

Hier, aujourd'hui, éternellement : Perspectives bibliques sur le temps et l'éternité*

par Henri
BLOCHER,
théologien,
Nogent sur Marne
(France)

Résumé

Le sujet du temps et de l'éternité par rapport à Dieu est parsemé d'embûches. Quelles que soient les indices fournis par le langage biblique, ils ne suffisent pas : ils appellent le complément d'une utilisation plus globale et théologique de l'Écriture. Les arguments philologico-exégétiques en faveur de la conception « classique », qui implique l'antithèse du temps et de l'éternité, vont dans chaque cas un peu au-delà de ce que la preuve justifie clairement. Un examen sérieux nous incite à chercher un substitut à l'idée d'intemporalité pure, mais sans aller à l'extrême opposé. L'Écriture témoigne à la fois de la possession immuable par Dieu de sa vie illimitée et du renouvellement authentique de sa grâce chaque matin, un renouvellement qui semble avoir du sens pour Dieu lui-même.

Calvin, qui se voulait si fort l'héritier de saint Augustin, a osé désapprouver les efforts du Maître (*Augustinus magister* !) sur le temps et l'éternité : l'évêque d'Hippone a gaspillé son énergie dans une « dispute subtile » qui « ne convient point à l'intention de saint-Paul »¹. Quel avertissement ! Surtout pour celui qui doit tant à ces deux pères spirituels et théologiques.

* Traduction de *Tyndale Bulletin* 52.2 (2001) pp. 183-202 par Jacques André

¹ *Commentaires sur le Nouveau Testament, épîtres aux Thessaloniens, à Timothée, Tite et Philémon*, Paris : Ch. Meyrueis, 1854, réédition : Kerygma/Farel, 1991, IV, p. 274 sur 2 Tm 1,9 ; de même sur Tt 1,2, p. 317, Augustin « se tormente

Le sujet se heurte à des difficultés exceptionnelles. Nous avons du mal à mettre en cause, comme un objet d'examen, les conceptions qui nous semblent toujours déjà là, tellement « basiques » que nous pensons constamment par et comme à travers elles. Nous les présupposons toujours, sans les soumettre à la réflexion critique. Dès que nous commençons à nous demander ce qu'est le temps, nous ne savons plus, exactement comme saint Augustin l'a confessé². Les paradoxes apparaissent de tous côtés. Le temps se meut-il lui-même ? Ou est-ce nous qui passons dans le temps, dérivant sur le fleuve du temps ? S'écoule-t-il du passé vers le futur ou du futur vers le passé ? Le futur est-il devant nous ou derrière nous³ ?

James Barr met en évidence la principale difficulté pour les théologiens : « Le manque très sérieux à l'intérieur de la Bible de *déclarations proprement dites* sur le temps et l'éternité qui pourraient constituer une base suffisante pour une définition philosophico-théologique chrétienne du temps, voilà ce qui conduit tant de gens à suivre des méthodes finalement très critiquables »⁴.

Pourtant, les enjeux sont importants. Tout étudiant qui se débat avec la *Dogmatique* de Karl Barth s'en rendra compte ; il est éloquent que le critique perspicace de Barth, Klaas Runia, ait écrit sa thèse de doctorat en 1955 (sous la supervision de Berkouwer) : sur le temps théologique chez Karl Barth⁵. La question est pertinente pour le dialogue catholique-romain protestant : lors d'une session entre

merveilleusement en ceste éternité des temps ». Nous avons été conduit à ces passages par Olivier Fatio, 'Remarques sur le temps et l'éternité chez Calvin', in Jean-Louis Leuba, éd., *Temps et eschatologie : Données bibliques et problématiques contemporaines*, Académie internationale des sciences religieuses ; Paris, Cerf, 1994, p. 161. Son audace critique n'empêche pas Calvin d'exprimer ailleurs (rarement, deux ou trois fois seulement) son adhésion à la conception classique de l'éternité.

² *Confessions*, XI, xiv, 17 : *Quid est ergo tempus ? Si nemo ex me quaerat, scio ; si quaerenti explicare velim, nescio.* (« Qu'est-ce donc que le temps ? Si personne ne me pose la question, je sais ; si quelqu'un pose la question et que je veuille expliquer, je ne sais plus », traduction d'É. Tréhorel & G. Bouissou, dans l'édition de la Bibliothèque Augustinienne, *Œuvres de saint Augustin* 14, Desclée de Brouwer, 1962).

³ Certains ont fait valoir que les Hébreux se sont interrogés sur le futur qui se cache derrière eux, sur la base du mot 'ah^harît (puisque la racine peut exprimer la situation « derrière ») ; mais ils ont également utilisé *lifnê* « avant » pour la même relation temporelle, par exemple, Am 1,1, « avant le tremblement de terre ».

⁴ Barr, *Biblical Words for Time* (Studies in Biblical Theology ; Londres : SCM, 1962), pp. 131-32.

⁵ Klaas Runia, *De Theologische Tijd bij Karl Barth, met name in zijn anthropologie*, Vrije Universiteit te Amsterdam, Franeker, T. Wever, 1955.

baptistes et catholiques où nous discutons de la prière pour les morts, et, alors que nous « taquinions » un peu nos interlocuteurs sur ce sujet, un dogmaticien catholique fameux nous a soumis un argument tout à fait surprenant fondé sur sa conception du temps et de l'éternité. Il estimait, sur la base de sa notion du temps, prier *aujourd'hui* pour qu'Hitler se convertisse *avant sa mort en 1945* !

Pendant des siècles, depuis plus d'un millénaire et demi, la domination de ce que nous pouvons appeler la doctrine « classique » n'a pas été contestée. Presque tous les docteurs dans l'Église l'estimaient évidente – au moins à toute personne capable de penser. Du coup, nul ne se préoccupait de la fonder bibliquement, mieux qu'en citant deux ou trois versets sans autre forme de procès, et d'en produire une justification théologique élaborée. Aujourd'hui, cependant, la situation inverse prévaut, et nous ne pouvons plus nous contenter de l'option traditionnelle parce qu'elle est traditionnelle.

Puisque nous étudions la question « cartes sur table », nous devons préciser d'abord notre présupposé. Nous présupposons l'accord des Écritures θεόπνευστοι entre elles, sur ce point comme sur d'autres sujets. Si Jésus-Christ est le même hier, aujourd'hui et éternellement – par conséquent gare aux « doctrines diverses et étrangères ! » (Hé 13,8-9) – son Esprit, l'*auctor primarius*, est le même aujourd'hui qu'à l'époque de Moïse, d'Ésaïe ou de Paul. Toutefois, cette unité quant à la vérité professée n'implique pas l'uniformité des moyens et des modes. Les concepts, qui sont des outils, et que portent les mots, peuvent varier ! Des types différents de conceptualisation (de points de vue et de schèmes) peuvent être tous compatibles les uns avec les autres dans le service de l'unique vérité. L'exploration de cette diversité, des distinctions conceptuelles entre les auteurs et les époques de la Bible, serait une tâche passionnante, mais elle nous conduirait bien au-delà des limites imposées à la présente enquête. Elle prendrait trop de temps : c'est l'une de ces particularités qu'il faut du temps pour réfléchir sur le temps⁶ ; nous faudra-t-il l'éternité pour acquérir une certaine compréhension de l'éternité ?

Marqueurs, indices, aide & outils

Dans un domaine qui voit s'affronter les intelligences les plus brillantes, domaine complexe et délicat, lorsque les témoignages directs et explicites font défaut, les considérations méthodologiques

⁶ Jean Mouroux, *Le Mystère du temps : Approche théologique*, coll. Théologie, Paris, Aubier, 1962, p. 61.

peuvent être décisives. Il faudrait y consacrer tout un chapitre. Mais nos remarques garderont (forcément) un caractère approximatif et provisoire se contentant seulement d'esquisser ce qui est intéressant pour notre recherche.

Les caractéristiques *lexicales* et *syntaxiques* du langage biblique constituaient la mine qu'ont exploitée Oscar Cullmann et sa génération. Ils ont tiré leur argument décisif de l'usage, dans la Bible, des *mêmes* mots pour le temps et l'éternité et du contraste qu'ils croyaient voir entre *καρπός* et *χρόνος*. Ils ont souvent joué de l'antithèse entre la pensée hébraïque et la pensée grecque. Ils ont parfois traité comme une donnée significative pour la doctrine du temps la priorité du point de vue *aspectuel* dans la conjugaison des verbes⁷.

