que c'est seulement par le vis-à-vis de la mort, du non-être, perçu par avance, que chaque vie consciente prend conscience de sa capacité la plus haute et peut s'en emparer ; et elle le peut d'autant plus que sa vie est plus individuée et plus élevée. Seul le singulier, l'irremplaçable meurt véritablement, et plus il est unique, plus il meurt intégralement. Le caractère passager [*Vergänglichkeit*] d'une existence n'est pas signe de sa faiblesse, mais de sa valeur. Bergson avait déjà pressenti plus d'une chose à ce propos ; après Simmel, Max Scheler⁴ l'a repris dans son essai sur la mort et la survie. Lui aussi souligne que le processus du vieillissement appartient à l'essence de tout ce qui est organique, de telle sorte que nous devons nous demander « si l'essence de la mort n'est pas déjà comprise dans cette structure. La mort est un *apriori* pour toute expérience observatrice, inductive du dépérissement [*Sterbens*] qui s'accomplit en fait. »

Ce n'est qu'après cette réhabilitation de la finitude et de la mort par des penseurs juifs que fut composé l'hymne de Rilke (1922) dans l'avant-dernière élégie⁵ :

2 Franz ROSENZWEIG, *Der Stern der Erlösung, Der Mensch und sein Werk. Gesammelte Schriften* II, 2, Haag, Nijhoff, 1976 ; traduction française (tr.fr.) : *L'étoile de la rédemption*, Paris, Éditions du Seuil, 1982

3 Voir Georg SIMMEL, « Zur Metaphysik des Todes », in *Das Individuum und die Freiheit*, Berlin, Wagenbach, 1984 ; tr.fr. : « Métaphysique de la mort », in *La tragédie de la culture*, Paris, Rivages, 1988

4 Max SCHELER, « Tod und Fortleben », in *Zur Ethik und Erkenntnislehre, Schriften aus dem Nachlass*, I, Bern, Francke, 1957 ; tr.fr. : *Mort et survie suivi de Le phénomène du tragique*, Paris, Aubier-Montaigne, 1952

5 Rainer Maria RILKE, *Duisener Elegien*, in *Ausgewählte Werke, Gedichte*, I, Insel-Verlag, 1948 ; t.f. : *Élégies de Duino*, in *Œuvres poétiques et théâtrales*, Paris, Gallimard, 1997

... Une fois

Chacun⁶, seulement *une* fois. *Une* fois et pas plus. Et nous aussi

Une fois. Jamais plus. Mais

D'avoir été cela *une* fois, ne fût-ce qu'*une* fois

D'avoir été *terrestre*, ne semble pas révoquant.

Quelques années plus tard paraît *Être et temps* d'Heidegger. La vie, de par la dignité que lui confère son caractère unique est orientée intérieurement par un sens [*Leben ist kraft der Würde seiner Je-Einmaligkeit sinngerichtet*]. Prêtons attention au fait que, dans le langage, sens et temps sont étroitement associés. Nous disons « dans le sens des aiguilles d'une montre », le français dit « sens unique » pour une route à une voie. En indo-européen « *sent* » signifie : prendre une direction. En germanique « *sinda* » signifie le voyage, le chemin. « Das Gesinde » sont les compagnons de route ou de voyage. En vieux haut-allemand « *sinnan* » signifie voyager, aspirer à, marcher. Le mot « *senden* » signifie : mettre sur le chemin.

Avec la finitude de notre voyage sur terre nous est donnée aussi son équivocité : la jeunesse la remarque à peine, parce qu'elle vit vers un avenir ouvert. La vieillesse la sent toujours plus distinctement : le but de cette vie qui a un sens n'est-il rien d'autre que la mort ? Et par là même la rupture de tout sens ? Est-il utile ici avec Goethe (dans une conversation avec Falk, 1813) de se figurer la mort non comme le fait d'être submergé, mais comme acte souverain par lequel « la monade principale et régnante congédie de leur fidèle service celles qui étaient jusqu'à présent ses subordonnées ? » – pour emporter ensuite dans une survie ce qui lui est essentiel, si elle a accompli quelque chose de tel ? Pour Goethe, cela reste, il l'a dit plusieurs fois, l'exception ; la vie inessentielle passe.

Hans Urs von
Balthasar

Face à cette équivocité du temps fini – qui a un sens comme parcours unique, mais qui finalement perd tout son sens en s'égarant vers une fin qui brise tout – existent les tentatives de solution les plus diverses.

1. L'Israël ancien estimait heureux celui que Dieu laisse mourir « vieux et rassasié de la vie » (*Psaume* 91, 15 ; *Genèse* 15, 15 ; *Exode* 20, 12 ; *Job* 5, 26 ; *Proverbes* 9, 11 ; 10, 27 etc.) Le temps fini s'accomplit en lui-même. Cependant, on trouve aussi en Israël la plainte au sujet des jours qui passent trop rapidement (*Psaume* 90) ; la maladie et la misère laissent la mort pénétrer par avance dans la vie. L'insurmontable

6 H.U. von Balthasar écrit « jeder » ce qui nous oblige à traduire chacun, Rilke écrit en fait « jedes », chaque chose.

finitude de l'existence⁷ reste, pour l'homme de l'Ancien Testament, une énigme que Dieu a posée mais qu'il lui est presque impossible de résoudre.

2. Existent ensuite les nombreuses tentatives des religions de se dérober au vide de la finitude, qui perdure inchangée après la mort de l'individu pour d'autres individus mortels, en se cramponnant à l'intemporel. Ici on peut classer les tentatives les plus hétérogènes les unes à côté des autres :

a. Le bouddhisme sous toutes ses formes cherche à échapper à la ronde insensée de la temporalité (*Samsara*) en se servant de sa caducité, pour atteindre, peut-être après d'innombrables renaissances, le vrai néant-de-tout-le-néant, le Nirvana. « Fuite hors du temps ».

b. Le stoïcisme lui est apparenté : il y a quelque chose en moi qui ne passe pas ; si je me concentre sur ce point, le temps qui s'écoule ne me tourmente plus (Épictète), je peux l'ordonner impérialement à partir de mon point d'éternité, l'étincelle de mon âme (Marc Aurèle).

Thème

c. [41] Très proche de cela, on trouve Eckhart, qui reprend l'étincelle de l'âme stoïcienne : ce qu'il y a de plus réel en moi est l'idée que Dieu a de moi et qui en Dieu est divine ; me réfugier en elle est la vraie sagesse, qui abandonne tout ce qui passe à son flot.

d. Mais comment faire, si je veux saisir l'éternel non par la fuite hors du temps, mais dans le temps lui-même ? La première maxime de Faust est : « L'instant est éternité » (sa dernière sentence, alors que le mourant est saisi par les lémures est assurément d'un autre ton). Deux grands héros de Dostoïevski, même s'ils sont tout à fait antinomiques, ont la même maxime : l'épileptique Kirilov fait l'expérience de sa divinité antichrétienne avant de s'effondrer, l'épileptique Mychkine, au même instant, celle de l'avant-goût de l'éternelle béatitude. Toutes proches des deux précédentes on trouve les extases du Zarathoustra de Nietzsche, qui doit tout de même être mentionné dans une section particulière :

e. Car pour Nietzsche la vision de l'éternel retour de toutes choses est éminemment équivoque : joie la plus haute dans la mesure où il se pose lui-même à égalité avec le *fatum* : « *amor fati, ego fatum* », chute la plus terrible car l'éternel retour rend tout insensé, même

le surhomme. Selon que l'on se tient au centre de la roue tournante de la fatalité (comme Nietzsche se le figurait par moments) ou que l'on est balloté à la périphérie, comme il en a aussi fait l'expérience, alternaient chez lui extase et déclin.

Temps fini : sensé et insensé à la fois : cela n'est-il pas exprimé de manière classique par la *mataiotês* dans la lettre aux Romains : Le monde « assujéti par Dieu au néant (ou vanité [*Vergeblichkeit*]) et qui, soumis à lui, gémit avec impatience » (8,19-20⁸) justement parce qu'il ne veut pas reconnaître Dieu et sa vie éternelle et se manifeste par là lui-même comme apparence (Schlier⁹) ? Mais ce sont justement ces voies sans issue qui nous conduisent des énigmes du temps fini au mystère d'un temps infini, qui ne connaît ni la mort finie, ni le vide infini du toujours-plus-loin qui la déjoue.

Tentons aussi de décrire provisoirement ce temps infini.

1.2 Le temps infini

C'est justement en partant du fait que le temps de l'homme est fini, de cette finitude qui donne à son caractère unique toute sa dignité – si l'on en croit Simmel, Rosenzweig, ou Rilke –, et non pas d'un concept de temps simplement quantitatif et physique, comme l'Antiquité se le représentait souvent, ou d'une histoire du monde d'empreinte hégélienne ou marxiste dans laquelle la mort est oubliée, que l'on doit tomber sur quelque chose comme un archétype de la temporalité. Appelons-le ici le temps infini de Dieu. D'un Dieu qui, bien sûr, ne révèle que dans la Bible, et particulièrement dans le Nouveau Testament, la vitalité intérieure qui lui permet de devenir aussi le vrai créateur du temps fini.

