

J'attends la vie du monde à venir, ou: les sept commandements de l'eschatologie.

«L'œil n'a pas vu... tout ce que Dieu a préparé pour ceux qui l'aiment» (cf. 1 Co 2, 10)

J'attends [...] la vie du monde à venir. Voilà une formulation, celle de notre Credo, qui nous est bien familière. Acceptons de nous appuyer résolument sur elle, dès le geste inaugural de notre réflexion autour de l'eschatologie chrétienne. Pourquoi? Parce que cette expression de la foi donne toute son importance à la dimension de *l'attente*, et parce que nous savons d'expérience qu'attendre et espérer ne constituent sans doute en condition d'histoire qu'un seul et même geste, humain autant que religieux. Le chrétien, constamment nourri de sa rencontre avec le Juif et le Grec, n'est d'ailleurs pas seul sur ce terrain du patient consentement au temps; il écoute toujours avec profit la tradition juive (« *l'attente du messie est la durée même du temps* » note Lévinas) et il reste sensible à l'insistante interrogation du philosophe (« *savoir questionner, c'est savoir attendre, fût-ce toute une vie* », observe pour sa part Heidegger). Mais lui-même, qu'attend-il, qu'espère-t-il exactement?

Rien moins donc, dit notre Credo, que la résurrection de la chair, que la vie du monde à venir: choses immenses, à n'en point douter! Et pourtant, du *contenu précis* de cette attente, avouons que nous ne savons rien, ou quasi-rien. Serait-ce là une détresse, une façon de reconnaître que, dans l'ordre des représentations, nous sommes aussi démunis que ceux qui n'ont pas d'espérance? Ou bien, cette ignorance, du fait même qu'elle est avouée, et peut-être même revendiquée, ne suggère-t-elle pas qu'un autre chemin est possible? La foi qui espère n'a-t-elle pas précisément mieux à faire

que de (vouloir) savoir? Ne peut-on dire, effectivement, que celui qui sait, ou qui ne veut que savoir, n'attend plus rien et n'est plus qu'un homme «sans histoire», tandis que celui qui croit et qui attend-celui qui croit en attendant- témoigne activement de ce qui fait le cœur le plus intense de sa vie: le fait de répondre, inlassablement, à une infatigable et mystérieuse puissance d'appel qui ne cesse de soulever et d'orienter son existence?

Or, pour la foi et pour l'espérance des chrétiens, cette puissance d'appel porte un nom : elle s'appelle la promesse; elle est la promesse de Dieu. Et, si mystérieuse soit-elle, elle a des contours précis: nous croyons fermement que dans l'événement eschatologique de la Résurrection de Jésus, le Crucifié, cette promesse est à la fois accomplie et relancée. Accomplie en Jésus sous mode d'anticipation dont nous faisons activement mémoire, relancée en chacun de nous sous mode du don de la vie nouvelle, désormais offert à tous, dans la liberté imprévue de l' Esprit. Comme un surcroît inattendu, quelque chose comme le miracle permanent du nouveau : dès lors que nous accueillons la promesse sous cette forme, ne vérifions-nous pas que non seulement nous *consentons* au temps, mais, que, plus encore, nous *l'inventons* nous-mêmes avec le Dieu imprévisible qui surgit de l'avenir?

L'attente du monde à venir dont traite le Credo serait donc à la fois le fruit déjà mûr de la promesse et ce qui doit encore mûrir en elle et par elle. Elle serait comme la traduction appropriée de ce qui peut et doit continuer de s'ouvrir à la puissance encore et toujours nouvelle de Dieu, s'il est vrai que Celui-ci ne vient à nous que sous mode d'*événement*, à la fois attendu et inattendu, espéré et inespéré, familier et inouï. Attente et promesse seraient ainsi internes l'une à l'autre, s'épousant sans faille pour diriger le chrétien vers ce qu'il confesse de sa destinée ultime. On conviendra qu'une telle attitude, quand bien même elle doit mortifier sans relâche les représentations de « l'au-delà », vaut mieux, sans nul doute, que tous les savoirs où s'immobilisent nos chemins. En nous libérant d'un Dieu qui ne serait que « su », l'attente accordée à la promesse nous livre bien plutôt constamment à ce que George Kowalski appelait « la route qui nous change ». En d'autres termes, elle reconduit constamment la foi à sa puissance d'aimer le monde ici et maintenant, et c'est ainsi qu'elle charge déjà notre présent d'éternité.

Comment déployer maintenant, théologiquement, ces quelques propos de départ ? Ici, comme en tout domaine de la pensée, nous

mesurons bien que l'accès au sens fait lui-même déjà partie du sens. Du coup, puisque nous ne pouvons que rester en régime d'attente, il nous paraît possible d'exprimer sous mode de *commandements* à faire vivre, plutôt que sous mode de *thèses* à prouver, ce qu'exprime et réfléchit proprement la foi qui espère. Nous avons donc retenu, de façon assez empirique, sept commandements aptes à baliser notre route. Mais, avant de les développer, entendons bien ceci: ces commandements ne sont pas des paroles contraignantes. Ils sont à recevoir au sens biblique du terme, c'est-à-dire, plus et mieux que des impératifs, au sens de *vocatifs* inventifs aptes à nous « orienter dans la pensée », afin de donner sens à la liberté de notre démarche. Nous n'hésiterons pas, d'autre part, à singulariser ces vocatifs: sur fond d'attente commune à tous (προσδοκῶμεν, dit le texte grec du Symbole) chacun n'est-il pas concerné par ce qu'ils dévoilent de notre relation au Dieu qui vient ?

1. Tu ne dépasseras pas le champ du théologal, ou: *l'ouverture à la promesse.*

«Comment vivre sans inconnu devant soi?» (René Char).

Lorsque nous traitons de la question de l'homme en régime chrétien, nous reconnaissons donc, paradoxalement, que ne sommes pas dans le champ du savoir. Nous sommes bien plutôt pris dans une structure originale, une structure en mouvement constituée, pour ainsi dire, par le *jeu* inlassable de l'*appel* et de la *réponse*. Et ce jeu est lui-même une *règle*, la règle qui donne et qui demande à l'homme de croire en Dieu, d'espérer en lui et de l'aimer jusqu'au bout de sa liberté. Telle est, à nos yeux tout au moins, la structure d'énonciation qui nous permet d'opérer une lecture proprement « théologale » du champ même de l'eschatologie.

