

Zeitschrift: Revue de Théologie et de Philosophie
Herausgeber: Revue de Théologie et de Philosophie
Band: 147 (2015)
Heft: 4

Artikel: "La fin est notre point de départ" : pour une ontologie eschatologique
Autor: Zizioulas, Jean
DOI: <https://doi.org/10.5169/seals-587337>

Nutzungsbedingungen

Die ETH-Bibliothek ist die Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften auf E-Periodica. Sie besitzt keine Urheberrechte an den Zeitschriften und ist nicht verantwortlich für deren Inhalte. Die Rechte liegen in der Regel bei den Herausgebern beziehungsweise den externen Rechteinhabern. Das Veröffentlichen von Bildern in Print- und Online-Publikationen sowie auf Social Media-Kanälen oder Webseiten ist nur mit vorheriger Genehmigung der Rechteinhaber erlaubt. [Mehr erfahren](#)

Conditions d'utilisation

L'ETH Library est le fournisseur des revues numérisées. Elle ne détient aucun droit d'auteur sur les revues et n'est pas responsable de leur contenu. En règle générale, les droits sont détenus par les éditeurs ou les détenteurs de droits externes. La reproduction d'images dans des publications imprimées ou en ligne ainsi que sur des canaux de médias sociaux ou des sites web n'est autorisée qu'avec l'accord préalable des détenteurs des droits. [En savoir plus](#)

Terms of use

The ETH Library is the provider of the digitised journals. It does not own any copyrights to the journals and is not responsible for their content. The rights usually lie with the publishers or the external rights holders. Publishing images in print and online publications, as well as on social media channels or websites, is only permitted with the prior consent of the rights holders. [Find out more](#)

Download PDF: 08.01.2026

ETH-Bibliothek Zürich, E-Periodica, <https://www.e-periodica.ch>

«LA FIN EST NOTRE POINT DE DÉPART»*

Pour une ontologie eschatologique¹

JEAN ZIZIOULAS

Résumé

En philosophie comme en théologie, nous pensons le plus souvent la réalité comme ce qui arrive, ce qui existe pour un temps et qui disparaîtra tôt ou tard. Notre manière de penser est donc déterminée de manière protologique. Le présent article renverse cette manière de penser pour examiner les conséquences d'une réflexion sur la réalité qui ne commence plus par le commencement mais par la fin, c'est-à-dire par l'eschatologie. À partir de Maxime le Confesseur (VII^e siècle), nous sommes invités à envisager une ontologie eschatologique, qui ne sera pas sans conséquences pour nos manières de penser le passé, la tradition, l'herméneutique et l'éthique.

1. Introduction

L'eschatologie est devenue un thème crucial en théologie depuis le milieu du siècle dernier. Comme l'écrivait Hans Urs von Balthasar en 1957 : « Le mot de Troeltsch était sans doute juste, appliqué au libéralisme du XIX^e siècle : "L'office eschatologique ordinairement fermé". Mais depuis le début de ce siècle, ce bureau fait des heures supplémentaires. »²

C'est avant tout le bibliste Johannes Weiss, dans son ouvrage paru en 1892, *Die Predigt Jesu von Reiche Gottes*, qui a mis en évidence la place centrale et cruciale de l'eschatologie dans le message de Jésus³. Puis il y eut la *Geschichte*

* « *The end is where we start from.* » T. S. ELIOT, *Four Quartets*, Faber and Faber, 1979, p. 42 ; trad. française : T. S. ELIOT, « Quatre quatuors » (« Little Gidding », § 5), trad. P. Leyris, in : *Meurtre dans la cathédrale. Quatre quatuors*, Paris, Éditions Rombaldi, 1972, p. 181.

¹ Le présent article a été lu par Jean Zizioulas en conclusion du récent colloque international de théologie sur l'eschatologie (22-24 octobre 2015) organisé par la Faculté autonome de théologie protestante de l'Université de Genève (traduction de l'anglais par Christophe Chalamet).

² H. U. von BALTHASAR, « Eschatologie », in : *Questions théologiques aujourd'hui*, t. 2 : *Dogmatique*, trad. Yves Claude Gélébart, Paris, Desclée de Brouwer, 1965, p. 271.

