

"Elle est retrouvée - Quoi? L'Eternité"

Burnet, Régis

Abstract

L'éternité dans le Nouveau Testament

Document type : *Communication à un colloque (Conference Paper)*

Référence bibliographique

Burnet, Régis. *Elle est retrouvée - Quoi? L'Eternité*. Intempestive éternité. XIIe Colloque Gesché (Louvain-la-Neuve). In: Bourguine, Benoît; Famerée, Joseph; Scolas, Paul, *Intempestive éternité*, Academia : Louvain-la-Neuve 2015, p. 81-98

du point de vue temporel des non-éveillées – car un Éveillé ne « demeure » nulle part en termes conventionnels.

Si l'Éveil d'un être singulier ne délivre pas les autres êtres de leur propre illusion et de leur condition existentielle douloureuse, elle place ce nouvel Éveillé, le bouddha ainsi manifesté, en posture de guider autrui vers ce même Éveil. Pour cet Éveillé, les innombrables existences qu'il a traversées jusqu'alors ne sont plus qu'une succession de rêves sans réalité qui s'évanouissent en un instant, à l'image d'une longue nuit cauchemardesque quand le rêveur se réveille. Le « temps » de l'Éveil est ainsi l'atemporalité des trois temps (*dus gsum dus med kun tu bzang po'i dus*).

Elle est retrouvée – Quoi? L'éternité

Régis Burnet

« L'Incarnation bouleverse le temps. Elle enseigne que l'éternité peut visiter et même habiter le temps, qu'elle n'est pas simplement en elle-même. Elle enseigne que le temps peut être tissé et transi-
■ l'éternité (et réciproquement) »¹. Comme l'avait bien vu Adolphe Gesché dans une fiche datée d'avril 1997, le christianisme change radicalement notre rapport au temps. Aussi peut-on s'attendre à ce que le Nouveau Testament, qui recueille justement cette irruption de l'éternité dans le temps dans l'Incarnation, soit très précis sur le vocabulaire du temps et de l'éternité. Il n'en est rien. Il ne dispose que d'un seul terme, à vrai dire très ambigu, *aiôn*. Celui-ci est tellement polysémique, qu'il peut désigner quatre réalités, pour nous très différentes². 1° il désigne tout d'abord la *durée*, c'est-à-dire le temps déterminé, borné, qui

1. Adolphe GESCHÉ, *Ne pereant*, LXVII, 103-104 (24.4.97), be.uclouvain.fichiergesche.temps_eternite_108
2. Analyse et référence dans Hermann SASSE, « αἰών, αἰώνιος », in Gerhard KITTEL (ed.), *Theologisches Wörterbuch zum Neuen Testament*, t. 1, Stuttgart, Kohlhammer, 1933, p. 197-209. Pour une analyse du concept, voir également Oscar CULLMANN, *Le salut dans l'histoire. L'existence chrétienne selon le Nouveau Testament*, trad. fr. de Marc KOHLER, Neuchâtel, Delachaux et Niestlé, coll. « Bibliothèque théologique », 1966; Oscar CULLMANN, *Christ et le temps. Temps et histoire dans le christianisme primitif*, Neuchâtel, Delachaux et Niestlé, coll. « Bibliothèque théologique », 2^e éd., 1965 (1^{re} éd. 1946). S'appuyant sur Delling et Boman, Cullmann oppose le temps cyclique des Grecs et le temps linéaire des fêtes juives: Gerhard DELLING, *Das Zeitverständnis des Neuen Testaments*, Gütersloh, Bertelsmann, 1940; Thorlief BOMAN, *Das hebräische Denken im Vergleich mit dem Griechischen*, Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 1952. On ne saurait reprendre ces considérations qui tracent des séparations là où il n'y en a pas.

s'oppose au *chronos*, le temps en général. Ainsi l'*aiôn* est-il le mot généralement utilisé pour dire le temps d'une vie, l'*æuum* latin. 2^o simultanément, et de manière assez contradictoire, l'*aiôn* désigne aussi le permanent par opposition à l'impermanent. Par traduction de l'hébreu *'ôlam*, « éternel » dit la durée immense et l'existence immémoriale et indestructible par opposition à la précarité du monde³ (cf. Ps 102, 26; Ps 90; Dt 5, 23-26). « Éternel » est nettement un attribut divin à partir d'Isaïe, ce qu'ont entériné certaines traductions françaises de l'hébreu, qui rendent ainsi le Nom imprononçable. On trouve souvent une expression pour le dire, « le premier et le dernier » (Ps 89, 2; 101, 26) qui deviendra « l'alpha et l'oméga » de l'Apocalypse. 3^o de cette manière, le mot *aiôn* a pu en venir à décrire ce que nous nommons l'éternité. Celle-ci, notons-le est elle-même très polysémique. Elle peut désigner le temps indéterminé vers le passé; ce que rend le grec *ap' aiônos* (Lc 1, 70) ou *ek tou aiônos* (Jn 9, 32), « de toute éternité ». Elle peut également désigner le temps indéterminé vers le futur, *eis ton aiôna*, « pour l'éternité ». Elle peut également dire le temps indéterminé « dans les deux bouts », l'éternité pure, ce que rend souvent le pluriel, par imitation de l'hébreu, *eis tous aiônas* (Rm 1, 25; 9, 5...), « pour les siècles des siècles ». Si cette dernière définition correspond très souvent dans les textes à l'être de Dieu, puis du Christ, l'éternité comme temps non borné vers le futur, en vient bientôt à désigner l'espérance proposée aux disciples du Christ, la « vie éternelle », *interminabilis vitæ tota simul et perfecta possessio*, selon la définition classique de Boèce (470-524)⁴. 4^o enfin, et de manière pour nous tout à fait étonnante, *aiôn* est aussi employé par le Nouveau Testament comme le temps du monde en tant qu'il va s'interrompre, ce que nous rendons par le mot *temps* ou époque. Jésus, chez Matthieu parle ainsi de la « fin de ce temps » (Mt 13, 39.40.49; 24, 3; 28, 20). Par synecdoque, il en vient même à désigner le monde comme réalité transitoire, bien prête de s'achever (Mc 9, 19; 1 Co 1, 20). *Aiôn* devient ainsi une sorte de quasi-synonyme du *kosmos*. Durée, éphémère vie de l'homme, éternité de Dieu, éternité du monde, vie éternelle,