Observons d'ailleurs qu'en cet acte de lecture, comme le montre Karl Rahner, nous n'avons pas à forcer le discours. De fait, on ne dit pas ici « autre chose » sur l'homme, en tant qu'il est déjà reconnu comme *créature-spirituelle-finalisée-vers-Dieu*, comme être ouvert au Mystère absolu: « *La doctrine de l'homme en tant qu'être ouvert à l'avenir absolu... n'est rien d'autre que la répétition de tout ce qui fut dit jusqu'à présent de l'homme en tant qu'esprit à niveau de création,*

*esprit libre, gratifié de l'autocommunication de Dieu. L'eschatologie n'est pas proprement quelque chose de surérogatoire, mais énonce une fois encore l'homme tel que le christianisme l'entend, celui qui ex-siste à partir du jour présent pour se porter vers son avenir. L'homme ne peut se dire ce qu'il est qu'en se disant ce qu'il veut et ce qu'il peut devenir. Et il ne peut au fond se dire ce qu'il veut en liberté, en tant que créature, que lorsqu'il se dit ce que, en liberté, il espère comme à lui donné et par sa liberté accueilli*¹.

Bref, nous ne disons pas autre chose que nous ne confessons déjà, puisque l'homme n'a qu'une seule et unique destinée; mais on le dit *jusqu'au bout*, dans le respect de son indépassable historicité, laquelle comporte aussi de façon constitutive, comme nous le verrons bientôt, l'ouverture à l'ultime et au définitif d'un salut accompli. C'est bien en vertu de cette «essence» ouverte de l'homme que l'*anthropologie* chrétienne est toujours une *eschatologie* chrétienne. C'est bien à ce titre que l'affirmation eschatologique est toujours un facteur intrinsèque, et non point supplémentaire, additif, facultatif, de la conception que l'homme a de lui-même (étant sauf, bien entendu, le fait que les frontières de la connaissance et de la représentation restent ici infranchissables!).

Autrement dit, le fait de rester solidement dans le champ du théologal suffit de quelque manière à notre bonheur. Nous n'avons rien d'autre, rien de mieux à faire qu'à croire, à espérer, et à aimer, en renonçant à posséder une savoir de l'avenir, parce que, toujours selon Rahner, « *d'après l'Écriture, il faut tenir fermement que Dieu n'a pas révélé aux hommes le jour de l'achèvement. [...] L'achèvement possède pour nous un caractère caché essentiel et qui lui est propre en tant que tel. Ce caractère est déjà essentiellement donné avec les existentiels chrétiens de la foi et de l'espérance: sans ce caractère caché de l'événement encore futur, la foi et l'espérance ne seraient pas du tout ce qu'elles sont et doivent être chrétiennement. Et inversement: la foi et l'espérance réclament, pour être, que l'avenir soit essentiellement caché [...]. De l'avenir, on ne peut affirmer qu'une chose: qu'il peut et doit être l'achèvement de tout l'homme grâce au Dieu incompréhensible, dans le salut qui nous est déjà donné d'une manière cachée dans le Christ* »².

Voilà bien pourquoi, dans le champ de l'eschatologie, nous n'avons pas mieux à faire que de parler, vivre et penser jusqu'au

¹ *Traité fondamental de la foi*, Centurion, Paris, 1983, p.477.

² KARL RAHNER, « *Principes théologiques relatifs à l'herméneutique des affirmations eschatologiques* », *Écrits théologiques 9*, DDB, Paris, 1968, p. 149 et 154.

bout dans le clair-obscur de la foi (« nous voyons à présent dans un miroir, d'une manière obscure », 1 Co 13, 12), dans la cécité de l'espérance (« voir ce que l'on espère, ce n'est pas espérer », Rm 8, 24), et dans l'active clarté de l'amour: (« si nous marchons dans la lumière comme Lui-même est dans la lumière, nous sommes en communion les uns avec les autres », 1 Jn 1, 7). Dès lors, *jusqu'au bout*, pour l'homme qui croit, qui espère et qui aime, le nom de Dieu qui appelle et qui promet reste un nom de route. *Jusqu'au bout*, l'homme reste un *homo viator*, l'itinérant d'un désir dans l'épaisseur de sa condition historique et sociale. *Crois, espère, aime jusqu'au bout*, ni en deçà, ni au-delà de ces trois gestes: le vocatif reste impératif de réalisation. La «pro-missio» reste «missio». Ouvert à la promesse de Dieu, l'homme devient ouvert à lui-même par cette même promesse: il reçoit comme *missio*, pourrait-on dire, de s'ouvrir *jusqu'au bout* à la *pro-missio* de sa propre humanité.

C'est alors que l'homme, en tant qu'être d'espérance et d'amour habité par l'Esprit, qui est en lui force d'accomplissement et de dépassement, peut honorer jusqu'au bout ce qu'il croit. Il oriente sa vie *sur, par, et vers* l'Ultime qui vient, sans jamais être placé une bonne fois pour toutes au «*plein midi de sa vie*»³. L'homme demeure événement en marche de l'auto-communication libre et pardonnante de Dieu. La grâce offerte à l'homme qui croit, qui espère et qui aime ne lui dit pas seulement qui il était en Adam, ne lui dit pas seulement qui il est aujourd'hui en Christ, mais qui il sera de vraiment nouveau en Dieu, son Avenir absolu. Il goûte alors une précieuse découverte: l'éternité attendue et promise, attendue parce que promise, promise parce qu'attendue, ne lui est pas offerte pour meurtrir le temps de son histoire, mais pour en confirmer la pleine densité⁴.

³ On sait que pour Nietzsche, les hommes du midi constituent l'espèce la plus noble, puisque c'est l'heure où toute lumière tombe à la verticale, et où cette lumière révèle le monde dans sa vérité et dans son erreur. Nietzsche dénonce dans le christianisme la nostalgie des arrière-mondes et le mépris du monde présent. Il ne comprend pas que l'éternité promise n'est pas une détermination de l'homme, ni une compensation pour l'homme, mais qu'elle constitue une vocation et une offre. Il ne comprend pas que la foi donne des ailes à la vie et la traverse d'une intensité qui est à la mesure même de son espérance.

⁴ cf. JÜRGEN MOLTMANN, *Théologie de l'espérance*, passim.