³ *Die Predigt Jesu vom Reiche Gottes*, Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 1892.

der Leben-Jesu-Forschung d'Albert Schweitzer en 1906⁴. Tant Weiss que Schweitzer critiquaient les théologiens protestants libéraux du XIX^e siècle et rappelaient que Jésus n'avait pas prêché un Dieu qui règne dans les âmes d'êtres humains, qu'il ne s'était pas intéressé à la manière dont la société pouvait atteindre un plus haut degré de moralité, mais qu'il avait annoncé l'intervention immédiate de Dieu dans l'histoire, en conformité avec la tradition prophétique et apocalyptique d'Israël qui attendait la venue soudaine du Royaume de Dieu au temps du Fils de l'Homme ou du Messie. L'«essence du christianisme» n'était donc pas à chercher dans des principes éthiques, comme le pensaient Harnack et d'autres théologiens libéraux, mais dans la venue du Royaume. Que la venue du Royaume soit imminente ou retardée, future ou «réalisée» (selon l'expression de C. H. Dodd), voilà qui était secondaire. L'élément crucial, c'est que l'eschatologie représente le cœur de l'enseignement de Jésus de Nazareth. Cette thèse est d'une importance capitale pour la théologie tout entière.

Les conséquences de cette thèse pour la théologie systématique méritent d'être soulignées. Cela a été fait dans les années 1960 par Karl Rahner, Johann Baptist Metz et Hans Urs von Balthasar du côté catholique, Jürgen Moltmann et Wolfhart Pannenberg du côté protestant. Parmi eux, c'est avant tout Pannenberg qui a produit une *Théologie systématique* complète, en trois volumes, à partir de ce qu'on pourrait appeler une «ontologie eschatologique»⁵. Moltmann rencontra un large public, surtout parmi les théologiens ayant un souci politique, étant donné que sa *Théologie de l'espérance* débordait d'implications pour la vie sociale, tout particulièrement pour les victimes, dans la société, de l'injustice et de l'oppression⁶. Aujourd'hui, après un certain déclin d'intérêt pour la sociologie et la politique, les philosophes modernes, en Europe et en Amérique, continuent de s'intéresser à l'eschatologie, qui demeure centrale dans la réflexion contemporaine⁷.

À l'exception peut-être de Georges Florovsky, qui a publié des études spécifiquement consacrées à l'eschatologie patristique, la théologie orthodoxe

⁴ *Von Reimarus zu Wrede. Eine Geschichte der Leben-Jesu-Forschung*, Tübingen, Mohr, 1906.

⁵ *Théologie systématique*, trad. sous la dir. d'O. Riaudel, Paris, Cerf, 2009-2013.

⁶ *Théologie de l'espérance. Études sur les fondements et les conséquences d'une eschatologie chrétienne*, trad. F. et J.-P. Thévenaz, Paris, Cerf-Mame, 1970.

⁷ On peut faire remonter à Heidegger le souci de l'eschatologie en philosophie moderne. La compréhension de soi du *Dasein* (l'herméneutique de la facticité) se projette toujours elle-même vers son avenir et devient ainsi consciente de sa finitude («Vorlaufen zum Tode»). Cf. surtout *Ontologie. Herméneutique de la factivité*, trad. A. Boutot, Paris, Gallimard, 2012; *Ontologie (Hermeneutik der Faktizität)*, éd. par K. BRÖCKER-OLTMANN, Francfort/Main, Klostermann, 1988 (*Gesamtausgabe*, t. 63). Certains phénoménologues contemporains, comme J.-L. Marion, J.-Y. Lacoste ou R. Kearney, mettent en œuvre une sorte d'eschatologie dans leur analyse phénoménologique (J.-L. MARION aborde le rapport entre l'eucharistie et l'eschatologie dans son ouvrage *Dieu sans l'être*, Paris, Presses universitaires de France, 1991, p. 197-222).

n'a pas été touchée par ces développements, malgré le fait que l'eschatologie se trouve au cœur même de la vie liturgique de l'Église orthodoxe. Il y a plusieurs raisons à cela, que nous ne pouvons toutes évoquer ici. Il y a par exemple le fait malencontreux qu'en théologie orthodoxe la *lex orandi* et la *lex credendi* n'ont pas été pleinement intégrées. Hormis le P. Alexandre Schmemmann, les théologiens orthodoxes n'ont pas réfléchi au sens eschatologique de la sainte eucharistie, alors que, dans le champ de la théologie dogmatique, les doctrines de l'Église sont encore traitées selon la méthode rationaliste des manuels dogmatique occidentaux et orthodoxes du XIX^e siècle qui relèguent l'eschatologie aux derniers chapitres. Vladimir Lossky, l'un des théologiens orthodoxes les plus influents du XX^e siècle, a tenté de libérer la théologie orthodoxe du rationalisme occidental en faisant sortir la dogmatique orthodoxe de la scolastique occidentale, mais il le fit en suivant la direction proposée principalement par les écrits de Denys l'Aréopagite, où l'eschatologie est notoirement absente, plutôt qu'en s'inspirant de ceux de Maxime le Confesseur, dont la pensée tout entière est dominée par l'eschatologie.