Hans Urs von
Balthasar

Comment alors peut-on penser, ou plutôt pressentir, le temps infini de ce Dieu ? Il ne servirait à rien de partir de concepts bibliques comme *aiôn* ou *olâm*, dans lesquels on se représente le temps du monde comme s'étendant à l'infini et comme perdant toute forme et passant quelque part dans l'éternité. Paul peut parler de « temps éternels » (*chronoi aiônioi*), mais qui se situent encore du côté du créé. Il est clair que le dieu *Aiôn* ne nous aidera pas non plus ici, pas plus que le « temps éonique » des anges, comme le supposait la scolastique.

8 Correction : 8, 19-22.

9 Heinrich SCHLIER, *Der Römerbrief*, Herders theologischer Kommentar zum

Neuen Testament VI, Freiburg, Herder, 1977.

Ce qui nous aidera plutôt, c'est l'ancien concept philosophique, selon lequel Dieu est pure *energeia*, *actus purus*, une réalisation de soi pure et active, le contraire d'une existence brute en deçà de laquelle on ne peut pas remonter, bien plutôt un être-cause-de-soi-même comme Thomas d'Aquin le constate aussi pour la liberté humaine : « *liber est qui sui causa est* », « *quasi ex seipso operatur* » (*Somme Théologique* IIa IIae 19, 4c ; *Contre les Gentils* III, 112, IV 22 etc.). Et quand il commente l'expression de Paul : « Là où est l'Esprit du Seigneur, là est la liberté » (*Commentaire de 2 Corinthiens* 3, lect. 3), il va jusqu'à dire que celui qui laisse agir en lui l'Esprit Saint, est « *causa sui* », parce que, justement, il est mû par le divin Esprit libérateur. On comprend qu'à partir de là Schell¹⁰ ait pu parvenir à la définition même de Dieu comme « *causa sui* ».

Thème

Mais le seul concept de la liberté divine, qui – comme le dit l'Écriture – « a le temps », notamment pour observer avec longanimité le monde et ses égarements, puisqu'elle a décidé d'intervenir au bon moment, ne va pas assez profond. Jusqu'à ces profondeurs de la divinité dont il est dit que « le Saint Esprit les sonde » (1 *Corinthiens* 2, 10), comme si cette profondeur était un espace infini, qui nécessiterait aussi un temps infini pour qu'on en atteigne le fond. Seul l'événement trinitaire y parvient, en lequel Dieu le Père « fait place » au Fils, lui concédant la possibilité d'être le même Dieu que Lui, et que les deux concèdent cette possibilité à l'Esprit ; et cet « octroi de la place à l'autre » (en tant que Dieu) est en même temps une façon de « s'effectuer » éternellement, une réalisation, une advenue dont l'avènement est une éternelle présence [*ein ewiges « Zeitigen », zur-Gegenheit-Bringen, Sich-Ereignen, dessen Geschehen ewige Gegenwart ist*]. [*Gegewart*], quel mot ! qui dit que quelque chose est tourné (*Gegen*, contre) vers soi-même (en « *wart* », « *wärtig* » se trouve [43] aussi bien l'allemand « *werden* », devenir, que le latin « *vertere* », tourner). Mais cette présence n'advient que parce que le Père vient constamment vers le Fils et le Fils vers le Père et qu'ils ont donc un à-venir présent [*eine gegen-wärtige Zu-kunft*]. Celui-ci n'est pas simplement attendu, mais il est constamment déjà advenu. Il ne consiste pas dans le fait de commencer par devoir trouver son séjour, sa demeure en partant de ce qui lui est étranger [*aus einer Fremde*], mais dans la possession libre et personnelle de ce qui est toujours là. Aucune de ces trois extensions de la vie éternelle n'est dissociable des autres, elles sont l'une dans l'autre, c'est pourquoi l'on peut parler de temporalité éternelle ou infinie.

De plus, le Dieu qui de la sorte advient éternellement est radicalement libre, pas seulement par rapport à soi mais par rapport à tout : dans l'engendrement-de-soi et l'exhalaison-de-soi trinitaires se fonde en même temps la création de chaque liberté, si bien que ce sont encore des espaces et des temps imprévisibles qui s'ouvrent face à la liberté de Dieu et grâce à elle.

L'événement de Dieu est pour lui-même si bouleversant qu'il y a quelque chose qui ne peut exister en lui : l'accoutumance. La façon dont les trois hypostases divines se remettent l'une à l'autre est de toute éternité toujours un nouveau don, une pure révélation, dont le bénéficiaire ne peut jamais disposer comme si cela allait de soi (et là aussi, Rosenzweig a perçu des éléments tout à fait décisifs), c'est ce qui est toujours de nouveau admirable.

Peut-être comprenons-nous à partir de là (pour faire une brève digression), que Dieu a prévu des modifications dans le temps fini pour exclure d'emblée la lassitude de l'accoutumance :

Aeterne rerum Conditor
Noctem diemque qui regis
Et temporum das tempora
Ut alleves fastidium
(Laudes, dimanche I¹¹)

Hans Urs von
Balthasar

Dieu a introduit changement et surprise dans le temps fini pour qu'il devienne une image de son temps infini.

C'est seulement ainsi que le terme biblique de *zôê aiônios*, vie éternelle, reçoit un sens saisissable. Cette vie est le radical contraire d'un *Nunc stans*, comme elle a été appelée par méconnaissance de son essence. Un *Nunc stans* serait une sorte d'intemporalité perverse, en fait infernale, en laquelle chaque air, chaque liberté, chaque espace ouvert à l'action et au changement s'épuise, chaque dimension du temps, où l'on peut vivre, œuvrer, aimer, manque. On serait absolument renvoyé à un être-soi-même [*Man selbst-sein*] qui ne peut changer (et est par conséquent mort) : la pure image de la damnation. Au vu d'une telle description de l'éternité, on comprend que des hommes craignent l'ennui.

Contrairement à cela, le moment du toujours-nouveau et avec lui celui de la surprise peut être attribué aussi à ceux qui obtiennent au

11 Éternel créateur de toutes choses/ succéder les temps/ pour alléger la lassitude.
qui gouvernes la nuit et le jour/ et fais se

ciel de participer directement à l'être du Dieu vivant. Non seulement les profondeurs de la liberté de Dieu dans le temps tout entier, dans ce qui surpasse le temps, dans lequel ils ont le droit de vivre, leur seront ouvertes pour les sonder avec l'Esprit Saint pour toute l'éternité, mais encore leur propre liberté (qui d'après la haute scolastique ne trouvera son vrai déploiement qu'au ciel, où elle ne sera plus menacée par une dissimulation peccamineuse) offrira constamment dans l'être-l'un-pour-l'autre l'occasion d'une nouvelle surprise dans l'amour.

Ce qui s'en suit a des conséquences non négligeables : pour ceux qui séjournent dans le temps fini, l'atemporalité (ou si l'on veut : l'éternité) de l'enfer est identifiée, par attributs opposés, au temps infini (ou comme la scolastique le dit des anges : l'éonicité) de l'existence [*Existenz*] auprès de Dieu. Ceci n'est pas sans importance pour une eschatologie qui est à repenser.

2. Le temps du Christ

Thème

Mais passons à la deuxième réflexion, concernant le temps du Christ. Les Pères de l'Église soulignent unanimement que le Fils de Dieu en assumant la chair et la temporalité, n'a pas pour autant quitté l'éternité. L'incarnation ne crée pas un trou dans sa continuité, qui ne se refermerait qu'à la résurrection ou à l'ascension. L'enseignement de saint Thomas rend cela encore plus clair. Pour lui, la mission (*missio*) du Fils dans le temps qui passe n'est que la continuation, la forme que prend dans l'histoire du salut son éternelle procession (*processio*) du Père.

Ainsi se clarifie soudainement le « au sein de » annoncé dans notre titre : le déroulement de sa mission [*Sendung*] terrestre avec son avancée vers la mort s'effectue pour le Fils au sein de la mission qu'il a reçue en même temps du ciel et qui est de réconcilier le monde avec Dieu, en prenant sur soi la séparation [*Entfremdung*] entre le monde et Dieu qu'a créée le péché (2 Corinthiens 5, 20). Pour lui, son existence terrestre n'est pas un « être-jeté » heideggérien, mais une permission, celle de faire la volonté du Père. Son chemin lui est confié, et en cela offert par le Père, et de même, tout moment de sa vie qui passe est un cadeau du Fils qui répond au Père, l'un et l'autre dans le Saint Esprit. Cela a trois conséquences décisives :

1. La première est que la tentative de s'évader du temps ou de l'arrêter pour tenter de saisir l'éternel, est complètement étrangère à Jésus. Cela même à quoi ont toujours aspiré et continuent d'aspirer la plupart des religions en fuite devant la vanité [*Vergeblichkeit*] du

temps, son vide, sa marche qui nous destine à la mort. On peut dire que le Fils, envoyé par le Père dans l'existence temporelle [*zeitliche Existenz*], s'en va pour ainsi dire de lui, mais que faisant cela pour accomplir la volonté du Père, il s'en vient vers lui à chaque pas, voire il demeure auprès de lui. Il s'avance même très consciemment vers lui, quand il s'avance, sans dévier le regard, vers l' « heure », qui est pour lui aussi bien l'heure de la passion, du dépassement de ses forces et finalement de la mort. Et celle-ci sera justement le temps du suprême accomplissement de la volonté du Père.