2. Tu ne te dégageras jamais de l'altérité de Dieu, ou: le ferme désir de la béatitude.

Totus hominis salus in Deo est (Saint Thomas d'Aquin)

Pour celui qui attend la vie du monde à venir, il convient de poser, en second lieu, qu'une contradiction entre le concept de *salut* (tel que nous l'avons déjà brièvement évoqué) et le concept de Dieu n'est pas possible. Pour l'homme «théologal» que je suis, qui pense et vit jusqu'au bout son ouverture à l'Ultime, Dieu demeure, en effet, l'Infiniment plus grand, Celui que tel de plus grand ne se puisse penser. Dieu reste ainsi en vérité l'Autre de mon désir et de mon attente. Son altérité irréductible fait partie du concept de salut définitivement accompli que j'espère (à cause) de Lui.

Insistons encore: le salut espéré n'a son sens plein que dans cette ouverture eschatologique radicale. Il représente en vérité la visée finale et le mystère désiré de *mon* existence, de *notre* existence temporelle et éternelle. Le salut se trouve uniquement en Dieu, dans la participation à son être, dans cette plénitude d'amour qui se communique réellement pour nous faire participer à sa vie. En d'autres termes, le salut est accomplissement essentiel et parfait, pas seulement Rédemption ou réconciliation. Il me faut, il nous faut tenir ensemble la Rédemption *par* Dieu et le salut *en* Dieu⁵. La vie du monde à venir, c'est Dieu.

Mais pourquoi donc tant insister, sinon parce que c'est Dieu même, dans son altérité indicible, qui veut la *beatitudo* de ses créatures ? Il ne veut ni leur aliénation, ni leur perte. Même s'il est vrai que l'homme moderne a, plus ou moins explicitement, voulu construire un *bonheur* sans Dieu, la foi et l'espérance chrétienne ne peuvent pas ne pas maintenir ferme le désir de cette *beatitudo* qu'est Dieu lui-même. Vivre selon l'ouverture eschatologique, c'est donc continuer de Le désirer avec la même force exclusive qui fut celle d'un saint Augustin : *solo Deo fruendum*.

Cette espérance de la béatitude n'est pas sans lieu d'humanité. Elle trouve notamment sa traduction appropriée dans la *prière* qui accueille la promesse. L'espérance, en effet, est toujours une espérance qui prie (« *oratio interpretativum spei* », écrit saint Thomas), signe, là encore, que l'homme, dans sa précarité indépassable, est

⁵ V. l'étude de MAX SECKLER, in Collectif *Le salut chrétien*, coll. Jésus et Jésus-Christ 66, Desclée, Paris, 1995, pp. 251-296.

marqué d'altérité. Dieu, Parole de vérité, n'est pas (seulement) pour moi l'Être en tant qu'être, ni l'Un en tant qu'un, mais bien plutôt, une fois encore, l'Autre en tant qu'Autre, un «Tu» pour le «Je» que je suis. C'est en tant qu'homme de prière que je demande ainsi à cet Autre mon propre accomplissement, que je m'ouvre à cet Autre, sans jamais m'arrêter à l'attente d'une réponse saturante, qui en viendrait à bloquer le mouvement même de la relation.

Dieu ne «répond» en effet qu'en ne cessant d'appeler et de promettre, et, nous le savons depuis Abraham, c'est toujours à l'homme qu'il revient de *vérifier* sa réponse dans l'épreuve de sa propre marche. La prière, en moi, est non seulement appel, elle est en même temps réponse à la Parole qui m'ouvre à la conversion et à la réorientation de mon désir. La prière est cette médiation constante qui me fait passer de la représentation aliénante d'un Dieu de crainte à l'ouverture au Dieu Amour. Elle m'ouvre de fait à la marche effective d'une liberté qu'aucun objet (qu'aucune représentation) ne vient figer ou aliéner. La promesse de la béatitude peut alors faire corps avec l'extension maximale de l'appel que j'entends et de la réponse que je donne : je peux y respirer la présence de la *grâce* dans la ferme attente de la *gloire* à laquelle je suis destiné avec tous. S'il est vrai que la gloire de Dieu, c'est l'homme vivant, c'est donc que cette gloire est *aussi* le *salut* du monde...

3. Tu espéreras pour tous, ou : la force de la communion des saints.

«Dieu veut que tous les hommes soient sauvés » (1 Tim 2,4).

Troisième pas: posons maintenant que croire, sous mode de promesse à la fois accomplie et relancée, que Jésus est le Fils de Dieu (cf. Rm 1,4) cela m'oblige également à traiter tout homme comme un fils de Dieu. C'est-à-dire que je ne peux traiter autrui comme s'il n'était pas promis, lui aussi, à la résurrection. Tout homme est marqué par ce signe de destinée divine, destinée de transcendance qui excède mes droits et qui fonde mes devoirs à son égard. En tant que sceau ouvert de l'Alliance, la promesse m'apparaît en effet universelle, plus universelle encore que ma prière, si élargie se fasse-t-elle! La promesse me dit que l'*élection*

dont Dieu nous gratifie n'est pas et ne peut pas être une simple sélection.

Nous sommes semble-t-il, de ce point de vue, en rapport direct avec le mystère de la *justification*. L'adhésion à la promesse ne relève-t-elle pas, en effet, de la foi en un Dieu capable de justifier toute existence humaine, même la plus pécheresse, même la plus misérable, même la plus absurde? Puisque pour l'Écriture aucun homme n'est en trop, l'espérance chrétienne se doit de n'oublier personne. Elle porte inlassablement dans la mémoire de Dieu le souvenir de tous les hommes perdus, de tous les oubliés, de tous les « vaincus de l'histoire »⁶ Espérer, c'est toujours, et ce ne peut donc toujours être, qu'espérer pour *tous*⁷. Nous sommes liés par notre foi et notre espérance à l'amour fraternel de tout être humain, et cet amour peut et doit s'exercer sous mode de solidarité filiale eschatologique (solidarité qui révèle et subvertit en même temps notre solidarité adamique dans le péché, lequel, précisément, n'est « qu'originel »!) : que tous les frères deviennent aussi des fils, capables de crier Abba, Père! Ce qui fait que le christianisme est une religion qui se préoccupe *aussi*, et de façon brûlante, du salut de *tous*, ceux des autres religions, comme ceux des sans-loi ou des sans-religion (pour paraphraser saint Paul, l'apôtre des Nations, expert en matière d'universalité, cf. 1 Co 9, 19-23). Ce qui fait que l'existence de l'Église est une existence excentrique, destinée au service de tous les hommes. L'Église, sacrement de l'unité du genre humain (cf. *Lumen Gentium* 1) est là pour tout le monde. Sa mission de réconciliation exclut l'exclusion même. Elle n'a de sens que sous un horizon d'histoire effectivement universelle.