La libération de la théologie orthodoxe à l'égard du rationalisme occidental a donc conduit Lossky dans la direction de la « mystique » et de l'« apophatisme », c'est-à-dire dans la direction de l'expérience « ici et maintenant », où le « pas encore » et ce qui est encore à venir sont compris non pas en termes *temporels*, comme un avenir qui vient, mais comme un nuage apophatique de la non-connaissance dont les saints font déjà l'expérience. Avec cette approche, la libération par rapport au rationalisme était liée à une compréhension de la vérité traversée par la structure logique des antinomies – une idée bien connue des prédécesseurs russes de Lossky – qui paraît exclure *a priori* une eschatologie du « oui » pur, d'un état futur où nous verrons Dieu « tel qu'il est ». En somme, l'idée d'un *temps* à venir a presque disparu de la théologie orthodoxe et de l'eschatologie en son sens biblique, ou au sens d'un Irénée ou d'un Maxime le Confesseur, pour qui les *eschata* relèvent d'un âge à venir qui a des implications pour notre situation passée et présente tout en restant des événements qui sont encore à venir.

La théologie orthodoxe a donc fort à faire pour intégrer dans sa doctrine, mais aussi dans son éthique, la perspective eschatologique présente dans l'expérience liturgique et eucharistique de l'Église orthodoxe⁸. Dans ce qui suit, je me contenterai de répondre à la question précise suivante : *quelles sont les implications de l'eschatologie pour notre compréhension de la vérité, de la réalité et de l'être même ?* Comment est-ce que l'eschatologie concerne notre existence dans ses aspects les plus fondamentaux, engageant non pas simplement notre *bene esse*, mais notre *esse* même ? En d'autres termes,

⁸ Je cherche à faire un pas dans cette direction dans un ouvrage à paraître.

mon propos est de présenter les linéaments de ce qu'on pourrait appeler une *ontologie eschatologique*.

2. Eschatologie et ontologie

Comment peut-on dire de quoi que ce soit qu'il *est*, qu'il possède l'*être*, si à un moment donné ou à la fin il cessera d'être ?

La réponse à cette question variera selon que notre ontologie est fondée sur l'*alpha* ou sur l'*oméga*, sur le commencement ou sur la fin, et donc selon qu'elle est une ontologie *protologique* ou *eschatologique*. Si l'on suit notre rationalité du «sens commun», la réponse à la question ne fera aucune doute : il est bien certain, répondra-t-on, que quelque chose «est» *maintenant* et «a été» *dans le passé*, même si à la fin elle cesse d'être. L'existence est remplie de choses qui sont maintenant et qui, demain, ne seront plus, ou de choses qui ont été et qui ne sont plus, elle continuera d'impliquer des «êtres» que nous appelons «temporaires» ou «transients» pour les distinguer de ceux qui sont «éternels» (si tant est qu'on considère ces derniers comme relevant de ce qui «est»).

Il n'est pas difficile de détecter le type d'ontologie qui sous-tend cette rationalité du sens commun : il s'agit d'une ontologie *protologique*. Étant donné que quelque chose a existé, cette chose a eu un véritable être. L'être dérive du passé et même lorsque l'on considère le présent, c'est son «actualité», sa *facticité* qui garantit ou «prouve» la vérité de son être. En ce sens, même l'approche empirique de la réalité présuppose une sorte de *pré-existence* de la chose reconnue comme ayant un être véritable : l'esprit ne saisit que ce qui est *déjà* là. S'il saisit quoi que ce soit qui n'est pas *déjà* là, la chose saisie risque d'être le produit de notre imagination. Le principe scolastique selon lequel la vérité est *adaequatio rei et intellectus* implique que d'une certaine manière la *res*, c'est-à-dire ce qu'on appelle «réalité», est *déjà* là dans sa plénitude, de telle sorte qu'elle peut être «saisie», «atteinte» ou «comprise» par l'intellect⁹. Si la *res* n'est pas *déjà* là, en tant que donnée à l'intellect, nous ne pouvons pas parler de *vérité* mais seulement de fiction ou d'imagination.