Quoi qu'il fasse, il le fait dans la volonté du Père, qu'il prie ou agisse, qu'il parle ou se taise, qu'il passe du temps avec Dieu exclusivement ou avec les créatures égarées du Père. Quoi qu'il fasse dans le temps, il se nourrit de la nourriture du Père : « J'ai une nourriture que vous ne connaissez pas [...] ma nourriture c'est de faire la volonté du Père, qui m'a envoyé pour accomplir son œuvre » (*Jean* 4, 32.34). On en vient là à la deuxième conséquence.

2. Son existence destinée à la mort est une existence en vue de l'accomplissement de sa tâche divine. La marche vers l'avenir ne lui apparaît pas seulement sentée à la façon des jeunes gens qui regardent vers l'avenir, car il ne s'agit pas pour lui du développement de ses propres capacités ; le temps lui apparaît justement aussi sensé là où il commence à paraître insensé au désillusionné, sensé justement là où son existence apparaît comme un échec et un tas de ruines, où il a tout misé et n'a rien obtenu en termes terrestres et qu'il tombe même complètement dans le vide, à savoir dans son abandon par Dieu, expérimenté au mont des Oliviers et à la croix, où lui échappe tout sens de sa souffrance, de sa mort, de toute la vie qu'il a traversée. Il y a cet accusatif étrange dans le prologue de Jean, où il est dit que personne n'a vu Dieu sinon le Fils unique-engendré, qui est « *eis ton kolpon tou Patros* », « tourné vers le sein du Père » (1, 18). Cet être-tourné-vers s'accomplit dans la dérélition de la passion [*Passions-Entfremdung*] : « En en tes mains (non senties) je remets mon esprit » (*Luc* 23, 46). L'expérience de la séparation [*Entfremdung*] d'avec le Père due au péché porté par lui, le Fils la subvertit par une obéissance qui ne peut être troublée, qui se dirige sans dévier vers le Père. – On doit ajouter à cela que cet abandon a toujours été l'attitude fondamentale de son existence temporelle. En œuvrant comme travailleur puis comme maître, il n'a jamais anticipé l'heure du Père, mais l'a abandonnée [*sein-lassen*] au temps qui était devant lui, il ne s'y est pas exercé autrement que par l'obéissance à l'instant présent. Toute technique pour maîtriser le temps lui est étrangère, il se laisse porter d'un jour et d'une nuit à l'autre : « Ne vous souciez pas du lendemain, à chaque jour suffit sa peine » (*Matthieu* 6, 34).

Hans Urs von
Balthasar

3. Mais, troisième conséquence, il peut justement, faire ainsi de sa mort un véritable acte [Tat] – cela même que Goethe avait souhaité et qui ne réussit pleinement qu'ici. Un acte [Tat] au point qu'il dispose par avance dans la distribution eucharistique de soi-même de sa chair crucifiée et de son sang versé. « Personne ne prend ma vie, je la livre librement. J'ai le pouvoir de la livrer » (Jean 10, 18). Et cela avec tout ce que cette mort a de paradoxal, puisqu'il se laisse clouer par d'autres et plus encore, se laisse écraser par le poids des péchés du monde. Mais cette passivité est l'expression la plus active de sa volonté d'être obéissant jusqu'à la fin. Mais cette obéissance exercée à travers le temps n'est rien d'autre que son éternelle attitude par rapport au Père qu'il a apportée du ciel : dans un amour éternel il est au service de celui à qui il se doit lui-même et doit tout, dans une disponibilité divine qu'il mène jusqu'à l'extrême à travers le temps et qu'il nous fait connaître.

Thème

On peut faire franchir un pas de plus à ce paradoxe christologique, qui n'a rien à voir avec la dialectique : si c'est la béatitude éternelle du Fils d'être « tourné vers le sein du Père », de lui rendre tout ce qu'il a reçu et de le mettre à la disposition de sa volonté, alors même l'extrême douleur de son abandon subjectif par Dieu à la croix dépend finalement de cette béatitude objective, qui consiste à faire continuellement la volonté du Père. Naturellement ceci ne doit pas être mal compris – comme l'a fait la scolastique – comme le fait que la partie inférieure de l'âme de Jésus aurait souffert cependant que la partie supérieure serait demeuré dans la vision béatifique du Père ; cela ne marche pas ainsi. On prend plutôt au sérieux le fait qu'humainement aussi le Fils éternel a depuis toujours éternellement rendu tout ce qui est sien « dans le sein du Père », qui le garde maintenant pour lui auprès de lui-même, tandis que son Fils abandonné souffre sur la croix, afin de le lui restituer à la résurrection, accru par l'infinie reconnaissance du Père. C'est cela que signifie l'hymne paulinienne : « Il ne crut pas devoir se cramponner à sa figure de Dieu, mais il se vida en ce qu'il prit la figure de l'esclave, [...] obéissant jusqu'à la mort de la croix » (Philippiens 2, 5.8.)

3. Notre caractère passager [Vergänglichkeit] dans le temps du Christ

Mais comment donc passer de là à nous, qui ne venons pas librement du temps éternel comme le Fils éternel, mais qui n'avons d'origine réelle [*wirklich entstehen*] que dans le temps qui passe ? Pouvons-nous tout de même, d'une certaine façon, imiter ou même suivre le Christ dans l'offre qui nous est faite de nous configurer à lui ? Nous entrons par là au centre du mystère chrétien, qui est inséparablement

et objectif-sacramentel et subjectif-existential [*subjektiv-existentialles*] puisque les exigences de la vie sont impitoyablement tirées du premier aspect. De nouveau trois aspects sont à considérer.

1. L'appel de Jésus à sa suite signifie sans équivoque une entrée dans sa forme d'existence [*Existenzform*]. Qui ne quitte pas toutes choses terrestres, n'est pas digne de lui; qui ne prend pas quotidiennement sur lui sa croix, ne le suit pas jusqu'au bout, mais le trahit, le renie ou s'endort en chemin. C'est déjà la règle présentée avant la croix. Mais après, il n'y a plus d'excuse pour celui qui s'en écarte. Car maintenant l'unique, l'indivisible verbe de Dieu est le Christ vivant, crucifié, enseveli et ressuscité et le baptême nous emporte objectivement et fondamentalement dans cet indivisible. Selon Paul nous sommes ensevelis avec lui dans sa mort, mais pour être réveillés avec lui, et même pour être placés par avance dans le ciel, où notre vie est cachée avec lui et se manifestera aussi avec lui (*Colossiens 3, 3*). Cette part prise à son existence temporelle [*zeitlichen Existenz*] ne peut pas nous détourner d'avoir part aussi à son essence céleste; en lui nous sommes « déjà choisis par Dieu avant la fondation du monde et destinés à être ses enfants » (*Éphésiens 1, 4 s.*), il nous confère « le pouvoir de devenir des enfants de Dieu » pour « naître de Dieu » (*Jean 1, 13*) par-delà toute différenciation sexuelle. C'est une vérité insaisissable, qui est exprimée dans le Nouveau Testament de multiples façons et est ensuite développée de manière spéculative par les scolastiques et les mystiques: notre origine terrestre et sexuée est fondée depuis toujours dans l'éternel engendrement du Fils; le Dieu créateur a co-conçu tout le monde cosmique des idées dans la génération du Fils, au point que dans la première apparition [*Hevbringung*] du Fils, « avant même la fondation du monde, l'agneau sans défaut et sans tache » est déjà choisi pour « racheter » le monde par son « sang précieux » (*1 Pierre 1, 18 s.*) Sans du tout être mis, en tant que créature en devenir, sur un pied d'égalité avec le Fils éternel, cela signifie tout de même que tout notre passage sur terre [*Vergänglichkeit*] appesanti par nos problèmes s'enracine *a priori* déjà dans son temps infini, éternel et sans problème, à partir duquel notre apparente vanité [*Vergeblichkeit*] connaît une réinterprétation: *ver-geblich*, peut-on ici rappeler, veut initialement dire offert sans attendre de retour (nous, en Suisse, disons encore: *i han em's vergäbes gä*: je lui ai donné gratuitement [*umsonst*], sans rien exiger). C'est précisément dans ce sens [de don gratuit] que la croix était la *Vergeblichkeit* par excellence, et en elle est incluse notre existence chrétienne. Tout est déjà bon, si seulement c'est donné, gratuitement, offert. Jésus dans ses béatitudes ajoute à cette gratuité [*Vergeblichkeit*] terrestre la promesse du « sa-laire » céleste (si ce mot ne nous plaît pas, on peut le remplacer

Hans Urs von
Balthasar

par « fécondité » ou « sens qui demeure »). Ainsi il n'y a plus pour le croyant de pure vanité [*Vergeblichkeit*] intramondaine : ni pour la souffrance, la maladie, l'injustice, la douleur, ni pour la mort-même ; tout est chargé, à partir du Christ, d'un sens éternel, est « trésor dans le ciel », passe avec nous dans la vie éternelle en tant qu' « or, argent et pierre précieuse », si c'est bâti sur le fondement du Christ (1 Corinthiens 3, 12). C'est pourquoi pour le chrétien il n'y a pas de temps vide, auquel il devrait échapper, mais pas non plus d'éternité qu'il aurait le droit de rendre présente par magie, par des trucs ou des techniques contre le temps qui continue de s'écouler. Dans son lit, l'eau de la temporalité porte toujours avec elle les pépites d'or du temps éternel.

