



Louis-Vincent Thomas, Jean-Marie Sevrin, Jacques Scheuer, André Godin,
Fernand Brunner, Jean-Louis Chrétien et Pierre Gisel

Réincarnation, immortalité, résurrection

Presses de l'Université Saint-Louis

Chapitre VII. Discours sur l'au-delà de la mort

La théologie chrétienne mise au défi

Pierre Gisel

DOI : 10.4000/books.pusl.5909

Éditeur : Presses de l'Université Saint-Louis

Lieu d'édition : Presses de l'Université Saint-Louis

Année d'édition : 1988

Date de mise en ligne : 28 mai 2019

Collection : Collection générale

ISBN électronique : 9782802803089



<http://books.openedition.org>

Référence électronique

GISEL, Pierre. *Chapitre VII. Discours sur l'au-delà de la mort : La théologie chrétienne mise au défi* In : *Réincarnation, immortalité, résurrection* [en ligne]. Bruxelles : Presses de l'Université Saint-Louis, 1988 (généré le 27 mars 2020). Disponible sur Internet : <<http://books.openedition.org/pusl/5909>>. ISBN : 9782802803089. DOI : <https://doi.org/10.4000/books.pusl.5909>.

Ce document a été généré automatiquement le 27 mars 2020. Il est issu d'une numérisation par reconnaissance optique de caractères.

Chapitre VII. Discours sur l'au-delà de la mort

La théologie chrétienne mise au défi

Pierre Gisel

- 1 Au-delà, mort et résurrection, survie ou réincarnation, récits de « retour à la vie » après une « mort clinique » et discours renouvelés pour ne pas dire foisonnants sur l'âme ou l'esprit, sur la complexité et la diversification interne de l'être-homme comme sur son rapport au cosmos, indéniablement, tout cela suscite de nouveaux intérêts. De nouvelles interrogations et de nouvelles séductions aussi.
- 2 La théologie chrétienne se trouve ici interpellée. Mise au défi. Face à de nouvelles perspectives — ou face au retour de perspectives anciennes, qu'elle avait peut-être cru définitivement archaïques —, elle peut être tentée de vouloir engager une croisade. Ou de se défendre apologétiquement ; d'autant plus qu'elle se trouve souvent expressément critiquée, voire condamnée. Personnellement, je ne voudrais pourtant pas qu'elle cède trop vite à une telle tentation. Qu'elle s'interroge plutôt sur ses propres insuffisances actuelles, que mettent justement particulièrement en relief ces nouveaux discours avec lesquels elle se trouve aux prises. Et qu'elle se laisse même, le cas échéant, instruire par certaines des perspectives qu'ils ouvrent. Il y a certes des lignes de partage à tracer, et à tracer nettement ; il y a certes, également, des ambiguïtés à noter, voire des éléments tout à fait néfastes à dénoncer dans les nouveaux engouements qu'on nous propose. Mais les perspectives chrétiennes présentent elles aussi des ambivalences, et, on le verra, le discours que tient prioritairement la théologie chrétienne en matière d'eschatologie (les fins dernières) ne va pas sans une série d'aspects qui, pour être peut-être secondaires, ne sont pas, ou ne devraient pas être simplement obturés. La théologie ne ferait ainsi, en effet, que tomber, en profondeur, dans une « idéologisation » de son discours.
- 3 Le texte qui suit se développera selon quatre parties principales. Il s'agira, d'abord, de noter en quoi la théologie dont nous héritons a gardé un silence plutôt inhabituel sur toutes les questions relatives à l'au-delà, et de dire, en contraste mais sur le même terrain, quelle pourrait être — quelle *devrait* être — la *position* à accorder à ces

questions. Une deuxième partie s'efforcera de réinterroger les grands axes de la théologie chrétienne en matière d'eschatologie, pour en rappeler, d'abord, certains des éléments structurants, mais, surtout, pour tâcher de surprendre ce qu'ils présentent, dans leur force même, de réellement *problématique*. Une troisième partie se proposera de repérer une série de points qui se logent au cœur des discours modernes consacrés à la *réincarnation* — ou à d'autres perspectives « *ésotériques* » parallèles —, dans l'espoir, risqué, de pouvoir les mettre en corrélation critique, et si possible fructueuse, avec les éléments problématiques de la tradition chrétienne plus « officielle » qu'on aura dégagés en partie deux. Enfin, une dernière et quatrième partie reprendra la réflexion d'une façon plus délibérément *systématique*, réflexion de théologie chrétienne où je m'efforcerai de prendre de face les questions de la mort, de la résurrection et du destin de l'homme devant Dieu, historiquement et eschatologiquement.

I. La théologie récente face à la question de l'au-delà

1. Un héritage

- 4 La théologie chrétienne récente parle peu de l'au-delà ; en comparaison en tout cas avec ses discours antérieurs, que ce soient, aussi bien quoique sous des formes différentes, ceux des Pères, du moyen âge, de la Réforme et de la Contre-réforme, ou de l'époque baroque ou classique. Son silence relatif — ou pour le moins sa prudence — apparaît, dans ses formes autorisées, net pour la plus grande part du XX^e siècle. Ce silence plonge ses racines au XIX^e siècle, dans les modifications qui s'y font jour quant à la vision de l'homme et de l'histoire, voire à l'*Aufklärung*, dans les critiques des représentations qu'elle a instruites, comme dans la vision progressiste sécularisante qu'elle a mise en route.
- 5 La réserve semble particulièrement évidente du côté protestant, en lien avec ce qu'on a appelé la « théologie dialectique », dominée par les noms de K. Barth et, pour les enjeux essentiels en la matière sinon pour le compagnonnage historique effectif, de R. Bultmann¹. Mais l'on sait que la posture théologique qui s'est donnée là a influencé, voire devancé, une part de la théologie catholique, *via* les recherches bibliques notamment. On ajoutera que la réserve propre à la « théologie dialectique » présente probablement, à sa manière, la reprise d'une caractéristique plus spécifiquement protestante, aussi vrai que le protestantisme s'est le plus souvent méfié de tout discours sur l'après-mort. Il préférerait s'en remettre là radicalement à Dieu et privilégia un discours délibérément centré sur l'existence croyante aux prises avec le monde et, en son sein, avec la vérité.
- 6 Il est impossible d'évoquer la « théologie dialectique » sans la situer, rapidement, par rapport aux redécouvertes historico-exégétiques qui voient le jour à l'articulation de la fin du XIX^e et du début du XX^e siècle et que marquent les noms de J. Weiss, A. Schweitzer, F. Overbeck². On sait que ces hommes ont remis en valeur la dimension eschatologique et apocalyptique de la prédication de Jésus comme de la toute première génération chrétienne, et qu'ils ont dès lors été entraînés à penser l'avènement de la théologie chrétienne en lien avec un « retard de la parousie ». Perspective d'ensemble qui ne pouvait que venir en contraste avec les synthèses théologiques libérales qui constituaient l'horizon de pensée spontané de ces hommes ainsi que leur formation (cf. le phénomène appelé « Kulturprotestantismus »). Perspective qui leur parut d'abord

inintégré, accusant la distance entre le christianisme originaire et la culture avancée, morale, spirituelle et bourgeoise, de l'époque.

- 7 Théologiquement, la redécouverte historico-critique ici évoquée ne provoqua pas de véritable reprise positive. C'est justement la « théologie dialectique », après l'ébranlement humain, culturel et spirituel que constitua la guerre de 1914-18, qui, d'une certaine manière, une génération plus tard, en cueillit le fruit, mais non sans transposition. La dimension *eschatologique* devint alors en effet tout à fait centrale, constitutive. Mais elle était pour ainsi dire distinguée de l'*apocalyptique*, de son flot d'images et de ses schèmes de représentations propres. On a alors parlé d'*eschatologique* pour dire l'hétérogénéité de Dieu ou son altérité (sa « différence qualitative infinie », expression kierkegaardienne alors volontiers reprise par Barth), pour marquer la crise que provoque nécessairement l'irruption de la vérité de Dieu (vérité dès lors principalement liée à une révélation), pour souligner donc qu'histoire et vérité ne font pas nombre. Mais l'*eschatologique* apparaît ainsi non seulement subtilement dissocié d'un ordre de la *représentation*, il est encore, dans le même mouvement, détaché du temps comme *chronologie* : l'*eschatologique* surplombe tout présent. « La situation du dimanche matin, dit Barth significativement, dans *Détresse et promesse de la prédication*, est *eschatologique* »³. Nul besoin d'insister beaucoup : une telle perspective théologique participe, on le voit, du climat qui, dans les années vingt, en Allemagne tout particulièrement, voit émerger ce qu'on peut appeler, globalement, une mouvance « existentialiste » avant la lettre ; Bultmann et son programme de « démythologisation » (du début des années quarante) y plongent très directement leurs racines.
- 8 On dira peut-être qu'un tel climat n'est pas celui d'hier, mais d'avant-hier. C'est en partie vrai. Depuis la « théologie dialectique » et ses perdurances, ses reprises ou ses effets après la seconde guerre et dans les années cinquante notamment, on a connu un regain de l'intérêt théologique pour les questions de *l'histoire*, une histoire envisagée à la fois dans sa dimension plus collective, non sans traits messianiques et politiques, et à la fois, d'une certaine manière, prise dans sa réalité plus concrète ou tout au moins plus matérielle : plus visiblement inscrite dans l'histoire de tous. Les noms de Jürgen Moltmann du côté protestant, notamment avec sa *Théologie de l'espérance*⁴, ou de Jean-Baptiste Metz⁵ du côté catholique, peuvent être ici évoqués. Ils sont typiques de ce qui se noue dans les années soixante.
- 9 Il n'est donc pas question de nier, sur ces points, les déplacements d'intérêts, ni la réelle critique qui s'y opère du climat que j'ai appelé tout à l'heure « existentialiste ». Mais on peut, pour notre thème en tous cas, noter ici, par-delà les changements, certaines continuités. Le changement me paraît porter tout particulièrement sur le champ de la revendication évangélique, plus individuel ou personnel chez les uns, plus collectif chez les autres ; on ajoutera que les métaphores fournies par les représentations apocalyptiques (disant l'attente d'une terre et d'une cité renouvelées) tendent à être rendues plus fructueuses dans le cadre des théologies politiques ou de l'espérance. Il n'en reste pas moins que continue à se tenir en retrait, ici comme là, tout propos théologique et croyant spécifiquement articulé aux réalités de la mort, avec les discours sur l'au-delà, sur l'âme ou la survie, voire sur les appartenances cosmiques, qui y furent traditionnellement liés et qui, aujourd'hui, font retour dans les marges de la situation religieuse de l'Occident (séductions nouvelles pour des traditions différentes, orientales notamment ; montée des ésotérismes ; etc.).

2. Un terrain à baliser

- 10 Ce n'est pas le lieu d'instruire ici l'entier du procès de la « démythologisation », ni de marquer tous les éléments positifs qui purent aussi l'accompagner ; même si c'est bien aux prises avec cet héritage, tout à la fois en contraste et dans une situation qui en dépend, que j'entends pour ma part travailler les questions de l'au-delà de la mort.
- 11 Je me contenterai, positivement, d'indiquer que les héritages de la « théologie dialectique » — dont la « démythologisation » — nous permettent de mieux reconnaître, et de mieux tenir qu'au XIX^e siècle finissant par exemple, les différentes instances que cristallisent irréductiblement le savoir et le croire, d'éviter donc des confusions dommageables pour les uns comme pour les autres. Sur cette base, la théologie dont on hérite a permis qu'on distingue *accomplissement* et *terme final*⁶, le premier étant intrinsèquement et délibérément rapporté à Dieu — qui opère de toujours et toujours à nouveau au cœur et du cœur même des choses —, le second étant lié à une perspective essentiellement *chronologique*. Distinction et valorisation du premier des deux termes, tels étaient donc les effets d'une claire conscience de *l'hétérogénéité* de la vérité, théologiquement comprise. Si la perspective n'était peut-être pas aussi révolutionnaire qu'ont pu le dire certains de ses hérauts, elle opérait bien un déplacement essentiel au cœur de notre modernité ; on peut même être d'avis qu'elle renouait ainsi avec une posture de la vérité intrinsèquement théologique — et traditionnelle en ce sens-là —, même si ce fut assurément à sa manière et non sans un certain nombre de dangers spécifiques.
- 12 La faiblesse de la théologie héritée est le revers de sa force : tout au souci de marquer l'hétérogénéité de Dieu, on se méfia, en théologie, de l'ordre des *représentations*. Mais comment dire autrement l'au-delà de nos limites, et nos limites elles-mêmes ? Plus radicalement d'ailleurs, ne doit-on pas penser que l'ordre des représentations est justement requis, d'une certaine manière, pour préserver l'infranchissable de la limite et l'hétérogénéité de ce qu'elle signale ? J'en ferais volontiers l'hypothèse, pour la reprendre plus avant.
- 13 Je voudrais encore, auparavant, noter une deuxième faiblesse de la théologie héritée, elle aussi revers du même souci. Ces dernières décennies, on s'est méfié, théologiquement, de tout schème chronologique pour rendre compte de la temporalité. Mais n'était-ce pas réduire induement une donnée constitutive du *temps* lui-même et de tout ce qui s'y inscrit, qui y naît, s'y noue et s'y développe ? Et s'il vaut assurément mieux parler de résurrection que de survie⁷ pour marquer l'essentielle rupture que l'eschatologique biblique et chrétien intègre plus qu'il ne nie, n'en demeure-t-il pas néanmoins requis de dire la continuité de ce qui est ressuscité : de ce qui se forme, s'approfondit, peut se perdre et se retrouver, dans et au gré du temps, et qui, comme tel, apparaît promis à reprise en Dieu et du fait même de Dieu ? Plus radicalement, ne faut-il pas penser, dans une certaine mesure, que marquer les différences et les irréductibles frontières peut ou doit provoquer à réfléchir aux réalités du ou des *passages* ? Je le crois, et là aussi, l'hypothèse devra en être développée.
- 14 Enfin, après la réalité des représentations et celle d'un temps déployé, avec les passages qui peuvent s'y nouer, j'aimerais indiquer un troisième ordre de questionnement ou la théologie héritée nous a laissés faibles, et pour des raisons analogues, j'entends : certaines réalités *anthropologiques*. Laisser Dieu à son hétérogénéité — foncièrement

indicible ! — n'allait pas sans un geste corrélatif en direction des réalités humaines, geste qui se plaisait à vouloir reconnaître ce qu'elles avaient de décisivement et de joyeusement profanes, voire de séculières, inscrites dans les jeux divers et universels que peuvent baliser les sciences naturelles ou humaines. Mais là encore, la question rebondit, et là aussi au cœur même de ce qui se trouve en jeu. L'inscription délibérée de l'homme en un ordre profane, terrestre, peut-elle en effet être pensée jusqu'au bout, sans qu'on soit amené à prendre en compte des dimensions d'appartenance et d'incarnation — au cœur des réalités du corps et du cosmos — qui vont indiquer, à leur manière, un dépassement de tout ce que je crois savoir, vouloir ou maîtriser ? Et là encore, n'est-ce pas en entrant plus avant dans la réalité tout à la fois de chair et d'identité personnelle qu'on se retrouvera dépossédé et, en un sens, pris dans un « destin » ? Là aussi, l'hypothèse devra être poursuivie et élaborée.