Selon cette rationalité du sens commun, par conséquent, seuls les *faits* sont réels. Le terme «fait», qui dérive de *factum est* («c'est fait» ou «c'est fini»), indique quelque chose qui est fini ou qui a été fait dans le passé, c'est-à-dire avant qu'il ne soit saisi par notre esprit. L'être est dès lors saisi à partir du passé, et c'est pour cette raison qu'il peut être «vrai», même s'il est «passé», même s'il appartient au «passé». De la même manière, ce qui relève de l'avenir, de

⁹ Cf. la structure *res cogitans-res extensa*, établie par Descartes et présupposée par Kant et les néo-kantiens. Elle implique la division sujet-objet, elle situe aussi la question de la Vérité dans le passage qui va de la conscience du sujet connaissant aux objets à connaître, dont on imagine qu'ils se trouvent *déjà* quelque part au-dehors.

ce qui sera, ne peut être dit avoir un véritable être que s'il peut être transformé en un fait, c'est-à-dire en une réalité susceptible d'être enfermée dans un passé et « expérimentée » – notre esprit ne peut en effet que « saisir » des choses complètes et « achevées ». Pour qu'une chose soit « vraie », il faut qu'elle soit « réelle », une *res* accomplie et complète.

Il y a eu un large et fructueux débat dans la pensée contemporaine sur la question de savoir si ce que nous appelons « réalité » peut être conçu comme complet et terminé, et si ce que nous appelons faits historiques peut échapper au champ herméneutique. Le nom de Heidegger, le pionnier de cette nouvelle approche de la facticité, a déjà été évoqué, mais c'est surtout son disciple Hans-Georg Gadamer, avec son livre *Vérité et méthode*, qui a porté un coup à la notion fermée et complète de « fait ». J'y reviendrai. Pour le moment, en lien avec la rationalité du « sens commun », relevons à quel point il est difficile de réconcilier l'ontologie protologique avec le concept biblique de *foi* tel qu'il est défini dans l'épître aux Hébreux (11,1). Ce verset définit la foi en termes ontologiques lorsqu'il présente la foi comme la « substance (ὕποστασις) de choses espérées », c'est-à-dire de choses qui n'existent pas encore et auxquelles nos sens n'ont pas accès (« non vues »). Il n'est pas surprenant que la foi, dans nos esprits, ait été poussée du côté de la psychologie plutôt que vers l'ontologie, comme une « confiance », une « anticipation » et une « attente » de quelque chose qui n'est pas encore « réel ». Le conflit entre le « déjà » et le « pas encore », ou entre la foi et la raison, a ses racines profondes dans l'ontologie protologique.

L'ontologie protologique comporte certains traits qu'il vaut la peine de mentionner. Au niveau de l'ontologie, elle conduit à ce que nous appelons la *métaphysique*. La métaphysique, dans ce cas précis, est ce que l'étymologie suggère : un pas au-delà de la physique, une transcendance par rapport à ce qui est déjà ici, à ce qui préexiste. La métaphysique, dans son origine aristotélicienne, dépend de la « physique » et en découle. Sa fonction dépend de la *substance*. Or la substance désigne quelque chose qui existe déjà, soit en tant que « substance première », c'est-à-dire le particulier selon la perspective d'Aristote, soit en tant que « substance seconde », qui même pour Aristote relève de ce qui est déjà là depuis l'éternité. En d'autres termes, l'ontologie de la substance – quelle que soit la forme qu'elle prenne – et l'ontologie protologique vont de pair. Une ontologie protologique est une ontologie substantialiste et vice versa. En ce sens, l'ontologie eschatologique ne peut pas proprement être dite « métaphysique ». Même si la notion de substance est comprise de manière relationnelle (Wolfhart Pannenberg), ou si nous parlons, à la manière néo-thomiste, d'une « ouverture de l'être » (Éric Lionel Mascall), l'eschatologie y est comprise comme venant après le passé et le présent, plutôt que comme ce qui confère vérité et être au passé et au présent.

La thèse fondamentale d'une ontologie eschatologique, contrairement à ce qui vient d'être dit, soutient que la vérité et l'être émergent seulement à *partir de l'avenir*. Seul ce qui *advientra* justifie et confirme ontologiquement ce qui est ou a été. Cela est vrai non pas parce que la réalité est de nature relationnelle

ou parce qu'elle est ouverte à l'avenir (Pannenberg) – nous resterions dans l'approche protologique qui implique un mouvement du passé vers le futur –, mais parce que la réalité est causée par l'avenir : *ce qui sera est la raison (ou la cause)* de ce qui a été ou est, de la «réalité». La «réalité» n'existerait pas si ce n'était pour l'avenir : l'avenir pour lequel elle existe ou a existé.