Thème

2. Tout cela nous a amené à esquisser le deuxième point de notre réflexion. C'est peut-être la « petite voie » de Thérèse de Lisieux qui l'exprime le plus simplement : chaque instant présent [*der je-jetzig Augenblick*] en lequel je suis placé exige de moi que je fasse avec un éternel amour et un éternel sérieux, l'unique pas temporel et passager qui ait de la valeur pour l'éternité. Celui-ci concentre le passé et l'avenir si fortement en lui que, dans sa grâce comme dans son exigence, il est une image de l'éternité et octroie d'y prendre part. Je n'ai pas besoin de retenir l'écoulement du temps à la façon de Faust, cela ne réussira jamais. Mais si je me donne gratuitement [*ich mich mitvergebe*] au sein de sa vanité [*Vergeblichkeit*], tout le meilleur est fait. L'éternité plus encore est un perpétuel être-offert l'un à l'autre, aussi bien en Dieu même que dans la communion des saints, de sorte qu'elle est elle-même l'absolue fluidité qui à sa façon accompagne le flot de notre vanité [*Vergeblichkeit*]. Si Jésus dit : « Le Fils ne peut rien faire de lui-même, s'il ne voit ce que fait le Père ; ce que celui-ci fait, le Fils le fait pareillement, car le Père aime le Fils et lui montre tout ce qu'il fait » (Jean 5, 19 s.) alors le croyant aussi peut vraiment lever les yeux vers Dieu, pour faire l'expérience [*erfahren*] de ce que Dieu fait [*tut*] précisément maintenant et dont il veut que l'homme le fasse avec lui pour établir une correspondance totale entre le ciel et la terre. C'est cette même correspondance que le Nouveau Testament nous enseigne en ce qui concerne la prière de demande : toute demande énoncée dans l'Esprit de Jésus est immédiatement exaucée : « Père, je te rends grâce de m'avoir exaucé ; je savais bien que tu m'exauces toujours » (Jean 11, 41) de même pour les disciples : « Tout ce que vous demandez au Père en mon nom, il vous le donnera » (*id.* 15, 16 ; 16, 23). En Marc, Jésus dit : « Tout ce que vous demandez dans la prière, croyez que vous l'avez déjà reçu et cela vous est accordé » (Marc 11, 25¹²) et encore dans la première épître de Jean : « Comme

nous savons qu'il nous exauce, nous savons aussi que nous avons déjà ce que nous avons demandé » (1 Jean 5, 15). Est présupposé ce que dit le verset précédent : « Nous avons cette assurance en lui, qu'il nous exauce, lorsque nous demandons quelque chose selon sa volonté » à savoir la correspondance pointée par la petite Thérèse entre le maintenant éternel et temporel ; alors « nous savons » dit Jean « que nous avons la vie éternelle » (*id.* 5, 13) au milieu de notre temporalité. La terre seule crée par l'incroyance une distanciation par rapport au ciel, il n'y a pas de distanciation par rapport à la terre qui vient du ciel. L'« en Christ » continuellement répété par Paul ne signifie pas une vague unité mentale, mais une unité d'être, parce que tête et membres sont un corps.

3. Mais il faut ajouter ici une dernière chose. Nous savons non seulement combien le temps qui passe est fuyant, mais plus encore combien nous-mêmes le sommes en lui. Il y a-t-il une quelconque garantie que nous persévérerions dans la correspondance décrite, que, pour utiliser le grand mot johannique, nous y « demeurions » ? Et si nous tombons en dehors d'elle, étions-nous alors jamais véritablement dedans ? Jean a ce mot effrayant : « Maintenant déjà il y a des antichrists [...] ils sont sortis du milieu de nous, mais ils n'étaient pas des nôtres. S'ils avaient été des nôtres, ils seraient restés auprès de nous, mais ainsi devait être manifesté que tous ne sont pas des nôtres » (1 Jean 2, 18-19). Peut-il exister au sein de notre temps qui passe un acte [*Akt*] qui ramasse en une seule unité notre temps, passé et avenir, justement l'avenir incertain, l'offre tout entier à Dieu dans son temps éternel et l'insère dans cette éternité ? Si cela existait, alors on aurait, par la grâce de Dieu, mais aussi par le don de soi, subverti tout son caractère passager [*Vergänglichkeit*] et on aurait mis celui-ci à l'abri dans le temps qui ne passe pas. De nombreuses personnes aujourd'hui, et particulièrement les jeunes, n'osent plus poser cet acte, car qui peut bien disposer de son avenir ? Le mariage est objectivement indissoluble, mais qui, subjectivement, tient encore cela pour possible ?

Hans Urs von
Balthasar

L'acte dont il s'agit ici, Ignace de Loyola l'a placé au milieu de ses exercices spirituels, qui tout entiers ne pointent que vers cet acte et ne veulent exercer qu'à lui. Il appelle cet acte *electio*, le choix, et le décrit précisément comme la correspondance entre la volonté éternelle de Dieu au sujet de ma vie personnelle et ma volonté de m'insérer, dans la liberté, dans cette volonté éternelle. C'est en cela que consiste en effet la plus grande liberté possible. Nous devons, dit-il, nous exercer à entrer dans la disposition d'esprit de Jésus Christ « pour que dans chaque état ou chaque vie que Dieu notre Seigneur nous offre pour le choisir, nous puissions parvenir à la

perfection » (Ex. 135). En avant et en arrière je dispose de tout mon temps qui passe et je le pose indivis dans le temps éternel de Dieu. Au fond, tout chrétien qui ratifie subjectivement ce qui se passe objectivement au baptême devrait faire cela ; il le fait sacramentellement dans l'acte de détermination, *confirmatio*, de confirmation. Il le fait plus sérieusement, consciemment, conséquemment dans le « *Suscipe* » à la fin des exercices et dans chaque décision qui porte sur la totalité de son existence : dans le sacrement du mariage, dans le sacrement de l'ordre ou tout type de supersacrement que sont les conseils évangéliques, et qui le place dans l'indissolubilité du rapport Christ-Église, époux-épouse.

On notera en conclusion, que cet acte [*Akt*] chrétien est l'accomplissement de toutes les vaines [*vergeblich*] tentatives de captiver l'éternité dans le temps : qui en voulant gonfler l'instant en éternité – « Reste donc, tu es si beau » mais à la fin : « Je n'ai fait que courir par le monde ; chaque passion je la saisisais aux cheveux, ce qui ne suffisait pas, je le laissais aller, ce qui m'échappait, je le laissais filer, je n'ai que convoité et qu'accompli et désiré encore et voilà qu'avec puissance je n'ai fait que l'assaut de ma vie » (*Faust*, II, 5, minuit) – qui en déclarant caduque toute chose finie pour se fuir à la façon bouddhiste dans le Nirvana ou eckartienne dans l'idée éternelle de Dieu ; qui d'autre encore, selon l'idéologie de la prospérité, en se construisant dans sa finitude un nid qui lui suffise et lui paraisse éternel.

Thème

Mais il échappe à toutes ces tentatives que la création, comme image de Dieu, mais aussi comme *autre* que Dieu, est voulue bonne par Dieu, est voulue éternellement, et n'oblige pas à s'effacer [*Aufhebung*] pour se mouvoir *au sein* de Dieu. « En lui nous vivons, nous nous mouvons et nous sommes » (*Actes* 17, 28). En lui, non pas comme lui-même, mais comme en l'autre. Toute religion non chrétienne éprouve cet être-autre comme tragique et comme nécessitant un effacement [*Aufhebung*] : finalement n'a le droit d'exister que l'*Un*. Le temps doit s'épancher dans l'éternité. Seul le chrétien sait qu'il existe dans l'être même de Dieu l'altérité : le Fils qui ne devient jamais le Père, et l'Esprit qui ne devient jamais ni le Fils ni le Père, et que cet éternel autre est la condition pour que Dieu puisse être appelé Amour. Et c'est pour cela que l'éternelle correspondance de l'amour en Dieu justifie aussi la correspondance entre Dieu et sa créature, comme la haute scolastique l'a très bien su : sans le temps éternel de la Trinité, pas de création avec son temps qui passe : « *inaequalitates praesupponunt aequalitates* » dit Bonaventure : l'inégalité (entre Dieu et le monde) présuppose l'égalité de l'essence entre les personnes divines, de cette essence qui abolit

[*aufhebt*] si peu la différence entre les personnes qu'elle la présuppose bien plutôt (*Collationes in Hexæmeron XI, 9; Quare Fratres Minores prædicent et confessiones audiant V, 381*).

(Traduit de l'allemand par Noémie Piacentino avec le gracieux concours de Françoise Brague. Titre original: *Endliche Zeit innerhalb ewiger Zeit*, publié dans *Homo creatus est. Skizzen zur Theologie V*, Einsiedeln 1986, pp. 38-51.)

