

Joeri SCHRIJVERS est docteur en théologie et chercheur à la faculté de théologie de l'Université Catholique de Louvain, où il est Chargé de Recherches du Fonds de la Recherche Scientifique – Flandre (FWO). Il a publié plusieurs articles sur la phénoménologie française, notamment sur l'œuvre d'Emmanuel Lévinas et Jean-Luc Marion.

Joeri SCHRIJVERS

Le destin de la non-expérience de Dieu

Espoir et eschatologie selon Jean-Yves Lacoste

1. Pour une discussion plus détaillée de l'œuvre de LACOSTE, voir mon article « Jean-Yves Lacoste: une phénoménologie de la liturgie », dans *Questions Liturgiques*, 84, 2003, pp. 79-97.

Depuis 1994, Jean-Yves Lacoste n'a pas manqué de compléter les idées exposées dans *Expérience et Absolu*, et de les corriger là où cela était nécessaire. Dans cet article, je voudrais simplement souligner quelques décalages importants dans sa phénoménologie de la liturgie, en particulier concernant ce que l'on peut appeler le destin de la non-expérience¹.

Par 'liturgie', Lacoste entend la logique qui préside à toute rencontre entre Dieu et l'homme. Ainsi, la liturgie ne comprend pas seulement la célébration dominicale, mais aussi la prière individuelle, par exemple. Au centre de cette conception, se trouve ce qu'il nomme la *non-expérience*. Cette non-expérience peut être interprétée au sens littéral. En effet, tandis que le croyant veut et espère habiter le Royaume, il réside à l'église, qui, de temps en temps, peut être elle aussi trop profane. Bien qu'il souhaite que Dieu fasse sentir sa présence, à l'église Dieu est absent, aussi bien au niveau de la vie affective qu'à celui de la perception. Tandis qu'il souhaite habiter éternellement dans le Royaume de Dieu, il n'est présent à l'église que pour une courte durée – le temps de la messe du dimanche.

Lacoste considère cette non-expérience liturgique en premier lieu comme une expérience sacramentelle : l'historicité et la matérialité du monde s'interposent entre le croyant et Dieu, par exemple lorsque le *pain* est rompu et le *vin* versé. Toute expérience directe ou tout contact direct avec Dieu sont ainsi déclarés impossibles : la plénitude de l'eschatologique n'entre dans le monde que dans et par une tension fragile avec des phénomènes profanes².

2. Cf. *Expérience et Absolu*, P.U.F., p. 112. Voir aussi *Note sur le temps. Essai sur les raisons de la mémoire et de l'espérance*, P.U.F., p. 198.

La non-expérience

En termes généraux, l'expérience liturgique – l'expérience de la foi – peut être interprétée comme une tentative d'échapper par la foi à l'égoïsme et l'égoïsme de l'homme (post-) moderne et de montrer qu'avant cet égoïsme, l'expérience humaine est, en premier lieu, une ouverture vers autrui et vers Dieu. Plus spécifiquement, la non-expérience tente d'échapper aussi bien au désespoir de la vision du monde athée de Heidegger, qu'à la focalisation sur l'expérience religieuse subjective – qui peut toujours caresser quelque peu l'ego –, et qui prime dans la théologie philosophique après Schleiermacher.

Le croyant quitte le monde par la prière et la célébration, afin d'offrir ainsi son être et sa vie à Dieu.

«L'expérience» de la non-expérience : le moment parousiaque

L'expérience liturgique nécessite avant tout un exode du monde athée de Heidegger. Lacoste tente d'indiquer que le croyant quitte le monde – dans lequel la mort a inévitablement le dernier mot – par la prière et la célébration, afin d'offrir ainsi son être et sa vie à Dieu. Cela signifie que l'acte croyant laisse les lois du monde derrière lui, ne fût-ce que temporairement : l'expérience de la foi constitue un *non-lieu* et un *non-temps*³.

