



HAL
open science

Espérance et eschatologie: quelques thèses pour aujourd'hui

Guilhen Antier

► **To cite this version:**

Guilhen Antier. Espérance et eschatologie: quelques thèses pour aujourd'hui. Eschatologie et espérance, Institut d'étude des faits religieux (UR 4028); Institut de théologie orthodoxe Saint-Serge, Nov 2013, Paris, France. hal-03075020

HAL Id: hal-03075020

<https://hal.science/hal-03075020>

Submitted on 30 Apr 2021

HAL is a multi-disciplinary open access archive for the deposit and dissemination of scientific research documents, whether they are published or not. The documents may come from teaching and research institutions in France or abroad, or from public or private research centers.

L'archive ouverte pluridisciplinaire **HAL**, est destinée au dépôt et à la diffusion de documents scientifiques de niveau recherche, publiés ou non, émanant des établissements d'enseignement et de recherche français ou étrangers, des laboratoires publics ou privés.

Copyright

Eschatologie et espérance : quelques thèses pour aujourd'hui

L'objet de cette communication ainsi que le délai imparti me conduiront à m'exprimer sous une forme plus assertorique que démonstrative¹. En 1525, dans son traité *Du serf-arbitre*, en pleine controverse avec Érasme, Luther déclarait déjà : « [...] ce n'est pas se conduire en chrétien, que de craindre les affirmations². » Peut-être est-ce, au final, cela qui à notre époque fait défaut : un geste affirmatif, une parole subjectivement engagée, une lame qui tranche le nœud gordien des systèmes de savoir – la gratuité d'un appel, en somme, qui invite chacun à risquer une réponse singulière. J'articulerai ici les thèmes de l'eschatologie et de l'espérance sous forme de thèses qui seront autant d'invites à la discussion. Il y en aura vingt-quatre.

Ces propositions s'organisent autour d'une conviction centrale qui, même si je ne n'y ferai pas toujours explicitement référence, irriguera de manière souterraine mon propos : l'événement eschatologique par excellence dans le Nouveau Testament est la mort de Jésus sur une croix. Cet événement marque, pour les croyants, le commencement d'un nouveau rapport à soi-même et au monde en tant que subversion de la logique des puissances : c'est dans la faiblesse d'un crucifié que s'accomplit la puissance de vie de l'amour divin (cf. 1 Co 1,18–2,5).

Les représentations imaginaires³ de la puissance (religieuses, politiques, économiques, sociales...) s'en trouvent disqualifiées dans leur prétention à dire sans reste la vérité du sujet et du monde, de sorte que dans le temps post-pascal qui est le nôtre, « l'eschatologique est caché dans le non-eschatologique⁴ ». Pour le formuler autrement, ce que l'on peut considérer comme l'ultime ou l'absolu ne se laisse découvrir que dans les formes de la contingence et du relatif : le temps eschatologique n'est pas un temps objectif qui se déploierait en fonction d'un imaginaire de la puissance, mais un temps subjectif au sein duquel il devient possible d'interpréter l'ensemble des réalités de ce monde à partir de l'axiome paradoxal que nous donne l'apôtre Paul à la lumière de la croix : « C'est quand je suis faible que je suis fort » (2 Co 12,10).

Thèse 1. Tout indique, aujourd'hui et chez nous, que l'eschatologie comme « doctrine des fins dernières » ou « pensée de la fin des temps » est obsolète. Les phénomènes de sécularisation ou de déchristianisation qui marquent les sociétés occidentales contemporaines rendent toute parole théologique sur l'humain et sur le monde inaudible voire, par principe, suspecte. Nos concitoyens ont appris de longue date à se passer de « l'hypothèse-Dieu » pour expliquer l'univers et la référence à une transcendance décrédibilise par avance le théologien qui entreprend de s'exprimer comme tel dans le débat public.