Puis vint Barr, *kēšôd miššadday* (« comme un ravage du Puisant », [jeu de mots d'És 13,6 NBS] !). Il nous a interdit de nous fonder sur des considérations pseudo-linguistiques pour établir une preuve scientifique. L'étymologie n'est pas la clé de la sémantique ; les mots ont de nombreux usages qu'on ne peut pas additionner lorsqu'on rencontre une occurrence donnée ; l'opposition symétrique des mentalités hébraïque et grecque conduit à un traitement artificiel des textes. Bien que les controverses ne soient pas encore mortes parmi les linguistes, la thèse idéaliste, et souvent relativiste, qui lie étroitement un langage spécifique avec une vision du monde ne trouve que peu d'écho parmi les experts dans le domaine⁸.

D'autre part, il ne faut pas nier que le champ sémantique d'un mot propose une sorte de concentré de mémoire à propos des choses qui ont été dites à d'innombrables reprises, en utilisant ce mot. Le mot reste un porte-manteau commode pour accrocher les opinions communes. Par conséquent, l'étude des termes que l'on rencontre fréquemment quand les gens parlent d'un sujet permet une première approche de ce qu'ils en pensent. Le caractère arbitraire des signes, comme l'a souligné Ferdinand de Saussure, n'exclut pas l'existence

⁷ Cullmann a critiqué la position classique opposant le temps et l'éternité en développant l'argument suivant : dans la Bible, ce sont les mêmes mots qui désignent le temps et l'éternité ; il n'est donc pas concevable que la Bible les ait conçus comme des opposés. C'est cet argument que J. Barr a critiqué. (*Extrait de la conférence « Temps et éternité 2 », 40^e minute env. sur le site « Trésor sonore »*). [Note du traducteur].

⁸ Wilhelm von Humboldt fait figure de père de la thèse au temps du romantisme. Benjamin Lee Whorf en a été le plus bruyant défenseur au XX^e siècle (apparemment le grand Edward Sapir, qu'on lui associe parfois, ne devrait pas être ajouté à la liste). À part la richesse du vocabulaire et sa pauvreté, il a été impossible de corrélérer de manière convaincante les caractéristiques linguistiques et les façons de faire et de penser.

de certaines relations entre le langage et la vie des locuteurs (ce n'est pas un hasard si le vocabulaire pour parler de la neige est plus riche, utilisant de nombreux termes pour définir les différentes qualités de neige, chez les Inuits que chez les Touaregs). Même la syntaxe et les déclinaisons peuvent laisser entrevoir une des manières dont fonctionne l'esprit humain dans l'expérience ordinaire de sa rencontre avec le monde.

Plusieurs études depuis Cullmann et Barr ont sondé les données. Il suffira, de résumer les conclusions. Les principaux mots en hébreu semblent être *'ēt*, à la fois pour les occasions et les segments du processus temporel⁹, *mô'ēd* pour un temps déterminé, un temps de rendez-vous (également *zeman*, d'origine araméenne) et surtout pour les fêtes et les jours sacrés, *Yôm* et son pluriel *yāmîm*, que Simon DeVries a soulignés à juste titre et bien étudiés, *qèdèm* pour la haute Antiquité, comme aussi *'ôlām*, très important pour des temps éloignés, à la fois, passé et futur, et pour tous les âges, le *'ôlām* signifie « toujours, à toujours », dans un sens plus fort (infiniment) ou plus lâche (indéfiniment) ; *nèṣaḥ* peut ajouter la nuance de l'éternelle validité (à partir de la métaphore de la victoire ? c'est douteux), *'ad* à perpétuité, comme le fait aussi *'êtān*. En grec biblique, *καίρος* et *χρόνος* partagent une grande aire de sens (« les temps et les saisons » devraient être pris comme un *hendiadys*, une addition de deux termes différents pour dire la même chose), et *αἰών* correspond bien à *'ôlām*. Il n'y a pas de différence claire entre *αἰώνιος* et le rare *αἰδιος* (de la même racine que *αἰ*) ; *εις το διηνεκές* exprime la nuance de perpétuité.

Grosso modo, on peut dire que le temps est principalement mentionné dans des situations concrètes, le temps pour telle ou telle action, ou comme une somme d'événements, mais l'intérêt « quantitatif » est également important : il y a une préoccupation distincte pour la chronologie et la mesure de temps. Les dates abondent ; rappelons-nous les synchronismes des rois hébreux ! Dans le judaïsme, comme le livre des *Jubilés* et la *Règle* de Qumrân (1QS IX, 12-14) le démontrent, l'obsession des calendriers devient une composante majeure de la piété. Pourquoi Étienne insiste-t-il tellement sur les périodes, sur la durée mesurée, dans Actes 7 ? Les commentaires n'apportent pas beaucoup d'aide ! L'éternité (*'ôlām* et *αἰών*) suggère l'éloignement, la plénitude, la globalité, ce qui résiste et ce qui reste...

⁹ Bernard Dupuy, 'Temps et eschatologie dans le judaïsme', in Leuba, *Temps et eschatologie*, p. 43 n. 16 mentionne (en termes respectueux) l'interprétation kabbalistique de *'ēt* et *'êt* (la particule accusative) : ce dernier est dit être le signe de l'objectivité et de la transitivité, le premier de la subjectivité.

La priorité des aspects, parfait/imparfait, dans les systèmes verbaux hébreu et grec ne doit pas être forcée – il faut se garder de sur-réagir aux présentations des grammaires plus anciennes qui rapportaient d’abord les formes aux temps du passé, du présent, et du futur¹⁰. Notre habitude (française) de nommer « temps » les types de formes verbales peut nous faire glisser dans la vieille erreur (au lieu que la différence de l’Accompli et de l’Inaccompli, de l’Imparfait et de l’Aoriste concerne l’aspect, c’est-à-dire la qualité de l’action dénotée), mais il n’est pas dit que les Grecs et les Hébreux aient complètement séparé l’usage de ces formes des repérages chronologiques. De toute façon, l’hébreu et le grec offrent de nombreux autres moyens (que ceux de la conjugaison) pour exprimer la succession linéaire, la disposition des temps selon l’avant et l’après¹¹.

Paul Ricœur a été le pionnier d’une autre approche fondée sur le langage, mais non sur le vocabulaire ou la grammaire. Dans un important article¹², il commence à partir des *genres littéraires* – des « actes de discours » (actes de parole, mais non dans le sens précis de la théorie d’Austin et Searle). Le premier genre à considérer est, évidemment, le genre *narratif*, mais Ricœur met en garde contre l’illusion d’une « théologie purement narrative »¹³. Il met en relief l’association originale avec la *loi* qui rend le temps historique essentiellement éthique : des histoires, « sous la pression du prescriptif, deviennent des récits de la marche d’un peuple avec Dieu sous le signe de l’obéissance et de la désobéissance », et l’historiographie de l’Ancien Testament est largement consacrée à un compte rendu des rébellions d’Israël¹⁴. Le fusionnement du narratif et de la loi offrent des événements fondateurs d’une qualité durable, car ils ne sont pas seulement passés ; *l’antériorité de la loi, étant au-delà du souvenir, évite à l’antériorité du narratif de se dissiper dans le « juste une fois » et « jamais plus »*¹⁵. Sur cette base, le peuple peut nourrir des attentes assurées quant à l’avenir, mais les *prophéties* brisent l’assurance fallacieuse fondée sur les garanties de la loi ; c’est l’effet des prophéties

¹⁰ K.L. McKay’s article, ‘Time and Aspect in New Testament Greek’, *Novum Testamentum* 34 (1992), pp. 209-28, semble trouver ici un équilibre.

¹¹ McKay, ‘Time and Aspect’, p. 227.

¹² Ricœur, ‘Temps biblique’, *Archivio di Filosofia* 53^e année, Padoue, Cedam, 1985, pp. 23-35. Les contributions de ce colloque ont été faites lors de la conférence en 1984, ‘Ebraismo, Ellenesimo, Christianesimo’.

¹³ Ricœur, ‘Temps biblique’, p. 27 et p. 35, « le projet d’une théologie purement narrative est une chimère ».

¹⁴ Ricœur, ‘Temps biblique’, p. 28.