3. Cf. *Expérience et Absolu*, p. 34 et p. 101.

Lacoste clarifie ces concepts en indiquant que les personnages du fameux conflit qui oppose le maître et l'esclave dans la philosophie de Hegel peuvent prier ensemble. Tandis que dans le monde, les contentieux entre maître et esclave peuvent rendre tout projet commun impossible, à l'église, ni maître ni esclave ne peut interdire l'accès à l'autre. Le simple fait que mes enne-

mis et mes adversaires deviennent mes partenaires à l'église et participent au même projet et au même espoir, suggère déjà que la liturgie s'ouvre à l'autre-que-le-monde, ou du moins, à une jouissance et une fraternité qui insinuent une eschatologie⁴.

4. Cf. *Expérience et Absolu*, p. 62.

Dans un premier temps, la liturgie vit donc d'un présent dans lequel tout ce qui sépare l'homme de Dieu est temporairement mis hors jeu. Les lois du monde et la violence dans l'histoire semblent ne pas troubler le croyant qui est présent et prie devant Dieu. Le 'moment parousiaque' de la liturgie est « un présent auquel rien ne fait défaut : d'un présent saturé de sens, d'une part, d'un présent aussi qui se peut vivre dans la jouissance d'une présence »⁵. Lorsque le croyant prie, une sorte de confusion s'installe entre la présence de Dieu et sa parousie. Le croyant sait que sa prière est accompagnée par la condescendance de Dieu vers l'homme, et feint même d'assimiler cette présence à une parousie⁶. Voilà pourquoi Lacoste peut écrire que le premier et le dernier mot de la liturgie est la joie⁷.

5. *Expérience et Absolu*, p. 71.

6. Cf. *Expérience et Absolu*, p. 77.

7. Cf. *Expérience et Absolu*, p. 72.

Toutefois, du seul point de vue d'*Expérience et Absolu*, il est difficile de comprendre pourquoi justement la joie serait le dernier mot de la liturgie, car dans un deuxième temps, le moment parousiaque est tellement confronté à ses limites, qu'il devient difficile de désigner où exactement se situent la joie et l'espoir.

L'expérience de la 'non-expérience' : présence ou parousie de Dieu ?

L'aspect le plus impressionnant de l'expérience liturgique, telle que décrite par Lacoste, est sans aucun doute sa description de la foi comme une sujétion à une non-expérience, laquelle diffère de toute forme d'expérience religieuse. La critique de l'expérience religieuse est une constante. Ainsi, on peut lire dans un de ses livres récents qu'il s'agit de « démolir tous les concepts [...] qui tendent à faire de la vie liturgique une école de 'l'expérience religieuse' »⁸. Pourquoi ? Parce que l'acte de la foi et de la prière risquent, comme toute autre décision de volonté, de ne voir vérifié que ce qui a été choisi par soi-même. Ainsi, Lacoste tente d'éviter que l'expérience liturgique se perde dans l'enthousiasme ou la distraction.

8. Jean-Yves, LACOSTE, *Présence et Parousie*, Genève, 2006, p. 31.

Dans sa première œuvre, Lacoste donne déjà une définition précise de la distraction ou du *divertissement* pascalien : dans

tout projet – et aussi dans le projet liturgique – réside le danger que le présent, par exemple le présent du ‘moment parousiaque’, prenne la mesure de toute signification. Ce faisant, l’incertitude de l’avenir - de nouveau aussi celle de l’avenir absolu du Royaume – est oubliée et l’homme s’approprie l’avenir improprement, notamment par un projet de maîtrise. Ainsi, l’avenir ne serait plus considéré que comme le temps à notre disposition, qui ne peut pas ne pas vérifier nos projets (liturgiques ou non)⁹.

9. Cf. *Note sur le temps*, p. 39-40.

Selon Lacoste, l’expérience religieuse est également susceptible d’une telle dérive¹⁰. Lacoste ne nie pas que telle ou telle expérience religieuse soit possible ; il nie plutôt que cette expérience soit l’ouverture vers le Dieu transcendant. En effet, il n’est jamais certain qu’une telle expérience du sacré soit une expérience de l’altérité de Dieu, ou qu’il ne s’agisse que d’une expérience de soi-même, dans laquelle on s’exalte peut-être soi-même. Selon Lacoste, une telle expérience du sacré fut le destin du dernier Heidegger : le lien intime découvert entre les mortels et les dieux n’est rien d’autre qu’une extension de l’immanence du monde et ne constitue donc aucunement une ouverture vers la transcendance de Dieu. Au contraire, cette extension n’a d’autre but que d’enchanter le monde à nouveau¹¹.