cosmos : le terme *aiôn* est bien l'un des termes les plus difficiles du Nouveau Testament. Comment le mot a-t-il pu en venir à désigner à la fois le plus fragile et le plus solide, le plus éphémère et le plus durable? La seule réponse possible est : parce que plusieurs conceptions du temps sont ici à l'œuvre! Nous ferons donc l'hypothèse que le discours du Nouveau Testament sur le temps est volontairement amphibologique, parce qu'il ne veut pas choisir entre deux conceptions du temps⁵.

1. Histoire de la réception deux lectures possibles de l'éternité

Le caractère volontairement ambigu des déclarations du Nouveau Testament s'illustre parfaitement par l'histoire des lectures qu'on a faites de ce concept à partir du texte biblique. On peut résumer cette longue histoire par le poème de Rimbaud que l'on a cité en titre de cette intervention, « Elle est retrouvée. Quoi? – L'éternité »⁶, qui sert aussi de titre au troisième tome des souvenirs de Marguerite Yourcenar, *Le Labyrinthe du monde*⁷. Tout le poème décrit en effet le passage d'une conception futuriste de l'éternité qui est perdue – l'éternité comme la récompense de la vie future (« Là pas d'espérance/nul *orientur* ») – à une conception retrouvée de l'éternité : l'éternité immanente, l'instant d'éternité dont on peut jouir dans ce monde, comme au moment d'un coucher de soleil (« C'est la mer allée/avec le soleil »)⁸. Ce passage de l'un à l'autre décrit parfaitement l'histoire des lectures du texte.

3. Irène FERNANDEZ, « Éternité divine », in Jean-Yves LACOSTE et Olivier RIAUDOU (eds), *Dictionnaire critique de théologie*, Paris, PUF, coll. « Quadrige. Dicos poche », 3^e éd. rev. et augm., 2007, p. 411-413.

4. BOËCE, *De consolatione philosophiæ*, V, 6.

5. Il convient de ne pas être victime de l'étymologie, comme le rappelle James BARR, *Biblical Words for Time*, Naperville, IL, Allenson, coll. « Studies in Biblical Theology, 33 », 1962, p. 145-149, et toujours voir le concept de temps en extension.

6. Arthur RIMBAUD, *Une saison en enfer*, Bruxelles, Alliance typographique, 1873, p. 34.

7. Marguerite YOURCENAR, *Quoi? L'éternité*, Paris, Callimard, « Le labyrinthe du monde, 3 », 1988.

8. Bernard MEYER, *Sur les derniers vers. Douze lectures de Rimbaud*, Paris-Montréal, L'Harmattan, coll. « Poétiques », 1996.

a. L'éternité futuriste

La première lecture de l'éternité⁹, qui est aussi la plus traditionnelle, s'appuie sur une certaine lecture de la parabole du jeune homme riche (Mt 19), ainsi que sur la déclaration apparemment très claire de Paul en Rm 2, 5-8.

⁵Par ton endurcissement et l'impénitence de ton cœur, tu amasses contre toi un trésor de colère, au jour de la colère où se révélera le juste jugement de Dieu, ⁶qui rendra à chacun selon ses œuvres: ⁷à ceux qui par la constance dans le bien recherchent gloire, honneur et incorruptibilité: la vie éternelle; ⁸aux autres, âmes rebelles, indociles à la vérité et dociles à l'injustice: la colère et l'indignation. (Rm 2, 5-8 BJ)

La doctrine est simple. L'éternité est une sorte d'indemnisation que Dieu accorde à ceux qui ont renoncé à tout pour le suivre, en particulier en se préoccupant des pauvres. Dieu communique donc comme une récompense l'un de ses attributs aux plus méritants d'entre nous: l'Éternel rend éternel ceux qui le suivent. Cette conception trouve une première formulation dès le *De Pœnitentia* de Tertullien¹⁰, est reprise dans la théologie médiévale – en particulier chez les deux docteurs Bonaventure et Thomas d'Aquin¹¹ –, et c'est celle de Calvin¹².