Hans Urs von Balthasar, né en 1905 à Lucerne (Suisse), prêtre en 1936, décédé le 26 juin 1988. Fondateur de *Communio*. Auteur de plus d'une centaine de livres, dont la trilogie *La Gloire et la Croix*, *La dramatique divine*, *La Théologique*. On peut consulter sa dernière bibliographie: *Hans Urs von Balthasar (1925-2005)* Johannes Verlag Einsiedeln, Freiburg 2005.

*Hans Urs von
Balthasar*

Élisabeth de la Trinité —
« À la lumière de l'éternité »



Aldino
Cazzago

Si Emmanuel Kant avait été sur la place Saint-Pierre le dimanche 16 octobre 2016, il n'aurait pas été très heureux. Car devant des milliers de personnes, le pape François a proclamé sainte la bienheureuse Élisabeth Catez, moniale carmélite française morte à Dijon le 9 novembre 1906, à peine âgée de 26 ans, et connue surtout sous le nom d'Élisabeth « de la Trinité ». Le philosophe de Königsberg aurait pu voir dans cette canonisation un modeste démenti, mais démenti lourd de sens, de sa célèbre déclaration sur l'inutilité pratique du dogme chrétien de la Trinité. Selon lui,

du dogme de la trinité, pris à la lettre, on ne peut absolument rien faire pour le pratique, quand bien même on croirait la comprendre, mais encore moins si l'on s'aperçoit qu'il dépasse véritablement tous nos concepts.

Puis il poursuivait :

Si nous avons à honorer dans la divinité trois ou dix personnes, le novice l'admettra aussi facilement sur parole, parce qu'il n'a véritablement aucun concept d'un Dieu en plusieurs personnes (hypos-tases), mais encore plus parce que de cette diversité il ne peut tirer à vrai dire des règles de conduite différentes¹.

Pour Élisabeth, le dogme de la Trinité sur lequel elle a construit sa vie ne fut pas l'une des nombreuses vérités abstraites apprises au catéchisme, et qui finissent par glisser aux marges de notre vie ; il fut, au contraire, le centre mystique, « l'océan » dans lequel elle s'immergea, et d'où elle tira la force et le soutien pour apporter son témoignage, témoignage limité dans le temps mais hautement persuasif, et, pour employer le terme de Kant, pour sa « conduite ».

1 E. KANT, *Le conflit des facultés*, in Œuvres philosophiques, Gallimard, Bibliothèque de la Pléiade, 1986, tome 3, p.841.

La vie

Si on la compare à la vie de Thérèse d'Avila – vie longue, pleine de voyages pour fonder des monastères et dotée d'innombrables grâces mystiques – l'existence d'Élisabeth Catez² fut beaucoup plus brève, et dépourvue de phénomènes mystiques extraordinaires.

Orpheline de père à sept ans, un caractère impétueux quand il n'est pas colérique, elle grandit, entourée de l'affection de sa mère et de sa petite sœur. Elle est dotée d'un talent musical : fortement incitée par sa mère, elle étudie le piano au conservatoire de Dijon³, avec des résultats flatteurs : elle joue également en public en de nombreuses occasions.

Elle rencontre pour la première fois le Carmel à 11 ans, en 1891 : le jour de sa première communion, elle se rend au monastère, qui se trouve à deux cents mètres à peine de chez elle, et entend la mère prieure lui dire que son nom « Élisabeth » si-

gnifie « la maison de Dieu⁴ ». En 1897, à 17 ans, elle décide de révéler le désir qu'elle cultive depuis trois ans au plus profond de son cœur : entrer au Carmel de Dijon. Elle obtient pour toute réponse un refus catégorique. Même si, deux ans plus tard, l'opposition de sa mère se mitige sensiblement, elle ne peut franchir le seuil du monastère qu'en août 1901, alors qu'elle vient juste, quelques jours plus tôt, d'avoir 21 ans, le 18 juillet. Elle peut à présent accomplir finalement le voyage, fort court, qui l'entraînera à « [m'] enfoncer dans la profondeur du Mystère » de la Trinité (*Lettres* 158, p. 468).

À partir du printemps 1905, de violentes douleurs à l'estomac se manifestent, ainsi qu'une fatigue continue, inexplicable. Ce n'est qu'en mars de l'année suivante que l'on comprendra qu'il s'agit du mal d'Addison, incurable à l'époque⁵. Les huit derniers mois de sa vie, Élisabeth

Signet.

2 Dans une lettre à sa mère, en septembre 1903, Élisabeth lui rappelle que c'est elle-même qui lui a enseigné à aimer Thérèse d'Avila dès son enfance. Voir *Lettres* dans ÉLISABETH DE LA TRINITÉ, *Œuvres complètes*, (Édition critique réalisée par le Père Conrad De Meester), Paris, Éditions du Cerf, 2002, ici *Lettre* 178, p. 503. Dorénavant, la référence de la lettre figurera dans le texte.

3 Son professeur de piano rappellera toujours la "volonté de fer" de sa jeune élève.

4 De toute évidence la mère supérieure se trompait : en hébreu, le nom d'Élisabeth évoque l'idée de plénitude et d'abondance. Pour une première introduction à la vie et à la spiritualité d'Élisabeth de la Trinité, voir *Élisabeth de la Trinité. Sources, expérience théologique, rayonnement* (sous la direction de Jean Clapier), Éditions du Carmel, Toulouse 2006, 836 p. ; C. de MEESTER, *Élisabeth de la Trinité : biographie*, Paris, 2006, 741 p. ; A. SICARI, *Élisabeth de la Trinité. La logique de la foi*, Éditions du Carmel, Toulouse 2016, 334 p.

5 L'un des effets les plus douloureux de cette maladie est l'impossibilité progressive de s'alimenter.

les passe à l'infirmier du monastère, ne s'alimentant qu'avec un peu de lait.

S'il est vrai que les vertus théologiques et cardinales peuvent devenir quasiment une seconde nature en nous, nous ne pouvons, toutefois, annuler la première. Après l'une de ces nuits si nombreuses où la douleur s'est faite particulièrement lancinante, au médecin non croyant qui la soigne, Élisabeth fait cette confiance :

J'ai tellement souffert cette nuit que j'étais tentée de me jeter par

la fenêtre; mais je me suis dit: ce n'est pas ainsi qu'une Carmélite doit souffrir⁶.

À la mère supérieure qui est en train de sortir de l'infirmier, Élisabeth demande si cela ne la préoccupe pas de la laisser toute seule dans sa chambre. La voyant surprise devant cette question, elle ajoute :

Je souffre tant que je comprends maintenant le suicide. Mais soyez tranquille: Dieu est là, et il me garde⁷.

Icône de la vie chrétienne

Que peut donc enseigner aux chrétiens d'aujourd'hui une carmélite cloîtrée, morte il y a plus d'un siècle? Les hommes et l'Église de nos jours ne vivent-ils pas des situations, sensibilités anthropologiques, des problématiques sociales et religieuses, totalement inconnues il y a cent ans? Certes, nier qu'il existe une différence radicale entre ces deux contextes historiques et religieux relèverait de la myopie. Mais une fois cette diversité constatée, nous pensons que l'expérience spirituelle d'Élisabeth,

qu'elle raconte elle-même dans ses écrits⁸, peut encore nous aider à aller vers ce qui aujourd'hui encore est essentiel pour la foi chrétienne. S'il n'en était pas ainsi, les paroles prononcées par le pape Jean-Paul II le 25 novembre 1984, jour de la béatification d'Élisabeth, seraient dépourvues de fondement :

Nous l'invoquons: disciple de Thérèse de Jésus et de Jean de la Croix: [...] qu'elle aide de nombreux hommes et femmes, dans la vie laïque ou consacrée⁹, à re-

Aldino
Cazzago

6 Témoignage de Sœur Agnès de Jésus Marie. Voir *Sacra Congregatio pro causis sanctorum, Beatificationis et canonizationis Servae Dei Elisabeth a SS. Trinitate. Positio super virtutibus*, Rome 1979, p. 190.

7 Témoignage de Sœur Germaine de Jésus, *Ibid.* p.93.

8 Ses écrits, qui rapportent son expérience personnelle, sont le *Journal* (1899-1900), près de 350 *Lettres*, quatre *Traité spirituels* ("Le Ciel dans la foi", "La grandeur de notre vocation", "Dernière retraite" et "Laisse-moi t'aimer"), 123 *Poésies*, et deux séries de *Notes*, dont la seconde contient la célèbre *Prière à la Trinité*.

9 C'est nous qui soulignons.

cevoir et à partager les fruits et les « ondes » de charité infinie qu'elle puisait à la « Fontaine de la Vie ».

C'est une opinion assez répandue que les rapports sociaux d'une religieuse de clôture sont très limités : quelques religieuses d'autres monastères, des frères et des prêtres, et, dans une moindre mesure, quelques laïcs qui fréquentent habituellement l'église du monastère. Élisabeth incarne un démenti de ce lieu commun. Parmi ses cinquante neuf correspondants, on ne compte que six prêtres ou séminaristes, treize religieux, et pas moins de quarante laïcs, dont trente et un en simple relation épistolaire. Il suffit de lire ses nombreuses lettres pour comprendre qu'elle parle à tous, laïcs inclus, de ce que nous pourrions définir l'abc de la vie chrétienne : de Dieu qui, étant pur amour, nous crée pour se donner à nous ; de notre libre réponse à Lui dans la même logique d'amour ; des « Trois¹⁰ », les personnes de la Trinité, qui ici, sur terre, font de notre âme le « ciel » où elles habitent (*Lettre 122*, p. 408) ; du fait de se reconnaître enfants pour expérimenter leur amour ; des sacrements, avec une référence particulière à l'eucharistie ; de notre amour vers notre prochain, de notre destin éternel, et tout cela appliqué à chaque état, condition et âge de la vie.