10. Voir entre autres, *Expérience et Absolu*, p. 174. Cette critique est répétée dans *Présence et Parousie*, p. 38.

11. Cf. *Expérience et Absolu*, p. 20-21.

L’expérience liturgique contredit ces caractéristiques de l’expérience religieuse. Face à l’égocentrisme du sentiment religieux de Schleiermacher et face au lieu quelque peu consolant et au ‘chez soi’ que l’homme peut retrouver dans l’interprétation heideggerienne de la terre, l’expérience liturgique offre une relation envers Dieu avant toute orientation sur soi, et en même temps une forme d’exil, aussi bien du monde que de la terre. Même si pendant la prière, l’homme se présente devant Dieu, Dieu ne *vérité* pas cet acte, il ne s’offre ni à la vue ni au toucher. Il ne se passe rien : on ne découvre pas de *Da Vinci code* et les croyants quittent l’église sans avoir changé¹².

12. Jean-Yves LACOSTE, « Sacraments, Éthique, Eucharistie », dans *Revue Thomiste*, 84, 1984, pp. 212-242, p. 227-228.

Après un premier instant de paix, pendant lequel la présence de Dieu et la parousie de Dieu sont confondus, le croyant est initié à la différence entre la présence et la parousie de Dieu. Ainsi, il s’avérera rapidement que l’autre-que-le-monde, vers lequel la liturgie s’ouvre, n’est pas un autre monde dans lequel l’existence du croyant est entièrement illuminée et transfigurée. Il va de soi que le croyant *souffre* de cette non-expérience : elle

13. Tous ces termes sont de Lacoste. Voir respectivement : *Expérience et Absolu*, p. 231, p. 195 et p. 226. Ensuite : *Note sur le temps*, p. 158 et de nouveau : *Expérience et absolu*, p. 178 et p. 183.

14. Pour l'ennui et l'athéisme (éventuel) du croyant, voir respectivement : *Expérience et Absolu*, p. 179 et p. 177. Pour la suspension du 'sentiment de dépendance', voir *De la phénoménologie de l'Esprit à la montée du Carmel*, dans *Revue Thomiste*, 89, 1989, p. 569-598, p. 581.

15. *Expérience et Absolu*, p. 197 ss.

16. Par exemple : *Présence et Parousie*, p. 13-14.

17. Cf. *Expérience et Absolu*, p. 83.

est « frustrante », « terrifiante » et constitue une « exténuation » effrayante, ou même une « crise » et un « désert », dans lequel le croyant pourrait être poussé jusqu'à « l'affolement »¹³. Cela explique également pourquoi l'ennui n'est jamais bien loin et pourquoi une évolution vers l'athéisme devient une possibilité réelle, étant donné que même 'le sentiment de dépendance' (dont parle Schleiermacher) est mis hors jeu¹⁴.

Parce que la non-expérience ne satisfait pas immédiatement le désir du croyant – voir et connaître Dieu –, l'expérience liturgique est tout d'abord un exercice de patience – Dieu viendra, mais pas *parce que* toi et moi prions ; et ainsi elle instruit ce que Lacoste nomme « la volonté d'impuissance »¹⁵, qui s'oppose à la 'volonté de puissance' et à l'appropriation, qui était également à l'origine de la liturgie. Par cet enseignement et la patience correspondante, le croyant apprend que son être, tout comme la présence de Dieu, doit être entièrement considéré comme un don.

Cependant, l'expérience liturgique (et la tentation de l'enthousiasme) n'est pas uniquement disqualifiée par l'absence de manifestation de la présence palpable de Dieu ; elle est aussi assujettie aux exigences que le monde et l'histoire posent à tout projet humain. La liturgie incarne une sorte d'entre-deux : bien qu'elle soit capable de laisser temporairement le monde derrière elle, elle ne peut pourtant pas se glorifier de résider dans le Royaume de Dieu. Le lieu liturgique est une sorte de *no man's land*, ce qu'il nomme également une « extraterritorialité » pré-eschatologique¹⁶.