Certains y apportent quelques distinguos, qui ne changent rien au fond. Origène souligne par exemple que la vie éternelle n'est pas un dû que Dieu doit « verser » à l'homme, ce qui est une manière de sauver le libre choix de Dieu¹³. Augustin, de même, refuse de considérer Dieu comme le débiteur de l'homme: c'est par son propre mouvement qu'il choisit de se montrer débiteur¹⁴. Quoi

qu'il en soit de ces nuances, la doctrine classique s'énonce comme un récit représentable par un schéma narratif en forme de flèche. Après la Résurrection du Christ s'ouvre un temps déterminé pour les hommes, pendant lequel ils doivent bien se comporter. Celui s'achèvera par le retour du Christ qui jugera et qui octroiera la vie éternelle pour les bons et (peut-on le supposer par contraste), le non-temps de la disparition pour les méchants.

Cette conception trouve son origine dans l'apocalyptique juive¹⁵ qui se fondait sur un dualisme cosmologique et historique: il y a deux éons, c'est-à-dire deux mondes et deux temps, le temps et le monde que nous vivons, auquel succéderont le temps et le monde à venir. Nous vivons le temps de l'imminence de la manifestation de Dieu. Il y a un avant, il y a un après: nous sommes bien dans le récit.

b. L'éternité immanente

Or, à partir du XIX^e siècle, cette conception de l'éternité comme « temps d'après » commença à connaître quelques difficultés: c'est précisément à ce changement que Rimbaud nous donne d'assister. En effet, comme le constatait Oscar Cullmann qui montrait clairement le débat dans son grand livre *Le Salut dans l'Histoire*¹⁶, le Nouveau Testament accorde une importance extrêmement grande au présent. Pour les premiers chrétiens, Jésus siège actuellement à la droite de Dieu et « Sièges à ma droite, que je fasse de tes ennemis l'escabeau de tes pieds. » (Ps 110, 1) est la phrase la plus citée du Nouveau Testament. En outre, comme le note l'auteur de l'épître aux Hébreux, c'est bien aujourd'hui que Dieu dit au Christ « Tu es prêtre pour toujours, à la manière de Melkisédèq » (Ps 110, 4, cité par He 5, 6 et 7,17). Le XX^e siècle vit donc s'affronter trois théories.

9. Charles STINSON, « On the Time-Eternity "Link": Some Aspects of Recent Christian Eschatology », *Religious Studies*, 13 (1977), p. 49-62.

10. TERTULLIEN, *De pœnitentia*, II.

11. BONAVENTURE, *Breuilloquium*, VIII, 1; THOMAS D'AQUIN, *Summa contra Gentiles*, IV, 91.

12. JEAN CALVIN, *Institutes*, III, 18, 7.

13. ORIGÈNE, *In Romanos*, IV, 1.

14. AUGUSTIN, *Sermon CLVIII*, 2.

15. ERNST KASEMANN, « Sur le thème de l'apocalyptique chrétienne primitive », in Id., *Essais exégétiques*, Neuchâtel, Delachaux et Niestlé, coll. « Le monde de la Bible, 3 », 1972, p. 199-226; JAMES LOUIS MARTYN, *Galatians*, New York, Doubleday, coll. « The Anchor Bible, 33A », 1997.

16. CULLMANN, *Le salut dans l'histoire*, p. 170.

1° le tenant de la doctrine ancienne est Albert Schweitzer qui dans sa *Geschichte des Lebens Jesu*¹⁷ parle d'eschatologie « conséquente » : la parousie vient *après* cet éon, et l'éon à venir est un temps indéterminé et donc éternel.

2° l'école de Bultmann, influencée par la pensée de Heidegger, opte quant à elle pour une position existentialiste¹⁸. Il n'y a pas d'avant et pas d'après, seul compte le *présent*. À chaque instant, il s'agit de faire un choix, et de se décider pour le Christ. S'il faut parler d'éternité, celle-ci est pour ainsi dire atemporelle, elle ne repose que sur la pointe d'aiguille de l'instant. Tout instant est moment d'éternité, pour autant que cet instant soit celui du choix positif et radical pour le Christ.

3° l'école de Dodd est fondamentalement immanentiste et parle d'eschatologie « réalisée ». Analysant les paraboles de Jésus¹⁹, Charles Harold Dodd remarquait que ces dernières ne concernaient non pas un Royaume à venir, mais bien un Royaume déjà venu. Tout est déjà là, y compris l'éternité : c'est dans le présent que l'on peut atteindre à l'éternité. Celle-ci est un temps en plénitude, un *moment d'éternité*.

Ces nouvelles conceptions du temps ne sont pas étrangères à la théologie du XX^e siècle, qui, influencées par l'exégèse, mais aussi par les philosophies de la vie à la Bergson, tentèrent de penser Dieu de manière dynamique²⁰. L'éternité de Dieu tel que le comprenait la doctrine classique avait un sévère inconvénient :

il avait pour corollaire l'immutabilité divine qui rendait difficile de penser l'amour de Dieu pour les hommes, que nous expérimentons tous comme un changement qui se déroule dans le temps²¹. Aussi fallait-il reformuler ce qu'on entendait par éternité. Karl Barth, par exemple, choisit de parler en termes de plénitude et non plus en termes d'illimitation. L'éternité est une durée propre à Dieu, si pleine qu'elle ne connaît aucune limitation²². Elle est communicable à l'homme – c'est ce que Gesché tente de penser en disant que l'homme est « capable » d'éternité, pas simplement *capax dei* mais aussi *capax æternitatis* – et donc est susceptible de s'engager dans le temps²³. Mais elle n'est pas la simple vie sans limitation d'antan : elle est une vie pleine, qui peut être expérimentée dès le présent.