¹⁵ Ricœur, ‘Temps biblique’, pp. 28-29.

de malheur qui viennent en premier, renversement lui-même renversé ensuite par les prophéties de bonheur, ou plutôt de salut (déjà Jérémie et Ézéchiël, et surtout Deutéro-Ésaïe)¹⁶. En ce qui concerne le sens du temps, la prophétie implique le moment négatif et la transition, et promeut la nouveauté comme futur, donnant naissance à une espérance et à un nouveau rapport au passé en tant que richesse de potentialités inexploitées. Les écrits de sagesse ramènent aux temps de tous les jours, le temps de la vie quotidienne, mais en union avec ce qui est « immémorial », avec la revendication de la position d'origine (Pr 8,2-32) ; ce qui est immémorial pour Job est la condition de l'humanité, avec ses situations-limites (au sens de Karl Jaspers), et « le quotidien du *Qohélet* est le quotidien retrouvé par celui qui a regardé la mort en face et qui a renoncé à savoir »¹⁷. La dimension dite immémoriale correspond à l'antériorité éthique et confère aux événements le statut d'archétypes universellement valables (comme dans les récits de la création, plus proche du mythe que de la saga)¹⁸. Toutes ces dimensions, le temps *hymnique* les récapitule, dans le temps présent du culte et la présence du Dieu éternel – « *le modèle du temps biblique repose sur la polarité entre le récit et l'hymne, et sur la médiation opérée entre 'raconter' et 'louer' par la loi et son antériorité temporelle, par la prophétie et son temps eschatologique, par la Sagesse et son temps immémorial*¹⁹. Les penchants du philosophe se manifestent dans sa sélection des éléments comme dans sa dépendance à l'égard des hypothèses historico-critiques ; néanmoins, ses idées sont intéressantes et sensibles à la diversité.

Tout d'abord et en fin de compte, nous privilégierons le *contenu* de l'Écriture, plutôt que sa forme, linguistique ou littéraire. Bien qu'il y ait peu d'enseignements explicites directs sur le temps et l'éternité, nous ne devrions pas nous abandonner au pessimisme, quant aux chances de notre enquête. Certains passages au moins *touchent* la question et peuvent nous donner une orientation précieuse. La première

¹⁶ Ricœur, 'Temps biblique', pp. 29–31.

¹⁷ Ricœur, 'Temps biblique', pp. 32-33. Sur *Qohélet*, le même colloque comprend une étude très approfondie sur 1,4-11, qui souligne l'influence de la philosophie populaire grecque, par Norbert Lohfink, « Die Wiederkehr des immer Gleichen: Eine frühe Synthese zwischen griechischem und jüdischem Weltgefühl in Kohelet 1,4-11 », pp. 125-49, et un article stimulant de Jacques Ellul, « Le statut de la philosophie dans *Qohélet* », pp. 151-64, qui défend l'intégrité et la cohérence de l'ensemble du livre et met en doute l'attribution habituelle d'une vision cyclique du temps à l'écrivain (spécialement pp. 159-60).

¹⁸ Ricœur, 'Temps biblique', p. 34.

¹⁹ Ricœur, 'Temps biblique', p. 35. La dernière citation est en italique dans le texte de Ricœur.

« tablette » de la Bible, le Prologue de la Genèse, témoigne de signes d'intérêt pour le sujet du temps : on ne peut ignorer le choix littéraire de la semaine comme cadre pour le panorama général de la Création, le premier mot *b'rēšīt* et les œuvres du quatrième jour avec le rôle des luminaires dans la détermination du calendrier. Le texte a-t-il l'intention d'enseigner la création du temps ? Comme un reflet d'un archétype divin ? Est-ce que l'inachèvement apparent du septième jour équivalait à l'ensemble de l'histoire humaine ? On y rencontre plus d'une fois des méditations sur le contraste entre la brièveté de l'herbe comme de l'homme, sur la vie humaine comparée à une vapeur qui s'évanouit et sur la permanence souveraine de Dieu (Ps 90 et 102, avec reprise par Hébreux 1 ; en Ésaïe 40 la permanence divine est attribuée à la Parole, que les humains sont appelés à entendre). La maîtrise du temps et de l'ordonnement des temps par le Seigneur est une revendication centrale du livre de Daniel (2,21, cf. 7,12) ; c'est aussi le grand présupposé d'Ésaïe 40ss, lorsque l'accomplissement des prophéties prédictives est souligné comme un argument apologétique majeur et polémique. En 25,1 le thème du plan de Dieu apparaît déjà bien avant que les événements ne se déroulent. Qohélet, dont nous avons déjà parlé, développe dans son propre style des pensées parallèles sur les dispositions divines, avec leurs déconcertantes et humiliantes diversités, l'échec de nos tentatives de systématisation, et cependant l'implantation de l'éternité, '*ôlām*, dans le cœur humain (3,11). La fonction de la mémoire et de la commémoration occupe une place importante dans les deux Testaments. On pourrait aussi mentionner l'accent du Deutéronome sur l'aujourd'hui de la décision²⁰ ou la remarquable formule sur le « discernement des temps » en 1 Chroniques 12,33 (cf. Est 1,13). Michée 5,2 représente un autre verset intrigant : « Quant à toi, Beth-Léhem Éphrata, toi qui est petite parmi les fratries de Juda, de toi sortira pour moi celui qui dominera sur Israël ; son *origine* (*môšā'ôt*) remonte au *temps jadis* (*miqqèdèm*), aux *jours d'autrefois* ('*ôlām*) ». À quoi se réfère '*ôlām* ? À l'éternité ? À l'époque de David, plusieurs siècles avant Michée (comme beaucoup de commentateurs le croient) ? À la Création (comme l'a suggéré André Feuillet, avec référence spécifique à Gn 3,15²¹) ?

²⁰ Cf. J.G. McConville & J.G. Millar, *Time and Place in Deuteronomy*, JSOTSS, Sheffield, Sheffield Academic Press, 1994, pp. 42-43 et *passim*.

²¹ Feuillet, *Études d'exégèse et de théologie bibliques, Ancien Testament* (Paris : Gabalda, 1975), p. 232. Cette lecture n'est pas absente de la tradition juive : *Pesiqta Rabbati* 152b interprète : « Le Roi Messie est né dès l'origine de la création du monde », selon Jean Brière-Narbonne, *Les Prophéties de l'Ancien Testament dans la littérature juive*, Paris, Librairie orientaliste Paul Geuthner, 1933, p. 65.

Dans le Nouveau Testament, l'expression το πλήρωμα του χρόνου (ou των καιρων) retient immédiatement notre attention, en particulier dans le contexte de l'Épître aux Galates, (cf. 4,4) où elle fait suite à un argument fondé sur la structure de la séquence chronologique de l'Ancien Testament (3,17) et est illustrée par la fixation des temps et des délais dans les dernières volontés d'un père (4,2). Le régime qui régit les relations entre les époques de l'histoire biblique fournit la base pour l'exégèse typologique, et il est exprimé dans la clause remarquable : nous sommes ceux qui sont parvenus aux temps de la fin εις ους τα τέλη των αιώνων κατήνηκεν (1 Co 10,11). Cela peut signifier que la fin et le but de tous les siècles passés commencent avec la venue du Christ²² ; cela peut signifier que nous sommes à l'intersection de deux mondes²³, selon le modèle apocalyptique du présent siècle (αίων) mauvais et de la venue, salvifique, du nouveau, modèle qui semble appartenir au cadre conceptuel partagé par tous les écrivains du Nouveau Testament. On peut ajouter l'accent (en particulier dans l'Épître aux Hébreux) sur le une fois pour toutes de l'événement, εφάπαξ, et sur un titre divin tel que « roi des âges » (1 Tm 1,17).

Nous reconnaissons que ces données, bien que loin d'être négligeables, ne sont pas faciles à exploiter. Il y a place pour une grande diversité d'interprétation. Par conséquent, quels que soient les indices et les renseignements qu'ils apportent, ils doivent être complétés par une utilisation plus globale et théologique de l'Écriture. Une aide appréciable vient des affinités que l'on peut détecter entre les conceptions de la dualité temps/éternité et des composantes éprouvées de l'enseignement biblique : certaines vérités de la Révélation *tendent* à favoriser certaines conceptions et en rendre d'autres moins probables. En suivant ce chemin, il faut renoncer à une logique de démonstration stricte et accepter une logique de *congruence*, pointant vers ce qui est approprié et convenable. Une telle logique tend en fait à donner plus de place à l'intuition ; elle est donc plus vulnérable aux distorsions subjectives ; cependant l'Écriture elle-même, avec le επρεπεν d'Hébreux 2,10 « il convenait », encourage les explorateurs dans cette voie. (On nous dit que même la science informatique est de plus en plus intéressée par les formes « floues » de la logique !) Les arguments prennent du poids et de la force par accumulation.

²² Ainsi Werner de Boor, *Der erste Brief des Paulus an die Korinther*, Wuppertaler Studienbibel, Wuppertal, R. Brockhaus, 1976, p. 166, qui traduit : „die Endziele der Zeitalter”.