Mais l'homme liturgique ne peut habiter dans cet 'autre-que-le-monde' : rapidement, il devra se confronter aux exigences que le monde lui pose. En effet, comment le croyant pourrait-il se soustraire pendant la célébration et la prière aux tâches plus urgentes que l'éthique et la politique imposent à son existence profane ? Surtout en partant de la perspective du monde, l'acte de foi sera vite considéré comme une fuite ou une distraction. La liturgie connaît donc encore un autre malheur, à savoir qu'elle rend le croyant suspect d'une incapacité à exister humainement dans le monde¹⁷. À cause de ces accusations, la liturgie doit à tout moment se laisser critiquer par l'éthique.

Ni dans le monde, ni auprès de Dieu, ni 'du' monde, mais pas non plus dans le Royaume ; suspect pour le monde et parfois

ourné en dérision, incité à la patience par Dieu, le croyant est ainsi perçu comme un homme minimal, voire même mutilé, privé de tout ce qui pourrait lui permettre d'être tenu en grande estime dans le monde¹⁸. Quoi qu'il en soit, nous pouvons conclure que l'expérience liturgique dans le monde s'ouvre vers l'autre-que-le-monde. Le destin de l'homme n'est pas enfermé dans un choix entre les figures heideggeriennes du *Dasein* ou des *mortels*, qui se retrouvent soit sans Dieu dans le monde, soit entourés par le sacré. La foi et l'expérience liturgique échappent temporairement au cocon de l'immanence et au caractère clos du monde, de la terre et de l'histoire, et montrent ainsi que le fini peut avoir un autre destin que la finitude. Avant l'athéisme et la sacralité idolâtrique, la liturgie esquisse ainsi une ouverture vers l'absolu et une relationalité plus fondamentale que l'égoïsme de l'existence. C'est cette relationalité que Lacoste nommera « plus qu'existence » dans ses œuvres ultérieures¹⁹.

La non-expérience peut être supportée grâce à une persévérance dans la foi, qui sait que la vraie joie ne peut naître que suite à une humiliation.

18. Cf. *Expérience et Absolu*, p. 222 ss. et p. 216.

19. Voir par exemple *Présence et parousie*, p. 145.

Infléchissements d'une pensée

Du reclus au pèlerin

Les images que Lacoste utilise pour décrire le croyant et son expérience liturgique sont à l'avenant : la mutilation et le minimalisme sont au mieux illustrés par des reclus, des errants exilés du monde, des fous religieux. Citons ici l'exemple de Philippe Néri, qui courut dans les rues comme un bouffon, ou encore celui de Bernadette, qui mangea l'herbe près de la grotte, à la demande de la Vierge. Selon Lacoste, ces exemples – qui sont extrêmes, certes – indiquent qu'il n'y a pas de place dans le monde, ni sur terre, pour l'expérience liturgique, et qu'aucun endroit dans ce monde ne peut, pour ainsi dire, gérer le sacré²⁰.

20. Cf. *Expérience et Absolu*, p. 32-39, p. 43 et p. 227-228.

Il apparaît dès lors difficile de concevoir comment la joie pourrait encore être le dernier mot de la liturgie. À la question de savoir comment l'humiliation de la non-expérience peut être supportée et comment cette humiliation évoluera vers l'attente joyeuse de la parousie, la réponse de Lacoste est brève. Cette attente ne peut être maintenue qu'en faisant confiance au savoir

21. Cette confiance dans le savoir théologique est une constante dans *Expérience et Absolu*, voir p. 59, p. 170 ss, p. 174 et p. 176.

et à la connaissance²¹, confiés à l'Église qui, à son tour, renvoie à la joie conférée au Christ après avoir vécu l'humiliation de la Croix. La non-expérience peut être supportée grâce à une persévérance dans la foi, qui sait que la vraie joie ne peut naître que suite à une humiliation.

Il est cependant remarquable que ces inégalités – la violence de la non-expérience, qui devrait tout de même être une expérience de joie et de paix, et la critique quelque peu brutale de toute expérience dite 'religieuse' – soient tacitement corrigées dans presque toutes les œuvres ultérieures. On en trouve une première indication dans les images que Lacoste utilise pour parler des croyants, peu après la publication de *Expérience et Absolu*. Dans l'article *Présence et affection* par exemple, Lacoste introduit le personnage du pèlerin²². La différence est nette : tandis que l'errant voyage à travers le monde en sachant que ce monde n'est pas sa demeure et que l'église n'offre que le bref temps d'un séjour, le pèlerin, par contre, a toujours un endroit où il peut se sentir chez lui et chez les autres. L'errant n'a pas de demeure dans ce monde ; le pèlerin a toujours un endroit où aller.