Pour contemporaine qu'elle paraisse, cette conception de l'éternité n'est pas absente de la tradition. Et c'est bien en lisant l'Écriture, que Clément d'Alexandrie affirme que l'immortalité (et donc la vie éternelle) est donnée par le baptême et qu'elle peut être expérimentée dans l'espérance²⁴. De même, c'est bien dans l'Écriture que le Pseudo-Denys et Maître Eckhart proposent la contemplation mystique comme un moment d'éternité²⁵. Enfin, c'est bien en analysant le récit de l'Institution qu'Hugues de Saint-Victor analyse le sacrement comme une anticipation de la contemplation éternelle future²⁶.

17. ALBERT SCHWEITZER, *Geschichte der Leben-Jesu-Forschung*, Tübingen, J. C. B. Mohr, coll. « UTB für Wissenschaft Theologie, 1302 », 2009 (1^{re} éd. 1906).

18. RUDOLF BULTMANN, *Histoire et eschatologie*, trad. fr. de Roger BRANDT, Neuchâtel, Delachaux et Niestlé, coll. « Foi vivante, 115 », 1959, p. 38-42.

19. CHARLES HAROLD DODD, *Les paraboles du royaume de Dieu : déjà là ou pas encore ?*, Paris, Seuil, coll. « Parole de Dieu, 14 », 1977 (trad. par Hélène PERRET et Suzanne DE BUSSY de *The Parables of the Kingdom*, London, Nisbet & Co., 1935); Id., *La prédication apostolique et ses développements*, Paris, Seuil, coll. « Livre de vie, 125 », 1975 (trad. de Georges PASSELECQ de *The Apostolic Preaching and Its Developments*, London, Hodder and Stoughton, 1936).

20. FERNANDEZ, « Éternité divine », p. 498.

21. Pour une formulation de cette doctrine de l'éternité qui a pour corollaire un Dieu qui n'est pas soumis au devenir : A. ETCHEVERRY, « Éternité », in Gabriel JACQUEMET (ed.), *Catholicisme : hier, aujourd'hui, demain*, t. 4, Paris, Letouzey et Ané, 1956, col. 559-561.

22. Hilary C. MARTIN, « Eternity and Temporality in the Theology of Karl Barth », *Science & Christian Belief*, 21 (2009), p. 101-110.

23. Adolphe GESCHÉ, *Dieu pour penser*, t. 4 : *Le cosmos*, Paris, Cerf, 1994, p. 188.

24. CLÉMENT D'ALEXANDRIE, *Instructions*, i, 8.

25. PSEUDO-DENYS L'ARÉOPAGITE, *Théologie mystique*, I; MAÎTRE ECKHART, *Sermon XXIV*.

26. HUGUES DE SAINT-VICTOR, *De sacramentis*, i, 10, 9.

2. Une hypothèse: le Nouveau Testament choisit de ne pas choisir

Comment expliquer que l'on se trouve ainsi confronté à une telle ambiguïté? La seule réponse possible, comme nous l'avons déjà dit, est que celle-ci est volontaire. Volontairement, les auteurs du Nouveau Testament choisissent de ne pas choisir.

a. *L'exemple classique: les paraboles du Royaume*

L'exemple classique de ce non-choix est celui du concept de Royaume, dont on ne saurait dire qu'il est univoque²⁷. L'opposition entre eschatologie conséquente et eschatologie réalisée est illusoire: le Royaume n'est pas un concept, mais plutôt un symbole, et certes pas un symbole univoque, mais bien un symbole en tension²⁸.

Le Royaume est à venir: c'est d'ailleurs ce que dit bien le *Notre Père* (Mt 6, 10; Lc 11, 2) qui demande « que ton règne vienne ». Pour que cela se fasse, il faut qu'un renversement des valeurs s'opère, comme le prouve la parabole du banquet (Mt 22, 2-10; Lc 14, 16-24) ou celle du pauvre Lazare et du mauvais riche (Lc 16, 19-31). Les hiérarchies s'inversent, un renversement eschatologique est nécessaire²⁹. Ce renversement s'accompagne toujours de la souffrance, de la tribulation (*peirasmos*, Mt 6, 13) héritée de l'apocalyptique juive et en particulier du livre de Daniel (Dn 13, 1, cf. Mc 13, 19-25)³⁰. Cette tribulation sera suivie d'un jugement,

27. Nous nous inspirons de la synthèse de James D. G. DUNN, *Christianity in the Making*, t. 2: *Jesus Remembered*, Grand Rapids, MI, Eerdmans, 2003, p. 406-464.

28. Norman PERRIN, *Jesus and the Language of the Kingdom: Symbol and Metaphor in New Testament Interpretation*, Philadelphia, Fortress Press, 1976, p. 56.