- 15 Voilà pour certaines des faiblesses du présent ; et voilà, du coup, pour les tâches qui nous requièrent : un usage, à réguler, de la *représentation* ; la vision d'une *temporalité déployée* et un penser des réalités de *passages* ; une *anthropologie* approfondie enfin, et non sans lien avec des dimensions quasi *cosmiques*.
- 16 Avant de quitter cette première partie, attachée à prendre la mesure du présent et à esquisser quelques chemins à suivre, j'aimerais encore indiquer un point susceptible, à mon sens, de nous aider dans le traitement des questions en cause. Il s'agit du parallèle qui me paraît devoir être reconnu entre les ordres, théologiques, de la *création* d'une part, de l'*éschatologique* de l'autre, en d'autres termes : de l'*originnaire* et de l'*accomplissement*.
- 17 Il y a parallèle à plusieurs égards. On a d'abord affaire, de part et d'autre, aux *limites* du temps et de l'espace ; en ce sens-là, à l'articulation des ordres principalement différents de Dieu et du créé. De part et d'autre aussi, et pour ces raisons même, l'*image*, le mythe et la représentation apparaissent présents, irréductibles et requis. De part et d'autre enfin, l'articulation se fait en fonction d'une *expérience* du monde et de l'existence : l'*originnaire* est raconté et désigné en lien avec une « dramatique adamique »⁸ ; sur l'autre face, l'*accomplissement* sera désigné et célébré en lien avec le déploiement d'un « salut » (l'histoire d'un « nouvel Adam »), Et de même que se trouvait alors cassée toute identification de l'*originnaire* à un simple « commencement », au départ d'une suite peu ou prou linéaire, de même, l'*accomplissement* va se trouver distingué d'un simple « terme final » et donc dissocié de tout principe de réalisation peu ou prou progressive. Enfin, et on aura l'occasion d'y revenir, de même que la mise en place et la confession de l'*originnaire* n'allaient pas sans l'aveu et la narration d'un « *péché* » irréductible à l'histoire (cf., dans le mythe, la présence du serpent et, dans la doctrine, pour l'homme historique, la thématique d'un « péché originel »), de même, la célébration et l'attente de l'*accomplissement* ne vont pas sans la reconnaissance d'un « *jugement* » lui aussi irréductible à l'histoire (cf. l'implantation de la croix et du mystère pascal au cœur des réalités du péché, jusqu'à la « descente aux enfers » et en passant par le Christ « fait péché », et cf. aussi, au cœur de l'*éschatologique*, la thématique d'un « jugement dernier », christologique).

II. Éléments structurants de la tradition théologique chrétienne

- 18 Après le balisage du terrain contemporain et la circonscription des tâches, il nous faut, comme annoncé, relire la tradition.
- 19 Il n'est pas question, là, de tout dire. Je vais sélectionner quelques-uns des éléments qui me paraissent importants et utiles à notre propos. En outre, dans la manière de les recevoir et de les présenter, je vais m'efforcer — je l'avais dit d'entrée — d'indiquer ce qu'ils peuvent avoir de *problématique*; non qu'il s'agisse de les surprendre dans leur faiblesse : en théologie (comme dans toute réalité d'existence ?), c'est souvent au moment de leur plus grande force que les affirmations concentrent en elles quelque chose de hautement problématique, et réciproquement ; mais bien parce que le plus problématique est aussi le plus instructif et le plus apte à faire voir les enjeux profonds qui travaillent derrière les énoncés, ou dont les énoncés, en fait, correctement lus, répondent.

1. Une matrice apocalyptique

- 20 On souligne volontiers, aujourd'hui, l'enracinement apocalyptique de la première théologie chrétienne. Pensez bien sûr aux thèses célèbres de E. Käsemann, au début des années soixante⁹, mais pensez également à tout le travail actuellement en cours relatif à la période dite « intertestamentaire », véritable terreau de la prédication de Jésus comme du Nouveau Testament lui-même¹⁰.
- 21 Par-delà telle ou telle thématique, ou par-delà tel réservoir d'images, l'apocalyptique semble fournir au christianisme une véritable matrice¹¹.
- 22 On doit probablement dire, d'abord, que le christianisme répondait bien, en profondeur, aux questions et aux apories inscrites au cœur du judaïsme tardif, transi de courants apocalyptiques (questions et apories liées notamment à la perte du Temple), et qu'il en opérait ainsi une relève, au gré de choix certes différents de ceux qui vont constituer le judaïsme de la Mishna et du Talmud, mais non sans un profond parallélisme (parallélisme peut-être encore accusé par des phénomènes de polarisations réciproques¹². Plus radicalement encore, on a pu dire que la réponse proposée par le christianisme était elle-même, au gré certes d'une cristallisation propre, avec ses choix, ses refus et ses transpositions, profondément apocalyptique. Elle proclame et célèbre en effet un achèvement, historique et cosmique, dans le jeu d'un entrelacement intrinsèque entre un *Livre* (le Nouveau Testament, clos, et clos par une apocalypse) et une *figure récapitulative*, médiatrice, centrale et structurante : le Christ-Fils, « fils de l'homme » (expression apocalyptique) et tout à la fois venu du ciel et anticipant la résurrection de tous (« premier-né d'entre les morts », *Col. 1, 18*).
- 23 Si j'ai souligné d'entrée la matrice apocalyptique, c'est qu'elle est lourde d'une vision qui va déterminer le discours chrétien ultérieur sur l'eschatologique : la référence centrale à une *figure* tout à la fois récapitulative et finale, la *figure christologique*. C'est sur cette figure que viendront se nouer des lignes qui peuvent à première vue apparaître contradictoires ou tout au moins en tension (et qui seront toujours menacées de se dissocier les unes des autres au cours de l'histoire chrétienne) : dimensions intra-historique et/ou finale (dans le temps et hors du temps), fins

individuelle et/ou collective (personnelle et cosmique), faits de continuité et/ou de discontinuité (permanence d'identité et résurrection par Dieu, *via* une mort totale), victoire d'un jugement et/ou d'une miséricorde (transfiguration, *via* purification et réduction du mal à néant, et *restitutio ad integrum*).

- 24 C'est notamment parce qu'elle est principalement centrée sur une figure récapitulative, héritée de sa matrice apocalyptique, que la théologie chrétienne traditionnelle accordera une primauté à la vision eschatologique universelle, cosmique et finale (reprise du thème vétéro-testamentaire du « jour du Seigneur », jour de gloire et de révélation dernière, jour de parousie : de Présence ; dans le Nouveau Testament et le *Credo* : « retour du Christ »), primauté sur tout discours plus directement attaché au destin individuel de chacun, notamment « après » la mort et « avant » le jour final. Il y a là un point qui devait être souligné d'entrée, d'autant plus qu'il va se trouver entraîné dans une histoire de la tradition, dans un développement doctrinal qui n'ira pas sans dissociations, ni sans oublis de cette primauté à la fois christologique et cosmique. Développement contestable peut-être, et qui doit alerter notre vigilance théologique, mais développement instructif aussi, qu'on ne peut — ni ne doit — balayer d'un trait de plume.
- 25 Examinons cette primauté christologico-cosmique et l'histoire qui va l'affecter.

2. Primauté christologico-cosmique ou individualisation du destin de chacun ?

- 26 La tradition chrétienne, latine notamment et, en l'occurrence, tout particulièrement catholique-romaine, connaît quasiment deux chapitres d'eschatologie. L'un apparaît plus centré sur le destin individuel ou le salut personnel ; il en suit pour ainsi dire le mouvement, qui passe par la mort, le jugement particulier, le purgatoire, le ciel ou les enfers. L'autre s'attache délibérément à la parousie finale, avec ses images — apocalyptiques — de la « nouvelle Jérusalem », des « nouveaux cieux » et de la « nouvelle terre ». Deux chapitres dont la coexistence est certainement instructive, mais dont l'harmonisation ne paraît pas parfaite, et deux chapitres qui supposent, probablement et par exemple, on y reviendra, des discours un peu différents sur le temps et des conceptions également un peu divergentes quant au corps et à l'âme, quant à la mort et à la survie ou à la résurrection.
- 27 Cette dualité des représentations est relativement tardive. Tout au moins dans son corps constitué d'images et de doctrine. Elle se développe au moyen âge, en gros dès le XIII^{ème} siècle. Chez les Pères, la solidarité ou la liaison entre une perspective globale, universelle ou cosmique (la « parousie » ou le « retour du Christ »), et une vision plus singulière (la « résurrection des corps ») était plus nette ou plus organique. La seconde y apparaît d'ailleurs délibérément subordonnée à la première. C'est que la primauté christologique est plus forte, sur le fond d'une théologie de la création, de la récapitulation et de la recréation. Théologie qui suppose, en son cœur, un éclatement et un dépassement de toute perspective temporelle trop chronologique, comme elle requiert également l'éclatement et le dépassement d'une spatialité unilatéralement extensive.
- 28 Par-delà ces visions du temps et de l'espace, qui permettent de dire à la fois le Christ présent avant la création, en liaison décisive avec Jésus de Nazareth ou le mystère pascal, et présidant à l'achèvement final, c'est le rapport aux choses mêmes, le rapport

à l'être, qui apparaît différent : moins chosifié, ou moins *analytique*. On sait que, pour la méditation théologique des Pères, le réel est intrinsèquement lié au temps (le point se tient au cœur de leur « théologie de la création ») et qu'il est également, tout aussi intrinsèquement, lié à une nomination en Dieu (cf. le « nom de baptême » et le « nom inscrit au Livre de Vie », de même que la célébration d'une création entièrement rapportée et soumise au « Nom de Jésus ») et à la reprise interne que cette nomination signale, confesse et anticipe. Notons que cette reprise interne ne met pas les choses en rapport les unes aux autres dans la *juxtaposition*, via leurs frontières *externes* (leurs contemporanéités et leurs proximité spatiales, *analytiquement* compris), mais les met justement en rapport via ce qu'elles ont de plus *intime*, selon un jeu *d'analogies* essentielles, sur fond d'espacements différenciés et de polyformités irréductibles. Ici, c'est en entrant plus avant au cœur des choses qu'on trouve ce qui les lie essentiellement les unes les autres.