22. Cf. *Présence et Parousie*, p. 30. L'article concerné a d'abord été publié dans L. BOEVE & L. LEIJSEN (ed.), *Sacramental Presence in a Postmodern Context*, Leuven, 2001.

Lacoste se met désormais à décrire l'espace liturgique comme un espace dans lequel l'homme ne se sent plus dépaysé. Selon lui, la liturgie est un espace qui « s'ouvre bien devant nous avec toutes les caractéristiques de la demeure, de l'*oikos*, dans laquelle tout est destiné à être connu par mode de familiarité »²³.

23. *Présence et Parousie*, p. 133. Voir aussi p. 144.

Du savoir théologique à la connaissance liturgique

L'infléchissement a lieu aussi d'un point de vue conceptuel. Tout se passe comme si l'ordre de l'expérience liturgique était inversé : nous n'allons plus d'un moment parousiaque vers une non-expérience, ni de l'enthousiasme vers la jouissance prudente et patiente du savoir, mais au contraire, de la non-expérience vers une sorte de familiarité avec la présence de Dieu, qui se donne à sentir et qui - c'est un point assez remarquable - disqualifiera enfin le savoir théologique en faveur des sens et de l'expérience.

En témoigne l'image que Lacoste esquisse de la liturgie dans *Présence et parousie* : « L'ailleurs [de] la liturgie [...] apparaît ainsi [...] sous la forme d'une jouissance restituée *après* toute mise à distance et toute critique. Dans le champ d'expérience où les hommes veulent se rendre disponibles à l'inconditionné [...] l'Absolu

cesse d'être autre [...], parce que tout différend entre l'homme et lui, toute crise que provoque son appel, tout conflit entre être-dans-le-monde et être-devant-Dieu, etc., tout cela est disqualifié »²⁴.

24. *Présence et Parousie*, p. 71.

La non-expérience ne semble plus avoir le dernier mot. Cette hypothèse, qui semblait tout de même faire peser comme une hypothèque sur *Expérience et Absolu*, est en effet confirmée textuellement. Lorsque Lacoste se demande si une réponse affective suite à la rencontre avec Dieu n'est quand même pas possible dans la liturgie, il mentionne encore que l'expérience liturgique est avant tout une non-expérience nocturne, mais il ajoute que cette réponse n'est pas du tout suffisante, en d'autres termes : « nous n'avons pas fini avec l'affect »²⁵.

25. *Présence et Parousie*, p. 38. Il est en effet frappant que ce livre ne mentionne la non-expérience que trois fois, pour autant que je sache. Voir, en dehors du passage mentionné, p. 36 et p. 165.

Au contraire même : il semble que Lacoste offre une place à une *expérience* de la présence de Dieu : « décidons donc [...] de parler de *pressentiment* pour nommer l'expérience liturgique de l'affect [...] parce qu'on reconnaît au sentir [...] une destinée qui excède l'être-dans-le-monde »²⁶. Ainsi, l'expérience liturgique devient de plus en plus un *pressentiment* de la présence de Dieu et une anticipation de sa parousie. Le successeur conceptuel de la non-expérience semble alors ne plus être les frustrations et l'ennui du désir brusqué mais, au contraire, la *paix*. Cette paix fonctionnera comme « l'index d'un salut destiné aussi à la sphère affective »²⁷.

26. *Présence et Parousie*, p. 58.

27. *Présence et Parousie*, p. 41.

Avant que nous puissions nous demander quel destin et quel bonheur sont exactement réservés à la vie affective, il y a lieu d'interpréter d'abord correctement cette évolution dans l'œuvre de Lacoste. On peut dire que la paix se rapporte à l'humiliation de la non-expérience comme 'l'expérience' de celui qui ne souffre plus du fait que Dieu ne vienne pas, mais qui, au contraire, se contente du fait que l'absence de Dieu ne contredise pas nécessairement sa présence. Ce dernier élément est le destin de ceux qui ont appris à discerner entre la présence de Dieu et la parousie de Dieu, et se contentent de la « condescendance connaissable »²⁸ de Dieu.