29. Heinz SCHÜRMANN, *Gottes Reich – Jesu Geschick. Jesu ureigener Tod im Licht seiner Basileia-Verkündigung*, Leipzig, St. Benno-Verlag, coll. « Die Botschaft Gottes, 2, 34 », 1985, p. 87; George Raymond BEASLEY-MURRAY, *Jesus and the Kingdom of God*, Grand Rapids, MI, Eerdmans, 1986, p. 162-163.

30. Nicholas Thomas WRIGHT, *Jesus and the Victory of God*, London, SPCK, coll. « Christian Origins and the Question of God, 2 », 1996, p. 513-519.

comme le montrent clairement les « petites apocalypses » de Matthieu (Mt 11, 21-24) et Luc (10, 12-15) ainsi qu'un grand nombre de paraboles, parmi lesquelles les talents (Mt 25, 14-30) ou celle de l'intendant impitoyable (Mt 18, 23-38).

Mais en même temps, le Royaume est déjà venu³¹. Le temps est accompli, proclame Jésus dès l'ouverture de l'évangile de Marc (Mc 1, 14) et les fameuses « paraboles du Royaume » le représentent comme une réalité en croissance, empruntant le plus souvent au monde végétal. Le Royaume peut être comparé au Semeur qui attend la pousse de la graine (Mt 13, 3-9; Mc 4, 29; Lc 8, 4-8), à la graine de moutarde (Mt 13, 31-32; Mc 4, 30-32; Lc 13, 18-19). Il est comme le levain dans la pâte, qui modifie souterrainement, mais de manière radicale la texture du monde (Mt 13, 33; Lc 13, 20-21).

b. *L'ambiguïté à l'œuvre*

Mais, dira-t-on, en traitant ainsi du Royaume, de manière générale, on fait peut-être de la bonne théologie biblique, mais de la bien mauvaise exégèse. En effet, ne mélange-t-on pas des auteurs différents, qui écrivent dans des contextes différents, dans des moments différents de leur argumentation? Faisons donc de la micro-exégèse pour voir qu'il n'en est rien! En effet, même au sein d'un raisonnement particulier, on peut constater la même ambiguïté. Et pour le vérifier, prenons deux cas particulièrement caractéristiques. L'un, déjà mentionné, est celui du jeune homme riche, qui semble plaider tout uniment pour une éternité futuriste. L'autre est un texte de Jean, qui semble, quant à lui, affirmer l'immanence de l'éternité. Nous verrons que l'un et l'autre présentent bien des ambiguïtés.

Le jeune homme riche

Le cas du jeune homme riche est très paradigmatique, puisque nous avons vu qu'il a servi pour établir la doctrine de l'éternité comme récompense.

31. WRIGHT, *Jesus and the Victory of God*, p. 229-242.

¹⁷Comme il se mettait en route, quelqu'un vint en courant et se jeta à genoux devant lui; il lui demandait: « Bon Maître, que dois-je faire pour recevoir la vie éternelle en partage? » ¹⁸Jésus lui dit: « Pourquoi m'appelles-tu bon? Nul n'est bon que Dieu seul. ¹⁹Tu connais les commandements: Tu ne commettras pas de meurtre, tu ne commettras pas d'adultère, tu ne voleras pas, tu ne porteras pas de faux témoignages, tu ne feras de tort à personne, honore ton père et ta mère. » ²⁰L'homme lui dit: « Maître, tout cela, je l'ai observé dès ma jeunesse. »

De fait, la question du jeune homme oriente vers le futur, comme l'indique le terme qu'il emploie, *klêronomô*, « faire un héritage ». L'idée sous-jacente est plutôt précise: puisque l'on fait un héritage après la mort, le jeune homme espère recevoir la vie éternelle après sa propre mort. « Que dois-je faire? », demande-t-il: dans son esprit, cet héritage est conditionné à une action dans le présent. Pour « gagner son éternité », il convient de bien se comporter dans le présent. Pourtant, quelque chose vient contredire ce raisonnement un peu simple, qui se trouve dans la réponse de Jésus.

²¹Jésus le regarda et se prit à l'aimer; il lui dit: « Une seule chose te manque; va, ce que tu as, vends-le, donne-le aux pauvres et tu auras un trésor dans le ciel; puis viens, suis-moi. » ²²Mais à cette parole, il s'assombrit et il s'en alla tout triste, car il avait de grands biens.

Le jeune homme a observé tous les commandements, et en plus, Jésus l'aime: si l'on suit la réponse de Jésus qui précède, cela suffit pour avoir la vie éternelle. Le jeune homme riche est donc assuré d'avoir ce qu'il demande dans le futur. Mais voici que le texte brouille les pistes, car il ne parle plus de l'éternité future, mais de celle du présent. « Une seule chose te manque », traduit le français. Le grec est plus étrange encore: *en se hysterei*, « en toi, il y a du manque ». On ne parle plus de la vie éternelle, c'est une question réglée, on parle du présent. Et que dit-il? Que ce manque n'est pas comblé par la possession de la richesse, et même, que celle-ci se révèle être un obstacle, puisqu'on demande de s'en débarrasser. Ce manque ne sera pas comblé par l'argent, mais par

la suivance du Christ, la *sequela Christi*, c'est-à-dire par le fait de vivre avec lui.