Ce peut être ici le lieu de réveiller, même en passant, l'importance d'un autre mystère qui ne nous semble plus suffisamment sollicité aujourd'hui dans la réflexion théologique: nous voulons parler du mystère de la *communion des saints*. Ce mystère est à réveiller, tant il exprime, avec une audace illimitée, la présence les uns aux autres de tous ceux qui, des deux bords de la mort, vivent ensemble du Dieu vivant. Certes, lui aussi, en tant que mystère, est littéralement irreprésentable, mais il faut certainement se réjouir de voir combien la conviction de foi qui le

⁶ Cf. JEAN-BAPTISTE METZ, *La foi dans l'histoire et dans la société*, coll. Cogitatio Fidei 99, Cerf, Paris, 1979 (tr.fr.).

⁷ Tel est le vibrant plaidoyer de Hans Urs von Balthasar dans l'un de ses derniers livres, à la suite du paul de la Lettre aux Romains...

porte vient nourrir avec force le dialogue œcuménique contemporain: «*La confession de la sanctorum communio exprime notre foi commune dans Dieu-Trinité qui amènera l'Eglise à son achèvement ; car la communio avec Dieu par Jésus-Christ dans le Saint-Esprit, déjà donnée et réalisée sur terre, est la base de l'espérance chrétienne qui surmonte la mort, base aussi de la communio entre les sanctifiés sur terre et les sanctifiés dans le Christ qui sont déjà morts. La communion des saints transcende la mort parce qu'elle se fonde en Dieu lui-même. L'individu et l'Eglise comme telle ne parviennent à l'accomplissement que par la mort et le jugement (cf. 1 Co 4, 4s; 2 Co 5,10; Ac 10, 42; He 11, 6; 9, 27 ; 1 P 4,17). Aussi la foi à la communion des saints comme accomplissement de l' Eglise n'est-elle nullement minimisation du péché, de la mort et du jugement. Parce que c'est seulement en Dieu que nous sommes en communion avec les défunts, nos relations à eux sont gardées dans le secret de Dieu. Entre la vie présente -temporelle- et la vie future -éternelle- il y a une différence si abyssale (cf. 1 Co 15, 37-57) que nous ne pouvons exprimer adéquatement en paroles la vie éternelle, nous ne pouvons nous accrocher qu'aux images d'espérance comme le suggère la sainte Ecriture (cf. 1 Co 2,9). Nous croyons cependant à l'indestructibilité absolue de la vie donnée en Christ par la puissance du Saint-Esprit, y compris à travers le jugement par-delà la mort*»⁸.

On observe, en lisant ces lignes, que la foi commune des Eglises n'oublie pas ici d'évoquer le jugement de Dieu (sur lequel nous allons bientôt revenir), signe que le mystère de la communion des saints, mystère d'immensité s'il en est, ne saurait s'identifier pour autant avec la certitude du salut universel. Qu'est-ce à dire ? Ceci: que nous croyons bien à la victoire de la grâce en tous, dans la rédemption enfin achevée ; mais que, puisque nous ne vivons pas dans le «*pur amour*», il nous faut bien continuer de maintenir l'évocation de l'enfer, à titre de *possibilité* pour chacun, sans qu'enfer et paradis soient jamais situés cependant sur le même plan d'espérance. L'Eglise, on le sait, a toujours rejeté comme hérétique la doctrine de la prédestination double mettant sur un même niveau béatitude et damnation. Mais elle n'a pas dénoué pour autant la tension dialectique qui s'exerce ici -et qui doit s'exercer sans relâche- entre la foi et l'espérance. Je n'ai *jamais le droit de croire* au salut de tous les hommes, en raison du sérieux sans équivoque de notre liberté. Mais il est *m'est toujours permis de l'espérer*, en raison

⁸ § 295 du document catholique/luthérien *Eglise et justification* (1993), cf. *La Documentation Catholique* n° 2101 (2 octobre 1994), p. 852.

du oui sans équivoque que Dieu prononce en son Fils sur tous les hommes, sous mode d'une miséricorde sans limites. Selon cette irréductible tension théologale, chacun, espérant-pour-tous, apprend ainsi, sous la grâce, à travailler à faire son propre salut sans orgueil ni désespoir⁹.

4. Tu éprouveras que le « déjà-là » n'est pas encore, ou : la nécessité du jugement.

Venturus est judicare vivos et mortuos.

« *L'amour que Dieu nous porte a la gravité d'un destin* » (Romano GUARDINI).

Tu ne sais pas ce que tu seras, tu l'espères. L'espérance pour tous et chacun que nous venons d'évoquer est bien *sous* le jugement de Dieu. Or cette vérité, une fois qu'elle est bien établie, permet réciproquement à notre propre jugement de s'exercer sous mode d'un « *jugement d'espérance* » (Guy Lafon). Autrement dit, en cette quatrième étape de notre réflexion, le geste de discernement auquel nous sommes conviés au regard de notre propre avenir consiste précisément à ne pas anticiper (c'est-à-dire à ne pas anthropologiser) ce qui revient en propre à Dieu. Le jugement que nous portons sur notre vie et sur l'histoire humaine reste, paradoxalement, tout à la fois un jugement qui *exige*, un jugement qui *attend*¹⁰, ainsi qu'un jugement qui *dilate* notre pensée même du monde à venir.

C'est d'abord un jugement qui *exige* (on sait que c'est là, d'ailleurs, l'un des grands postulats de la raison pratique chez Kant), parce que gît en tout homme (lequel se sait, même sourdement, blessé par la faute et le péché) l'aspiration à une *régénération* radicale de soi et du monde: « *dans l'homme se trouve cette exigence indéracinable, exigence de justice qui est inhérente à son être même. Non pas seulement au sens étroit du mot, comme désir de recevoir son dû ou de voir expier le tort qu'on lui a fait, mais beaucoup plus profondément: comme exigence que la justice advienne, pour elle-même, vis-à-vis de lui*

⁹ Cf. le Décret du Concile de Trente sur la Justification (13 janvier 1547), notamment les ch.12 et 13.