28. *Présence et Parousie*, p. 130.

Mais on ne peut toutefois pas trop exiger de cette connaissance : elle n'est pas un savoir scientifique permettant une preuve ou vérification irréfutable. D'autre part, il ne faut pas non plus la sous-estimer. En effet, une telle connaissance peut être comparée à la *Befindlichkeit* de Heidegger, qui tente de décrire

notre familiarité et notre présence pré-théorique et existentielle aux choses. Et il est bel et bien possible que, tout comme nous apprenons plus sur un marteau en l'utilisant qu'en analysant ses composants chimiques et matériels, similairement, nous serons plus saisis par Dieu grâce à une familiarité permanente avec la vie spirituelle qu'en analysant la *Summa*, par exemple.

29. Jean-Yves LACOSTE, *Perception, Transcendence and the Experience of God*, in P. CANDLER & C. CUNNINGHAM (eds.), *Transcendence and Phenomenology*, London, 2007, p. 17. Pour le français, on consultera J.-Y. LACOSTE, *La phénoménalité de Dieu. Neuf études*, Paris, 2008, p. 51. Voir aussi la réhabilitation de Schleiermacher, qui est devenue inévitable entre temps, p. 52.

De la présence à la parousie

La présence de Dieu occupe donc une place centrale dans les œuvres ultérieures de Lacoste. Le fait que Dieu puisse entrer en contact avec l'expérience humaine, sera de plus en plus pris sous la loupe, ou comme Lacoste le formule si bien en anglais : « *in the modest way of his presence being felt* » – « sur le mode modeste d'une présence ressentie »²⁹.

La radicalité de la non-expérience semble donc disparaître à l'arrière-plan lorsque le croyant fait une distinction plus nette entre la présence de Dieu et la parousie de Dieu. L'importance de cette distinction est une fois de plus soulignée dans « La phénoménalité de l'anticipation »³⁰. Dans cet article, Lacoste approfondit le destin du moment parousiaque de la liturgie. Nous résumons : vu que le premier moment de la liturgie est un présent auquel rien ne fait défaut, toute anticipation ultérieure de l'avènement de Dieu risque d'être anéantie et l'homme risque d'être distrait par la jouissance que la présence de Dieu lui apporte temporairement. Ainsi, la liturgie n'aurait aucun avenir. Toutefois, ce n'est *qu'après* un tel moment parousiaque³¹ que l'anticipation entre en vigueur et que l'espoir et le désir de la présence permanente de Dieu peuvent survenir.

30. Jean-Yves LACOSTE, *La phénoménalité de Dieu*, pp. 133-157.

31. On peut penser ici à la présence sacramentelle, mais pas nécessairement uniquement à cette dernière.

En effet, si le croyant quitte l'église inchangé, il sera à nouveau confronté à l'expérience de l'absence de Dieu. L'anticipation de la parousie de Dieu apparaît alors comme une tonalité fondamentale du croyant sachant garder le juste milieu entre l'accomplissement temporaire d'une réconciliation avec Dieu - *présence* - et la frustration allant de pair avec le refus de Dieu de faire de cette jouissance une tonalité permanente – l'absence de la parousie. L'espoir et l'espérance qui découlent du moment parousiaque, sont, également à cause de la frustration de l'attente, placés dans leur juste perspective. La présence de

Dieu « n'est pas donnée à notre jouissance mais n'est donnée que pour relancer notre attente »³².

32. *La phénoménalité de Dieu*, p. 155.

Tout semble indiquer que de cette façon une évolution se dessine dans la pensée de Lacoste : l'expérience liturgique n'est plus seulement l'expérience d'une non-expérience obstinée et la frustration permanente qui ne voit naître la jouissance que suite à l'humiliation; elle est aussi, et peut-être bien en premier lieu, l'expérience d'un espoir maintenu.