Signet.

Elle peut parler à tous de la même réalité, de la même foi, parce qu'elle a choisi de regarder la vie, le monde et les personnes non de points de vue partiels, mais du point de vue de Dieu, ou, comme elle l'écrira elle-même quelques jours avant de mourir, « à la lumière de l'éternité » (*Lettre 333*, p. 790, ainsi que *Lettres 324* et *340*). Une des lettres si nombreuses à sa sœur Marguerite, qui est mère de deux petites filles, contient bon nombre des thèmes cités plus haut. Elle écrit :

Je viens de lire dans saint Paul des choses splendides sur le mystère de l'adoption divine. Naturellement, j'ai pensé à toi, ce serait bien extraordinaire qu'il en fût autrement. Toi qui es mère et qui sais quelles profondeurs d'amour le bon Dieu a mises en ton cœur pour tes enfants, tu peux saisir la grandeur de ce mystère : enfants de Dieu, ma Guite, est-ce que cela ne te fait pas tressaillir ? Écoute parler mon cher saint Paul : « Dieu nous a élus en Lui, avant la création. Il nous a prédestinés à l'adoption des enfants pour faire éclater la gloire de sa grâce¹¹ », c'est-à-dire qu'en sa toute-puissance Il semble ne pouvoir rien faire de plus grand. [...] N'est-ce pas que c'est simple, que c'est consolant ? À travers tout, parmi tes sollicitudes maternelles, tandis que tu es toute aux petits anges, tu peux te retirer en cette solitude pour te livrer à l'Esprit

10 Poème 74, p.995.

11 Éphésiens 1, 4.5.6.

Saint afin qu'Il te transforme en Dieu, qu'Il imprime en ton âme l'Image de la Beauté divine, afin que le Père en se penchant sur toi ne voie plus que son Christ, et qu'Il puisse dire: « Celle-ci est ma fille bien-aimée, en qui j'ai mis toutes mes complaisances¹² ».

Quelques lignes plus loin, elle poursuit :

Si Jésus semble dormir, oh, reposons-nous aussi près de Lui; soyons bien calmes et silencieuses; ne le réveillons pas mais attendons dans la foi. Lorsque Sabeth et Odette [les deux nièces] sont dans les bras de leur chère maman, je crois qu'elles s'inquiètent peu s'il

fait du soleil ou s'il pleut; imitons les chères petites, vivons dans les bras du bon Dieu avec la même simplicité (Lettre 239, p. 612-613).

La vie cloîtrée d'Élisabeth a été extrêmement brève : à peine plus de cinq ans. Cela signifie que, dans ce laps de temps, à côté de nouvelles connaissances d'ordre spirituel puisées dans la fréquentation du Nouveau Testament, en particulier de saint Paul¹³, elle a approfondi tout particulièrement certains aspects de la vie chrétienne qu'elle vivait quand elle était une jeune française toute simple, bien insérée dans son milieu social.

De la mystique à la morale

La « lumière de l'éternité » a été pour Élisabeth le point de référence sur lequel se fixer pour vivre et penser le mystère même de Dieu, et encore davantage pour « se penser » en Dieu. Pour elle, Dieu n'est pas avant tout un but à atteindre, une récompense à obtenir au terme d'un chemin moral et ascétique long et fatigant. La mystique, entendue comme participation dans le Christ au « mystère de la Trinité¹⁴ », vient avant la morale parce que l'amour infini et parfait que

Dieu est, et qu'il donne à chacun de nous, vient avant celui, limité et imparfait, que nous, nous lui offrons. Voilà pourquoi, dans la vie chrétienne, la sainteté ontologique, reçue à travers le baptême au nom de la Trinité, vient avant la sainteté morale. Le premier acte moral demandé au chrétien n'est pas de « faire » quelque chose, mais de prendre toujours davantage conscience de cette primauté, et cette conscience, Élisabeth l'a.

Aldino
Cazzago

¹² Voir *Matthieu* 3, 17.

¹³ "Mon cher saint Paul", comme elle le fait écrire à la Mère Germaine dans la lettre au docteur Barbier quelques jours avant sa mort. Dans la même lettre, elle prie le docteur de bien vouloir accepter en don une copie des lettres de saint Paul. Elle y a, dit-elle, "puisé tant de force pour l'épreuve" (*Lettre* 340, p. 796).

¹⁴ Voir à ce propos l'intéressant paragraphe 2014 du *Catéchisme de l'Église Catholique*.

Écrivant au beau-frère de sa sœur, séminariste du diocèse de Dijon, et parlant de « l'étreinte du Dieu tout Amour », elle ajoute :

Monsieur l'Abbé, comprendrons-nous jamais combien nous sommes aimés? Il me semble que c'est bien là, la science des saints (Lettre 191 p. 527).

Je sens que je mourrai jeune. L'action de Dieu est si forte qu'elle m'use. Je crois que le Ciel viendra bientôt: j'en ai si soif! Je ne peux plus porter ce poids de grâces¹⁵!

Élisabeth ne prononce pas ces mots au terme de son bref voyage dans le Carmel, mais le 8 décembre 1901, le jour de sa prise d'habit, quatre mois après son entrée au monastère.

Un jour, l'une des sœurs, parlant de son propre rapport à Dieu, lui dit :

Pour moi, la vertu passe avant tout. Je veux me vaincre moi-

même, et ensuite, après avoir exercé les vertus, je parviendrai à l'amour et à l'union.

Élisabeth, après avoir rapporté cette phrase à sœur Marie de la Trinité, ajouta :

Je crois que cette sœur a raison : la vertu doit passer avant tout ; néanmoins, je sens en moi un si grand fond de misères que je ne pourrais pas procéder ainsi. Ce n'est qu'en étant unie à Dieu que je me sens forte et capable de vaincre mes défauts et de pratiquer la vertu... Par le fait d'être unie à Dieu, de combien de choses on se sent délivrés et dans quelle paix cette union vous établit¹⁶!

« Rester unie à Dieu » pour Élisabeth est la conséquence ascétique et spirituelle de se savoir habitée, « enveloppée¹⁷ » par le Dieu Trinité. Sans ce préalable, ces mots que cite une autre religieuse, « Je veux que, en me voyant, on pense à Dieu¹⁸ », sembleraient comme une prétention de type strictement volontariste.

Le centre le plus profond

Cette certitude d'avoir été saisie par le Dieu Trinité, Élisabeth en a conscience bien avant d'entrer au Carmel. Pour s'en

convaincre, il suffit de voir comment elle signe la lettre qu'elle envoie, le 1^{er} juillet 1900, à son amie Marguerite Gollot, treize

15 Témoignage de Sœur Marie de la Très Sainte Trinité, voir *Sacra Congregatio pro causis sanctorum, beatificationis et canonizationis Servae Dei Elisabeth a SS. Trinitate*. Position super virtutibus, p. 75.

16 *Ibid.*, p.64.

17 « Comme Dieu est là ! Comme il est présent ! Comme il m'enveloppe ! » Tels sont les mots qu'Élisabeth prononce lorsqu'elle franchit le seuil du monastère, le 2 août 1901. Témoignage de Sœur Marie de la Très Sainte Trinité, *Ibid.* p. 62.

18 Témoignage de Sœur Anne-Marie de l'Enfant Jésus, *Ibid.* p. 106.

mois avant son entrée au Carmel: « Marie-Élisabeth de la Trinité » (Lettre 28, p. 262).

À moins de deux mois de son entrée au monastère, le 2 août 1901, elle écrit au chanoine Angles cette réflexion :

C'est là, tout au fond, dans le ciel de mon âme, que j'aime le trouver puisqu'Il ne me quitte jamais. « Dieu en moi, moi en Lui », oh ! C'est ma vie ! [...] Vous ai-je jamais dit mon nom au Carmel : « Marie-Élisabeth de la Trinité ». Il me semble que ce nom indique une vocation particulière, n'est-ce pas qu'il est beau ? J'aime tant ce mystère de la Sainte Trinité, c'est un abîme dans lequel je me perds ! ... (Lettre 62, p. 312.)

Après avoir reçu la visite de sa sœur Marguerite et de quelques amis précisément le jour de la fête liturgique de la Sainte Trinité, elle écrit à sa sœur :

Oh oui, ma Guite, cette fête des Trois est bien la mienne, pour moi il n'en est pas une semblable. [...] je n'avais jamais si bien compris le Mystère et toute la vocation qu'il y a dans mon nom (Lettre 113, p. 398).

Une de ses amies, Germaine de Gemeaux, n'avait pu entrer au Carmel du fait de l'opposition de sa mère. Elle aurait voulu elle aussi choisir le nom « de la Trinité ». Élisabeth lui écrit, le 25 août 1903 :

C'est toute la Trinité qui repose en nous, tout ce mystère qui sera notre vision dans le Ciel: que ce soit votre cloître. [...] je suis « Élisabeth de la Trinité », c'est-à-dire Élisabeth disparaissant, se perdant, se laissant envahir par les Trois (Lettre 172, p. 492).