Thèse 2. Pourtant, le thème de la « fin des temps » fascine nos contemporains, donnant lieu à une intense production de représentations eschatologiques. D'innombrables fictions cinématographiques ou télévisuelles mettent en scène l'idée d'une « fin du monde » imminente sous les espèces du cataclysme. Le terme « apocalypse » connaît un franc succès dans l'univers

¹ Pour une présentation détaillée de la plupart des thèmes évoqués dans cette contribution, je me permets de renvoyer à mon ouvrage *L'origine qui vient. Une eschatologie chrétienne pour le XXI^e siècle*, Genève, Labor et Fides, 2010.

² Martin LUTHER, *Du serf-arbitre* (1525), dans : *Œuvres*, t. V, Genève, Labor et Fides, 1958, p. 23.

³ J'utilise la notion d'imaginaire telle que la développe la psychanalyse lacanienne, pour désigner la prise du sujet dans l'image par un mécanisme psychique d'identification, avec tout ce que cela comporte d'effets d'aliénation, de capture, de leurre et de méconnaissance. On ne confondra donc pas imaginaire et imagination. Pour un aperçu d'une première théorisation de l'imaginaire, cf. Jacques LACAN, « Le stade du miroir comme formateur de la fonction du Je telle qu'elle nous est révélée dans l'expérience psychanalytique » (1949), dans : *Écrits*, Paris, Seuil, 1966, p. 93-100.

⁴ Pierre BÜHLER, « Le problème de l'avenir dans la question de la justice. Une critique de la théologie politique », dans : Pierre BÜHLER, Sylvie BONZON *et al.*, *Justice en dialogue*, Genève, Labor et Fides, 1982, p. 165.

médiatique lorsqu'il s'agit de désigner une catastrophe particulièrement mortifère. Les climatologues évoquent les menaces pesant sur notre écosystème dans un langage qui rappelle la « pastorale de la peur⁵ » de la fin du Moyen-Âge.

Thèse 3. La crise de l'autorité, des valeurs, des repères, des idéologies, caractéristique du dernier XX^e siècle, se traduit dans un symptôme de « défaite de l'avenir ». L'homme occidental contemporain ne croit plus que ses enfants vivront mieux que lui et les enthousiasmes marxistes des années 1960 ont laissé place à un sentiment largement partagé d'« exténuation de l'espérance⁶ ». L'effondrement de l'URSS et le triomphe du capitalisme néolibéral, thématiques sous le vocable de « fin de l'histoire⁷ » dans les années 1990, nous font hériter d'un monde plat, unidimensionnel, dépourvu d'horizon.

Thèse 4. La domination des technosciences sur le régime des savoirs participe de cette clôture du monde et nourrit une logique de l'adaptation à « ce qu'il y a ». Les progrès de la connaissance objective, la révolution numérique et la disparition d'une alternative crédible à l'économie de marché alimentent un phénomène de « darwinisme social⁸ » dans lequel la subjectivité humaine est évacuée au profit d'une vision gestionnaire et comportementale de l'individu. Celui-ci est placé dans une « double contrainte » mortifère – être victime ou prédateur – qui fragilise le lien social et substitue des logiques de concurrence aux logiques de solidarité.

Thèse 5. Soumis à l'injonction d'être « démiurge de lui-même⁹ », l'individu contemporain est un être autofondé, autocentré, autodéterminé. Placé en position de maîtrise sur sa propre origine et sa propre fin, l'homme se constitue lui-même et constitue le monde comme un espace unitotal. Cette unitotalité du monde, perceptible dans le développement exponentiel de la globalisation, s'oppose au « devenir monde » du monde et produit de l'« immonde¹⁰ », c'est-à-dire une désagrégation de l'espace commun du sens et une prolifération du nihilisme.

Thèse 6. Un monde où rien ne peut plus arriver est un monde où la mort a triomphé. « Mort » et « vie » ne qualifient pas ici des états biologiques mais des positions subjectives : être mort signifie être refermé sur soi-même au point d'exclure de fait toute possibilité de relation à une altérité. Être vivant s'entend alors comme une position excentrée du sujet qui favorise l'ouverture à « autre chose que ce qu'il y a » et suscite une dynamique existentielle désirante. Ce qui est vrai du sujet l'est aussi du monde : seule une disposition à accueillir « ce qui vient » donne au monde de se constituer comme monde.