¹⁰ Cf. GUY LAFON, *Le Dieu commun*, Seuil, Paris, 1982, pp. 133-134.

personnellement, de tous les autres et de l'ensemble. L'existence doit accéder à la justice; l'univers devenir comme il convient qu'il soit; l'homme y aspire tout en sachant que ce désir est dirigé contre lui-même, car il n'est pas seulement la victime, mais aussi le fauteur de l'injustice. En invoquant la justice, il l'appelle à témoigner contre lui-même; pourtant il doit l'appeler. Il doit vouloir l'avènement de la justice, dût-il pour cela aller à sa propre perte»¹¹.

C'est ensuite un jugement qui *attend*, car l'homme ne peut se donner à lui-même cette pleine justification de soi et des autres à laquelle il aspire de tout son être. Le principe de la *réserve eschatologique*, tel qu'il est proposé par Jean-Baptiste Metz, prend ici toute son importance, puisqu'il nous rappelle constamment que le dernier mot appartient à Dieu, que l'Eglise elle-même est *sous* le jugement, qu'elle attend, elle aussi, la vie du monde à venir, qu'elle ne dispose pas du Royaume dont elle est le sacrement dans l'histoire. Observons encore que le jugement attendu reste également lié au mystère d'un Dieu *personnel*, c'est-à-dire d'un Dieu réellement atteint par l'histoire des hommes, d'une façon qui n'est certes pas aisée à définir, mais dont la foi sent, comme d'instinct, tout le poids. Un Dieu dont on n'attendrait aucune exigence à notre égard serait un Dieu pour lequel l'homme n'aurait aucun prix.

C'est enfin un jugement qui *dilate*, c'est-à-dire un jugement qui s'exerce paradoxalement sans aucune réserve de notre part, dès lors qu'il s'appuie sur cette «*réserve eschatologique*», dont nous venons de rappeler qu'elle demeure le propre de Dieu. Le propre de l'espérance consiste ici à croire, sans condition, ni calcul, ni retenue, que Dieu ne juge les hommes que pour les justifier. L'espérance croit que l'amour est le mystère qui éclaire tout. Surgit alors ce que l'on peut appeler à nouveau à bon droit *l'extension maximale de la grâce*, venant nous dégager d'un coup, comme se dégage un ciel trop chargé, de toutes les ambiguïtés de nos propres appréciations, au point qu'il devient impossible à notre fragile liberté d'opposer, de comparer, de s'arrêter: *être jugé sur et par l'amour est, pour la liberté, être reconnue et promue dans ce qui la fonde ultimement. L'altérité infinie de Dieu transcende toutes les médiations et leurs ambiguïtés pour poser un vis-à-vis radical à une liberté finie qui se sent appelée à un dépassement permanent*»¹².

¹¹ ROMANO GUARDINI, *Les fins dernières*, 10/18, 1950, pp. 78-79.

¹² LOUIS-JEAN FRAHIER, *Le jugement dernier*, Cerf, Paris, 1992, p. 171.

En cette triple configuration du jugement (exigence, attente, dilatation) nous nous inscrivons en fait dans la logique d'une distance à instituer et à respecter. En affirmant, paradoxalement, que le « déjà-là » n'est « pas-encore » là, nous reconnaissons en effet que *« le lieu précis de l'existence réconciliée est un entre-deux: l'écart des biens eschatologiques déjà concédés et des biens eschatologiques qui ne relèvent encore que d'une économie de promesse »*¹³. Or cet écart, nous en connaissons le nom : c'est le jeu de la différence propre à la création de Dieu - *« relatio quaedam ad Deum cum novitate essendi »* dit, à juste titre, SAINT THOMAS de la création¹⁴. Chaque fois que nous pensons en vérité la vie du monde à venir, nous sommes ainsi à même de redécouvrir les enjeux de la foi en un Dieu créateur et sauveur. Nous sommes à même de nous redire que confesser la création, c'est identiquement donner une dimension eschatologique à notre saisie du réel et de l'histoire, et c'est laisser du jeu à l'avènement de notre salut: *« Qu'il y ait (...) une inscription réciproque de l'incarnation-résurrection du Christ et de la création du monde, cela manifeste l'unité du plan divin. Mais cette unité, célébrée et anticipée dans la liturgie et les sacrements, n'annule pas l'écart entre la création et le salut. C'est donc que le sens ultime du rapport entre ces deux formes de l'agir divin est encore à dévoiler. Ce rapport est déjà partiellement manifesté, il ne l'est pas totalement: il est eschatologique. Pour l'instant, ni la doctrine de la création ni la christologie ne peuvent, à elles seules, définir pleinement le rapport entre le réel et Dieu. Quelque chose de ce rapport doit encore advenir et se signifier »*¹⁵.

5. Tu attesteras que le « pas-encore » est déjà-là, ou: la puissance de l'agir rendu-possible.

« Agir librement, c'est toujours innover » (Gabriel Marcel).

Impossible, donc, d'anticiper le jugement de Dieu. Mais impossible tout autant de nier la réalisation anticipée de sa promesse.

¹³ JEAN-YVES LACOSTE, *Expérience et absolu*, PUF, 1994, p. 168.

¹⁴ In *De Potentia*, III, 3.

¹⁵ HENRI BOURGEOIS, « L'affirmation de la création dans l'expérience chrétienne » in *Recherches de Sciences Religieuses* 84/4 (octobre-décembre 1996), « Dieu créateur », p. 508.

L'événement eschatologique instaurant la *nouvelle* création en Christ a eu lieu, (*ist geschehen*, dit Karl Barth), définitivement et une fois pour toutes. Puisqu'il y a *prolepse* réalisée, effectivement advenue dans la Résurrection du Christ, notre cinquième « impératif/vocatif » nous enjoint d'aller toujours désormais dans le sens de la promesse, de la béatitude, de l'annonce de bonheur pour tous, « en dépit de... ». En passant au feu toutes les représentations archétypales imaginaires, on peut et on doit, par exemple, y affirmer bel et bien que le Paradis est *promis* et non pas perdu. Ici, au fond, c'est *l'inespéré* lui-même qui se fait *inoublable* et fondateur car il a déjà été donné, il a déjà eu lieu. Et du même coup, pour emprunter aux catégories de Dietrich Bonhoeffer, on peut et on doit dire que l'écart indispensable maintenu par rapport aux « réalités dernières » devient lui-même lieu de fécondité, puisqu'il demande et permet de travailler sans réserve aux « réalités avant-dernières », puisqu'il nous enfonce sans perdre courage au cœur de toutes les contradictions du monde et des violences de l'histoire : « *L'avenir s'annonce précisément comme le salut quand il est accepté comme l'action de Dieu dont on ne peut prévoir ni le moment, ni le mode, de Dieu qui dispose seul, et quand par là le scandale de ce qui contredit encore actuellement le salut déjà donné dans le Christ (monde dans le péché, division des peuples, écart entre la nature et l'homme, concupiscence, mort, souveraineté des puissances et des dominations), quand ce scandale, disons-nous, est supporté avec patience et espérance comme une participation à la croix victorieuse et rédemptrice du Christ* »¹⁶.