- 29 Arrêtons-nous un instant. Il y a là toute une vision que les perspectives modernes ont partiellement perdue, affectées qu'elles étaient d'un sourd rationalisme. Dans l'*organon* du savoir, c'est aujourd'hui la littérature qui se trouve probablement dépositaire de ces dimensions et qui peut nous permettre de réentendre ce qu'elles évoquent. En matière religieuse et théologique, elles semblent avoir été, majoritairement, frappées du sceau d'archaïsme, et l'on peut sans risque penser que c'est tout particulièrement cet ostracisme qui se venge dans la montée actuelle des ésotérismes. Par-delà des mises en place doctrinales différentes, voire par-delà telle ou telle ambiguïté, inconsciente ou cultivée, les ésotérismes vivent en effet, profondément, d'une vision du temps, de l'espace et des choses qui, pour une grande part, consonne avec celle que supposent les discours théologiques des Pères.
- 30 J'ai parlé d'apocalyptique, avec ses images, sa figure médiatrice et sa méditation de l'achèvement, mieux : de l'accomplissement. J'ai dit l'arrière-plan sur lequel cet apocalyptique se détachait, arrière-plan fait d'un procès de création, de récapitulation dans une figure centrale et de recréation. Procès où ces trois moments dessinent ensemble un déploiement organique, une dramatique articulée, d'Adam au nouvel Adam ; et procès suspendu au Dieu qui crée « avant la création » (la création se dit comme précedence essentielle et constitutive, dans sa positivité *déjà* donnée : Adam n'y assistait pas, mais est appelé à en répondre), au Dieu qui recrée « au cœur » du mystère pascal et de l'absence qui s'y cristallise (c'est Dieu qui ressuscite Jésus, de même que c'est selon l'Esprit que Jésus est « établi » Fils et Seigneur) et au Dieu, enfin, Seigneur de l'accomplissement de toutes choses au gré d'un renouvellement inouï. Il reste à ajouter maintenant que la dramatique indiquée et son déploiement effectif s'articulent selon la réalité d'une « *conformation* » à l'image de Dieu : l'image de Dieu *qu'est* l'homme (*Gen.* 1, 26 s.) et qu'en même temps l'homme doit ratifier, *faire* exister (ces deux éléments, différents et conjoints, se donnent, en théologie traditionnelle, selon les deux mots du texte biblique, l'« image » et la « ressemblance »), et l'image de Dieu *accomplie* que présente le Christ, Fils parfait et Fils ordonnant justement une dynamique de la conformité. Paul l'a tout particulièrement mis en place (*Rom* 8, 29 : « ceux que d'avance il a connus, il les a aussi prédestinés à être conformes à l'image de son Fils, afin que celui-ci soit le premier-né d'une multitude de frères »).
- 31 Inscrit au cœur de ce qui nous précède, Christ est à la fois homme nouveau (« premier-né d'entre les morts », *Col.* 1, 18) et « image du Dieu invisible » (*Col.* 1, 15). Récapitulation de l'homme et récapitulation de Dieu dont il est, pour nous, la

cristallisation. Figure archétypale ou originaire : à l'origine de ce que nous sommes, de ce qui nous constitue dans notre identité profonde, nous forme ou nous modèle. Mais figure dont la précédence occupe un lieu encore plus originaire : c'est « en lui que tout a été créé (...), tout est créé par lui et pour lui, et il est, lui, par-devant tout » (Col. 1, 16 s.). La figure du Christ dit notre origine et récapitule l'identité à laquelle nous sommes appelés (et que, devant Dieu, pour lui et en lui, nous sommes déjà, mystérieusement) ; mais sa figure dit encore le secret des choses et doit les rassembler. Enfin, le Christ — image de Dieu, de l'homme et du cosmos — ouvre un espace et un jeu de conformation. « De même que nous avons été à l'image de l'homme terrestre, nous serons aussi à l'image de l'homme céleste » (I Co. 15, 49). Non sans rupture de l'un à l'autre, non sans passage par la mort, ni sans reprise dans l'Esprit, par la nouveauté qu'il donne et le travail incessant de renouvellement qu'il commande (« vous avez revêtu l'homme nouveau, celui qui, pour accéder à la connaissance, ne cesse d'être renouvelé à l'image de son Créateur », Col. 3, 10), travail de transfiguration et travail suspendu à la gloire de Dieu qui, éminemment, nous recueille (« le Seigneur est l'Esprit, et là où est l'Esprit du Seigneur, là est la liberté. Et nous tous qui, le visage dévoilé, reflétons la gloire du Seigneur, nous sommes transfigurés en cette même image, de gloire en gloire », II Cor. 3, 17 s.).

- 32 Primauté à la fois du christologique et d'une dimension universelle, telle est donc la perspective biblique, telle aussi la théologie dominante des Pères. La perspective individuelle apparaît plus tardive, je l'ai dit, et en Occident surtout. Or, elle est liée à plusieurs changements qu'il faut rapidement évoquer.
- 33 La vision du temps, d'abord, se fait plus nettement chronologique ; d'où une question, de plus en plus insistante : qu'en est-il des morts « entre » leur trépas et le jour final de l'accomplissement de toutes choses (c'est là que naît la doctrine du purgatoire par exemple) ? On va devoir dès lors — deuxième changement notable — plus nettement donner droit de cité à une thématique de l'immortalité de l'âme liée à un ensemble de représentations qui, comme telles, n'étaient pas originairement bibliques (la déclaration selon laquelle l'immortalité de l'âme est vérité de foi ne date que de 1513, du concile de Latran V) : il fallait bien appuyer en quelque sorte sur un « support » ce qu'on disait désormais du destin de chacun « après » sa mort et « avant » la parousie.
- 34 On peut constater, encore, le développement d'une vision qui tend à individualiser et à quasi autonomiser les réalités de Dieu et de l'homme — à les envisager désormais pour ainsi dire pour elles-mêmes —, réalités à la foi intrinsèquement plus *simples* (moins trinitaire pour Dieu et plus directement rapportée au péché pour la créature, d'où d'ailleurs l'enflure du thème de l'expiation) et réalités plus à distance, plus *extérieures* l'une à l'autre. Dès lors, l'eschatologique ne sera plus prioritairement et immédiatement, comme chez les Pères, le fait même de la pleine présence de Dieu, créatrice et vivifiante comme telle, mais va plutôt se disposer et se dispenser en peines infligées et en grâces accordées.
- 35 Enfin, on notera une autonomisation correspondante du thème du jugement, qui tend aussi à se dissocier de la pleine révélation du Seigneur, pour valoir quasiment comme préalable. La doctrine d'un jugement particulier apparaît avec le deuxième concile de Lyon, en 1274 seulement ; la mention d'un « jour de la colère » (*dies irae*), dérivée du « jour du Seigneur », est médiévale elle aussi ; et l'on connaît l'évolution des tympans placés au-dessus des églises en Occident, une évolution qui, de l'art roman aux cathédrales gothiques, et au fur et à mesure qu'on avance vers la fin du Moyen-âge, voit

- se marquer plus nettement l'individualisation du jugement, de même que l'autonomisation du jugement lui-même, au détriment de la prégnance glorieuse de Dieu et de son Christ qui embrassait plus globalement les représentations antérieures.
- 36 L'ensemble de ces déplacements est net. Il est lié à toute une évolution théologique, liturgique et ecclésiale. Qui ne va pas sans déviations, tout spécialement à propos de la thématique du jugement (comme, probablement, à propos de celle de la grâce qui lui répond). On va y revenir sous peu et marquer théologiquement quelques lignes critiques. Pour l'heure, il faut néanmoins noter que la perspective plus originaire était déjà lourde des dualités qui se font ainsi jour au Moyen-âge, et qu'elle était dès le départ problématique, faite de tensions probablement irréductibles.
- 37 Le premier élément de tension touche la question de l'âme et du corps. Déjà l'énoncé paulinien ne cachait en aucune manière cette tension. Qu'on se rappelle le texte classique de I Cor. 15. Paul y proclame une résurrection des morts (v. 12 ss.) et parle bien, à ce propos, de corps (v. 35 ss.), mais c'est immédiatement pour écrire : « il y a des corps célestes et des corps terrestres » (v. 40), ou pour préciser : « semé corruptible, le corps ressuscite incorruptible ; semé méprisable, il ressuscite glorieux ; semé dans la faiblesse, il ressuscite plein de force ; semé corps animal, il ressuscite corps spirituel » (v. 42-44a) ; et l'on ne comptera pas pour rien le : « voici ce que j'affirme, frères : la chair et le sang ne peuvent hériter du Royaume de Dieu, ni la corruption hériter de l'incorruptibilité » (v. 50). La doctrine chrétienne met certes, avec Paul et à sa suite notamment, l'accent sur la personne singulière, y compris quand il s'agit de dire l'eschatologique — d'où la confession et la prédication de la « résurrection des morts » ou « résurrection du corps » —, mais ce corps est pour le moins transi de *spirituel*, vocabulaire irréductible pour dire une totale transformation ou transfiguration.
- 38 Il y a tension également, me semble-t-il, à propos du couple discontinuité-continuité. Là encore, la doctrine chrétienne se caractérise par une insistance qui, indéniablement, veut souligner la discontinuité. C'est là l'envers obligé du discours sur la totale primauté de Dieu, sur son hétérogénéité qui commande l'œuvre de création et de recréation, comme elle traverse également, décisivement, la réalité du mystère pascal, et ce, sur sa double face, la mort comme la résurrection. N'empêche qu'on dit bien que, par-delà, c'est la réalité personnelle qui se trouve reprise, en Dieu et par lui. Un principe d'identité est donc bien, d'une manière ou d'une autre, donné. Accompagnant le sujet humain, même s'il lui est principiellement caché ? lié au travail de l'Esprit ? La question reste ouverte. D'ailleurs, la mention de l'Esprit dit bien un travail à même l'identité de chacun, au plus intime, et empêche en ce sens une résorption dans la seule gloire christologique...
- 39 Enfin, l'eschatologique chrétien est lié, on l'a vu, à une foncière et centrale incarnation au cœur du temps et de l'espace. Incarnation du Christ, avec son mystère pascal. Incarnation sous les « espèces » sacramentelles qui en font mémoire, qui scandent la vie croyante et qui anticipent figuralement l'eschatologie. Et incarnation encore, en un sens, à l'occasion du travail de l'Esprit au cœur des croyants (appelés à être « temple du Saint Esprit »), travail de l'Esprit qui les constitue, ecclésialement, « corps du Christ » et qui les institue, personnellement, à chaque fois témoins, à l'image du témoin (*Apoc.* 2, 5 ; 3, 14) par excellence qu'est le Christ. Pas d'eschatologie chrétienne sans une très forte articulation sur ce mystère global d'incarnation, considéré dans l'ensemble de son déploiement et de ses reprises : christologique, sacramentel, personnel. Or, l'expérience du temps comme chronologie n'apparaît pas ici réductible : c'est en face à face avec la

mort — face à face éminemment chronologique — et ce qui peut s'y jouer de fascination, de refus et d'expérience possible, que se noue une vérité qui, alors seulement, sera dite plus forte que la mort. J'ai incriminé tout à l'heure les rationalisations du temps et de l'espace — voire une tendance à « chosifier » l'être — qui se tiennent derrière certaines évolutions occidentales. Il n'empêche que le christianisme n'est rien sans un rapport foncier au réel, à l'espace déployé et au temps que scandent les naissances et les morts ; mieux : l'eschatologie que confesse et proclame la foi chrétienne s'inscrit dans ce temps et au cœur de cet espace justement, pour en opérer une subversion — voire une relève interne — plus qu'il n'en dirait l'indifférence foncière ou l'inessentielle apparence.

3. Salut pour tous ou passage par le jugement ?

- 40 De même qu'elle hérite, en matière d'eschatologie, de tensions entre un salut individuel et une parousie universelle, ou entre un dépassement du temps et une reprise interne de ce temps même, la théologie chrétienne porte une hésitation entre l'espérance d'un salut pour tous, à l'enseigne d'une grâce plus forte que tout péché et la mention d'un jugement (un jugement *dernier*) à l'égard des pécheurs.
- 41 On connaît les textes bibliques qui vont aussi bien dans une direction que dans l'autre. Rappelons-en quelques-uns pour mémoire. D'un côté, on trouve des images de perdition : « les ténèbres du dehors » (Mt. 8,12), « la fournaise de feu » (Mt. 13,42), avec, chaque fois, la mention des « pleurs et grincements de dents » (cf. aussi 13,50 ; 22,13 ; 25,30 ; etc.). Pensons encore aux menaces contre les villes qui ne se convertissent pas (Mt. 11,20 ss.), au : « je leur dirai : je ne vous connais pas, écarterez-vous de moi, vous qui commettez l'iniquité » (Mt. 7,23) ou, bien sûr, au péché contre le Saint Esprit, « qui ne peut être pardonné » (Mt. 12,31). Ces extraits pour s'en tenir à la seule tradition synoptique pour l'instant, ici repérée chez Matthieu. On pourrait faire état d'autres traditions néo-testamentaires, chez Jean ou l'Apocalypse par exemple. On peut estimer qu'une telle ligne poursuit la prédication dite deutéronomiste, relative aux « deux voies », disposées devant vous dit Dieu : pour le Bien et la Vie, ou pour le Malheur et la Mort. Tout cela est au reste bien connu, les effets en sont plus que visibles dans la prédication chrétienne et les mentalités, ainsi qu'en demeurent marquées les traces dans la sculpture des cathédrales, la peinture ou la littérature.
- 42 En contraste, il faut pourtant noter une autre ligne. Qui n'est pas moins importante. Et qui, semble ouvrir sur rien de moins que sur un salut pour tous. Disons d'entrée qu'elle est structurellement liée, théologiquement, à la croix et à la résurrection : à la sorte de radicalisation du procès cosmique qui s'y noue. Comme si, en quelque sorte, Dieu devrait aller jusqu'au bout de sa création, y compris dans sa négativité, sa révolte et son refus, pour en faire surgir, en excès, un surcroît de positivité, de force ou de vie : une éminence ou un surcroît de création.
- 43 On n'a pas oublié les textes d'*Ephésiens* et *Colossiens* qui chantent la seigneurie cosmique du Christ, première et dernière, à partir notamment du thème de la réconciliation, tel qu'en *Col. 1, 20* qui affirme la volonté de Dieu de « tout réconcilier par lui et pour lui, sur la terre et dans les deux ». Reprise et développement, en un sens, des déclarations qu'on trouve déjà dans *I Co. 15, 21-28*, du « comme tous meurent en Adam, en Christ, tous recevront la vie », en passant par l'évocation de son règne où « tous ses ennemis auront été mis à ses pieds », pour finir par : « quand toutes choses lui auront été

soumises, alors le Fils lui-même sera soumis à Celui qui lui a tout soumis, pour que Dieu soit tout en tous ». Quand à I Tm. 2, 3, le texte semble encore plus net, annonçant que « Dieu, notre sauveur (...) veut que tous les hommes soient sauvés et parviennent à la connaissance de la vérité ». Parallèlement, on peut également lire Tt. 2, 11 : « elle s'est manifestée, la grâce de Dieu, source de salut pour tous les hommes ».