Élisabeth ne fait pas dépendre sa vie chrétienne de l'attachement à des formes particulières de dévotion parce que le mystère qui la fait vivre est inscrit dans son nom même, et que celui-ci lui rappelle constamment sa « vocation ». De même qu'est indissoluble le lien avec son propre nom, de même est indissoluble son lien avec Dieu. Ainsi le 19 juin 1902 communique-t-elle à son amie d'enfance Françoise de Sourdon, en un langage qui a gardé toute son actualité :

La vie d'une carmélite c'est une communion à Dieu du matin au soir, et du soir au matin. S'Il ne remplissait pas nos cellules et nos cloîtres, ah ! comme ce serait vide, mais à travers tout [nous] le voyons car nous le portons en nous et notre vie est un Ciel anticipé. Je demande au bon Dieu de t'apprendre tous ces secrets (Lettre 123, p. 409).

Elle est au Carmel depuis moins d'un mois qu'elle écrit déjà à sa sœur Marguerite : au Carmel, « il n'y a que Lui partout. On le vit, on le respire. "C'est pourquoi" on trouve le bon Dieu

Aldino
Cazzago

à la lessive comme à l'oraison » (*Lettre* 89, p. 360-361).

Le sommet de cette communion dans la Trinité, Élisabeth l'a vécu et confessé, avant tout à Dieu, et puis, heureusement, à nous aussi, dans sa célèbre *Prière à la Trinité*¹⁹. Le fait que cette prière n'ait été découverte qu'après sa mort²⁰ nous en fait saisir le caractère absolument intime et réservé. C'est une supplication et c'est une louange qui expriment un besoin et un désir auxquels seule la parole peut donner forme. Nous ne pouvons ici qu'y faire très brièvement allusion.

La prière peut se scander en cinq paragraphes, introduits chacun par l'invocation « Ô ». Le premier s'adresse à Dieu dans son unité : « Ô mon Dieu, Trinité que j'adore » ; le deuxième, le troisième et le quatrième se tournent respectivement vers le Christ, l'Esprit et le Père, saisis dans leur mode spécifique de se rapporter à elle, et, pour elle, de se rapporter à eux : le « Christ aimé » et « crucifié par amour » qu'elle prie afin qu'il devienne une seule chose avec elle, de sorte que sa « vie » (celle d'Élisabeth) devienne un « rayonnement » de

la « Vie » du Christ. Lui, « Réparateur » et « Sauveur », est aussi « Verbe éternel » et « Parole » de Dieu. Et elle, docile, veut « passer sa vie » à l'écouter ; à l'Esprit qui est « Feu consommant » et « amour », elle demande de disposer son âme à devenir « comme une incarnation du Verbe » et « une humanité de surcroît » de sorte qu'en elle, « Il (le Verbe) renouvelle tout son Mystère » ; au Père, elle demande de se pencher sur elle, « pauvre petite créature » afin que, couverte de son « ombre », il ne voie en elle que « le Bien-Aimé en qui il a mis toutes ses complaisances ».

Dans le dernier paragraphe, Élisabeth voudrait embrasser, mais en réalité pour se faire à son tour embrasser, les Trois Personnes divines vues à présent dans leur communion : « Ô mes Trois, mon Tout, [...], Immensité où je me perds, [...]. Ensevelissez-vous en moi pour que je m'ensevelisse en Vous ».

Pour apprécier la valeur théologique de l'itinéraire spirituel d'Élisabeth, à peine esquissé ici à ses débuts, il suffit de lire le *Catéchisme de l'Église catholique* au n. 259, « Toute la vie chrétienne

Signet.

19 Voir *Ô mon Dieu, Trinité que j'adore. Notes intimes* 15, p. 907-908. En réalité, Élisabeth ne donna jamais aucun titre à cette prière. Pour un commentaire approfondi nous renvoyons à R. FORNARA, *Abitare il segreto del tuo volto: Elisabetta e la Trinita: "faccia a faccia nelle tenebre"*, Edizioni OCD, Roma 2016, p. 282.

20 Chez les carmélites, l'usage était de rédiger un bref portrait de la religieuse défunte et de l'expédier aux autres monastères de la même province. Celui d'Élisabeth fut écrit le 18 décembre, il comptait quatorze pages. Aucune mention n'y est faite de cette prière. Il faudra attendre 1909 pour la voir mentionnée dans les *Souvenirs* écrits par Sœur Germaine de Jésus pour répondre à qui voulait mieux connaître la vie et la spiritualité d'Élisabeth de la Trinité.

est communion avec chacune des Personnes divines, sans les séparer en aucune manière», et, au n. 260 : « La fin ultime de l'économie divine tout entière est que toutes les créatures entrent dans l'unité parfaite de la Bienheureuse Trinité. Mais dès à présent, nous sommes appelés à être habités par la Très Sainte Trinité ». Ce n'est donc pas un hasard si la personne qui a écrit matériellement cette partie du catéchisme a décidé de terminer le commentaire de la section consacrée à Dieu comme

« père » en citant précisément la première partie de cette prière célèbre d'Élisabeth. Quand, le 21 novembre 1904, au terme des Exercices spirituels de toute la communauté, la jeune moniale carmélite écrivait d'un seul jet – avec une seule, minime, correction – sa prière²¹, elle était loin d'imaginer que près d'un siècle plus tard, celle-ci se retrouverait dans le *Catéchisme de l'Église Catholique*, citée comme une expérience convaincante de foi, et pour le bien de tous les chrétiens.

Conclusion

L'existence chrétienne d'Élisabeth de la Trinité nous lègue en héritage deux enseignements significatifs. Le premier porte sur le lien entre dogmatique et vie spirituelle, que le *Catéchisme de l'Église catholique* au n. 89 explique ainsi : « Il y a entre les dogmes et notre vie spirituelle un lien organique. Les dogmes sont des lumières sur le chemin de notre foi, ils l'éclairent et le rendent sûr. Inversement, si notre vie est droite, notre intelligence et notre cœur seront ouverts, prêts à accueillir la lumière des dogmes de la foi ». Pour bon nombre de chrétiens, les vérités de la foi, et en particulier le dogme de la Trinité, sont incompréhensibles et, de ce fait, inutiles, ou simples reliques des temps passés. Le résultat est une vie chrétienne (?) construite sur le

sable, ou toujours ondoyante au gré des opinions à la mode du moment.

Élisabeth de la Trinité, elle, a su édifier la sainteté de sa vie, la vie dans l'Esprit, en l'enracinant dans le dogme central de la révélation chrétienne, celui du mystère trinitaire. Ce faisant, sa foi a grandi en proportion de sa capacité de faire sien ce mystère et de le vivre jusque dans ses dernières conséquences, par exemple, dans son désir de participer aux souffrances du Christ pour le bien de l'Église (*Lettres 294; 300; 324; dernière retraite, cinquième jour*). Il nous semble que c'est aussi à elle que pense Henri de Lubac lorsqu'il écrit :

L'expérience mystique [...] est le fruit de la foi. Ce n'est pas un essai

21 Les éditions actuelles de cette prière prennent soin d'en relever les nombreuses assonances et allusions bibliques. Il est bon toutefois de rappeler que la version originale ne présente aucun renvoi explicite à des textes de l'Écriture [voir *Cœuvres complètes*, op. cit., p.908-913].

d'évasion par l'intérieur: c'est le christianisme même». Un peu plus loin, il boucle ainsi son raisonnement: «La mystique est l'intériorité de la foi par intériorisation du mystère, mais à mesure que le mystère est intériorisé, la foi dans ce mystère renvoie le mystique hors de lui²².

Le second enseignement nous permet de voir en elle une petite mais complète réalisation du «grand modèle du christianisme». Comme Hans Urs von Balthasar l'a relevé,

On trouve de temps à autre des chrétiens (on les appelle des saints, et ils ont plus ou moins de succès) dont l'existence permet de voir comme sur un modèle réduit en quoi consiste l'idéal du christianisme. Ils sont les meilleurs décan-teurs que l'Église connaisse. Ils sont transparents à la totalité, au don que Dieu nous fait, ils vivent dans

ce don, pour lequel ils essaient de rendre grâce par toute leur vie. Ils se consacrent si totalement à cette action de grâce qu'ils ne trouvent ni le temps ni l'occasion de se livrer à des observations critiques en restant eux-mêmes sur la touche²³.

Au milieu de notre vie, si souvent bousculée par des rythmes fré-nétiques et des déchirements hu-mains et spirituels qui, du corps, arrivent jusqu'à l'âme, la vie sainte d'Élisabeth est un défi salutaire à ne pas perdre de vue ce qui est es-sentiel dans le rapport avec Dieu.

«... si je recommençais ma vie, oh, comme je voudrais n'en plus perdre un instant!» (Lettre 135, p. 793).

Plus qu'à Élisabeth, c'est à cha-cun de nous que s'adressent ces mots.

Signet.