Pour qu'il y ait vie du monde à venir, il faut ainsi passer de la simple « *passion pour le possible* » (Kierkegaard) à la « *passion pour le rendu-possible* » (Moltmann), ce passage étant lui-même autorisé par l'avènement *déjà advenu* du Messie de Dieu. Certes, Dieu reste pour nous l'Absolu du manque, *semper major*, toujours plus grand que notre cœur, toujours plus grand que le faisceau de nos représentations humaines (lesquelles sont à la fois le fruit mais aussi l'illusion toujours possible du désir). Mais, précisément, ce « *semper major* » est déjà là ! « *Espérer en* », ce n'est donc pas se contenter d'« *aspirer à* », c'est faire de plus grandes choses encore : là où l'aspi-

¹⁶ KARL RAHNER, « *Principes théologiques...* », *Écrits théologiques* t.9, DDB, Paris, 1968, p. 156.

ration restes un désir mêlé de représentations, l'espérance devient un geste actif, apte à opérer de façon nue, pure et simple¹⁷.

Ainsi, *puisqu'elle* est fondée sur le mémorial du déjà-advenu, l'attente n'a rien d'inerte. L'espérance travaille au jour le jour, au cœur des péripéties les plus concrètes de l'existence (cf. Rm 5, 3). Et l'homme reste sans fin finalisé par un « impératif de réalisation » : sa liberté est bel et bien à faire dans une histoire où la temporalité n'est *jamais* sans signification. La force propre de l'espérance consiste alors à conjuguer ici référence à l'absolu *et* pratique de l'imperfection: il s'agit, en termes plus précis, de soutenir à la manière humaine notre orientation absolue au Mystère de Dieu, en supportant *et* l'imperfection de la foi *et* l'imperfection de la charité, selon une « ruse de l'espérance » apte à supporter elle-même sa propre imperfection. Peu importe donc que notre agir théologal (notre rapport à Dieu) soit imparfait, pourvu que qu'il soit effectif, qu'il soit opératoire: « *l'imperfection est la cime* », dit le poète Yves Bonnefoy... *Felix imperfectio!* Le soutien de l'espérance n'empêche-t-il pas, précisément de décrire l'homme comme « essence » déjà constituée ? Ne permet-il pas, à nouveau, de penser l'homme comme « homo viator », livré à la pratique et aux aléas de la route ?¹⁸.

Donc: *expérience* théologale poussée jusqu'au terme, unifiant l'homme jusque dans sa particularité pécheresse et non encore unifiée, expérience inlassable *d'une foi* qui me déloge de moi-même pour appartenir avec d'autres à l'Autre; expérience inlassable *d'un amour* qui me pousse à vivre pour l'autre, en assumant, par un côté, mon incapacité à aimer *sans limites*, et en vivant, par un autre côté, de la capacité *illimitée* à aimer à nouveau gratuitement et sans retour, en dépit des échecs rencontrés; expérience inlassable *d'une*

¹⁷ Sur la distinction et sur le lien entre *aspirer* et *espérer*, v. SAINT FRANÇOIS DE SALES, *Traité de l'amour de Dieu*, II/XVI, éd. Pléiade, Gallimard, Paris, 1969, notamment pp. 457-458 (« *l'espérance tient toujours le rôle principal, comme fondée sur la grâce divine, sans laquelle, tout aussi bien, nous ne pouvons pas penser à notre souverain bien, selon qu'il convient pour y parvenir, aussi ne pouvons-nous jamais sans icelle (= celle-ci) y aspirer comme il faut pour l'obtenir* »).

¹⁸ On ne doit pas parler alors, comme le fait Feuerbach, des « *contradictions de la foi et de l'amour* » - cf. *L'essence du christianisme*, chap.8-, en oubliant précisément que le travail constant de l'espérance a de quoi dissoudre ces prétendues « contradictions ». N'est-ce pas la description de Feuerbach qui reste (trop) figée dans l'essence de catégories définies une fois pour toutes ?

espérance qui soutient l'ensemble en empêchant de capitaliser quoi que ce soit.

Vivre la triple imperfection théologale jusqu'au bout, c'est reconnaître en définitive que la vie *devant* Dieu, *avec* Dieu, *en* Dieu, *par* Dieu n'est pas capital à engranger, mais tâche à remplir dans la gratuité. Éprouver sous cette forme que le déjà là n'est pas encore, c'est mortifier toutes les représentations de la présence pleine. C'est continuer de consentir au temps, et, plus encore, comme nous le suggérons au début de cette étude, c'est continuer de *l'inventer*, afin de ne pas nous rendre opaques à l'appel de Dieu.

Un tel programme, on le pressent, exerce sur nos existences une emprise très positive. Mais en dessinant ainsi l'originalité chrétienne, il se donne également à remplir de façon constamment critique: *spero ut intelligam, contra nihilum*. Il se démarque, du coup, de tout un ensemble d'attitudes où il ne peut arriver à se reconnaître. Pour le noter en quelques traits, disons qu'il n'est:

ni la sereine *immobilité du sage* stoïcien (lequel, à force de vouloir être un et transparent, ajusté à la nécessité du monde, n'a pas de prochain, et n'a pas donc pas souci de l'autre);

ni la sage *neutralité* du paganisme, posée en marge de toute opposition entre la transcendance et l'immanence¹⁹;

ni la *béatitude compacte* recherchée par Spinoza dans le présent du monde (« *nec spe, nec metu* ») ;

ni la *béatitude vide* du bouddhisme, où le traitement de la souffrance s'effectue par l'extinction du désir;

ni le *nihilisme joyeux* et ludique dont Nietzsche s'efforce parfois de témoigner;

ni le *nihilisme tragique contemporain*, abîmé dans ce que Heidegger appelle la « *détresse de l'absence de détresse* » ;

ni l' *utopie sans foi* illustrée par Ernst Bloch, attitude qui pour exalter le « Dieu qui vient » se doit de nier le Dieu créateur (observons au passage que, là où un Feuerbach s'enferme dans la contradiction *foi/amour* en raison d'un déficit d'espérance -cf. supra, n.18-, Bloch en vient à s'empêtrer dans la confusion *espérance/amour*, au nom du discrédit qu'il jette sur la foi).