Thèse 7. Le possible de la vie de l'homme et du monde tient à l'advenue d'un « inouï ». L'eschatologie chrétienne nous convoque à penser à partir de la catégorie centrale de l'événement¹¹. Par « événement », je désigne une coupure dans le *continuum* du temps, un *kairos* qui provoque dans le *chronos* des bifurcations et y introduit des possibilités auparavant insoupçonnées pour être, penser et agir. En d'autres termes, l'événement est une rencontre

⁵ L'expression est de Jean DELUMEAU, *La peur en Occident. XIV^e-XVIII^e siècles. Une cité assiégée*, Paris, Fayard, 1978.

⁶ Jean-Claude GUILLEBAUD, *Une autre vie est possible*, Paris, Seuil, 2012, p. 92.

⁷ Cf. Francis FUKUYAMA, « La fin de l'histoire ? », *Commentaire* 47 (1989/12), p. 457-469.

⁸ Notion héritée d'Herbert Spencer, cf. Patrick TORT, *Spencer et l'évolutionnisme philosophique*, Paris, PUF, 1998.

⁹ Alain EHRENBERG, *Le culte de la performance*, Paris, Calmann-Lévy, 1991, p. 165.

¹⁰ Jean-Luc NANCY, *La création du monde ou la mondialisation*, Paris, Galilée, 2002, p. 16.

¹¹ Je m'inspire ici de la théorie de l'événement développée philosophiquement par Alain BADIOU, *L'être et l'événement*, Paris, Seuil, 1988. Pour des résonances dans l'espace théologique, cf. ID., *Saint Paul. La fondation de l'universalisme*, Paris, PUF, 1997.

gracieuse, un pur incalculable dont le surgissement interrompt le cours attendu des choses, déjoue les prévisions et bouleverse l'ordre des finalités tel qu'il était déterminé jusque-là.

Thèse 8. La figure de la « nécessité destinale » est aujourd'hui la représentation de l'histoire la plus communément partagée. L'individu se trouve au carrefour d'un triple déterminisme, d'ordre génétique, psychologique et économique, aux effets particulièrement depressogènes. La croyance au destin et les représentations cycliques du temps l'ont emporté sur la croyance au progrès et sur les représentations linéaires du temps. Les succès d'une certaine lecture de l'*amor fati* nietzschéen et d'une version édulcorée de la sagesse bouddhique donnent à entendre cette prééminence contemporaine du schème de la nécessité¹².

Thèse 9. L'eschatologie chrétienne s'offre comme une tentative de « défataliser l'histoire » en faisant de la liberté le véritable moteur des processus historiques. « Liberté » indique ici le mouvement même du devenir, que l'on peut repérer à l'échelle tant individuelle que cosmique¹³. Invoquer la « liberté du devenir » est une manière de résister aux logiques monocausalistes qui donnent des processus historiques une lecture univoque d'après le paradigme exclusif de la nécessité. Un événement étant ce qui aurait toujours pu ne pas arriver ou arriver autrement, l'histoire ne saurait se réduire à une mécanique autoévolutive.

Thèse 10. L'eschatologie chrétienne déplace la question des « fins dernières » en la situant dans le registre qualitatif et non quantitatif. L'éternité n'est pas le temps se perpétuant lui-même interminablement mais « l'autre du temps », réel irréprésentable et irréductible à une quelconque définition¹⁴. Ce réel ne peut faire l'objet que d'un « éprouvé » qui, plus tard – dans l'après-coup – pourra donner lieu à une relecture qui modifiera la perception que le sujet a de lui-même et du monde. L'espérance d'un accomplissement de toutes choses « à la fin » ne vise pas l'autoconservation du monde mais la non-coïncidence du monde avec lui-même.

Thèse 11. « Éternité », « ultime » ou *eschaton* sont des manières de désigner une altérité radicale au cœur du monde. À l'œuvre de manière invisible et imprévisible, cette altérité radicale fait du monde un espace-temps ouvert et, par conséquent, indéterminé. Il convient d'opposer aux multiples formes du déterminisme évoquées précédemment, l'indétermination d'une promesse. Celle-ci n'est pas négation de la nécessité, mais affirmation qu'au cœur de la nécessité peut être rencontrée une possibilité d'« autrement qu'être¹⁵ ». « Promesse » nomme un décentrement originaire dont toute vie procède et se soutient.