(Traduit de l'italien par Viviane Ceccarelli. Titre original: Elisabetta della Trinità: "Alla luce dell'eternità")

Aldino Cazzago, né en 1958, ordonné prêtre en 1983, appartient à l'Ordre des Carmes Déchaux. Il enseigne l'histoire de la Théologie Orthodoxe et Hagiographie à l'Institut Supérieur de Sciences Religieuses de l'Université Catholique de Brescia. Parmi ses dernières publications, figurent *Il cristianesimo orientale e noi. La teologia ortodossa in Italia dopo il 1945*, Jaca Book, Milano 2008; *Giovanni Paolo II. Con Cristo nel mondo*, Messaggero, Padova 2010; *Giovanni Paolo II. «Ama gli altri popoli come il tuo!»*, Jaca Book, Milano 2013. De 2007 à 2014, il a été directeur de l'édition italienne de *Communio*.

22 L'essai de H. de LUBAC, publié en 1965, a été repris dans *Mystique et Mystères*, in *Théologies d'occasion*, Paris 1984, paragraphe 4, p.61.

23 Hans Urs von BALTHASAR, *Points de repère*, traduit de l'allemand par Bernard Kapp, Fayard, coll. Le Signe, 1973, chapitre 1.

 Ours d'Or
66 Internationale
Filmfestspiele
Berlin

100 FILMS IN 100 STADT ENTWICKELUNG: 1000 TAGE FREIZEIT

FUOCOAMMARE

PAR-DELÀ LAMPEDUSA **UN FILM DE
GIANFRANCO ROSI**



Fuocoammare –
par-delà Lampedusa
(Gianfranco Rosi 2016)



Denis
Dupont-Fauville

Samuele, un gamin de 13 ans, vit à Lampedusa, minuscule îlot au sud de la Sicile. Il a les préoccupations d'un garçon de son âge : voir ses amis, chasser les oiseaux, devenir autonome, grandir. Avec un langage fruste, entouré de gens rudes, il erre sur son caillou d'île, arpentant le port, observant l'horizon, fabriquant des frondes, s'essayant à l'anglais.

La caméra bienveillante de Gianfranco Rosi, discrète, le suit en prenant le temps nécessaire. Tout se passe lentement, nul instant n'est perdu. Un enfant d'homme grandit, apprenant à maîtriser un espace où chaque arpent est mesuré, cerné par la mer immense.

Progressivement, nous découvrons cette mer, sans cesse mise à distance et pourtant omniprésente. Les hommes en parlent, certains ont vécu dessus, c'était leur lot, mais cette vie n'était pas humaine. La mer reflète le ciel, la mer recouvre des abîmes, la mer fournit la nourriture ; elle est crainte, racontée, explorée, écoutée, redoutée. Elle fait partie de la vie

mais peut apporter la mort. La mer donne le mal de mer, que seul un bon repas aux fruits de mer permettra d'oublier.

Et puis, sur cette mer, d'autres forces apparaissent : des antennes la scrutent, des hélicoptères la survolent, des vaisseaux de guerre la parcourent. De temps en temps, au hasard des ondes radios, des appels de détresse s'élèvent dans la nuit, que la houle ne parvient pas à recouvrir ; des canots affleurent sur l'horizon, des corps émergent, certains vivants d'autres morts ; les cris qui transperçaient la nuit deviennent des visages. Des visages muets, aux joues creusées de larmes, aux fronts chagrins et fiers.

Entre le regard du petit paysan sicilien et ceux des migrants africains, quels échanges possibles ? Tous sont rivés vers la mer, chacun a son histoire, aucun n'est très bavard. Les deux univers sont ainsi montrés, montés en parallèle. Jamais les yeux de Samuele ne croiseront ceux de ces femmes martyrisées ou de ces adolescents brûlés par le mélange d'eau de mer et de

carburant qui les a dévorés au fond de cales insalubres.

Un seul personnage se tiendra, successivement, face à l'un et aux autres. Il s'agit du médecin du village, qui accompagne les patrouilles en mer ou « expertise », le cas échéant, les arrivants et les cadavres. En deux séquences bouleversantes, là encore prétendument parallèles, nous le verrons successivement expliquer à l'enfant comment son « œil paresseux » doit être réveillé en obligeant l'autre à se fermer, puis raconter au cinéaste comment, malgré l'aspect terriblement routinier de sa tâche, il ne s'habituerait jamais aux procédures à effectuer avant l'inhumation des femmes et enfants victimes de la traversée.

Signet.

En réalité, ce sont nos yeux qui s'ouvrent. Qui font effort pour ne pas être paresseux. Pour ne pas réduire ces migrants à des chiffres, pour arriver à regarder chacun, pour essayer d'entendre ce qu'ils ne parviennent plus à dire. Quelques mots de français, quelques phrases d'anglais... Quel regard peut les redresser, quelle parole peut les intégrer ?

Bien trop avisé pour nous submerger d'images « fortes » ou nous culpabiliser par d'in-

cessantes statistiques, Rosi se contente de montrer, en un espace si réduit, des réalités si contradictoires et pourtant livrées les unes aux autres. Celles des habitants de Lampedusa et des migrants, bien sûr ; mais aussi celles des détresses individuelles et des prières collectives, celles des hurlements de détresse et des dédicaces pour les chansons, celles des matches de foot et des grillages de protection, celles des regards fixes et des coups de téléphone volubiles, des femmes voilées et des hommes battus, des officiers de marine et des anciens esclaves, des douches de désinfection et des coquetteries vestimentaires¹...

Peu à peu, ces incohérences s'imposent comme éléments d'une réalité unique. La contemplation du cinéaste éduque notre regard. Les cadrages multiplient les analogies, les scènes se répondent. Les rayons des lampes-torches d'adolescents en chasse vibrent de la même lumière que les faisceaux des navires de secours. La respiration d'un gamin sur un balcon fait écho à celles de miséreux accrochés à des bastingages. Rien n'est souligné, tout est suggéré. À chacun de devenir intelligent.

1 Le titre du film lui-même renvoie à une chanson de l'île, « La mer en feu », composée par les pêcheurs après les combats navals de la guerre, et renvoie à un spectacle que les « esprits habitués » pourraient juger impossible.

Dans ce réseau de questions et de correspondances, quelques scènes s'imposent, inoubliables. Souvent des scènes d'intimité, où les vivants sont reliés aux morts. Ainsi de cette grand-mère italienne faisant lentement sa chambre le matin avant de commencer sa journée en embrassant successivement les statues de la Sainte Vierge et de Padre Pio. Ainsi de l'extraordinaire séquence où des Africains, se retrouvant en groupe après les divers contrôles, sortent de leur mutisme sur un mode choral, pour improviser une poignante mélodie où la mémoire des martyrs et l'imploration des vivants scandent le récit de leurs avancées. Ainsi aussi de la même doyenne cuisinant avec effort le repas de sa famille tout en écoutant à la radio, avec un soupir, le récit des naufrages du jour.

À la fin, l'enfant qui, presque borgne, voulait être le meilleur chasseur contemple de ses deux yeux l'oiseau tant convoité, pour le laisser s'envoler. Les migrants qui ont bravé la mort repartent pour un monde inconnu. Chacun demeure à regarder le ciel, avec ses propres phantasmes à affronter, qu'il s'agisse de rêves de paradis ou d'avions de chasse imaginaires. Pour nous, qui aurons séjourné près de deux heures dans cet

univers improbable, sur cet enclos où l'Europe aboutit et où débarque l'Afrique, vers où repartons-nous ?

Ours d'or du dernier festival de Berlin², où il a bouleversé le public dès le premier jour de projection, *Fuocoammare* est sorti à Paris de façon presque confidentielle, les récompenses reçues ne compensant guère son statut de « film exigeant sur un sujet douloureux ». C'est pourtant l'honneur du cinéma que de pouvoir entraîner ses spectateurs dans de telles méditations qui, sans prétendre imposer une solution, convoquent notre discernement. Pour un chrétien, l'impératif se redouble : la première sortie du pape François hors du Vatican fut pour Lampedusa, pour crier à l'Europe que là se jouait une grande partie de notre dignité et de notre avenir.

« Quelle est votre position ? Combien de personnes à bord ? Quel type de bateau ? ». Ces premières phrases du film, adressées dans la nuit, en anglais, à un esquif repéré par chance à la radio, ne s'adressent pas qu'aux Africains miraculés mais, en réalité, à chacun des spectateurs du film et à tous les protagonistes du drame. À nous de voir et d'écouter ce qui s'offre à notre regard et à notre

Denis
Dupont-Fauville

2 La présidente du jury, Meryl Streep, après avoir remis cette récompense inattendue, aurait confié à la productrice du film que, selon elle, *Fuocoammare* méritait un Oscar et qu'elle ferait tout pour que les États-Unis le voient.

audition; à nous de réfléchir,
loin des slogans faciles, à ce que
ces voisins nous disent de nous-
mêmes.

18 octobre 2016

Denis Dupont-Fauville, né en 1966, prêtre de Paris depuis 1997, docteur en théologie est professeur à la Faculté Notre-Dame. A publié notamment Saint Hilaire de Poitiers, théologien de la communion (Analec̄ta Gregoriana 305, 2008: prix Bellarmin de la Grégorienne, prix René Laurentin pro Christo de l'Académie des Sciences morales et politiques) et L'Église Mère chez Henri de Lubac (Parole et Silence, 2009). Membre du comité de rédaction en français de Communio.

Signet.