²³ Ainsi Jean Héring, *La Première Épître de saint Paul aux Corinthiens*, Commentaire du Nouveau Testament, Neuchâtel, Delachaux & Niestlé, 1959^{2rév}, p. 81.

Il faut donc considérer la relation de Dieu et du monde, avec la position particulière de l'humanité : la plupart des auteurs ont considéré le temps et l'éternité comme les modes de subsistance des créatures, pour celui-là, du Créateur pour celle-ci. Est-ce une piste qui permet d'avancer ? Il faut réfléchir à la part que l'histoire joue dans la religion biblique, une caractéristique unique que Mircea Eliade, et beaucoup d'autres, ont mise en évidence²⁴.

Chercherons-nous à nous instruire des idées, thèses, conclusions, de la philosophie et de la science non-biblique ? Bien des pièges se cachent le long de cette route ; pourtant, en principe, la révélation spéciale ne se produit pas dans le vide, mais présuppose la révélation générale (bien qu'obscurcie, elle demeure après la Chute). Puisque « toute vérité est vérité de Dieu », la réponse est : *oui*, nous le ferons, « si nous le pouvons ! ». Il n'est pas sans intérêt de relever qu'une appréciation prudente des conséquences de la relativité restreinte et générale rend difficile de maintenir le temps absolu (au moins dans la version du temps newtonien, cadre abstrait des coordonnées), et difficile également de nier que le temps soit une caractéristique objective de l'univers, irréversible (au moins) au niveau macroscopique²⁵. Quant à la philosophie, c'est une chorale composée de tellement de voix discordantes qu'il est difficile de leur faire confiance à toutes ! Le *Magnum opus* de Paul Ricœur fait ressortir avec brio le double attrait constant des deux références décisives, au cosmos et à « l'âme », que représentent dès l'Antiquité, les vues d'Aristote et d'Augustin²⁶. Henri Bourgeois reconnaît explicitement sa dette envers Ricœur²⁷.

²⁴ Par ex. dans *Le Mythe de l'éternel retour : Archétypes et répétition*, coll. Idées, Paris, Gallimard, 1947¹, 1969, livre qu'Éliade aurait voulu intituler « Introduction à une philosophie de l'histoire », p. 9 ; *Le Sacré et le profane*, Paris, Gallimard, 1965, d'abord publié en allemand dans la *Rowohlts Deutsche Enzyklopädie*, 1957 ; *Aspects du mythe*, Paris, Gallimard, 1963, d'abord publié en anglais, New York, Harper. Nous nous référons à d'autres auteurs dans notre contribution : H. Blocher & F. Lovsky, *Bible et histoire*, coll. Points de repère, Lausanne, Presses Bibliques Universitaires, 1980.

²⁵ Bernard Piettre, *Philosophie et science du temps*, coll. Que sais-je ?, Paris, Presses Universitaires de France, 1941, 1996², offre des résumés compétements, pp. 63-82 (pp. 68-69, 82, sur irréversibilité ; p. 73, affirme un « temps cosmique universel »).

²⁶ Ricœur, *Temps et récit*, 3 vols., Paris, Seuil, 1983-1985, avec la suite, *La mémoire, l'histoire, l'oubli*, Paris, Seuil, 2000, p. 681.

²⁷ Pp. « La Pensée occidentale sur le temps », in Henri Bourgeois, Pierre Gibert, Maurice Jourjon, *L'Expérience chrétienne du temps*, coll. Cogitatio fidei, Paris, Cerf, 1986, p. 63 ; Bourgeois traite plus directement des vues de Kierkegaard, Levinas, et Derrida sur le temps que Ricœur ne l'a fait ; Bourgeois fait aussi l'essentiel du travail de synthèse sur la temporalité chrétienne, « Quand les chrétiens prennent le temps de croire », pp. 105-77.

Concéder un certain avantage au sens commun est sage. Les contraintes quotidiennes, nées des besoins et des rapports communs, tiennent en échec les spéculations les plus risquées, alors que, dans les serres chaudes de l'*Academia*, certaines plantes peuvent atteindre des dimensions monstrueuses ! Christoph Friedrich Oetinger recommandait, sagesse salutaire, un respect nouveau pour la pensée de monsieur Tout-le-monde : *Inquisitio in sensum communem*, Heerbrand 1759. Par conséquent, aucun mépris pour les représentations naïves de l'éternité, et en même temps, aucune canonisation non plus.

Temps et éternité opposés

La conception « classique » de l'éternité implique l'antithèse de temps et de l'éternité, elle est résumée dans la magnifique définition de Boèce : *interminabilis vitae tota simul et perfecta possessio*, « la possession simultanée et parfaite d'une vie sans fin ». Thomas d'Aquin non seulement l'emprunte, mais la défend contre plusieurs critiques possibles²⁸. Il est fidèle à saint Augustin, qui pose sans l'ombre d'une hésitation : « Dans l'éternel [...] rien ne passe, mais tout est tout entier présent »²⁹. Saint Augustin tient fort à cette compréhension ; Jean Mouroux cite ses *Enarrationes in Psalmos* :

Qu'est-ce que les années qui ne défont point, sinon des années qui demeurent ? Et donc, si les années, là-bas, demeurent, ces années qui demeurent, sont elles-mêmes une seule année ; et cette seule année même qui demeure, est un seul jour. Car ce jour unique ne se lève, ni ne se couche ; son commencement n'est pas hier, sa fin n'est pas demain ; mais ce jour-là demeure toujours³⁰.

Ce *nunc stans*, pur présent, *tota simul*, semble être la conséquence nécessaire de la plénitude de l'être de Dieu : Lui seul EST (l'influence d'Exode 3,14 – dans la Septante –, ὁ ὢν a déterminé la tradition). L'immutabilité divine en découle, comme Thomas d'Aquin, notamment, le souligne. L'affirmation s'accorde avec la tendance principale de la pensée philosophique grecque, en particulier avec la ligne parménidienne : pour Parménide, l'Être existe tout à la fois, *vũv ἐστὶν ὁμοῦ πᾶν*. Dans le temple d'Apollon l'inscription lit *EI*, « Tu

²⁸ *Summa theologica*, I^a, Q.10, art. 1.

²⁹ *Confessions*, XI, xi, 13 : *Non autem praeterire quicquam in aeterno, sed totum esse praesens*. (Traduction de la Bibliothèque Augustinienne).

³⁰ Mouroux, *Le Mystère du temps*, p. 22 (traduction de Mouroux qui donne pour référence : *in Ps. 121,6 P[atologia] L[atina] 37, 1023*).

es »³¹. Quant à saint Augustin, son lien au néo-platonisme est bien connu³².

L'éternité est donc conçue par contraste avec le temps. Elle est pratiquement équivalente à l'intemporalité et elle est désignée par ce mot³³, alors que les déclarations telles que « Dieu est hors du temps », « Dieu ne connaît pas d'avant et d'après », « pour Dieu il n'y a ni passé ni futur », sont courantes. Maître Eckhart était catégorique : « Le temps nous empêche d'accéder à la lumière (de la vraie connaissance). Rien n'est plus contraire à Dieu que le temps. Pas seulement le temps, mais l'adhérence au temps. Pas seulement l'adhérence, mais, simplement, le contact du temps. Pas seulement le contact, mais la simple odeur ou le simple goût du temps »³⁴. Être temporel signifie manquer d'être, glisser vers le néant. Le temps, Χρόνος, est identifié avec Κρόνος qui dévore ses enfants³⁵ : *Tempus edax rerum* (« le temps rongeur dévore tout »), selon l'expression d'Ovide.

Certains penseurs de la tradition classique s'efforcent de penser le temps de façon plus positive. Platon accordait au temps le statut

³¹ Comme Jürgen Moltmann l'a rappelé dans sa *Théologie de l'espérance, Études sur les fondements et les conséquences d'une eschatologie chrétienne*, trad. Françoise & Jean-Pierre Thévenaz, coll. Cogitatio fidei n° 50, Paris, Cerf, 1970, 420 p., p. 28. Robert M. Grant, *Gods and the One God*, Library of Early Christianity, Philadelphia, PA : Westminster, 1986, p. 79, cite le traité de Plutarque, *Sur l'E de Delphes* : « Dieu existe, s'il faut le dire, et il existe non pour un temps fixe, mais pour les âges éternels qui sont immuables, intemporels, et inflexibles, dans lequel il n'y a pas d'avant ou d'après, pas de futur ou de passé, pas de plus vieux ou de plus jeune. Comme il est Un, il remplit le 'toujours' d'un unique 'maintenant' ; et l'être n'est vraiment l'être que lorsqu'il l'est d'après ce modèle, sans avoir été ou se trouver sur le point d'être, sans commencer et sans s'achever. Par conséquent, dans notre culte, nous devons nous adresser à lui en disant : 'Tu ES', ou même, par Zeus, comme certains des anciens l'ont fait, 'Tu es un' ».