- 44 La tradition johannique condense de même, à sa façon, une perspective ouverte sur un salut universel. En Jean 12, 32 par exemple, on lit : « quand j'aurai été élevé de terre, j'attirerai à moi tous les hommes ». Quant à l'Apocalypse, elle ne cesse de glorifier Dieu ou l'Agneau comme l'Alpha et l'Omega (1, 8 ; 21, 6 ; 22, 13), l'Amen premier et dernier, celui qui tient les clefs de l'Hadès.
- 45 Deux lignes en tension donc. Que la pensée moderne spontanée tend à opposer, en les liant sans autre, respectivement, à la colère de Dieu ou à sa miséricorde, à son jugement ou à sa grâce, à sa justice ou à son amour. Un tel jeu d'oppositions, sous forme de simples alternatives, est certainement l'indice d'une perte théologique assez typique de notre temps, mais que je considère comme assez grave. Les deux termes opposés en sont d'ailleurs l'un et l'autre pervertis, que ce soit celui de l'amour, dévalué en pure gentillesse, sans force créatrice et structurante, ou que ce soit celui de la justice, rabattu du côté d'une distribution de peines extrinsèques, de la part d'un Dieu réduit et replié sur lui-même, jaloux, pour ne pas dire pervers.
- 46 Deux lignes en tension donc, originairement, et où l'on peut constater une évolution analogue à celle que nous avons relevée à propos de l'individualisation des êtres, de la chronologisation du temps ou de la stricte extensivité de l'espace, avec leurs effets sur les réalités de l'âme, du scénario final et du jugement. C'est qu'en effet, les deux lignes qui nous occupent présentement — salut pour tous ou non — apparaissent elles aussi, à l'origine, fortement articulées. Plus qu'elles ne semblent l'être plus tard. Et là aussi, on peut constater, originairement, une subordination de ces deux lignes l'une à l'autre, suivie d'une dissociation ultérieure, en l'occurrence : une subordination de la mention d'un jugement — qui n'aurait su, alors, être pris pour ainsi dire en lui-même — à la perspective plus large d'un procès de réconciliation totalisant. Mais il faut voir cela théologiquement de plus près.
- 47 Avec la présente question, nous touchons à ce qu'on a appelé l'apocatastase, le rétablissement final de toute chose, la *restitutio ad integrum*. Dont on a, classiquement, accusé Origène, ou tout au moins tel de ses disciples. Dont on soupçonne K. Barth¹³ et dont certains ont fait récemment procès à Hans Urs von Balthasar¹⁴, réunissant ainsi, d'une certaine manière, sur ce point, les deux plus grands noms de la théologie du XX^{ème} siècle, l'un protestant et l'autre catholique. Je n'entends pas aborder ici le problème de front, ni le traiter systématiquement. Il me paraît en revanche fructueux d'en prendre occasion pour réfléchir à la notion d'enfer et à ce qu'il faut entendre par le mal. En contraste, et jusqu'à l'interdépendance, on pourra en tirer enseignement à propos de l'eschatologique.
- 48 Qu'en est-il du mal et, subséquent, de l'enfer (qu'en est-il également de Satan) dans la perspective chrétienne ? Une question qui se pose du côté de l'origine (en « théologie de la création ») et qui se retrouve ici, du côté d'une théologie de l'accomplissement. C'était, à certains égards, le « tohu-bohu » de Gen. 1 ; c'était, nettement, le serpent de Gen. 3. Avec la part d'énigme qu'ils signalent et la force de décréation qu'ils cristallisent. Avec l'excès aussi qu'ils marquent par rapport au pouvoir de l'homme, même s'ils trouvent bien en l'homme une consonance forte et tout à fait

interne¹⁵. C'est, maintenant, réciproquement et analogiquement, la même énigme, la même force de décréation et la même marque d'excès, conjointement inscrites, cette fois au cœur du mystère pascal. La croix, on le sait, ne dit pas la seule mort de l'Envoyé, mais le combat au cœur du péché, contre le péché et aux prises avec le péché. Et parce que se donnent là excès et combat, procès à l'œuvre donc, il s'y inscrit, nécessairement, une ouverture sur l'eschatologique, à la fois pour en rendre compte et pour en confesser le dépassement. On ne racontait, déjà, et on ne faisait l'aveu de l'identité d'Adam que sur le fond d'une création originaire toute donnée, qui ne saurait être rejointe. Il en ira de même, ici, du récit et de la nomination théologique de la croix (lieu du salut). Et comme Dieu n'était pas sans le « tohu-bohu », ni l'offre de la création sans le serpent, pour les mêmes raisons, la mention du mal et de sa puissance aura sa place au cœur de l'eschatologique.

- 49 Qu'en est-il de l'enfer ? créé par Dieu ? On ne peut le soutenir en rigueur, pas plus qu'on ne peut dire que Dieu créait le mal. Il faut dès lors avancer que l'enfer ressortit à l'ordre de l'homme ; même si le mal qu'il figure dépasse radicalement ses pouvoirs, s'il l'investit plutôt et le menace. Le mal l'investit parce que l'homme succombe à une tentation propre, et il n'y a menace que parce qu'il se trouve, chez l'homme, une résonance.
- 50 Théologiquement, on sait bien que l'enfer et le mal ressortissent au champ humain et non à Dieu. L'homme dit non, Dieu n'est que Oui. Et entre ce non et ce Oui, il y a dissymétrie, même si le non est réel, a des effets réels et ne saurait être banalisé¹⁶. On croit *en* Dieu et on espère *en* lui. Rigoureusement, théologiquement toujours, on ne saurait croire en l'enfer (pas plus qu'on ne saurait l'espérer...), sauf à ratifier une dévaluation complète de ce qu'il faut entendre par croire, qui, bien compris, engage confiance en un autre, remise de soi à l'autre, participation et adhésion (le croire n'est donc pas, en ce sens, substitut d'un savoir, pour choses existantes mais momentanément absentes, provisoirement hors de vue ou d'expérience).
- 51 L'enfer ne ressortit pas à l'ordre de Dieu ; il n'est pas non plus, proprement, créé par Dieu. En ce sens-là, il est plutôt, comme la tradition théologique et spirituelle l'a souvent formulé, le mensonge radical, le destructeur absolu, le hors-lieu. En ce sens-là toujours, il n'a pas de réalité : il s'auto-détruit ; et il ne saurait en conséquence — radicalement compris ! — avoir d'éternité. C'est d'ailleurs, rigoureusement, l'opinion de saint Thomas (*S. Th. Ia, Qu. 10, art. 3, ad. 2*). Thèse provocante. Peut-être, mais pour nos manières spontanées de penser seulement qui, très précisément ici, ne savent plus ce que la tradition entendait par réalité et par son rapport essentiel à Dieu. Car on peut parler de choses qui ont des *effets* — le mal ou Satan — sans qu'elles aient de *réalités* propres. On devrait d'ailleurs peut-être traduire ici, aujourd'hui, réalité par positivité : réalité ou positivité qui ne sont rien hors d'une force de Dieu qui, littéralement, les pose dans l'être (dans leur être !), qui les *fait* exister. Qui les fait émerger *de* ce qui *n'est* pas (toujours selon le même concept d'être ou de réalité) et *contre* quoi seul pourtant l'être *est*. Voyez Satan, figure mythologique. Son pouvoir est effectif : j'invente moins le mal que je n'y succombe, de toujours, et là, c'est moi-même, dans mon identité et mon être, qui succombe, par-delà toute question de morale, de permis ou de défendu. Satan n'est pourtant pas une personne réelle, positive (sinon, comme disait Paul Ricœur¹⁷, il faudrait prier pour lui, ce qui n'a, rigoureusement, aucun sens) ; il est la personnification du mal aux prises avec lequel se trouve l'homme quand il *est*, ou aux

prises avec lequel il se trouve *pour* être. Si Satan a une réalité, elle est toute empruntée ; elle dérive de *ce* qu'est, de *qui* est l'homme.

- 52 Pour rendre compte et rester fidèle à une telle perspective d'ensemble, la conceptualité éternité-temporalité paraît peu adéquate. Tout au moins selon sa ligne de compréhension spontanée, qui oppose ces deux concepts et les entend l'un en fonction de l'autre. Il vaut mieux parler, justement, de résurrection. Ce qu'indique ce dernier terme, et la représentation qui lui est liée, s'articulent mieux sur la vision de la réalité qu'on vient d'esquisser : réalité de création, faite de positivité et traversée d'une force, active, en réponse profonde — en correspondance — à celle *qu'est* Dieu. Si l'on entre dans une telle perspective, il saute alors aux yeux que l'enfer ne peut être dit éternel : pas plus qu'il ne saurait être créé par Dieu, il ne saurait être ressuscité.
- 53 Jugement personnalisé ou grâce pour tous ? justice ou amour ? Il y a tension, certes, mais la dissociation qui en est résultée n'est pas originaire. Pour approfondir ce qu'il en est, il importe de bien tenir qu'en ces matières, on parle de l'accomplissement *eschatologique*. Et qu'il n'y en a, par définition, pas de savoir, mais seulement des représentations, à partir d'une expérience, en l'occurrence : l'expérience de l'homme aux prises avec lui-même, avec la création et le mal qui s'y loge. Expérience dite au surplus au travers des témoins bibliques, et que le Christ tout à la fois récapitule sur son corps et dont il casse la logique de mort qui s'y attachait. Nous sommes en histoire, radicalement ; et là, justement, *sous* le jugement. Nous ne pouvons pas en être les contemporains, pas même par le savoir ; pas plus que nous ne pouvons être les contemporains de la création. Pas d'humanité vraie sans que nous ayons à nouer un lien essentiel, décisif, à une *origine* qui, de toujours, nous précède ; pas d'humanité vraie non plus, de même, sans que nous ayons à nouer un lien, tout aussi essentiel et décisif, à un *jugement* qui, pour toujours, nous échappe. Et de même que le « déjà-passé » de l'origine nous renvoyait au don présent de la création, de même, le « pas-encore-là » de l'accomplissement nous renvoie au mystère pascal de la dramatique christologique. Nous sommes *sous* le jugement, mais nous savons *qui* est le juge.
- 54 Revenons à l'apôtre Paul. En *Romains* 11, 32, nous lisons : « Dieu a enfermé tous les hommes dans la désobéissance pour faire à tous miséricorde ». La vie n'est pas banalisée. Elle n'est pas, théologiquement parlant, réductible ou assimilable à son seul fait biologique. Elle est plutôt, essentiellement, rapportée à Dieu. Ce qui se traduit, entre autre, par : soumise à son jugement. Pas de vie donc sans différenciation essentielle, interne pour ainsi dire. Pas de vie sans rapport à l'autre, sans s'exposer à lui. En ce sens : pas de vie sans qu'on en *remette* le jugement. Vouloir y échapper, c'est, secrètement, se juger soi-même. Et c'est, profondément, s'enfermer : ne plus pouvoir être sauvé.
- 55 « Tous sont enfermés dans la désobéissance » ; « pour faire à tous miséricorde ». Je vois dans ces expressions une nouvelle récurrence de la matrice apocalyptique et du thème qui la traverse : aller jusqu'au bout, radicalement, porter les choses à accomplissement. Or, ajoute Paul, un tel accomplissement, seul Dieu peut le conduire, du fait même de sa radicalité justement. En Adam, l'homme échoue. Il se retrouve en impasse. D'où le surcroît qui va se tenir au cœur de toutes les comparaisons pauliniennes Adam/nouvel Adam, au profit du second : la grâce surpasse le péché, elle surabonde où il a abondé (cf. *Rom.* 5, 12 ss.). C'est sur le fond d'une telle vision, que j'ai référée à l'apocalyptique, et où vient s'inscrire le surplus christologique, que la tradition chrétienne va, assez rapidement, parler d'un enfer assumé par le Christ, intégré au mystère du salut (voir la

méditation du Samedi saint¹⁸. Transformé par là même, parce que — en Christ ! — on peut avoir désormais *relation* avec lui : l'enfer — et le mal — sont identifiés, ils ont identité, visage et visage autre. En ce sens-là, ils sont, *ipso facto*, dépassés (comme néant et force de néant).

- 56 Concluons sur ce point. Théologiquement, il n'y a de réalité qu'en rapport à Dieu. D'où sa foncière et nécessaire inscription dans un procès de création et de résurrection. Du fait de sa positivité même, riche, plurielle et nécessairement relationnelle. L'enfer, en revanche, c'est le refus de la relation, et, *ipso facto*, l'entrée en perdition. Il est, en ce sens-là, sans réalité. Néant. La tradition le disait en dépeignant essentiellement l'enfer comme perte de la vision de Dieu, absence de sa gloire, précisant même parfois que nul chrétien, même gravement pécheur, ne saurait aller en enfer, du fait même de sa foi, réalité théologale, rapport vrai, réel et dès lors suffisant — décisif — à Dieu. A l'opposé, l'éternité (de résurrection !) fut dépeinte comme plénitude maximale, accomplissement. Si, en enfer, il n'y a, littéralement, rien à voir, rien à faire, rien à vivre (rien, donc), dans l'éternité de la toute-présence de Dieu, le Oui de la vie est à son maximum d'intensité. On la réfère à la plénitude et à l'événement sans fin qu'est la Trinité, dont la vie contient l'univers entier. Vision essentiellement relationnelle on le voit, de Dieu à chacun, et de chacun à Dieu, en passant par tous (que serait-ce qu'« être sauvé », avec le souvenir réel de ceux qui ne le sont pas ?).
- 57 L'axe est donc actif, instaurateur. Il est de création et de résurrection. Suspendu à l'Amour — à une relation qui s'impose —, plus qu'à un être neutralisé en lui-même. Un tel axe comprend à titre essentiel un jugement. C'est une modalité de sa force créatrice, transformatrice, résurrectionnelle. Le jugement est ainsi lié au surcroît qu'« est » Dieu et — corrélativement mais de façon quasi subordonnée — à la prise au sérieux des forces de résistance et de négation, de refus de la relation ou d'enfermement.