Thèse 12. Tel Abraham qui « partit sans savoir où il allait » (Hé 11,8), le sujet croyant oriente son existence en fonction d'une vérité qui échappe au savoir. L'hébreu biblique l'exprime dans l'appel divin qui inaugure la geste de la foi : « va » ou, plus justement, « va vers toi » (Gn 12,1). L'existence croyante est une « existence eschatologique¹⁶ », non pas en tant qu'elle détiendrait dans l'avant-coup un « savoir de la fin » d'après lequel le sujet réglerait sa conduite dans une logique de maîtrise du sens, mais en tant qu'elle déloge le sujet d'une position de savoir et le lance à la recherche du sens dans une dynamique de l'inachevé.

¹² Cf. Jean-Claude GUILLEBAUD, *Le goût de l'avenir*, Paris, Seuil, 2003, p. 291-294 ; ID., *Le principe d'humanité*, Paris, Seuil, 2001, p. 227-241.

¹³ Je m'inspire ici de Søren KIERKEGAARD, *Miettes philosophiques* (1844), dans : *Œuvres Complètes*, t. VII, Paris, L'Orante, 1973, p. 67-83.

¹⁴ Cf. à ce propos les réflexions d'Emmanuel KANT, *La fin de toutes choses* (1794), dans : *Théorie et pratique*, Paris, Flammarion, 1994, p. 107-123.

¹⁵ En écho à Emmanuel LEVINAS, *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence* (1974), Paris, Le Livre de Poche, 2004.

¹⁶ Rudolf BULTMANN, *L'interprétation du Nouveau Testament* (1928-1953), Paris, Aubier, 1955, p. 86.

Thèse 13. L'eschatologie chrétienne fait subir à la question de l'origine un renversement. Celle-ci n'est plus à chercher « en arrière » dans une trajectoire archéologique mais « en avant » dans un mouvement anticipatif. De même que le sens se dérobe à la prise et ne peut faire l'objet que d'une quête à reconduire toujours à nouveau, l'origine de soi-même et du monde est un « insu » qui invite à la « dé-prise » à mesure qu'il expose à la « sur-prise ». L'origine se présente comme un « Je viens bientôt » (Ap 22,20) qui place chacun en situation d'accueillir ce qui n'appartient à personne et qui, pour cela même, s'offre à tous.

Thèse 14. L'eschatologie chrétienne est soustraction du sujet aux procédures de normalisation qui objectivent l'homme. La « folie évaluation¹⁷ » qui, en permanence, fait comparaître l'homme devant le tribunal de la performance, entraîne une chosification et une marchandisation du sujet par la science et l'économie. Face au risque d'un tel réductionnisme, la promesse eschatologique d'une vie – c'est-à-dire d'une identité subjective – « cachée avec Christ en Dieu » (Co 3,3) atteste que la vérité de l'homme ne se confond avec aucune de ses identifications dans l'imaginaire social.

Thèse 15. L'eschatologie chrétienne opère une « désabsolutisation » du monde et, en particulier, des figures du pouvoir. Le monde n'étant pas sa propre fin, la référence à une « réalité dernière » repositionne celui-ci dans le champ de « l'avant-dernier¹⁸ ». L'ultime parole sur le monde ne relevant pas du monde lui-même, tout jugement humain doit assumer son propre caractère partiel, c'est-à-dire non définitif. Ce que l'homme et le monde sont « au final », en « dernière instance », il ne revient à aucun pouvoir terrestre de le révéler. Le motif classique du « jugement dernier » trouve là une part de sa pertinence actuelle.

Thèse 16. L'espérance qui naît de la proclamation eschatologique chrétienne s'oppose résolument aux logiques totalitaires. Si l'homme est essentiellement « visée de totalité » et, pour cette raison, se jette dans des totalitarismes qui constituent la « pathologie de l'espérance »¹⁹, l'espérance authentique invite l'homme à se réconcilier avec ses propres limites et avec celles du monde. Que, « à la fin », Dieu soit « tout en tous » (1 Co 15,28) n'a de portée libératrice qu'à partir du moment où le Nom divin est accueilli comme « l'index d'incomplétude²⁰ » de tout discours.