³² On se réfère toujours à Jean Guitton, *Le Temps et l'éternité chez Plotin et Saint Augustin*, Paris, J. Vrin, 1931, 1^{re} éd. ; 1971, 4^e éd.

³³ Tel est le choix de Ronald H. Nash, *The Concept of God*, Grand Rapids, MI, Zondervan, 1983, chapitre 6, pp. 73-83, et il caractérise l'autre conception par l'utilisation d'*everlasting*, « qui dure toujours », pour l'éternité divine – l'autre conception interprète l'éternité comme durée infinie et non pas, à la manière de Nash, comme intemporalité.

³⁴ Tel que cité (avec les italiques) par Mouroux, *Le Mystère du temps*, 265 n. 28, avec référence au livre de Rudolf Otto, *Mystique d'Orient et Mystique d'Occident*, Paris, 1951, p. 77 (il semble que le texte soit d'Eckhart cité par Otto, mais pourrait être un résumé de la plume d'Otto).

³⁵ Alain Besançon, « Cronos et Chronos : Note sur la relation au temps de l'histoire », in Enrico Castelli, éd., *Herméneutique et eschatologie : La théologie et l'histoire* (Rome symposium 1971), Paris, Aubier, 1971, pp. 275-93, qui met en évidence, avec la compétence psychanalytique, le rôle de l'angoisse de castration et de la mère cannibale archaïque.

d'« image mobile de l'éternité permanente »³⁶, qui, en définitive, épousait la figure parfaite du cercle : les anciens étaient dans l'émerveillement lorsqu'ils contemplaient la régularité du cycle des corps célestes, ces divins régisseurs du temps. Lorsque saint Augustin interprétait le temps comme essentiellement lié à la vie de l'âme, *distensio animi*, il y découvrait une caractéristique positive, au moins à nos yeux de modernes. J. Mouroux essaie, non sans peine, de maintenir que l'éternité est le *fondement* du temps aussi bien que sa négation³⁷. Karl Barth va même jusqu'à affirmer que la Création a été effectuée dans le temps, et que l'éternité de Dieu inclut le passé et le futur, comme le présent, bien qu'il maintienne au fond le point de vue classique, car il exclut la séquence, la succession de l'avant et de l'après³⁸.

Le plaidoyer philologico-exégétique pour la conception classique se concentre sur quelques passages que déjà saint Augustin avait rassemblés³⁹. L'équivalence pour Dieu de mille ans et d'un seul jour (Ps 90 et 2 Pierre 3) est l'argument le plus impressionnant pour les disciples d'Aristote, qui a défini le temps comme la *mesure* du mouvement (Plotin le critique sur ce point). Le Psaume 102,25-27 et sa citation par Hébreux 1,10-12 est avancé, comme l'est aussi Jean 8,58, avec son inattendu présent, comme si un passé n'était pas adapté à la divinité, son majestueux JE SUIS, qui fait écho à Exode 3,14.

Les manières scripturaires de parler qui semblent impliquer un « ruban » de durée infinie⁴⁰, ainsi que le vocabulaire de la succession, peuvent s'expliquer comme étant des inévitables anthropomorphismes, qui, malheureusement piègent l'imagination populaire. Thomas d'Aquin reconnaît ici la faiblesse de notre *apprehensio* humaine, et il les compare aux déclarations bibliques sur les « bras » et des « mains » de Dieu⁴¹. J. Mouroux prive expressément le préfixe *pré-*connaissance, *pré-*destination et l'expression « avant la fondation du

³⁶ Μέ νοντος αἱ ὠνος ἰ οῦ σα εἰ κὺν χρόνος, dans le *Timée*, 37d.

³⁷ Mouroux, *Le Mystère du temps*, pp. 29, 39, 42, 44, avec une perception aiguë du contraste entre la Bible d'une part et la mentalité associée au mythe et la pensée indienne d'autre part, p. 41 n. 19, pp. 48-51, 217-20.

³⁸ *Dogmatique* III/1, trad. F. Ryser, Genève, Labor & Fides, 1960, § 41.1, spécialement pp. 73-74, avec une discussion très complète du refus d'Augustin de la clause *in tempore* ; III/2**, 1961, § 47.1 et 2, 122, 124, 217ss., 228. Antérieurement, en I/2*, 1954, § 14.3, 108, il se référait à une « pure présence de Dieu, au temps éternel, dégagé du passé et de l'avenir ».

³⁹ Mouroux, *Le Mystère du temps*, pp. 16-19, offre un excellent résumé de ce qu'il considère comme le soutien biblique en faveur de la doctrine.

⁴⁰ Métaphore utilisée par Bruce J. Malina, 'Christ and Time: Swiss or Mediterranean?', *Catholic Biblical Quarterly* 51, 1989, p. 20.

⁴¹ *Summa theologica*, I^a, Q.10, art. 1 ad 4^m and 2 ad 4^m.

monde » de toute valeur cognitive (en ce qui concerne la connaissance de la réalité telle qu'elle est en elle-même) : cette « formulation imagée » est simplement « inévitable pour nos pensées infirmes »⁴². Il cite Grégoire de Nysse pour qui « l'esprit ne peut s'élever qu'au point de percevoir l'impossibilité de saisir ce qu'il cherche »⁴³.

Les considérations qui précèdent sont d'un certain poids. Pourtant, elles ne semblent pas suffisantes pour établir la thèse. Dans chaque cas, la conclusion de l'argument va un peu au-delà de ce qu'autorise clairement la preuve. Que nos mesures du temps ne soient pas applicables à Dieu ne nécessite pas qu'il soit extérieur à la temporalité. Que ses années « n'aient pas de fin » (*lô'yittāmmû*) « ne soient pas finies », οὐκ ἐκλείψουσιν « ne lui manquent pas », ne signifie pas qu'il n'y ait pas d'avant et d'après à ses yeux. JE SUIS, en soi, n'exclut pas : « J'étais ». Le commentaire « classique » de Mouroux semble donc être excessif : « Devant Dieu, les temps sont *comme* n'étant pas »⁴⁴. Est-ce bien cela ?

L'Écriture use effectivement du langage anthropomorphique. Bien plus : je suis prêt à admettre que tout énoncé sur Dieu reste analogique. Mais tirer des conclusions et les enfermer dans un langage conceptuel univoque (si un tel langage existe !) est affaire délicate. Nous sommes libres, et obligés, de déroger à une compréhension naïve littérale du « vocabulaire » de l'Écriture là où l'Écriture elle-même indique que nous devons le faire : cela est assez clair pour le « bras » du Seigneur et même pour son « repentir », *hinnāhēm* ; la tâche herméneutique reste, ensuite, qui consiste à discerner et s'appropriier (pour le penser) l'élément d'analogie en cause. Sur le temps et l'éternité, cependant, les choses, les textes, se présentent différemment. La permanence et la seigneurie de Dieu à travers les âges excluent-elles la réalité, pour lui, de la succession temporelle ? On ne cite pas un seul passage qui l'indique nettement. En l'absence de tout encouragement clair de l'Écriture elle-même, c'est faire preuve d'audace, c'est prendre un risque sérieux, que de priver les expressions bibliques telles que « prédestination » ou « avant le commencement du monde » d'une grande partie, sinon de la totalité, de leur sens. Il est à remarquer que quelques-unes des grandes déclarations sur l'éternité divine maintiennent expressément la pluralité et l'ordre des temps, au moins dans leur formulation : Jésus-Christ est le même

⁴² Mouroux, *Le Mystère du temps*, p. 225 avec n. 12 (qui cite Bonsirven).

⁴³ Mouroux, *Le Mystère du temps*, p. 23 (la citation provient de *Contra Eunomium*, lib. 1).

⁴⁴ Mouroux, *Le Mystère du temps*, p. 18.

hier, aujourd'hui et éternellement (Hébreux 13,8) ; et l'équivalent du « nom personnel » de Dieu dévoilé à Moïse, *celui qui est, qui était et qui vient* : ὁ ὢν καὶ ὁ ἦν καὶ ὁ ἐρχόμενος non le simple ὁ ὢν (participe présent ; pas non plus « sera », ἔσται, afin d'éviter l'idée d'un Dieu encore inachevé, Apocalypse 1,4).