III. Discours modernes relatifs à l'âme et à la réincarnation

- 58 J'ai dit les faiblesses de la théologie contemporaine dominante. J'ai réinterrogé la tradition, tâchant de surprendre ses forces et ses lieux problématiques. Avant de me risquer à proposer quelques points de synthèse théologique, j'entends, maintenant, me mettre à l'écoute de quelques discours contemporains sur l'au-delà, discours qui viennent d'ailleurs que de la théologie accréditée, discours même qui, souvent, la contestent et qui suscitent aujourd'hui une nouvelle séduction.

1. Liminaires

- 59 A elle seule, la séduction contemporaine de ces discours est interpellante. Et révélatrice, en outre, de toute une part de la situation humaine, sociale et spirituelle de notre aujourd'hui. Ce n'est qu'après avoir écouté, et pour ainsi dire traversé ces discours venus d'ailleurs que le théologien chrétien pourra dire, me semble-t-il, quelque chose de pertinent pour notre situation actuelle, et non simplement répéter des énoncés tout faits, quelle que soit leur justesse intrinsèque. Il en est ainsi, à propos de cette question de l'au-delà, comme à propos de toute question réelle, humaine, que le discours croyant et la théologie entendent véritablement prendre en compte.

- 60 Ecouter l'autre et traverser ce qu'il dit. Seulement cela ? Non. Ni de fait, ni de droit. Ecouter, c'est aussi séjourner. Et il n'y a de traversée fructueuse que si, dans une certaine mesure, on en garde et en emporte quelque chose avec soi.
- 61 Je n'ai pas l'intention de sous-estimer les cohérences doctrinales en jeu, ni leurs oppositions. En l'occurrence, entre immortalité de l'âme, réincarnation, résurrection. Mais ce sont là, à chaque fois, des doctrines. Des organisations systématiques de représentations.
- 62 Ni plus, ni moins. Qui supposent donc, d'abord, le décalage lié à l'image, à toute image ; et avec notre problématique, on se trouve tout particulièrement dans le registre de l'image, je l'ai dit d'entrée. Le registre de l'image et ses jeux propres ne doivent pas être sous-estimés, même s'il faut immédiatement ajouter qu'il y a aussi tradition d'images, qu'il n'y a même, probablement, pas d'images hors d'une tradition qui les porte, qui les nourrit, qui permet leur décalage.
- 63 Une doctrine suppose, ensuite, le renvoi à une expérience du monde, de soi, de Dieu, où il faut également souligner que l'image, et tout particulièrement les traditions qui la portent, influent aussi sur le champ d'expérience lui-même, et non seulement sur la manière de dire l'expérience. Or, en matière d'expériences éprouvées, comme de traditions et d'images proposées pour en rendre compte et les éclairer, il n'est pas sûr que toutes les différences cachent toujours des incompatibilités strictes, sans échanges possibles.
- 64 En matière religieuse, l'ordre de la représentation et des doctrines, avec leurs différences propres, ne doit certes pas, à mon sens, être sous-estimé, au profit par exemple d'un principe supérieur, spirituel ou théocentrique, qui les réconcilierait comme tel. Il faut plutôt, je crois, pour des raisons de fond, théologiques, et également parce que cela se révèle finalement plus ou moins fructueux, entrer plus avant dans les représentations, pour les méditer. Cela peut conduire à confronter tel système de représentation à tel autre. Dans la matérialité ou la positivité de leurs énoncés, de leurs images, de leurs doctrines, de leurs symboliques. Mais la méditation à mener ici, et le jeu de confrontation qu'elle peut emprunter, doivent aussi conduire, en définitive, à un approfondissement. Où l'on découvrira peut-être qu'on répond, de part et d'autre, dans ses différences mêmes, à des questions humaines communes, et que chacune de nos réponses présente ses forces et ses faiblesses, ses parisiens spécifiques et ses étranges silences. A écouter l'autre, on saura mieux, ainsi, *qui l'on est*, mais après avoir intégré quelque chose de la différence que *l'autre* proposait¹⁹.
- 65 N'attendez donc pas de moi que je dispose en deux colonnes la vérité chrétienne et l'erreur, selon des jeux d'oppositions terme à terme. Ce serait « idéologiser » les positions, prendre la doctrine au premier degré, rester sourd à ce à quoi elle renvoie et à ce dont elle vient, aux questions dont elle fut et dont elle continue à être porteuse là même où elle propose ses réponses. En matière de foi et de théologie, répondre n'est jamais liquider une question, mais *en* répondre : la prendre en charge, pour, en quelque sorte, la mener plus loin.
- 66 Le discours religieux contemporain, hors propos « officiel », marque un retour notable des thématiques de la réincarnation²⁰. Plusieurs enquêtes l'ont montré. Il suffit au reste de voir ce qui s'édite et s'achète, ce qui se propose dans des groupes nombreux et divers ou, simplement, d'écouter autour de soi. Le fait n'est pas niable, et son importance grande.

- 67 On parle de réincarnation. Le mot évoque une réalité précise, même si les modalités peuvent varier, de même que sont diverses les doctrines qui le véhiculent ou les valeurs qu'on y attache. Ce qu'on va voir. Mais en outre, il faut sans attendre souligner que la nouvelle vogue que connaît cette notion s'accompagne d'un renouveau, très significatif à mes yeux, de préoccupations spirituelles, et en particulier de tout un discours sur l'âme, dont l'Occident moderne avait un peu perdu l'habitude²¹. Il va sans dire qu'ici, c'est l'ensemble du phénomène qui sera interrogé.
- 68 Un dernier élément, liminaire encore. A parcourir la littérature typique de ce champ d'expression religieuse, il me paraît — d'autres l'ont déjà noté²² — qu'une assez nette différence se fait jour entre les propos orientaux traditionnels sur la réincarnation d'une part — hindouistes et bouddhistes notamment, mais on peut compter ici aussi, ayant plus marqué l'Occident, la tradition de l'Orphisme, avec ses relais platonisants — et les discours ésotériques plus modernes d'autre part, *grosso modo* dès la fin du XVIII^{ème} siècle et tels qu'ils se présentent majoritairement dans notre champ culturel contemporain. Chez les premiers, on peut dire, en simplifiant quelque peu, que la spiritualité vécue et proposée doit finalement culminer dans l'abolition du cycle de la réincarnation et des chaînes du destin. Chez les seconds, la réincarnation est vue de façon plus délibérément positive : c'est une chance d'intégrer un maximum d'expérience, d'aller en quelque sorte au bout de soi, au travers même de ce qui nous est imposé. La différence de tonalité ne me paraît pas mince, ni, par conséquent, la différence quant à l'ensemble des représentations et des doctrines qui accompagnent, ici et là, la mention, commune, de la réincarnation. Vu mon propos global, j'accorderai ici plus d'attention au second volet, aux ésotérismes contemporains : ce sont eux qui, théologiquement, nous provoquent directement ; ce sont eux qui se donnent en partie comme critiques des traditions chrétiennes et comme revanches de valeurs oubliées ; enfin, c'est dans ce champ que se trouvent des éléments — méconnus ou reconnus, transposés parfois — qui viennent du judéo-christianisme, comme d'autres qui ne paraissent pas indemnes des réalités occidentales modernes dans lesquelles nous sommes tous immergés, à un titre ou à un autre.
- 69 Avant d'aborder ces mouvements récents, jetons néanmoins un regard du côté des traditions plus anciennes, le plus souvent orientales. Je le ferai non seulement de façon succincte — les richesses de ces traditions ont déjà été présentées, au cours de tel ou tel des exposés précédents, voir *supra* —, mais encore en repérant et en soulignant certains éléments problématiques. Cela se fera donc non sans parallèle avec le regard qui m'a conduit, en partie deux, lorsque j'interrogeais des pans de la tradition chrétienne, même si l'examen sera ici infiniment plus rapide et, en un sens, plus extérieur.

2. Ame et réincarnation dans les traditions religieuses anciennes

- 70 Du côté oriental, il faut mentionner l'hindouisme et le bouddhisme. Tous deux ont professé et professent la réincarnation, et tous deux sont volontiers évoqués par nos contemporains. En fait, l'hindouisme ne connaissait pas, dans sa phase primitive, la doctrine de la réincarnation : elle n'apparaît qu'avec les *Upanishads*. C'est alors que s'opère une fusion entre l'idée de rétribution — en l'occurrence, archaïque, védique — et la réincarnation justement. Dans cette optique, la réincarnation paraît ressortir à un motif à la fois de justice et d'explication : la réincarnation — le passage d'un corps à un autre — est commandée, quant à ses modalités, par la vie antérieure ; quant au fait

même, il dépend du désir et de la loi du *karma* qui y est liée. Soulignons que les réincarnations sont ici inscrites dans la roue du destin. Elles sont loin d'être bonnes en elles-mêmes. Il apparaît plutôt qu'il faille tendre à en être délivré : le salut ou la liberté véritable consistent à y échapper.

- 71 Le bouddhisme se profile sur un arrière-plan très proche, liant lui aussi réincarnation, désir et loi du *karma*. Il se concentre simplement plus sur la délivrance, approfondissant une spiritualité du détachement, liée à l'expérience avivée des illusions du désir. Par rapport à l'hindouisme, le détachement paraît radicalisé, au gré d'une critique acérée de toute idée de substance et d'identité. L'homme doit atteindre au non-désir.
- 72 Tel paraît donc être l'axe principal de l'hindouisme et du bouddhisme. Mais cela ne va pas sans ambivalences. D'abord relatives, me semble-t-il, à la fatalité des réincarnations. Vision négative, certes ; mais ne doit-on pas dire aussi que, d'une certaine manière, la réincarnation apparaît comme une nouvelle chance : celle d'en être libéré ? Quant à l'aboutissement bouddhique — le *nirvana* —, il se présente certes comme un état de non-désir, au-delà de toute substance et de toute identité, et en ce sens peu compatible, on le verra, avec la ligne prioritaire des ésotérismes modernes, plus attachés qu'ils sont, eux, soit à l'idée d'une âme propre, soit, tout au moins, à un principe d'identité réel, même s'il semble souvent supra-personnel. Mais ce *nirvana* bouddhiste, en quel sens faut-il entendre qu'il est hors tout désir et qu'il serait *rien* ? On constate d'ailleurs, à ce propos, comme un débat interne aux traditions bouddhistes elles-mêmes : *nirvana* impersonnel ou trans-personnel ? sans identité ou trans-identitaire ?²³. La question ne peut pas ne pas rebondir, finalement, sur ce qu'il en est de l'âme, voire sur ce qu'il en est de son histoire.
- 73 Les doctrines hindouistes et bouddhistes connaissent des parallèles en Occident. Tradition orphique (religion initiatique, en Grèce, dès le VI^{ème} siècle avant Jésus-Christ environ), je l'ai annoncé. Qui passera par Pythagore, Platon, l'hermétisme (cf. Hermès Trismégiste)²⁴, le néo-platonisme²⁵. Qui affectera aussi la gnose (et, par là, tout le milieu hellénistique dans lequel se développera la tradition chrétienne des premiers siècles)²⁶, de même que ce qui peut apparaître, à certains égards, comme sa version juive (cf. le Zohar et les développements cabbalistiques du XIII^{ème} au XVI^{ème} siècle tout particulièrement)²⁷. Les parallèles d'ensemble de cette tradition avec l'hindouisme me paraissent nets : même affirmation de l'immortalité de l'âme, idée semblable d'un cycle des naissances et des morts, roue du destin à laquelle sont soumises les réincarnations (avec, parfois, une affirmation très décidée du lien entre les mérites de l'homme et les modalités de la réincarnation, dans un système franchement explicatif et distributif), aspiration commune, surtout et enfin, à la délivrance.
- 74 On peut déceler là, bien sûr, les mêmes oppositions à la ligne majoritaire du christianisme que celles qui se dessinent à partir de l'hindouisme ou du bouddhisme, dans la mesure où le christianisme entend prendre beaucoup plus radicalement au sérieux et plus délibérément valoriser le fait et le jeu de l'existence comme telle, son histoire, histoire incarnée et relationnelle *via* une exposition ou un rapport de présence à d'autres corps (corps personnels, corps ecclésial, etc.). On devra simplement éviter ici, me semble-t-il, de caricaturer ou de simplifier. De part et d'autre. Si le regard sur l'existence, l'histoire et les corps semble, d'un côté, principiellement négatif, il exige néanmoins une sorte de jeu — d'enjeu ! —, spirituel certes, mais bel et bien inscrit au cœur de l'existence. Qu'on se rapporte aux questions que j'ai déjà esquissées ci-dessus, à propos de l'hindouisme et du bouddhisme. D'autre part et surtout, l'accent

traditionnel que met la doctrine chrétienne sur l'existence, la personne, le corps et l'histoire n'est certainement pas le même que celui que nous leur portons le plus souvent aujourd'hui : c'est que ces réalités sont plus complexes et plus riches qu'on ne l'entend en général en notre époque marquée au sceau des rationalismes et des sécularismes. Elles sont pour le moins, traditionnellement et en profondeur, plus franchement inscrites en spiritualité. Au creux des corps se joue en effet un « destin » qui me dépasse, comme je l'ai évoqué au gré des lectures proposées de la tradition, en partie deux, lorsque je rapprochais délibérément, dans ma présentation, des termes qu'opposent notre tradition récente et beaucoup des débats actuels, polémiques et frontaux, avec les ésotérismes : notamment corps et spiritualité (ou esprit), ou corps de création et « destin », pour signaler qu'au cœur du réel quelque chose nous est imposé, et que si l'on est amené à y reconnaître une grâce, ce sera à la fois au gré d'une profonde subversion, et à la fois en reconnaissant justement au réel son caractère imposé, non choisi, gratuit et, en ce sens, hors dimensions humaines et personnelles (cela vaut pour chacun d'entre nous ; cela vaut, je l'ai également donné à voir, pour le Christ lui-même et son destin).