Thèse 17. C'est comme « brèche » ou comme « faille » qu'il convient de penser la « chose eschatologique ». On parlera ici de l'*eschaton* comme « blessure » dans l'image et dans le langage, qui empêche les représentations humaines de s'abîmer dans l'illusion d'une adéquation entre le signifiant et le signifié. C'est paradoxalement parce qu'il subsiste un « impossible²¹ » à dire et à représenter, que tout un monde de la parole et de la représentation peut être déployé. Il demeure un écart structurel entre les figurations de l'*eschaton* et l'*eschaton* lui-même : de cet écart naît la possibilité d'une « nouvelle création » (2 Co 5,17).

Thèse 18. La re-création du monde, connexe au thème de l'espérance, tient à ce que le « dehors » du monde se découvre en son « dedans ». L'espérance de « nouveaux cieux » et

¹⁷ Cf. Alain ABELHAUSER, Roland GORI, Marie-Jean SAURET (dir.), *La folie Évaluation. Les nouvelles fabriques de la servitude*, Paris, Fayard/Mille et une Nuits, 2011.

¹⁸ Pour reprendre une terminologie de Dietrich BONHOEFFER, *Éthique* (1949), Genève, Labor et Fides, 1997⁴, p. 93-113.

¹⁹ Paul RICŒUR, *Le conflit des interprétations. Essais d'herméneutique I*, Paris, Seuil, 1969, p. 429.

²⁰ Paul RICŒUR, *Du texte à l'action. Essais d'herméneutique II*, Paris, Seuil, 1986, p. 129.

²¹ En écho à la théorisation du réel chez Jacques LACAN, par exemple : « Télévision » (1973), dans : *Autres écrits*, Paris, Seuil, 2001, p. 509-545.

d'une « nouvelle terre » (Ap 21,1) ne s'adosse pas à une métaphysique des « arrière-mondes²² » fondée sur le postulat théorique d'une transcendance objective – l'*eschaton* ne pointe pas un « autre monde » mais le « monde autrement ». L'eschatologie chrétienne fonctionne comme un principe de « décloison²³ » qui reconnaît l'infini à l'œuvre dans les césures et les ratages qui empêchent le monde de se constituer en système clos.

Thèse 19. Le monde humain étant institué comme tel par le langage, toute évocation de sa « fin » transite par des mots, des signes, des symboles. En christianisme, le régime de l'incarnation doit nous rendre attentifs aux formes dans lesquelles s'enveloppe le réel de la foi. Le « Verbe fait chair » (Jn 1,14) ne peut advenir indépendamment d'une médiation langagière « humaine trop humaine ». Le mot étant le « meurtre de la chose²⁴ », parler de l'ultime signifie le tuer, c'est-à-dire le faire disparaître en tant que présence immédiate et réalité en soi. Chaque mot prononcé a pour effet de « désubstantialiser » ce dont on parle.

Thèse 20. Ce dont on ne peut parler, il ne faut pas le taire²⁵. Il est indispensable de proposer un abri à l'*eschaton* dans l'espace commun des représentations, sous peine de supprimer la possibilité même de sa venue au monde. Tout monde étant un monde de langage, renouveler le monde suppose renouveler le langage. Le discours eschatologique relève, de ce point de vue, de la catégorie de l'utopie. Celle-ci met en jeu la « fonction excentrique de l'imagination » et ouvre le champ des possibles par un travail de créativité sur le langage qui fait se lever au sein du monde la « possibilité du “nulle part” »²⁶.

Thèse 21. Le mythe, la métaphore et le poème constituent des formes de langage pour tenter de dire l'indicible, de figurer l'infigurabile, de nommer l'innommable. Le langage est ici considéré non pas dans sa « fonction de description » mais dans sa « fonction de découverte »²⁷. Expressions d'un « langage-frontière », ces modes de représentation échouent à traduire « sans reste » le mystère que pourtant ils s'ingénient à énoncer. Paradoxalement, si ce langage se muait en communication directe parfaitement adaptée à son objet, c'est la possibilité même d'une rencontre avec l'ultime qui s'évanouirait.