L'argument dogmatico-philosophique a paru décisif. De la plénitude de l'être, de l'immutabilité et de la souveraineté, saint Augustin et ceux qui l'ont suivi, jusqu'à Mouroux et Paul Helm⁴⁵, ont pu voir la conséquence comme tellement évidente qu'ils se sont sentis libres de « dés-anthropomorphiser » le langage ordinaire de l'Écriture.

Nous devons nous incliner devant l'autorité biblique de ces thèmes. L'immutabilité n'est pas d'abord platonicienne, elle est biblique. La Bible rend un témoignage vibrant à cette vérité, et non pas seulement dans des passages périphériques⁴⁶. YHWH n'est pas une divinité capricieuse, il n'est jamais pris par surprise : en ce sens, il n'y a rien de nouveau qui puisse surgir devant ses yeux. Tout est de lui, par lui, et pour lui. Ce fondement du plaidoyer classique sur l'éternité ne peut pas être sous-estimé. La légèreté avec laquelle quelques théologiens contemporains le rejettent en quelques mots est consternante ; seraient-ils simplement distraits ?

Pourtant, et non sans crainte et tremblement, j'ose dire que je ne suis pas convaincu. N'y a-t-il pas d'autre façon de concevoir la perfection divine ? Bien que la tradition classique exalte l'incompréhensibilité de Dieu – parfois teintée d'un peu d'exagération néo-platonicienne, frisant l'agnosticisme – je ne peux me débarrasser du soupçon qu'elle dicte à Dieu ce que sa perfection immuable devrait entraîner. Sur le sommet de l'Éverest métaphysique de concepts tels

⁴⁵ R. Nash, *The Concept of God*, braque les projecteurs sur Paul Helm comme défenseur rigoureux de la conception de l'« intemporalité » et note, pp. 82-83, qu'il est passé du scepticisme à ce sujet à une forte affirmation. La discussion de Paul Helm sur le sujet voisin « The Impossibility of Divine Passibility (L'impossibilité de la passibilité divine) », in Nigel M. de S. Cameron, éd., *The Power and Weakness of God*, Edinburgh Conference 1989, Edinburgh, Rutherford House Books, 1990, pp. 119-40, part de la thèse de l'intemporalité divine. Pour ceux qu'intéresse l'histoire (et comme nous l'avons déjà signalé), nous pouvons ajouter que Calvin, si méfiant envers la spéculation, a explicitement adhéré à la position classique : dans son 146^e sermon sur Job, il prêche sur l'éternité de Dieu : « Rien ne luy est caché, toutes choses luy sont patentes : il n'y a ne temps passé, ne temps à venir en luy », cité par Richard Stauffer, *Dieu, la création, et la Providence dans la prédication de Calvin*, coll. Basler und Berner Studien zur hist. und syst. Theol. ; Bern, Frankfurt-am-M., Las Vegas : Peter Lang, 1978, p. 111.

⁴⁶ J'ai été impressionné par ce fait lors de mes recherches pour mon texte « Divine Immutability » pour le symposium que je viens de citer, Cameron, éd., *The Power and Weakness of God*, pp. 1-22.

que « l'être en soi » et l'*actus purus*, la raison peut céder au vertige du manque d'oxygène : quelle est la force de l'inférence ? J'ai besoin d'instructions plus explicitement scripturaires pour dessiner les contours du mystère – de peur, autrement, que j'en vienne à instrumentaliser le caractère mystérieux du mystère de Dieu.

J. Mouroux est préoccupé, comme nous l'avons vu, de maintenir que l'éternité est le fondement du temps et il connaît le contraste avec la religion mythique. Il mérite le respect pour sa sensibilité et sa fidélité au texte sacré. Mais *peut-il* faire justice à la vérité qu'il a perçue ? Un célèbre théologien de l'orthodoxie orientale – laissons résonner une voix « exotique » – alors doyen de l'Institut de théologie orthodoxe Saint-Serge de Paris, Serge Boulgakoff, a exprimé la conviction opposée en termes non équivoques :

L'avis le plus simple et le plus répandu (encore qu'on ne l'ait guère poussé) consiste à dire que pour Dieu le temps n'existe tout simplement pas, puisque Son éternité le rend absolument transparent et le dissout. Le temps n'existe que pour la création comme quelque illusion, en vertu de sa condition limitée ; mais non pas pour Dieu, pour Qui l'éternité seule existe. Cependant, ce point de vue, poussé à sa conclusion, provoque de grosses difficultés. Et, d'abord, toute la Bible – récit divin des relations de Dieu avec l'homme, de l'économie divine – en est la négation absolue. La révélation de Dieu aux hommes et toutes les œuvres de Dieu dans le monde y sont figurées comme se produisant dans le temps, aussi bien par rapport à Dieu que par rapport à l'homme. Ne considérer cela que comme un anthropomorphisme inévitable, le dépouiller de sa réalité, c'est ébranler tout le contenu de notre foi et transformer Dieu Créateur et Tout-Puissant, vivant, miséricordieux et sauveur, en l'absolu immobile de l'hindouisme, où s'éteint tout être concret et où le monde entier devient illusoire. Et certes, dès lors, le plus difficile est de comprendre et de recevoir l'incarnation divine, avec tous les événements correspondants de la vie terrestre du Sauveur, tels que Sa Résurrection et Son Ascension »⁴⁷.

Dans un style moins expansif, le théologien allemand du XIX^e siècle Isaak Dorner fait une remarque similaire : il faut admettre une compréhension plus souple de l'immutabilité divine « si l'histoire et la diversité dans le monde ne sont pas un simulacre mais la

réalité et l'effet réel de Dieu »⁴⁸. On pourrait raccourcir l'objection : si le temps n'existe pas pour Dieu, il n'existe pas. Dieu est la seule Mesure de la vérité et de la réalité.

Il faut se méfier de la logique pure et dure dans de tels débats ! Mais si les avertissements de Dorner et Boulgakoff n'étaient qu'à moitié justifiés, il y aurait déjà motif à préoccupation ! La vision classique de l'éternité menace-t-elle la réalité, la consistance ontologique du temps, surtout le cœur et le noyau du temps historique, qui est l'irréversibilité de la succession ? Une dimension importante du message chrétien pourrait être compromise, Bruce Malina semble souffrir de myopie quand il réduit la fin de l'histoire biblique à la restauration des conditions initiales⁴⁹. L'oméga n'est pas la simple répétition de l'alpha ! Lactance montre un sens plus aigu de l'originalité chrétienne, face à la dépréciation « méditerranéenne » du temps : dans la polémique développée contre l'écrivain stoïcien Lucilius, au lieu de prendre les parcours circulaires des étoiles comme preuve de leur divinité (ainsi que faisait ordinairement le paganisme antique), il affirme « évident par là qu'elles ne sont pas des dieux, puisqu'il leur est interdit de s'écarter (*exorbitare*) de l'orbite qui leur est assignée »⁵⁰. Renversement décisif ! L'histoire, dans son irréversibilité, revêt la valeur décisive.

Cependant, tous n'ont pas bénéficié du fruit de cette perspicacité. L'évolution de la théologie chrétienne, au moins partiellement, confirme les soupçons : la conception intemporelle de l'éternité a émoussé plusieurs traits originaux du message scripturaire. Bien que la plupart des représentants de la conception classique de l'éternité et du temps ne poussent pas la logique de leur option jusqu'aux conséquences les plus fâcheuses, il faut noter un affaiblissement de la

⁴⁸ Dorner, *A System of Christian Doctrine*, trad. Alfred Cave & J.S. Banks, Edinburgh, T. & T. Clark, 1880, I, p. 245. Voyez p. 246 : « S'il y a réellement une progression du monde et de l'histoire, Dieu ne peut pas avoir une relation, qui soit uniquement éternellement semblable, au passé, au présent et au futur, comme si ceux-ci ne formaient qu'un seul et même point. Si pour Dieu une durée plus longue est simplement équivalente à une plus courte, un point sur lequel une exégèse inexacte de Ps 90,4 et de II Pierre 3,8 a induit en erreur, – si 'en relation avec Dieu on ne distingue pas une chose passée, et une autre présente, et une autre future, mais tout se confond dans un seul point, pour Dieu, dans le présent' [Philippi II. 37,38] – alors l'histoire n'est que simple apparence, et n'aboutit à rien. » Ce passage suit la critique des affirmations de saint Augustin.

⁴⁹ Malina, 'Christ and Time', p. 20 n. 38.