3. Les ésotérismes modernes

- 75 Là encore, la présentation sera rapide. Pour privilégier l'interrogation. Le renouveau de l'âme et des doctrines de la réincarnation est notamment le fait des courants dit « théosophiques » (nés, comme tels, avec le XIX^{ème} siècle) ou de sa variante « anthroposophique », autour de R. Steiner (1861-1925). On en trouve aujourd'hui plusieurs versions, qui allient, de façons diverses, ces héritages du XIX^{ème} siècle (mais qui reprennent une ligne qui passe notamment par la mystique, les alchimistes et les spirituels de la fin du Moyen âge et de la Renaissance²⁸, ou par J. Boehme, une ligne qui peut présenter des colorations piétistes, avec le XVIII^{ème} siècle, comme elle relève de traits romantiques, au début du XIX^{ème} siècle), les références aux traditions occidentales de l'ésotérisme²⁹ ou encore des regains d'intérêt pour l'Orient (voire pour la science des religions³⁰ en général³¹).
- 76 J'avais annoncé, à propos de la thématique de la réincarnation, une différence de tonalité entre les traditions anciennes, évoquées ci-dessus, et des discours plus modernes. Sur ce point, le renvoi au philosophe des *Lumières*, G.E. Lessing (1729-1781), et à son texte fameux, *L'éducation du genre humain*, datant de peu avant sa mort, peut être éclairant. La fin du texte parle en effet de réincarnation, de façon peu développée certes, mais significative : comme possibilité d'acquérir de nouvelles connaissances, de poursuivre un chemin de réalisation, dans la ligne du propos central de l'ouvrage, finalement plutôt optimiste, progressiste, universaliste et humaniste. La réincarnation ne figure donc plus, ici, une fatalité et un malheur, mais une chance accordée sur le chemin du perfectionnement.
- 77 Cette thématique me paraît se retrouver assez fortement dans la théosophie du XIX^{ème} siècle (Mesdames H.P. Blavatsky, 1831-1991, et A. Besant, 1847-1933). L'incarnation y est en effet vue à chaque fois comme une épreuve sur le chemin d'un accomplissement. Steiner insistera également pour sa part, et même tout particulièrement, sur ce côté positif de la réincarnation, moment indispensable au développement de soi et de la liberté. Les uns et les autres connaissent en outre, de façon centrale quoique diverse, un principe selon lequel l'expérience doit être intégrée, emmagasinée, quasi digérée.

- 78 Personnellement, il me paraît que, sur ces points notamment, les courants évoqués ne sont indemnes ni d'un héritage chrétien (d'ailleurs revendiqué tout particulièrement par Steiner, même si c'est un christianisme peu orthodoxe), ni d'un certain pari moderne pour le progrès, certes sans sécularisme ni matérialisme, mais progrès néanmoins, avec l'idée d'un futur plus riche et plus plein, et avec le passage fructueux par une incarnation. Je dirais même que traces chrétiennes et paris modernes sont à certains égards pris ici, sur ce terrain spirituel marqué d'ésotérismes, dans une synthèse propre (d'aucuns diraient un syncrétisme).
- 79 Globalement, on touche là à tout un champ qu'en bonne théologie chrétienne, on devrait probablement reprendre, discuter et approfondir dans le cadre d'une doctrine du Saint Esprit, avec les dimensions anthropologiques qu'elle commande (une anthropologie à même la création et tout à la fois inscrite dans des faits de croyance et des ordres symboliques, réalités communautaires et ouvertes sur et par l'eschatologique). J'en crois la tâche très importante. Mais elle excède ce qui m'est ici proposé et demandé.
- 80 Je me contenterai de souligner un point, décisif me semble-t-il. Il est anthropologique justement. La plupart des courants ésotériques évoqués proposent une pluripartition de l'homme. En sept couches ou principes chez H. P. Blavatsky par exemple : corps/vitalité/corps astral/âme animale/âme humaine/âme spirituelle/esprit ; selon une logique trichotomique chez R. Steiner : corps/âme/esprit. Notons au passage que la question de l'*identité* devient dès lors particulièrement complexe. Mais en christianisme aussi, elle paraît traversée d'une coupure ou d'une discontinuité ; c'est Dieu, en dernière analyse, qui sait *qui* je suis et qui me donne d'être sans que, ici-bas, je puisse me reconnaître, sauf indirectement, *via* ce que l'autre me propose de vivre avec lui (l'autre personnel dans la rencontre, comme l'autre symbolique dans le *Credo*). Pour les traditions ésotériques évoquées : qu'en est-il du je ? de son enracinement dans des principes que, rigoureusement, il n'est pas, mais dont pourtant il participe et qui, donc, contiennent bien quelque chose de lui ? La question reste ouverte et les réponses divergent. D'où, rapportées à la question de la réincarnation, des affirmations elles aussi diverses : qu'est-ce qui se réincarne ? Une âme individuelle ou, par exemple, un esprit radicalement trans-individuel, actif en chacun et ayant comme intégré ce que chaque vie individuelle différente lui apporte ?
- 81 Ces questions peuvent donner l'impression d'ambiguïtés dont certains ésotérismes joueraient trop facilement et d'universalisme dépersonnalisant. Non sans raison. Mais ces questions pourraient trouver également certaines correspondances en perspective chrétienne, même si les réponses s'y veulent plus attachées à la singularité des personnes. Ce qui n'est pas sans poids, mais ce qui n'évacue pas, encore une fois, les jeux complexes dans lesquels la personne se trouve prise, ni la transfiguration, en Esprit, qui l'affecte. Surtout, par-delà les questions que j'ai soulevées, les traditions ésotériques me paraissent lancer une grave interpellation au christianisme moderne : qu'avons-nous fait, anthropologiquement, de l'*âme*, avec ce qui peut s'y rattacher, et théologiquement, de l'*Esprit* et de ce qu'il commande ? J'ai dit, en partie une, les faiblesses du climat théologique récent en ces matières. Sur la question anthropologique, tout particulièrement à propos de la thématique âme-corps, les déclarations étaient le plus souvent unidimensionnelles, et les oppositions, de fait, idéologisées³².

- 82 Un point me paraît en tout cas devoir être impérativement repris, théologiquement. Il touche la question de l'identité justement, des jeux complexes dans lesquels elle se trouve prise et des types de représentations qui permettent d'en rendre compte. Ce point, c'est celui de la structure « trichotomique » de l'homme : corps, âme, esprit. Perspective qui fut, classiquement, plus ou moins refusée par la doctrine chrétienne³³, probablement parce qu'on avait peur d'introduire, au travers de la distinction âme/esprit, une division en l'homme et, en partie corrélativement, parce qu'on avait peur d'attenter à la différence constitutive entre cet esprit, dont on aurait à rendre compte au niveau anthropologique, et le Saint Esprit, Dieu. Il n'empêche. Si l'accent chrétien porte sur une totalité de la personne (non sur son seul principe individuel ou de sujet actif, mais sur la personne et ses « œuvres » qui la « suivent », pour parler bibliquement) ; si entre Dieu et l'homme se joue une forte discontinuité, qui passe par une différence et une autonomie réciproques (avec les ordres de positivité que cela suppose, en Dieu : trinitaire, et en l'homme : créationnel, sans réduction donc de la relation Dieu/homme à un simple principe abstrait de dépendance stricte et directe) ; si l'homme enfin est dès lors soumis à un procès qui l'affecte en son cœur, au plus intime, et qui, en même temps, est un procès de radicale transformation (le Nouveau Testament parle de « renaissance »), alors il est possible, probable à mes yeux mais je ne puis le démontrer ici, qu'une structure trichotomique soit requise au niveau des représentations anthropologiques. L'esprit — ce n'est là qu'une indication — serait, comme terme tiers, ce qui recueille l'identité en procès, irréductible *et* au corps (biologique et mortel) *et* à l'âme (principe de vie, d'animation, etc.), et il apparaîtrait en outre profondément articulé — en différence ! — sur Dieu-Esprit.
- 83 Un dernier élément. Les ésotérismes évoqués semblent liés à une vision où l'ordre des nécessités serait plus fort qu'en christianisme. D'où, notamment, des perspectives différentes quant à l'importance de la morale et quant aux possibilités de la liberté. Le point n'est pas faux, et la différence est instructive. Mais là encore, il faut dépasser les caricatures possibles et les dénonciations qui font l'économie d'une réflexion un tant soit peu approfondie. Si les traditions liées aux doctrines de la réincarnation font assurément droit à un ordre de la nécessité, le christianisme ne prêche pas simplement, en regard, la liberté. Ou s'il parle bien de liberté, c'est selon un jeu complexe qui passe d'abord et avant tout par la grâce, et par une grâce qui n'est pas, en profondeur, exempte de toute reconnaissance d'un ordre ou d'un fait de nécessité.
- 84 Il faut donc, une fois encore, reprendre, confronter, différencier. D'un côté, on parle de destin imposé ; mais n'est-ce pas finalement en vue d'une épreuve à surmonter ou à intégrer ? De l'autre, on en appelle à une grâce première et dernière qui surmonte — et heureusement ! — toute « justice immanente », tout système distributif et explicatif. Mais la grâce, en Christ (lieu suprême de sa manifestation), n'intègre-t-elle pas un ordre de justice qui ne serait pas sans analogie avec ce qui peut se cacher dans d'autres représentations sous forme d'équilibres universels (les difficultés de la doctrine chrétienne autour et à partir des formulations anselmiennes relatives à l'œuvre de salut pourraient, parmi d'autres, l'attester) ? En outre, si la grâce casse bien tout lien entre ce que nous faisons — le mal notamment — et les conséquences qui peuvent s'ensuivre, n'intègre-t-elle pas, en Dieu, *via* coupure et dépassement, quelque chose de notre nature, de nos traits de caractères particuliers, et quelque chose des actes au travers desquels nous nous sommes exprimés et formés ? Je dirais volontiers que se love au cœur du christianisme un *déplacement* décisif des questions de la rétribution, de la

justice et du jugement, voire des « causalités » cosmiques ; mais il s'agit là d'un déplacement (qui peut casser un anthropocentrisme certes et des logiques de mort) et non d'une suppression pure et simple, ni d'une toute autre réalité ! Le christianisme déplace des réalités humaines et universelles, des réalités de quasi destin, mais c'est pour les retrouver au niveau *christologique*³⁴, subverties certes, mais également, à ce niveau, confirmées.

- 85 Enfin, si le chrétien parle en tout cela de grâce, c'est d'une grâce qui ne va pas, pour Dieu, sans un passage par la prise au sérieux radicale de sa création, jusqu'à s'y incarner, à entrer dans sa chair, à se soumettre à sa loi et à porter le mal qui s'y origine. Et pour l'homme, réciproquement pour ainsi dire, l'expérience de la grâce ne va pas sans une reconnaissance profonde de l'excès que cristallise le réel, pour la créature qu'il est, comme de l'excès que signale, pour lui également, le mal. Aussi vrai qu'il n'y a de salut, en christianisme, que quand ces deux réalités sont le plus radicalement prises en compte, sans économie, ni banalisation. La foi chrétienne entend permettre que le mal et le réel soient vus en face et qu'*eo ipso* l'homme soit renvoyé au Dieu autre, incommensurable. Au travers de cette reconnaissance et de ce renvoi, c'est l'existence qui se décide et qui se joue, une révélation de soi. Et là, ne faut-il pas dire que grâce et nécessité ont assuré une mystérieuse jonction ?
- 86 En définitive, la question posée est peut-être celle de Dieu. Dieu inclassable, échappant à tout rationalisme, à tout système englobant et explicatif, à toute « théodicée ». Et dont on ne peut, par là même probablement, faire l'expérience qu'au cœur de la plus grande singularité³⁵. L'homme est bien, en un sens, appelé à aller jusqu'au bout de lui-même, jusqu'au bout de son expérience de lui-même. Mais il est à la fois unique, singulier, et inscrit dans des limites, en butte à la souffrance et à l'échec. Entre la vérité de son désir et ses réalisations se creuse un écart irréductible et significatif. Celui-là même qui fait qu'en dernière instance, l'homme ne se connaît pas, mais qu'il n'est connu, donné et redonné qu'en Dieu. En tout cela, le christianisme est, bien compris, porteur d'une double et même promesse : il propose à la fois une incarnation maximale et une transcendance radicalisée. Il atteste que c'est cela seul qui permet la liberté et que la liberté ne soit pas prisonnière d'elle-même.

IV. Reprise théologique

- 87 Beaucoup de choses pourraient et devraient être ici développées. Il faut pourtant choisir. Je le ferai en m'attachant à reprendre la thématique de la *résurrection* : pourquoi le christianisme est-il attaché à ce type-là de représentation — et d'image pour dire l'au-delà ou le passage à l'au-delà ? Mais un discours sur la résurrection est corollaire d'une vision de la mort. Je crois utile et nécessaire de l'explicitier, parce qu'elle fait couple avec ce que la résurrection confesse. Ce sera même mon premier point.

1. Quelle vision de la mort ?

- 88 Les deux parties précédentes ont souvent souligné l'importance décisive que j'accorde au thème de l'*incarnation*, et elles ont à plusieurs reprises renvoyé au cadre général dans lequel je le comprends, cadre fourni par les éléments de base d'une *théologie de la création*. Ce fut le cas dans l'écoute et les tentatives de comprendre telle ou telle figure

traditionnelle (partie deux) ; ce fut le cas dans l'accueil et la différenciation critique opérée à l'égard des traditions orientales ou ésotériques (partie trois).