On a remarqué que la demande de se vendre ses richesses avait des parallèles dans les écoles philosophiques de l'Antiquité³². Cela est parfaitement exact et il faut en tirer toutes les conséquences. Puisque celles-ci n'étaient pas préoccupées du salut futur, mais de la vie actuelle, la recommandation de Jésus indique que c'est bien la vie actuelle du jeune homme qui manque de plénitude, et que cette plénitude ne sera pas fournie par la richesse, mais bien par le vivre ensemble.

La suite du texte confirme que le propos de l'évangéliste vise bien deux niveaux.

²³Regardant autour de lui, Jésus dit à ses disciples: « Qu'il sera difficile à ceux qui ont les richesses d'entrer dans le Royaume de Dieu! » ²⁴Les disciples étaient déconcertés par ces paroles. Mais Jésus leur répète: « Mes enfants, qu'il est difficile d'entrer dans le Royaume de Dieu! ²⁵Il est plus facile à un chameau de passer par le trou d'une aiguille qu'à un riche d'entrer dans le Royaume de Dieu. » ²⁶Ils étaient de plus en plus impressionnés; ils se disaient entre eux: « Alors qui peut être sauvé? » ²⁷Fixant sur eux son regard, Jésus dit: « Aux hommes, c'est impossible, mais pas à Dieu, car tout est possible à Dieu. »

Jésus se répète: cela est plutôt rare. La première phrase met le verbe « entrer » au moyen futur (« qu'il sera difficile d'entrer »), tandis que la seconde le met à l'aoriste, ce qui traduit une vérité générale valable pour le présent (« qu'il est difficile »). La déclaration n'est pas faite sur le ton de la promesse, mais comme une règle que l'expérience peut vérifier³³: il y a actuellement, aujourd'hui, des hommes qui entrent dans le Royaume. Certes, l'entrée dans le Royaume est bien une tâche que l'on se propose

32. Adela Yarbro COLLINS, *Mark: A Commentary*, Minneapolis, Fortress Press, coll. « Hermeneia », 2007, p. 479-480.

33. Jean DELORME, *L'heureuse annonce selon Marc. Lecture intégrale du deuxième évangile*, t. 2, Paris-Montréal, Cerf-Médiaspaul, coll. « Lectio Divina, 223 », 2007, p. 177.

pour l'avenir, mais c'est également quelque chose qui est valable dans le présent. Et ce Royaume n'est pas décrit comme une possession à acquérir, mais simplement comme une porte à passer. Chez Marc, à la seule exception de Mc 14, 25 où il parle de lui-même, Jésus n'envisage le Royaume que dans le fait d'y pénétrer³⁴ : il ne s'agit donc pas d'une possession.

La dernière déclaration de Jésus montre l'intrication d'une éternité expérimentée dès le présent et d'une éternité future.

²⁸Pierre se mit à lui dire : « Eh bien ! nous, nous avons tout laissé pour te suivre. » ²⁹Jésus lui dit : « En vérité, je vous le déclare, personne n'aura laissé maison, frères, sœurs, mère, père, enfants ou champs à cause de moi et à cause de l'Évangile, ³⁰sans recevoir au centuple maintenant, en ce temps-ci, maisons, frères, sœurs, mères, enfants et champs, avec des persécutions, et dans le monde à venir la vie éternelle. ³¹Beaucoup de premiers seront derniers et les derniers seront premiers. » (Mc 10, 17-31 TOB)

L'intervention de Pierre permet de comprendre ce que Jésus entendait par « suivre ». Il ne s'agit pas d'un renoncement aux possessions ou aux relations, puisque celles-ci sont rendues au centuple : on n'abandonne pas ce qui fait la qualité de la relation³⁵. Il s'agit d'un changement du rapport à la possession. Désormais, les cent maisons, les cent frères, sœurs et enfants, les cent champs ne sont pas « à nous », ils nous sont donnés puisque nous les recevons. Ils s'accompagnent toutefois de la contrepartie que sont les persécutions. Et surtout, Jésus fait un parallèle très net entre le moment présent (qui est temporaire puisqu'il s'agit d'un *kairos*) et le temps qui vient. Ce qu'on vit dans le moment présent et ce qu'on vivra dans celui qui vient sont de la même nature : l'un et l'autre constituent des dons. Même si le texte de Marc parle surtout du futur, on voit bien qu'il ne renonce pas tout à fait à l'harmonique de l'éternité dans le présent.

34. Mc 4, 26.30 ; 9, 47 ; 10, 14-15.23-25 ; 12, 34. Le fait est remarqué par DELORME, *L'heureuse annonce selon Marc*, p. 172.

35. *Ibid.*, p. 177.

Le discours d'adieu de Jésus

Envisageons le cas inverse. En va-t-il de même dans le cas où l'on évoque manifestement une éternité réalisée ? Le cas le plus massif est celui de l'Évangile de Jean, en particulier dans le discours d'adieu. Celui-ci affirme en effet avec clarté :

³Or la vie éternelle, c'est qu'ils te connaissent, toi, le seul vrai Dieu, et celui que tu as envoyé, Jésus Christ (Jn 17, 1-3 TOB).