Espoir et eschatologie: *Resurrectio carnis*

Les raisons de l'espérance chrétienne reposent sur le (et se résignent au) fait qu'entre la présence de Dieu et sa parousie, il y a bel et bien une discontinuité, mais que cette discontinuité n'est pas entièrement dénuée de continuité. *Dieu n'est pas un malin génie*. Si une dimension eschatologique peut en effet être attribuée aux dimensions affective et charnelle de l'être humain, « s'il faut penser l'avenir absolu de l'homme comme résurrection de la chair, alors le Dieu connu dans l'au-delà-de-la-mort sera un Dieu *reconnu*, un Dieu *déjà connu* »³³. Là où la non-expérience, qui jouait un rôle central dans *Expérience et Absolu*, semblait encore exprimer un certain désespoir, la pensée d'une continuité entre la grâce déjà vécue ici-bas et l'avenir absolu de l'homme se trouvent désormais au centre de l'intérêt de Lacoste.

33. *Présence et Parousie*, p. 142.

Pourtant, dans une autre publication récente, l'article « *Resurrectio Carnis* », on peut à nouveau découvrir quelques idées surprenantes, surtout en ce qui concerne le rapport entre la non-expérience, qui ne semblait reposer que sur le savoir théologique, et la connaissance liturgique, qui est une connaissance générée par la familiarité avec la présence de Dieu. En effet, Lacoste tente une fois de plus de concevoir le destin de la non-expérience. La non-expérience « rend compte du plus commun de notre expérience de Dieu, qui est une expérience dans le savoir avant que d'être une expérience dans le sentir [...] Mais [...] une expérience malheureuse peut-elle avoir le dernier mot ? »³⁴. Une fois de plus, il apparaît que Lacoste hésite. D'abord, il fait une distinction rigoureuse entre le régime provisoire du monde et le régime définitif de l'eschaton. Si Dieu a le dernier mot et si le face-à-face eschatologique avec Dieu donne

34. *La phénoménalité de Dieu*, p. 212.

quelque peu qui soit à penser, il faudra dire que l'expérience ultime de la foi sera « une connaissance de Dieu plus riche que tout savoir, que nul savoir ne peut critiquer »³⁵. En effet, pour Lacoste, l'eschaton apparaît comme la fin du savoir théologique. On peut - et on doit même - se demander s'il ne mine pas lui-même ici son accent sur la continuité entre le provisoire du monde et l'eschatologique.

35. *La phénoménalité de Dieu*, p. 213.

En deuxième lieu, Lacoste rappelle toutefois que le christianisme ne permet pas de faire une distinction stricte entre le provisoire et le définitif. C'est d'ailleurs ce que la présence liturgique nous apprend : une présence précaire, mais néanmoins réelle de Dieu dans le monde. Or, selon Lacoste, la liturgie mélange la vraie parole ('savoir') et la beauté, de telle sorte que cette présence ait également un impact sur les sens et l'affectivité. Ainsi, la célébration liturgique devient *désormais déjà* « un lieu de connaissance », et il s'agit même d'une « connaissance heureuse »³⁶.

36. Respectivement *La phénoménalité de Dieu*, p. 223 et p. 218. Cf. aussi *Présence et Parousie*, p. 77-80.

Conclusion

Citons Lacoste encore une fois: « Reste, et c'est beaucoup, qu'après la nuit des sens il est possible à l'homme d'entrer dans une logique de connaissance de Dieu : possible que son affectivité y entre, que sa voix y entre, que son corps y entre »³⁷. Ceci n'est en effet pas léger. Il semble en effet que l'inégalité qui dominait *Expérience et Absolu*, soit au moins rectifiée dans ce passage, dans la mesure même où la non-expérience est placée au deuxième plan, et que les quelques pages de *Expérience et Absolu* sur la danse de David devant Dieu, où était déjà évoquée l'attention chrétienne pour la corporalité et l'affectivité de l'être humain, ne puissent être oubliées³⁸.

37. *La phénoménalité de Dieu*, p. 223.

38. Cf. *Expérience et Absolu*, p. 46.

Il n'est pas impossible que le chrétien d'aujourd'hui puisse tirer des leçons de la démarche de Lacoste esquissée ici : même si l'on est, la plupart du temps, hanté par une non-expérience, il est encore toujours possible que ce joug soit en vérité doux et qu'un seul n'ait eu de lieu où reposer sa tête.