- 89 La foi chrétienne ne confesse pas une survie (une prolongation) ; elle fait face à la mort et dit une résurrection au gré d'un renvoi à l'*existence*, renvoi que provoque et permet la prise au sérieux même de la mort comme limite, indépassable : ce par rapport à quoi l'homme, littéralement, se situe. La résurrection n'est pas prolongement de la vie : elle s'articule à une manière d'être, d'*exister* la vie qui est à la fois radicalement incarnée et suspendue à Dieu (qui lui est remise) et qui se trouve là plus forte que la mort.
- 90 En outre, du fait même de ce dispositif, l'existence et la résurrection qui lui est articulée se donnent face à la possibilité effective d'un *mal* spécifique, et confessé comme décisif : le mal qui naît justement de nier la mort ou de s'en vouloir maître, geste qui est profondément refus de Dieu — de son altérité — et enfermement dans une force mortifère. La foi chrétienne met ainsi en place une intrigue où il s'agira de passer d'une vie « naturelle », désirée et fantasmée comme éternelle — vie qui, profondément, cache une mort —, à une mort dont la reconnaissance peut être lourde d'une vie différente, plus forte et seule réelle³⁶.
- 91 Pour la foi chrétienne, la mort n'est pas simplement naturelle³⁷. Paradoxe apparent et en contradiction avec beaucoup de discours qui, aujourd'hui, semblent renouer avec une sagesse ancienne et qui en appellent justement à reconnaître ce caractère naturel de la mort que l'homme, occidental et moderne notamment, aurait secrètement voulu nier. Des discours qui ont certes leur part de vérité. Mais tenir la mort simplement pour naturelle est le fait d'une vision réductrice sur l'homme et sa vérité. C'est d'une manière ou d'une autre subordonner mon existence propre au flux vital qui ne cesse de se reproduire au travers d'individus éphémères. Or, en couple ou en dualité avec mon appartenance aux cycles de la vie et de la mort, ma vérité d'homme se révèle aussi au travers d'un *exister* propre, incarné et exposé à l'autre, en face de quoi la mort figure l'autre radical. Indépassable justement. La foi chrétienne n'entend pas se replier sur des sagesse de strict consentement : pour elle, la mort n'est pas immanente à la vie, et elle ne saurait être délogée impunément — sans réduction unidimensionnelle, ni sans ces fantasmes d'identifications à la vie qui peuvent paradoxalement s'y cacher — du jeu d'une existence dont le surgissement spécifique est toujours personnel : lié à une manière de répondre en même temps de soi et de ce qui m'est donné.
- 92 Pour l'existant, la mort est tout à la fois objet de certitude objective... et non naturelle. Elle est, comme dit Sartre, contingence brute, pure facticité. Mais, contre Sartre probablement, cette extériorité rejaillit justement au plus intime de soi : l'extériorité est ce en fonction de quoi je me pose³⁸.
- 93 L'homme participe d'un corps mortel que, pour ainsi dire, il emprunte. Mais il est aussi ce corps, qu'il habite de l'intérieur et dont il fait une présence. Et là, sa mort demeure antagoniste. Ce n'est pas pour rien qu'elle doit être symbolisée et ritualisée. Procédures universelles qui attestent bien de sa non-réduction — humaine ! — au naturel. La mort ressortit à la culture et au religieux, où l'homme se tient en décalage par rapport à la simple nature.
- 94 La Bible témoigne d'une vision où le sceau divin sur la création avive la dramatique humaine : la mort sera éprouvée comme contraire à mon origine et à ma destinée réelles, et en appeler à Dieu peut radicaliser cette endurance et nourrir la révolte. D'ailleurs, bibliquement, la mort ne cesse d'être vue, entre autres mais centralement,

comme *puissance* qui « agresse » l'œuvre divine. Pareille perspective est-elle réductible sans qu'on mythifie secrètement la vie ? La Bible dénaturalise en tout cas le créé, en le rendant à sa contingence (au « déjà-là », sans raison qui puisse être rejointe par l'homme, et en sens-là : à la réalité de l'offrande) ; par-là même, elle institue l'homme dans le face à face avec le créé. L'homme n'est pas ici immergé dans une nature (peu ou prou divine ?). Il est exposé à ce qu'il n'est pas (la création et autrui), et là, il se trouve aux prises avec la mort — différence radicale qu'il ne saurait conjurer qu'à se nier — et aux prises avec Dieu qui peut seul lui donner d'être et le ressusciter.

- 95 La mort est donc soustraite à l'immanence pour être logée dans l'absolu de la limite, irrécupérable (dans mon temps et mon espace) et toujours imminente (en surplomb). L'homme se trouve dès lors renvoyé au réel. Ainsi dénaturalisé, ou soustrait aux seuls pouvoirs de la nature — parce que, strictement, autre que *la vie* et autre que *la mort* —, le réel apparaît, comme par choc en retour, enfin pleinement recevable *comme* réel, c'est-à-dire, en toute radicalité : comme *contingence*. Il s'impose nécessairement si l'on veut, mais d'une nécessité faite de sa propre gratuité : de ce qu'il *est* et à quoi je suis exposé. Il apparaît, ainsi, intrinsèquement porteur possible de grâce.
- 96 Chrétiennement, la question n'est plus : que dire et que faire devant la mort pour la surmonter ? mais : qu'est-ce qui, au plus intime, me fait vivre (d'une vie qui est plus que le biologique et que la nature, et donc plus que la mort) ? Du fait même, j'y insiste, que les *limites* — naissance et mort, origine et accomplissement — ressortissent pour l'homme à l'irrécupérable (elles ressortissent à Dieu) et sont dès lors lieux possibles, pour la foi, d'un rapport à l'autre (où l'on se remet, dans un geste d'offrande, et un geste où se noue le jugement sur qui je suis). Parce que la mort ressortit absolument à l'extériorité, la foi l'intériorise moins qu'elle ne la symbolise, en renvoyant notamment à la dramatique christologique, accueillant et contemplant là ce qui se joue de son propre mystère.

2. Le mal : une question décisive

- 97 La vision de la mort et de l'existence qu'on vient d'esquisser suppose une décision devant le mal. On le laissait entrevoir quand on disait que, finalement, se jouent ensemble *et* le consentement à une vérité de l'existence signée de contingence, à même les corps (exposée à autrui et dont le jugement est remis), *et* la reconnaissance de la mort comme limite absolue, dont je ne dispose pas.
- 98 Dans une telle vision, l'exister — pris dans toute sa force et la spécificité qu'on a indiquée — ne va pas sans abandon. A l'autre et au risque de soi. Et c'est là que se jouent une mise à mort de la mort — tout au moins de ses pouvoirs³⁹ — et une ouverture radicale à Dieu. En ce sens, la vérité du discours théologique sur les questions dernières ne se décide pas qu'au « final » — inconnu, inappropriable —, mais au plus intime de l'exister.
- 99 Est-ce à dire qu'au « face à la mort à venir » et au discours sur l'après-vie se soient simplement substitués un « face à face avec Dieu » et un discours sur la résurrection de l'exister ? Pas exactement, ou tout au moins pas comme simple permutation. Car la confession de Dieu et de la résurrection apparaît là franchement *indirecte*. Elle passe par une entrée plus profonde dans la vérité des corps, de la contingence du créé, des nécessités qui y sont liées. Ce qui seul apparaît connu, expérimenté et éprouvé, c'est

cette entrée là en contingence, et c'est l'explication avec soi — avec un soi irréductible au biologique et au naturel — qui s'y noue.

- 100 Qu'il soit là question de Dieu et, possiblement, de résurrection — qu'il en soit question indirectement et médiatement — confirme comme en creux le débat que l'existence y noue avec son risque interne d'entrer en néantisation. Voyez la « dramatique adamique ». Si l'existence ressortit à ce procès actif qu'on a dit, elle est tout sauf immortelle ; mais elle a précisément, pour ratifier même ce qu'elle est (devant Dieu) — pour exister donc, réellement et non fantasmatiquement, dans le mensonge ou la violence —, à consentir à sa mortalité et à ne pas se laisser dévorer par des tentations autres.
- 101 Une subversion de la mortalité peut se donner là, dans l'accueil maximal de ce à quoi l'homme se trouve renvoyé : la création et sa propre existence, suprêmement exposée et suprêmement objet de promesse, aussi vrai qu'elle peut vivre là sans crispation sur soi.
- 102 A vrai dire, l'homme concret et historique n'est jamais totalement délivré des peurs de la mort, des fantasmes qui y sont liés et des effets néantisants qui s'ensuivent pour lui. Et son existence, quand elle lui est vraiment donnée — quand elle est libérée —, fait en même temps l'expérience de ce qui, en elle, est authentiquement plus fort que la mort et l'épreuve de ce qui la tente et la gangrène. C'est pourquoi la foi et la théologie chrétiennes répondent finalement de la question de la mort et de l'au-delà de deux manières conjointes : d'une part en renvoyant à ce procès de l'exister, mortel et plus fort que la mort (plus fort que la mort parce qu'il lui a été donné d'accueillir sa mortalité essentielle) ; d'autre part, en renvoyant à la figure christologique, autre moment de décentrement décisif de la mort, et autre moment d'une reconnaissance requise de positivité, à accueillir en son propre corps⁴⁰. Il n'y aura donc pas de théologie chrétienne de l'au-delà sans, entre autres, un renvoi au mystère pascal — lieu d'une reprise de la dramatique adamique et lieu où se cassent la logique et le pouvoir du péché —, ni sans un renvoi, subordonné, au Christ glorieux qui commande la parousie. Là encore, le discours chrétien sur l'au-delà apparaît indirect : non seulement *imagé*, mais fait d'images qui renvoient à un procès et à un destin *incarnés*, procès et destin qui, en outre, pleinement accomplis, ne sont pas *nôtres*, mais appellent eux-mêmes accueil.
- 103 En tout cela, encore une fois, la logique profonde de la confession chrétienne relative à la mort et à l'au-delà passe par une vision spécifique de l'existence (foncièrement autre que les continuités de nature) et par une explication avec le péché (mortifère) qui s'y loge. Elle confesse un dépassement du péché, et ainsi seulement, à titre subordonné, une victoire sur la mort.

3. Foi en la résurrection

- 104 Si l'on a suivi ce qui précède, il saute aux yeux que la foi en la résurrection ne saurait être isolée d'un rapport à soi, à la création donnée et à vivre, ainsi qu'aux symboliques croyantes, tout particulièrement christologiques, qui s'y inscrivent nécessairement. Et effectivement, la foi chrétienne en la résurrection va se donner d'abord en termes d'appartenance au Seigneur⁴¹. « Si nous vivons, nous vivons pour le Seigneur, et si nous mourons, nous mourons pour le Seigneur. Soit que nous vivions, soit que nous mourions, nous sommes au Seigneur » (*Rom.* 14, 8). Ou : « ni la mort, ni la vie, ni les

anges, ni les dominations, ni le présent, ni l'avenir (...), rien ne pourra nous séparer de l'amour de Dieu en Jésus-Christ notre Seigneur » (*Rom. 8, 38*)⁴².

- 105 Mais on explicitera la thématique de la résurrection en n'oubliant pas qu'on est là, comme l'article le *Credo* (« je crois la résurrection de la chair et la vie éternelle » selon le *Symbole des apôtres*, ou « je crois la résurrection des morts » selon celui de *Nicée-Constantinople*) dans un chapitre qui ressortit à l'*Esprit*⁴³ : l'Esprit qui, théologiquement, commande la vie croyante et ses déploiements anthropologiques (en rapport avec le Christ et avec le Père, mais selon un ordre propre, distinct) et l'Esprit qui, bibliquement, « construit l'homme intérieur » (*II Cor. 4, 16 ; I Cor. 15, 50*).
- 106 On n'oubliera pas, en outre, que la confession de la résurrection se greffe alors sur la dimension anthropologique de l'*espérance*, avec ses rêves, ses dénégations et ses distorsions possibles (voir les registres des utopies et des idéologies), mais avec, également, la question centrale du rapport à Dieu — à l'altérité — qui s'y joue toujours (l'espérance n'est pas impunément une valeur théologique)⁴⁴.
- 107 On saura aussi que si les *images* apparaissent ici essentielles⁴⁵, s'y donne l'expression d'un *rapport à la limite* qui exige *régulation* et qui peut renvoyer diversement à ma vie, à mon accession à la vérité, aux acceptations et aux transgressions qui s'y cachent. Pour la foi chrétienne se tiennent là des lieux essentiels, aussi vrai que si nous disons *résurrection* et non *immortalité*, c'est d'abord pour conférer tout son poids à la *singularité* de chacun, et d'une singularité en acte ; à la fois décidément concentrée sur soi (renvoyée à ce qu'elle est et dont elle doit répondre) et à la fois éminemment *relationnelle* (renvoyant à un autre, à qui elle se remet : à qui elle remet son jugement sur elle-même et à qui elle remet, ainsi, la réalité de sa vie).
- 108 La foi chrétienne dit enfin — en ce lieu et selon l'ordre requis des images — résurrection des *corps*. Pour souligner l'identité et la totalité close, rassemblée, nommée et support de présence qu'est la *personne*. Certes. Mais le corps est aussi *contingence*, expérience de dissociation (en proie aux tentations et aux désirs multiples, d'autant plus qu'il est par excellence le lieu de mon exposition à la mort) et expérience de passivité (d'accueil possible). Or, je crois, personnellement, que quand la foi chrétienne dit résurrection des corps, elle intègre aussi cet aspect⁴⁶. Bien des pistes que j'ai esquissées en parties deux et trois pouvaient l'indiquer. Un rapport essentiel se tient entre ce qui m'échappe et ma vérité dernière. D'autres traditions religieuses, en leur ordre, disent aussi, parfois, un lien essentiel entre destin imposé et vérité à découvrir. Traces de sagesse commune, sur ce point j'entends ? Peut-être. Mais le christianisme sait cela — ou devrait le savoir — par excellence. Le corps est lieu d'un *travail* au plus intime⁴⁷, et qui échappe à ce que j'en peux connaître ; et c'est lui qui est promis à la gloire, eschatologique. Il y a là, sur ce double point et leur liaison, encore beaucoup à méditer. Il est peut-être approprié qu'une interrogation sur l'au-delà se termine par une invitation à la méditation, et qui plus est — en perspective chrétienne — par l'invitation à une méditation relative au corps.