¹⁹ «Le *paganisme* est [...] en marge de toute opposition entre la transcendance et l'immanence. Il n'a même pas à rejeter un tel dualisme : il lui est spontanément étranger. S'il avait à se définir - mais il le ferait alors en se référant implicitement au christianisme- il se donnerait sans doute comme le règne d'une continuité sans faille. Nul au-delà de lui, tout simplement parce qu'il ne pense pas l'ici et le maintenant comme un en-deçà. Pour lui, le monde n'est pas un dedans, puisqu'il n'y a pas de dehors », GUY LAFON, *L'Autre-Roi*, Nouvelle Cité, Paris, 1987, p.119.

En bref : l'espérance chrétienne, telle qu'elle est informée par la Résurrection, reste orientée, dans son imperfection même, par une flèche de sens qui ne supporte ni la clôture du temps, ni l'éternel retour du Même, ni l'effacement du désir, ni le sentiment tragique ou absurde de la vie. En attestant que le « pas encore » est « déjà là », elle reçoit en permanence le pouvoir d'agir librement et d'innover encore.

6. Tu consentiras à ta propre mort, ou : *l'assomption de la finitude pécheresse.*

« On meurt seul » (Pascal).

« Comment savoir quelle est ta vie si je n'accepte pas ma mort ? »
(Didier Rimaud).

Nous avons noté que la formule plurielle du Credo dans sa version grecque (προσδοκῶμεν) permet à *chacun* de prendre place dans l'attente commune à tous. Notre sixième étape va nous rappeler vigoureusement à quel point *chacun* devient et reste, effectivement, *sujet devant Dieu*. Je ne suis pas seulement un élément de l'espèce humaine, un individu, ni même seulement un sujet en relation symbolique avec d'autres sujets. « Je » suis une personne, et c'est *en personne* que je suis atteint par le jugement et ouvert à la promesse. C'est en personne que j'attends la vie du monde à venir. C'est en personne que je réponds à l'appel, selon ma liberté inaliénable et insubstituable. Il n'est pas, en ce domaine, de procuration qui tienne. En prenant au sérieux le déroulement de l'histoire humaine, je reste prêt à tout moment à ce que cette histoire s'interrompe en moi²⁰.

Déjà, le philosophe est capable d'établir en raison qu'il n'est pas déraisonnable, justement, de parier vie et mort sur l'existence, dessinée en filigrane, d'un Dieu d'amour et de liberté. Ses remarques sont dignes d'être notées: « *Quand je dis parier une vie,*

²⁰ Nous retrouvons ici une forte réflexion d'Emmanuel Levinas : « *l'indépendance à l'égard de l'histoire affirme le droit que possède la conscience humaine de juger un monde mûr à tout moment pour le jugement, avant la fin de l'histoire et indépendamment de cette fin, c'est-à-dire un monde peuplé de personnes* » (Difficile liberté, Livre de Poche 4019, p.281).

j'entends, bien sûr, parier sa mort. Car le sens ne peut être que dans et par la mort, dans et par une certaine qualité de mort. Or nous ne sommes pas contemporains de notre mort; et c'est pourquoi nul d'entre nous ne peut récapituler le sens: mourir, c'est (ici et maintenant tout comme au terme de nos existences) confier à d'autres le sens de notre vie, dans l'expérience de la communication où s'exprime que le salut (le sens) n'a de réalité qu'au niveau du corps, - cela étant confessé dans l'instant même où nous mourons au corps»²¹.

Dans la prise en compte proprement *théologique*, cette fois, de la mort, j'espère également que, du fait d'être remise à un Autre, ma personne est transformée, non pas détruite. A moi revient donc de faire, jusqu'au bout, de ma *condition* une *vocation*, d'aller vers Dieu en faisant jusqu'au terme mon métier de baptisé et de pécheur pardonné. C'est ma façon de répondre au devoir et au droit de m'aimer moi-même jusqu'au bout (et l'on sait l'importance de cet *amor sui* dans la grande tradition théologique). Je crois ainsi, notamment, que la « double phase » évoquée par la doctrine chrétienne entre « *jugement particulier* » et « *jugement général* » n'est pas de l'ordre du dualisme²². Il y a *continuité personnelle* en moi entre l'homme qui meurt et l'homme qui ressuscitera. Mais, puisque dire oui à sa propre mort, c'est aussi accepter d'en être désapproprié, c'est bien à un Autre, dans l'acte même de mourir, et non pas « après » ma mort, que je confie le soin de juger et d'unifier ma vie pour toujours : « *la non-possession frappe aussi le rapport de l'homme à soi-même... L'homme peut faire face à la mort comme à la seule eschatologie, il peut aussi lui faire face en se fiant aux promesses prononcées à Pâques (ou d'ailleurs en se fondant sur d'autres raisons d'espérer) et la différence n'est pas mince... L'homme n'affronte pas nécessairement sa mort comme un jugement dernier de l'être par le néant. Il l'affronte nécessairement, en revanche, comme le jugement dernier de toute position de soi et de toute appartenance à soi... La mort demeure dans le monde la plus claire figure de l'immaîtrisable»²³.*

Ces réflexions se doivent certainement de rester sobres. Elles nous permettent au moins de vérifier à nouveau, à l'égard de l'humain qui vit et qui meurt, la pertinence d'une lecture

²¹ PIERRE-JEAN LABARRIÈRE, *Dieu aujourd'hui*, Desclée, Paris, 1977, pp. 112-113.

²² cf. Commission Théologique Internationale, *Quelques questions actuelles concernant l'eschatologie*, 4 Avril 1993.

²³ JEAN-YVES LACOSTE, *op.cit.* pp. 204-205.

théologique pleine et résolue. Lorsque l'attente active, ardente et silencieuse, du monde à venir se conjugue avec le geste ultime de remise de soi à un Autre, l'homme de foi, d'espérance et d'amour a de quoi surmonter l'angoisse de la froide ténèbre et du retour au néant, il peut enfin accéder à soi-même en plénitude de liberté. Alors, dans ce geste radical d'assomption théologique de soi, comme le montre bien Karl Rahner, c'est de la mort elle-même, et pas seulement de la vie, qu'il faut dire qu'elle est « non pas détruite, mais transformée »²⁴.