⁵⁰ *De divinis institutionibus*, livre II, 5, traduit à partir de la version anglaise de l'*Ante-Nicene Christian Library, XXI: The Works of Lactantius I*, trad. William Fletcher, Edinburgh, T. & T. Clark, 1871, p. 89.

proclamation biblique de l'ἑφάπαξ et de la nouveauté : dans le Christ éternel de Scot (et Osiander)⁵¹, ou dans la « concentration christologique » de Karl Barth qui fait du Christ le véritable premier Adam, ou dans l'incarnationnisme en général.

L'éternité fournit le fondement du temps en tant que point de référence commun et unificateur, comment peut-elle fonder la succession ? Si la relation « avant et après » est radicalement étrangère à Dieu ? Attribuer à la divinité l'archétype métaphysique de caractéristiques créées demande, à coup sûr, de la prudence ; nous ne pouvons pas trouver en Dieu le contretypé (considéré comme étant premier, originel) de tout ce que nous voyons ici-bas, sur la terre – certainement pas la condition de créature elle-même ! Il paraît cependant approprié de chercher le fondement, du côté du Créateur, des caractères positifs essentiels de ses œuvres : dans ce sens, de chercher dans l'éternité divine le fondement de cette succession temporelle que l'Écriture atteste si bien comme réelle dans la créature, comme « consistante » aux yeux de Dieu même.

Temps et éternité alliés

Un examen sérieux nous incite à chercher une autre interprétation que celle de l'intemporalité pure, mais sans aller à l'extrême opposé. Comme il a oscillé trop loin, « à droite » ; dans la conception classique, de nos jours le pendule est allé trop loin dans l'autre direction, « à gauche » – vers un virtuel, ou même réel, refus de l'éternité. Oscar Cullmann était déjà arrivé très près de soumettre Dieu à une loi du temps au-dessus de lui (comparable au *Zervân* de la religion perse). La théologie du *Process* proclame ouvertement un D(d)ieu pitoyable, limité, et corrélatif d'un monde qu'il ne maîtrise pas. Ceux qui souhaitent reconnaître à Dieu la faculté d'être surpris, ou de parachever son être (encore incomplet) à travers l'histoire⁵², doivent éluder les nombreux témoignages que nous avons déjà cités. Leur anthropomorphisme est indéfendable, mélange de conformité à la modernité tardive et d'inversion des valeurs classiques (*Umwertung*),

⁵¹ Éternel dans sa nature humaine aussi. Cette conception scotiste est populaire aujourd'hui, elle convient à la tentative de comprendre la divinité du Christ à partir de sa nature humaine. L'ambiguïté du propos aide à le faire passer : la préexistence de l'homme Christ est affirmée, mais aussi, par exemple, qualifiée d'« idéale », « dans la prescience ou dans le dessein de Dieu » ; si nous pouvions leur donner leur sens strict, ces qualifications nous ramèneraient à l'orthodoxie, mais le contexte montre que ce n'est pas le cas.

⁵² Comme le fait le théologien (stimulant) Ted Peters, *God as Trinity: Relationality and Temporality in Divine Life*, Louisville, KY, Westminster/John Knox, 1993.

résidu encore virulent de romantisme, culte quasi idolâtrique du changement et de la nouveauté.

Je ne suggère pas qu'en fin de compte nous sacrifions la nouveauté à l'immutabilité. Au contraire, je plaide contre ce dilemme ruineux. L'Écriture témoigne à la fois de la possession immuable par le Seigneur de sa vie illimitée *et* de l'authentique renouvellement de sa grâce chaque matin, renouvellement qui semble avoir un vrai sens pour Dieu lui-même.

Nous pouvons ouvrir une fenêtre sur le mystère de cette alliance si nous considérons le privilège unique de l'être humain. De nombreux auteurs ont discerné que la créature appelée « image de Dieu » ne doit pas être décrite comme étant *uniquement* temporelle. Afin d'être consciente du temps, elle doit d'une manière ou d'une autre se hausser au-dessus de son écoulement. J. Moltmann a souligné le fait et a introduit une comparaison révélatrice : « [L'homme] ressemble au nageur qui fait ses mouvements dans le courant de l'histoire – ou aussi à contre-courant –, mais en levant la tête au-dehors pour recevoir son orientation et surtout un but et un avenir »⁵³. Même Thomas d'Aquin affirme que « l'esprit humain considéré en lui-même est, en quelque sorte, au-dessus du temps » et qu'il est *uniquement* soumis au temps *per accidens*⁵⁴.

L'intéressant *theologoumenon* d'Ecclésiaste 3,11 se comprend mieux en suivant cette ligne⁵⁵. 'ôlām doit avoir la même signification qu'au verset 14 (par conséquent non pas « monde », un sens tardif, et la correction du texte est inutile) ; tout le passage exprime une réflexion sur le temps. Les 2 x 7 paires d'actions et de passions opposées récapitulent la diversité déconcertante des temps que Dieu a déterminés – l'homme n'est pas plus maître de son destin qu'il n'est le capitaine de son âme. Cependant, ce n'est pas le règne du hasard. Il y a une beauté cachée (v. 11a) et une perfection (v. 14b). Et, élément clé : si l'homme se sent dérouter, sous le 'inyān du verset 10, il l'est parce qu'il ne subit pas passivement la succession des divers temps,

⁵³ J. Moltmann, *Théologie de l'espérance*, p. 291.

⁵⁴ *Summa theologica*, I^a-II^{ae}, Q.113, art. 7 ad 5^m : *Mens autem humana... secundum se quidem est supra tempus*. [traduction : « mais, l'esprit humain, en soi... est, en quelque sorte, au-dessus du temps »].

⁵⁵ James Barr, *Biblical Words for Time*, pp. 117-18 n. 4, se rapproche de la lecture que nous proposons, mais il traduit 'ôlām « perpétuité » plutôt que « éternité » (les connotations d'« éternité », pour sa position anti-cullmannienne, sont peut-être proches de l'intemporalité). Il explique l'Ecclésiaste : « La référence à la perpétuité signifierait la conscience de la mémoire, la présence à son esprit des événements passés. Le drame de l'homme, c'est qu'il accède à cette conscience, mais ne peut pas se représenter le dessein total de Dieu ».

Dieu a placé dans son cœur (l'organe de la pensée et de la conscience) l' *'ôlam* – même si le cœur humain ne s'élève que partiellement au-dessus du flux qui l'entraîne, et ne peut pas connaître toute l'œuvre de Dieu, la Beauté, du commencement à la fin.

Si cette lecture ne s'égare pas trop loin du sens, nous pouvons espérer entrevoir une lueur de l'éternité dans notre relation humaine au temps – dans notre conscience du temps et des temps, dans la mémoire, dans l'anticipation et dans la projection, dans la synthèse des moments que tout cela implique. *Notre participation à l'éternité ('ôlām) ne nécessite pas l'abolition de la succession, mais la maîtrise unificatrice de celle-ci, la permanence à travers la succession.* Dans l'expérience humaine, une telle maîtrise et une telle permanence sont très limitées, loin de s'étendre du commencement à la fin. Mais n'est-ce pas une indication justifiant que l'éternité de Dieu signifie analogiquement la maîtrise unificatrice, la permanence immuable, non partielle, mais *absolue* ?

La relation à la *projection* (toujours liée à la mémoire) suscite la pensée que la succession « avant et après » peut découler de l'*action*, de la capacité d'agir. Ici, la priorité des « aspects » dans la conjugaison verbale, plutôt que de « temps » au sens strict, pourrait peut-être être appelée à témoigner ! S'il existe un pouvoir d'agir, il génère une différence entre l'*avant* (l'intention, la planification de l'acte) et l'*après* (l'agent a agi), entre « imparfait » et « parfait ». L'activité souveraine de Dieu peut être considérée comme la source d'une sorte de succession dans sa propre vie, en laquelle il est totalement actif ; Thomas d'Aquin lui-même dit que nous comprenons davantage l'éternité du point de vue de l'activité que du point de vue de l'être, *secundum operationem, magis quam secundum esse*⁵⁶. La créature humaine est d'abord passive : elle subit la succession, dans le monde, que Dieu a déterminée ; mais ensuite, en tant que créature-*image*, la créature humaine est à son tour active, elle a part au pouvoir d'agir. Pouvons-nous associer la temporalité et la détermination passive et, alors, l'éternité et la détermination active⁵⁷ ?