NOTES

1. Sur les rapports entre K. Barth et R. Bultmann, cf. *Karl Barth. Genèse et réception de sa théologie* (P. GISEL éd.), Genève, Labor et Fides, 1987, p. 71 ss. (avec références bibliographiques).
2. Sur ces auteurs et ce tournant, voir mon *Vérité et histoire*. Paris-Genève, Beauchesne-Labor et Fides, 1977, 2^e éd., 1983, p. 224 ss.
3. Texte dans *Parole de Dieu et parole humaine*. Paris, Les Bergers et les Mages, 1966, p. 127 ss. (pour la présente citation : p. 138, souligné dans le texte).
4. Paris, Cerf, 1970 (original allemand 1964).
5. En français, cf. *Pour une théologie du monde* (1968), Paris, Cerf, 1971. Voir également *La foi dans l'histoire et dans la société* (1977), Paris, Cerf, 1979.
6. A titre de simple exemple parmi d'autres, cf. *Nouveau livre de la foi* (1973), Paris-Genève, Centurion-Labor et Fides, 1976, p. 515 s.
7. Pour le débat sur terrain exégétique, du côté protestant, voir classiquement O. CULLMANN, *Immortalité de l'âme ou résurrection des morts ?* 2^e éd., Neuchâtel, Delachaux, 1959 et Ph. MENOUD, *Le sort des trépassés d'après le Nouveau Testament*, 2^e éd., Neuchâtel, Delachaux, 1966.
8. Sur cette « dramatique », cf. mon *La création*. Genève, Labor et Fides, 1980, 2^e éd., 1987, dès p. 35 ss.
9. Dans *Essais exégétiques*, Neuchâtel, Delachaux, 1972, p. 174 ss. et 199 ss. (commentaire : voir *Vérité et histoire*, cité *supra* n. 2, chap. 3).
10. Pour les textes, on se référera à la parution récente en français : *La Bible. Ecrits intertestamentaires*, Paris, Gallimard (Pléiade), 1987.
11. Les différents travaux d'André PAUL n'ont cessé de le souligner.
12. Sur ce point, voir la plupart des travaux de l'Américain J. NEUSNER. Par exemple : *Judaism in the Beginning of Christianity*. Philadelphie, Fortress Press, 1984 et *Judaism in the Matrix of Christianity*, Philadelphie, Fortress Press, 1986.
13. Cf. le collectif *Karl Barth* cité *supra* n. 1, p. 56 (pour la question du mal qui est liée à la question discutée ici, cf. notamment les références données p. 220, ainsi que mes remarques p. 262 et 272 s.).
14. Cf. son ouvrage *Espérer pour tous*, Paris, DDB, 1987, ouvrage que j'ai suivi ici partiellement.
15. Je renvoie ici à mes lectures de la *Genèse* présentées dans *La création*.
16. Ce serait le risque de Barth.
17. Cf. *La symbolique du mal*, Paris, Aubier, 1960, p. 243.
18. On sait que H. Urs von BALTHASAR a particulièrement attiré l'attention sur le Samedi saint, cf. notamment *Pâques le mystère*, Paris, Cerf, 1972, p. 139 ss.
19. Sur le dialogue ainsi envisagé, cf. ma préface à J. B. COBB. *Bouddhisme-Christianisme*, Genève, Labor et Fides, 1988, p. 7-16.
20. Plusieurs enquêtes l'ont souligné. L. V. THOMAS, dans sa contribution ci-dessus, en fait notamment état. Voir aussi : J. STOETZEL, *Les valeurs du temps présent : une enquête européenne*. Paris, PUF, 1983. On peut aussi renvoyer à toute une série de titres attestant bien d'une nouvelle actualité du thème, par ex. : 1. STEVENSON, *20 cas suggérant le phénomène de réincarnation* (1974), Paris, Sand, 1985.
21. P. BUEHLER parle de « retour de manivelle », in. « Le souci de la survie et ses étranges paradoxes », *Lumière et Vie* 179, nov. 1986, p. 36 s.
22. Voir certaines contributions du présent volume et D. MUELLER, *Réincarnation et foi chrétienne*, Genève, Labor et Fides, 1986.

23. Question que l'on pourrait peut-être rapprocher, *mutatis mutandis*, de débats internes à la tradition philosophique occidentale à propos de l'Un au-delà de l'être (voir le « Parménide » de Platon et toute la tradition néo-platonicienne).
24. Sur l'hermétisme, on se reportera notamment aux travaux de A. J. FESTUGIERE, p. ex. *La révélation d'Hermès Trismégiste*, 4 vol. Paris, Gabalda, 1944-54 ou *Hermétisme et mystique païenne*, Paris, Aubier, 1967 et, bien sûr, au texte lui-même *Corpus Hermeticum*, 4 vol. Paris, Belles-Lettres, 1972-73.
25. Sur le néo-platonisme et la théologie chrétienne, on trouvera des échos du débat et un certain nombre de références dans Gh. LAFONT, Le « Parménide » de Platon et saint Thomas d'Aquin. L'analogie des noms divins et son arrière-plan néo-platonicien », in *Analogie et dialectique*, Genève, Labor et Fides, 1982, p. 53 ss. On sait que ces débats passent par le Pseudo-Denys, voir à son propos : R. ROQUES, *L'univers dionysien*, 2^e éd., Paris, Cerf, 1983.
26. Sur gnose et christianisme, on consultera tout spécialement S. PETREMENT, *Le Dieu séparé*, Paris, Cerf, 1984. Classiquement les travaux de H. JONAS et H.-Ch. PUECH.
27. Voir à ce sujet les différents travaux de Gershom Scholem.
28. Cf. p. ex. A. KOYRE, *Mystiques, spirituels, alchimistes du XVI^{ème} siècle allemand*, Paris, Gallimard, 1971.
29. A ce propos, cf. A. FAIVRE, *Accès de l'ésotérisme occidental*, Paris, Gallimard, 1986.
30. Les travaux de Mircea Eliade sont bien sûr souvent cités et en rapport avec le soufisme islamique les textes de Henry Corbin. Cela parmi les meilleures références.
31. Deux références parmi d'autres, de synthèse et de synthèse à chaque fois typique, alliant, au XX^{ème} siècle, ces divers héritages : les différents travaux de René Guénon (on notera que Guénon est vivement critique à l'endroit de la théosophie du XIX^{ème} siècle) et les ouvrages de Th. DETHLEFSEN, notamment, en français : *Le destin, une chance à saisir*, Aigle, Randin, 1982.
32. Ce fut en tout cas le cas dans la prédication et la catéchèse.
33. Cf. le Concile de Constantinople IV, en 870 (texte dans le Denzinger n° 657 ; trad. : *La foi catholique*, G. Dumeigne éd. Paris, Orante, 1975, n° 264, p. 141). Barth en reprend la discussion, *Dogmatique* vol. 12 (III/2/* *), Genève, Labor et Fides, 1961, p. 31 ss. A lire ces textes-là, on voit qu'il s'agissait d'abord et avant tout, dans le premier en tous cas, de sauvegarder, légitimement à mes yeux, l'unité de la personne humaine ; se marque en outre chez Barth tout particulièrement le souci de préserver la distinction Esprit (de Dieu) et personne humaine (totalité âme-corps).
34. Avec ses correspondances au niveau de l'existence croyante, que ce soit au niveau des figurations — sacramentaires ou autres — qui l'organisent ou à celui du procès personnel et incarné qui s'y joue, non sans endurance.
35. Je consono ici avec l'essai de J.-Cl. PIGUET, *Le Dieu de Spinoza*, Genève, Labor et Fides, 1987.
36. On touche ici à la « dramatique adamique » déjà évoquée *supra* (cf. n. 8) et à sa contre-partie christologique, en termes de « nouvel Adam ». La tradition doctrinale en est tout spécialement augustinienne.
37. A. VERGOTE le souligne vivement, avec un arrière-plan psychanalytique, « La mort phénomène naturel, adversité impensable et nouvelle naissance », *Archivio di filosofia (filosofia e religione di fronte alla morte)*, Padova, 1981, p. 49-61, de même que, avec d'autres références : J.-L. CHRETIEN, « Pouvoir mourir et devoir mourir selon la théologie chrétienne », *Le temps de la réflexion*, Paris, Gallimard, 1982, p. 60-87 (en l'occurrence, voir p. 83). La lecture de ces deux articles m'a été profitable, et je les ai parfois suivis ici. On notera que la contribution de Jean-Louis Chrétien s'inscrit tout particulièrement dans la tradition augustinienne (quant aux enjeux de fond, j'y ai noté de très fortes rencontres avec ma lecture de *Gen. 2 et 3*, par ex. p. 75, 80 s. sur la mortalité d'Adam et son dépassement).
38. Sur cette question et la référence à Sartre, au reste différemment alléguée, cf. J.-L. CHRETIEN, « art. cit. », p. 67 ss. et A. VERGOTE, « art. cit. », p. 52 s.

39. On a dit la mort non naturelle. Bibliquement, elle fait figure de pouvoir, lié à la puissance du péché.
40. Double renvoi, à la création d'une part (avec sa dramatique interne), à une christologie décentrée d'autre part, qui commande en profondeur l'articulation de mon propos théologique.
41. S'indique ici, bibliquement, le motif du « retour du Christ ». Il commande une part déterminante de l'eschatologie chrétienne. Je ne le développe pas comme tel en ces pages, me contentant de renvoyer à B. SESBOÛE, « Le retour du Christ dans l'économie de la foi chrétienne », in *Le retour du Christ*, Bruxelles, Fac. univ. Saint-Louis, 1983, p. 121-166.
42. On lira aussi le fameux « tout est à vous (...), le monde, la vie, la mort, le présent, l'avenir. Tout est à vous ; et vous êtes à Christ, et Christ est à Dieu » (I Cor. 3, 22 s.).
43. R. MARLÉ le souligne à juste titre. « La foi en la résurrection des morts », *Le temps de la réflexion*, Paris, Gallimard, 1982, p. 98 s.
44. Là aussi, faute de place, la thématique n'est qu'indiquée. On peut renvoyer à H. BOURGEOIS qui place son Manuel d'eschatologie à l'enseigne des réalités de l'espérance justement, *L'Espérance maintenant et toujours*, Paris, Desclée, 1985. On trouvera des réflexions sur cette dimension anthropologique dans différentes contributions de *Lumière et vie* 179 (*La question de l'au-delà*), nov. 1986.
45. En renvoi aux procédures de symbolisations inhérentes à toute vie proprement humaine, individuelle et collective, et aux cristallisations qui en sont proposées dans l'ordre ecclésial et sacramentaire, ce dernier étant à mon sens tout particulièrement riche d'un rapport à l'eschatologique.
46. C'est probablement ce que peut indiquer la formule « résurrection de la chair » qu'on trouve parallèlement à celle de « résurrection des corps ». Spontanément, elle nous paraît certes plus difficile à reprendre telle quelle aujourd'hui : elle semble en effet souligner par trop la matérialité physique de ce qui est ressuscité (à ce titre, il faudrait la récuser), alors que la seconde se laisse plus volontiers reprendre en termes de personne, assurément singulière, mais comme traversée d'un procès « spirituel », qui a porté et la reprend. Néanmoins, il est aussi possible que dire « résurrection des corps » puisse conduire parfois à une vision qui autonomiserait trop les personnes singulières justement, les isolant d'un procès plus cosmique et ressortissant à une transformation plus large. Théologiquement, l'incarnation dit un travail à même la chair : d'où le motif central, à propos du Christ, qui le dit « issu de la chair de Marie » (chair de tous), motif à articuler à la prééminence de l'Esprit sans lequel il n'est, proprement, pas de Christ. Ce double pôle — charnel et spirituel — ici indiqué à propos de la réalité christologique doit se retrouver, *mutatis mutandis*, à propos de la vie croyante et de la confession de l'eschatologique.
47. C'est ce à quoi donnait écho la note précédente. Ajoutons qu'être attentif à cet aspect conduit à souligner qu'en dernière analyse, la confession chrétienne qui choisit de dire résurrection de préférence à immortalité est cohérente tant avec la *discontinuité* que marque l'« eschaton » en face de l'ordre « naturel » qu'avec le passage par l'autre qui s'y inscrit, corrélativement : l'autre dans son *opacité* et sa *résistance* — parabole possible de transcendance — et l'autre à qui je me *remets*. Le travail au plus intime de l'ordre des corps (personnel et collectif), travail auquel j'ai renvoyé plusieurs fois ici, doit donc être nettement distingué de ce que l'on entend souvent en alléguant une sorte de travail de l'infini au cœur de l'être, dans une veine plus néoplatonicienne.

AUTEUR

PIERRE GISEL

Théologien, professeur à l'Université de Lausanne.