Quelle meilleure définition de l'éternité comme plénitude dans le présent que cette phrase ? L'éternité n'est pas un état futur, c'est une connaissance qui peut s'acquérir dans le présent. Bien entendu, il ne faut pas se méprendre sur le sens de se connaître. Il ne s'agit ici ni d'un simple savoir comme le comprendront les gnostiques, ni de la vision béatifique après la mort comme l'interpréteront les théologiens médiévaux. Il faut revenir au sens biblique de connaître, qui est de « faire l'expérience ». La vie éternelle, c'est donc d'expérimenter la communion avec Dieu et avec Jésus Christ³⁶. En effet, la précision de la connaissance du « seul Dieu » et de son « envoyé » défend de penser à une connaissance abstraite, comme pourrait l'être celle de la divinité en général³⁷ : il s'agit bien d'expérimenter une relation, et non de thésauriser un savoir³⁸.

36. Xavier LÉON-DUFOUR, *Lecture de l'évangile selon Jean*, t. 3 : *Les adieux du Seigneur. Chapitres 13 à 17*, Paris, Seuil, coll. « Parole de Dieu, 32 », 1993, p. 284 ; Charles Kingsley BARRETT, *The Gospel According to St John. An Introduction with Commentary and Notes on the Greek Text*, London, SPCK., 2^e éd., 1978, p. 503 ; Craig S. KEENER, *The Gospel of John : A Commentary*, Peabody, MA, Hendrickson, 2003, p. 1054.

37. Jean ZUMSTEIN, *L'Évangile selon saint Jean (13-21)*, Genève, Labor et Fides, coll. « Commentaire du Nouveau Testament. Deuxième série, IVb », 2007, p. 167.

38. François GENUYT, « Le testament spirituel de Jésus selon Jean 13-17. 4^e partie : Jean 17, la prière ultime de Jésus », *Sémiotique et Bible*, 138 (2010), p. 13-24, voir p. 15.

Mais les choses sont-elles aussi simples? Regardons un peu le contexte. La phrase de Jésus – qui semble une sorte de parenthèse³⁹ – est inscrite dans un contexte temporel complexe dans lequel passé et futur s'entremêlent.

Après avoir ainsi parlé, Jésus leva les yeux au ciel et dit: «Père, l'heure est venue, glorifie ton Fils, afin que ton Fils te glorifie ²et que, selon le pouvoir sur toute chair que tu lui as donné, il donne la vie éternelle à tous ceux que tu lui as donnés. ³Or la vie éternelle, c'est qu'ils te connaissent, toi, le seul vrai Dieu, et celui que tu as envoyé, Jésus Christ. ⁴Je t'ai glorifié sur la terre, j'ai achevé l'œuvre que tu m'as donnée à faire. ⁵Et maintenant, Père, glorifie-moi auprès de toi de cette gloire que j'avais auprès de toi avant que le monde fût.»

Le moment de la vie éternelle est à la confluence de trois temps. Jésus parle en effet au présent d'une heure qui «est venue» et d'un «maintenant» qui semble pointer à la fois vers le passé et le futur. Vers le passé, puisque cette heure non seulement est arrivée (temps grammatical du parfait), mais semble avoir été préparée par une mission, l'œuvre qui a été donnée à faire (là encore, un parfait) et qui semble avoir commencé dans ce temps d'avant le temps qui caractérise la Trinité dans sa préexistence⁴⁰. Ce temps pointe aussi vers le futur, puisque l'opération de glorification est l'objet d'une demande, et qu'elle se déroulera bientôt: le lecteur comprend en poursuivant le texte qu'elle passera par la Croix et par la Résurrection.

Dès lors, la promesse de vie éternelle n'est pas encore pleinement réalisée, puisqu'il y a encore des choses qui doivent s'accomplir. D'ailleurs, quelques versets plus loin, la situation des hommes est loin de sembler définitive.

¹¹Désormais, je ne suis plus dans le monde; eux restent dans le monde, tandis que moi je vais à toi. Père saint, garde-les en ton nom que tu m'as donné, pour qu'ils soient un comme nous sommes un. (Jn 17, 11 TOB)

Si Jésus se situe dans une sorte d'entre-temps où il n'est ni dans le monde comme il l'était auparavant, ni encore vers le Père⁴¹, les hommes sont eux «dans le monde». Pour le lecteur de Jean, la mention de ce *kosmos* est en effet clair: l'appellatif est profondément négatif, il rappelle l'opposition au Logos énoncée dès le Prologue, et explique pourquoi Jésus demande que les hommes soient «gardés», c'est-à-dire protégés. Si le monde est encore un acteur menaçant, alors la pièce est loin d'être jouée: la vie éternelle promise n'est pas encore acquise. Comment le serait-elle d'ailleurs, alors que les hommes n'ont pas encore connu tout de Jésus, à savoir la Résurrection⁴²? La déclaration de Jésus, qui semblait donc plaider pour une éternité déjà réalisée, ne dissimule pas que le futur ne manque pas d'avenir.