L'autre fenêtre serait une comparaison avec l'autre mystère, le mystère pour ainsi dire « jumeau » – de la Tri-Unité divine. Certains

⁵⁶ *Summa theologica*, I^a, Q.10, art. 1 ad 2^m, et le concept médiateur est celui de la vie. Ce paragraphe est très important pour notre proposition : ... *quod est vere aeternum, non solum est ens, sed vivens : et ipsum vivere se extendit quodammodo ad operationem, non autem esse. Processio autem durationis videtur attendi secundum operationem, magis quam secundum esse.*

⁵⁷ Cette proposition implique d'admettre une distinction – non pas une séparation – entre l'être de Dieu et ses actes (au pluriel), contre la tradition de l'*Actus purus*.

traits parallèles peuvent être observés, et puisque le mystère de la Trinité est davantage déployé, « documenté », dans l'Écriture et qu'il a été plus précisément reconnu dans l'Église, ce « modèle » peut nous aider.

En ce qui concerne le Père, le Fils et le Saint-Esprit, l'Église a résisté à la tentation de sacrifier l'Un au Multiple et le Multiple à l'Un, dilemme ruineux. De même, sous la bénédiction des contraintes bibliques, nous nous efforçons de penser *ensemble* aussi bien l'unité de la vie divine, l'éternité, et la pluralité de la succession – non pas l'une au détriment de l'autre. La tradition a admis un lien de parenté entre l'éternité et l'unité, et un lien de parenté entre la temporalité et la pluralité – avec, dans la pensée néo-platonicienne, la dégradation du temps interprétée comme une chute dans le Multiple. Jusqu'à Cornelius Van Til⁵⁸, bien des apologètes ont plaidé que la pluralité trinitaire dans la divinité est le fondement de la pluralité dans la création – nous esquissons un argument assez semblable sur la succession temporelle et son fondement intra-divin.

Cependant, Ἀσυγχύτως, pas de confusion ! Si la Trinité et l'éternité sont des mystères jumeaux, ce sont de faux jumeaux ! L'éternité qualifie l'essence divine, qui reste numériquement une. La seule différence absolue en Dieu est la différence des Personnes – le Père n'est pas le Fils – elle est possible parce que les Personnes sont des relations constitutives, *subsistantes*. On ne peut en dire autant du passé, du présent et du futur. Le mystère de la vie divine, active et dans la durée, doit être abordé avec d'autres outils conceptuels ; il nous faut non seulement affûter ou reforger ces outils, mais pour une part les inventer. Cependant l'orthodoxie théologique a reconnu une diversité véritable, « objective », au sein de l'unique essence divine, *in ratione sed cum fundamento in re*⁵⁹. Une telle diversité peut s'appliquer à l'éternité, comme succession. Au début du XVII^e siècle le

⁵⁸ Van Til avait déjà abordé le thème en 1933 dans son syllabus *Metaphysics of Apologetics* et y est revenu ici et là, par ex. *An Introduction to Systematic Theology*, vol. V de *In Defense of the Faith/Biblical Christianity*, s.l., Presbyterian & Reformed, 1974, pp. 229ss. Cf. Rousas John Rushdoony, 'The One and Many Problem – the Contribution of Van Til', in E.R. Geehan, éd., *Jerusalem and Athens: Critical Discussions on the Theology and Apologetics of Cornelius Van Til*, s.l., Presbyterian & Reformed, 1971, pp. 339-48 ; Raymond Perron, *Cornelius Van Til et sa méthode apologetique* (thèse de Ph.D., Faculté de Théologie, Université Laval, Québec, 1993, pp. 78-80, 129-40).

⁵⁹ André Malet, *Personne et amour dans la théologie trinitaire de saint Thomas d'Aquin*, Bibliothèque thomiste ; Paris, J. Vrin, 1956, pp. 99, 101 (saint Thomas avait vu qu'il faut distinguer entre *id quod* et *id quo* en raison de la théologie trinitaire).

commentateur avisé de la *Summa*, Jean de saint Thomas (Jean Poinsot, 1589-1644), n'a pas hésité à écrire que « l'éternité même est virtuellement multiple »⁶⁰.

La plus grande prudence est de rigueur en toute corrélation de l'ordre trinitaire avec la distinction avant/après, *πρότερον/ὑστερον*. Nathan R. Wood a hardiment ajouté l'analogie du temps à la liste augustinienne des *vestigia trinitatis* : le temps est un comme Dieu est un, a-t-il posé ; à la fin, l'ensemble du temps aura été futur, et présent, et passé – dans l'ordre qui correspond au Père, au Fils et au Saint-Esprit⁶¹. Mais a-t-il discerné le bon ordre (il rejette le *filioque*) ? Bien que la tradition orthodoxe suggère que les processions trinitaires éternelles sont les fondements des *missions* du Fils et de l'Esprit, la confusion actuelle de la Trinité économique avec la Trinité immanente doit être anathème pour la théologie évangélique – le motif sous-jacent, pernicieux, étant la divinisation de l'homme Jésus *en tant qu'*homme.

Dans la perspective biblique, un élément tient lieu d'intermédiaire entre le mystère de l'éternité propre de Dieu, de sa plénitude d'être qui se renouvelle activement elle-même, et la combinaison d'unité et de diversité que l'on trouve dans le temps et entre les temps, historiquement : la doctrine du *plan* de Dieu. Dieu opère toutes choses selon son dessein, ἡ βουλή τοῦ θελήματος αὐτοῦ, selon son projet et son intention, sa πρόθεσις, (Ép 1,11). L'ordonnement divin du champ temporel implique deux rôles : l'instauration des rythmes cosmiques, que Paul a probablement à l'esprit, dans son discours devant l'Aréopage (Actes 17,26, ὁρίσας προσηταγμένους καιρούς [*il a défini les temps fixés*]) – la disposition de la scène – et l'autre pôle de la prédétermination par Dieu des événements et des interventions effectives, c'est-à-dire l'intrigue de la pièce. Alors qu'il réfléchit à la question difficile et non résolue de l'unité du temps, Paul Ricœur se rapproche de cette intuition biblique – bien qu'il y renonce, lui préférant une position aporétique : « Il n'existe pas d'intrigue de toutes les intrigues, capable de s'égaliser à l'idée de l'humanité une et de l'histoire une »⁶². En note, il soulève même la question d'une *théologie* de l'histoire, et rejette encore une « super-intrigue univoque », avec pour seul argument que nous avons quatre évangiles⁶³.

⁶⁰ Cité par Mouroux, *Le Mystère du temps*, p. 47 n. 39, *In Iam*, X, disp. ix, ad 3, n. 33).

⁶¹ *The Secret of the Universe: God, Man and Matter*, Grand Rapids, MI, Eerdmans, 1955¹⁰, pp. 20-29, 46-47.

⁶² Ricœur, *Temps et récit*, III, p. 372.

⁶³ Ricœur, *Temps et récit*, III, p. 372, n. 1.

Le thème du plan préalable de Dieu, qui occupe une place importante dans l'Écriture, est l'un des plus négligés dans la théologie d'aujourd'hui. Il devrait nous aider à mieux cerner les relations du temps, des temps et de l'éternité. Il ne dissoudra pas ni ne dissipera le mystère, car mystère, en effet, il y a : le plan éternel de Dieu embrasse notre participation à l'éternité, notre activité circonscrite par celle de Dieu, de sorte que nous puissions non seulement attendre, mais aussi *hâter* le temps que le Père a fixé de sa propre autorité (2 Pierre 3,12).

Je mentionne délibérément cette dernière déclaration, la plus énigmatique, pour nous rappeler que nous ne connaissons pas toute l'œuvre de Dieu du début à la fin – et nous ne devrions pas nous attrister de la bonne limitation que le Dieu éternel, sage et miséricordieux, notre Dieu, nous impose. Saint Augustin lui-même a jugé bon de le rappeler à ses lecteurs, dans ses paroles de conclusion à la fin du onzième livre de ses *Confessions*⁶⁴ :

<i>Qui intelligit,</i>	<i>Que celui qui comprend,</i>
<i>Confitebor tibi,</i>	<i>Vous loue ;</i>
<i>Qui et non intelligit,</i>	<i>Et que celui qui ne comprend pas</i>
<i>Confitebor tibi.</i>	<i>Vous loue aussi.</i>
<i>Excelsus O quam es,</i>	<i>Oh ! que vous êtes grand,</i>
<i>et humiles corde</i>	<i>Et c'est chez les humbles de cœur</i>
<i>sunt domus tua !</i>	<i>Que vous demeurez !</i>
<i>Tu enim erigis elisos,</i>	<i>Car vous relevez ceux qui sont abattus,</i>
<i>et non cadunt,</i>	<i>Et ils ne tombent pas,</i>
<i>quorum celsitudo tu es.</i>	<i>Ceux qui grâce à vous restent debout.</i>



⁶⁴ Saint Augustin, *les Confessions*, livre 11, chapitre 31, traduction Joseph Trabucco, Flammarion, 1964.