Thèse 22. Un langage sans opacité, une image sans « réserve d'invisible », sont impuissants à participer à l'émergence d'un monde nouveau. La « tyrannie de la transparence²⁸ », l'empire des marques et l'idolâtrie publicitaire sont un facteur d'appauvrissement considérable des représentations. Le langage réduit à un pur système d'information perd en pouvoir d'évocation ce qu'il gagne en efficacité : la monosémie s'étend au détriment de la polysémie. L'homme devient alors l'habitant fantomatique d'un espace réduit à la pure superficialité des apparences.

Thèse 23. L'*eschaton* est une obscurité, un inscrutable, une aporie mettant l'homme en demeure de marcher « non par la vue mais par la foi » (2 Co 5,7). Ce geste constitue, pour le sujet croyant, une émancipation du regard appelé à s'affranchir aussi bien de la sidération du

²² Cf. Friedrich NIETZSCHE, *Ainsi parlait Zarathoustra* (1883-1885), dans : *Œuvres*, t. II, Paris, Robert Laffont, 1993, p. 305-307.

²³ Cf. Jean-Luc NANCY, *La Décloison (Déconstruction du christianisme, 1)*, Paris, Galilée, 2005.

²⁴ Jacques LACAN, « Fonction et champ de la parole et du langage en psychanalyse » (1953), dans : *Écrits*, op. cit., p. 319.

²⁵ En écho – respectueux et critique – à Ludwig WITTGENSTEIN, *Tractatus logico-philosophicus* (1921), Paris, Gallimard, 1961, p. 177.

²⁶ Paul RICŒUR, *L'idéologie et l'utopie* (1986), Paris, Seuil, 1997, p. 38.

²⁷ Cf. Paul RICŒUR, *La métaphore vive*, Paris, Seuil, 1975, p. 311.

²⁸ Cf. Monique SICARD, « Adn : la tyrannie de la transparence ? », *Médium* 14 (2008/1), p. 15-26. DOI : 10.3917/mediu.014.0015.

tragique que de l'oubli de soi dans le divertissement. L'attente nocturne du « jour » à venir (1 Th 5,2) dissipe les fausses clartés et inaugure le temps du « sérieux²⁹ », c'est-à-dire le temps où il s'agit d'engager sa propre existence sur le chemin de la vie avec la « passion de l'infini³⁰ », au lieu d'être le « spectateur-consommateur » de sa propre existence.

Thèse 24. Exister eschatologiquement signifie avancer vers l'avenir en lui tournant le dos. L'eschatologie chrétienne articule passé, présent et futur de manière originale : à l'instar du rameur qui déplace sa barque vers le but sans pouvoir le regarder en face, le sujet croyant se dirige vers l'avenir en étant fondamentalement dé-préoccupé de celui-ci³¹. Son regard n'est plus encombré de ses propres projections et angoisses : il peut alors reporter son attention sur le présent et devenir « contemporain de lui-même³² ». Espérer n'est donc pas fuir en avant mais s'habiter soi-même et habiter le monde au nom d'une grâce – racheter le temps/*kairos* (cf. Ép 5,16).

Guilhen ANTIER
Docteur de l'Institut protestant de théologie

²⁹ Søren KIERKEGAARD, *Trois discours sur des circonstances supposées* (1845), dans : *Œuvres Complètes*, t. VIII, Paris, L'Orante, 1979, p. 83.

³⁰ Søren KIERKEGAARD, *Post-scriptum définitif et non scientifique aux Miettes philosophiques* (1846), vol.1, dans : *Œuvres Complètes*, t. X, Paris, L'Orante, 1977, p. 189.

³¹ Cf. Søren KIERKEGAARD, *Discours chrétiens* (1848), dans : *Œuvres Complètes*, t. XV, Paris, L'Orante, 1981, p. 68.

³² *Ibid.*, p. 69.