3. Conclusion

Le discours sur l'éternité, comme on l'a vu tout au long de cet exposé, est donc en perpétuelle hésitation entre deux pôles, celle d'une éternité comme temps indéterminé «après le temps», et celle d'une éternité comme «temps en plénitude», placé sous le regard de Dieu. L'Inspiration s'est portée sur des textes qui présentent des versions contradictoires des fins dernières. Pour employer une expression qui n'est pas très historico-critique, on peut dire que l'Esprit Saint n'a pas choisi. Pourquoi cette hésitation? Pour conclure, on peut proposer deux raisons. La première est assez basiquement anthropologique. Il nous est parfaitement impossible de penser l'éternité puisque nous ne pouvons que penser dans le temps et nous ne pouvons pas nous représenter un

39. Certains ont pu estimer qu'il s'agit en effet d'une glose, mais le style johannique de cette dernière laisse penser à une parenthèse ajoutée par le rédacteur et non par la tradition. Rudolf SCHNACKENBURG, *Das Johannesevangelium*, t. 3, Freiburg, Herder, coll. «Herder theologischer Kommentar zum Neuen Testament, 4, 3», 1975, p. 195-196.

40. BARRETT, *The Gospel According to St John*, p. 502.

41. J. Ramsey MICHAELS, *The Gospel of John*, Grand Rapids, MI, Eerdmans, coll. «The New International Commentary on the New Testament», 2010, p. 867.

42. Charles Harold DODD, *The Interpretation of the Fourth Gospel*, Cambridge, University Press, 1953, p. 163.

non-temps ou un temps infini autrement qu'en réalisant une extension de la durée. Descartes en avait fait le fondement de son argument sur l'existence de Dieu dans sa 3^e Méditation métaphysique⁴³. Kant formulait l'impossibilité de penser l'éternité dans son esthétique transcendantale en donnant au temps (et à l'espace) la place des « formes *a priori* de la sensibilité » hors desquelles aucune expérience n'était possible : nous ne pouvons pas penser en dehors des catégories spatiales et temporelles, et un espace infini est aussi impossible à penser qu'un temps éternel.

La seconde explication ressortit au contexte dans lequel furent écrits les textes du Nouveau Testament : l'espérance messianique. L'espérance chrétienne modifie les apocalypses juives qui opéraient une césure entre un avant (ce monde-ci) et un après (le monde à venir). En effet, pour les chrétiens, le basculement final s'est déjà produit puisque la Résurrection des morts promise à la fin des temps est déjà advenue⁴⁴. La vie éternelle est donc déjà-là, la Croix est au centre du temps. Pourtant, par un étrange mystère, Jésus se fait attendre, la parousie s'échappe, le temps continue de s'écouler, nous sommes dans le « pas encore ». Il faut donc penser « le temps qui reste »⁴⁵ comme un « temps messianique », qui s'allonge⁴⁶. Cette problématique est au cœur de la pensée de Paul, qui parle d'un « enfantement » (Rm 8, 18, 30) et qui donne une nouvelle valeur au temps, comme celui d'une figure qui passe (1 Co 7, 31). Comprendre que le temps est en fait déjà arrêté n'est saisissable que par la foi. La foi, au cœur des tribulations, est

capable d'y saisir la manifestation de la justice de Dieu (Rm 3, 21.26). Comment en parlerons-nous? Comme l'avait bien vu Paul Ricœur dans *Temps et Récit*, l'expression du temps est avant tout une affaire de langage : à chaque genre littéraire son expression particulière du temps⁴⁷. Ce à quoi nous assistons dans le Nouveau Testament, c'est à l'élaboration d'un langage volontairement amphibologique pour rendre compte d'une réalité qui s'échappe, en perpétuelle oscillation entre déjà-là et pas-encore.

43. René DESCARTES, *Méditations métaphysiques*, trad. fr. du Duc DE LUYNES, Paris, Levrault, coll. « Œuvres de Descartes publiées par Victor Cousin, 1 », 1824, p. 272-275.

44. Cette explication est au cœur des livres de Cullmann : CULLMANN, *Le Salut dans l'Histoire*; ID., *Christ et le temps*. Voir également Claude TASSIN, « Saint Paul et le temps : l'horizon d'un jugement », *Spiritus*, 175 (2004), p. 211-220.

45. Giorgio AGAMBEN, *Le temps qui reste : un commentaire de l'Épître aux Romains*, Paris, Payot et Rivages, coll. « Bibliothèque Rivages », 2000.

46. Élian CUVILLIER, « Le "temps messianique", réflexions sur la temporalité chez Paul », in Andreas DETTWILER et al. (eds), *Paul, une théologie en construction*, Genève, Labor et Fides, coll. « Le monde de la Bible, 51 », 2004, p. 215-224. Voir également François VOUGA, *Une théologie du Nouveau Testament*, Genève, Labor et Fides, coll. « Le monde de la Bible, 43 », 2001, p. 430-436.

47. Paul RICŒUR, « Les temps du Dieu biblique », *Archivio di Filosofia (Ebraismo, Ellenismo, Cristianesimo)*, 53 (1985), p. 23-35. Republié dans : ID., « Les temps du Dieu biblique », *Esprit*, 1 (2013), p. 110-125. Sur ce thème : Olivier ABEL, « Les temps de Dieu », *Critique*, 704-705 (2006), p. 129-141.