7. Tu vivras dans la reconnaissance, ou : le devenir temporel du chrétien.

« *Fecisti nos ad Te* » (saint Augustin).

« *L'homme est cela: reconnaissance finie de Dieu et à Dieu* »
(Georges Morel).

Attendre la vie du monde à venir, c'est en définitive reconnaître qu'« on ne peut dissocier l'eschatologie d'une réflexion d'ensemble sur la

²⁴ *Le chrétien et la mort*, Foi vivante 21, p.81-82 s. « L'on comprend (...) ce que, par la grâce du Christ, le chrétien accomplit en sa mort (en cette mort qu'il manifeste toute sa vie durant): il expérimente sa vie, qui croule dans le vide et l'évanouissement de la mort, comme un éloignement de Dieu, comme l'amertume de la faute (celle de sa race et la sienne propre); mais il croit en la miséricorde de Dieu, il projette sa vie par l'espérance, il aime ce Dieu lointain. Cette foi, cette espérance et cette charité ne sont pas qu'un pauvre et fragile sentiment devant la réalité brutale de la mort, et qui ne durerait qu'aussi longtemps que celle-ci ne s'est pas vraiment produite, mais se révélerait impuissant devant la vraie réalité de la mort. Elles sont bien plutôt, parce qu'informées par la grâce, la vraie réalité qui transforme la mort (sans que celle-ci, cependant, cesse d'être éprouvée comme la rançon du péché, car la foi doit demeurer). La foi, l'espérance et l'amour trouvent dans la mort leur suprême achèvement, dans cette mort qui paraît bien être ténèbre absolue, désespoir et froid mortel. En pénétrant la mort, ces trois puissances fondamentales de l'existence chrétienne (avec la grâce dont elles sont la réalisation personnelle) conservent le mode d'être caractéristique de la vie chrétienne en cet Eon actuel, celui de l'obéissance et de la soumission : foi dans les ténèbres, espoir contre tout espoir, amour d'un Dieu qui ne semble être que Seigneur et implacable justicier. Et parce qu'elle intègre ces trois éléments fondamentaux comme autant d'actes procédant de l'homme même, la mort est transformée : s'il peut paraître terrible de tomber entre les mains du Dieu vivant, -car la mort reste la manifestation du péché- il ne s'agit plus, en réalité, que de vivre cet « entre tes mains je remets mon esprit » .

temporalité»²⁵. Au terme de notre parcours, la catégorie de *reconnaissance* vient, de fait, imposer son importance décisive. En effet, « vivre dans la reconnaissance », cela indique que le préfixe *re* est le préfixe de l'homme inscrit dans le temps, de même que *pré-* et *ex-* sont les préfixes par lesquels l'homme honore la grâce de Dieu, telle qu'elle enveloppe et qu'elle épouse son histoire. La grâce est la durée de la liberté. Cela signifie qu'elle *précède* et qu'elle *excède* la dite liberté, et que celle-ci, du même coup, peut vraiment être structure de *reconnaissance* en mouvement. *Reconnaître*, dans la joie qu'éprouve alors en propre l'intelligence théologale, c'est alors faire au moins trois choses:

C'est d'abord faire la vérité. C'est, en d'autres termes, *devenir* ce que je peux, ce que je dois, ce que je veux être. Le vrai est « le devenir de soi-même » dans et par la reconnaissance *de* Dieu. Ce geste est une assomption, non un déni de la *temporalité*, un geste capable, par là même, de rejoindre ce que la réflexion contemporaine découvre à propos de celle-ci, à savoir : des processus complexes de subjectivation, avec flux et reflux, régression et progression, une subtile alchimie d'archéologie et de téléologie dans l'histoire de tout sujet humain, que le rapport à Dieu intensifie et unifie.

C'est ensuite assumer, et même instituer autrui. Reconnaître autrui *au nom de* Dieu, répondre d'autrui devant Dieu, se reconnaître mutuellement en son nom, tous ces gestes prennent et demandent du temps. La reconnaissance d'autrui et par autrui grandit avec le temps, elle s'éprouve et elle se vérifie jour après jour, dans l'actif maintien de la fidélité à la parole donnée et tenue. L'être devient alors le lieu même de la fidélité, et c'est la trahison qui apparaît comme étant le mal en soi. Reconnaître, du même coup, c'est également *s'instituer et s'assumer soi-même*. C'est prendre en charge sa *condition* et lui donner jour après jour le sens d'une *vocation*, c'est accueillir l'appel et lui donner forme de don, à même la réponse d'une histoire de la liberté où se vérifie en nous sa propre fécondité.

C'est, enfin, remercier Dieu comme *Celui qui appelle*, celui qui donne la vie jusque dans la mort, comme *Celui qui promet* et qui reste en moi aussi bien l'absolu du manque que la plus grande force « d'altération » qui soit pensable. Là encore, il s'agit

²⁵ DOMINIQUE BOURDIN, *Recherches de Science Religieuse* 85/1 (1997), 77.

d'honorer jusqu'au bout ce que l'on croit, en faisant librement son métier d'homme justifié. L'heureux travail de reconnaissance nous fait ainsi aller, selon la fameuse formule de saint Grégoire de Nysse « *de commencements en commencements, par des commencements qui n'auront pas de fin* ». Subjectivation imparfaite, heureusement imparfaite, « symphonie inachevée », qui devient, comme telle, le lieu d'une gratitude ouverte au don de vivre et de mourir qui lui est fait. Le chrétien peut alors vivre sa mort en baptisé : « *ce n'est plus moi qui vit, c'est le Christ qui vit en moi* » (Ga 2,20). Et il le fait en membre de l' Eglise, convoqué au *convivendum* et au *commoriendum* : « *aucun ne vit pour soi-même, aucun ne meurt pour soi-même* » (Rm 14, 7)

Alors, pour qui attend la vie du monde à venir, le temps n'est plus jamais un *chronos* répétitif, monstrueusement monotone, prêt à dévorer ses enfants, ou tristement dévalué dans l'insignifiance. Ce n'est pas non plus un *éon* (un *aion*) inaccessible, qui serait réservé aux dieux immortels. C'est un *kairos* permanent, habité par la grâce d'une promesse qui continue d'inscrire et d'inventer en nous, selon l'expression d'Adolphe Gesché, un « *code d'éternité* ».

J. CAILLOT