Derrière cette ontologie se trouve le présupposé selon lequel la réalité ou l'être est doté d'un *telos*, d'un horizon ou d'un but. *Tant que ce telos n'est pas réalisé, nous ne pouvons pas parler de la «vérité» de quelque être que ce soit.* Mais il y a deux manières distinctes de comprendre cette téléologie. La première la conçoit à la manière de l'entéléchie d'Aristote, ce qui signifie que le *telos* est déjà présent dans la substance de ce qui existe en tant que potentialité en mouvement vers son actualité. Nous retrouvons ici la protologie, étant donné que le *telos* est déjà déterminé au commencement. La même chose vaut pour la «cause finale» d'Aristote. Là aussi, le *telos* est déterminé au commencement dans l'esprit du créateur ou dans la substance elle-même.

Pour que l'ontologie soit véritablement eschatologique, pour concevoir l'être en tant qu'il émerge non pas du passé mais de l'avenir, il est nécessaire d'attribuer le *telos* de l'être à la *volonté d'une personne* (celle du Créateur) c'est-à-dire à une *liberté* : le *telos* de l'être coïncide avec la volonté de quelqu'un qui lui confère la «substance». Une ontologie eschatologique présuppose une doctrine de la création *à partir de la volonté – et non à partir de la substance* – de quelqu'un. La doctrine athanasienne et nicéenne de la création, qui rapporte l'être du monde à la volonté plutôt qu'à la substance de Dieu, rejette implicitement toute ontologie aristotélicienne substantialiste et conduit logiquement à attribuer la cause de l'être à un *telos* qui se trouve *en dehors* de l'être lui-même. Le monde se meut vers un horizon qui est déterminé librement par quelqu'un. C'est un horizon extrinsèque à la création qui *n'y est pas encore*, ni en puissance, ni en acte.

Avec ce type d'ontologie eschatologique, qui accorde la priorité à l'avenir, nous nous éloignons du monisme aristotélicien (ou hégélien). Étant donné qu'il coïncide avec la volonté d'une personne, l'avenir eschatologique est extrinsèque vis-à-vis de la réalité, mais aussi vis-à-vis de l'histoire. L'avenir eschatologique n'a rien à voir avec le futur dont nous faisons l'expérience comme troisième dimension du temps historique (passé-présent-futur) et qui nous permettrait de déployer une ontologie du temps ou une théologie de l'histoire à partir de l'eschatologie ontologique (c'est ainsi que j'ai critiqué Pannenberg dans certains écrits). L'avenir de l'*eschaton*, qui coïncide avec la volonté de quelqu'un en dehors de la création, influe sur le temps et l'histoire, et fait cela *du dehors*. L'avenir eschatologique a une incidence sur l'avenir même du temps historique. Lorsque nous parlons d'une priorité de l'avenir, nous ne pensons pas au futur qui relève du temps historique ou à une *éternité* comprise comme la *somme* de notre expérience fragmentaire du passé, du présent et du futur (Pannenberg), mais à l'avenir qui «visite» le temps historique du dehors. La dialectique de l'histoire et de l'eschatologie n'est pas annulée par l'onto-

logie eschatologique, car l'avenir est identifié à la *volonté* de quelqu'un qui le fait librement advenir. De cette manière la distance par rapport à l'ontologie protologique est plus radicale que lorsqu'on associe l'avenir eschatologique au futur de l'histoire. L'*eschaton* ne vient pas « comme un fait observable » (Lc 17,20), mais « comme un voleur dans la nuit » (1 Th 5,2).

En attribuant l'avenir eschatologique à la volonté plutôt qu'à la substance du Créateur, nous excluons la possibilité d'inclure l'être de Dieu dans l'ontologie eschatologique (ce que fait Pannenberg). Une ontologie eschatologique fondée sur la volonté et non sur la substance du Créateur préserve l'ontologie eschatologique de tous les aspects protologiques qui pourraient s'infiltrer dans cette ontologie et qui la ramènerait du même coup à une « théologie de l'histoire » de type néo-hégélienne.

Les conséquences d'une telle ontologie pour notre condition humaine, pour ce que nous appelons communément la dimension « existentielle », sont cruciales. L'ontologie protologique est fondée sur la *nécessité* et représente une provocation pour la liberté humaine. Rien ne nous opprime plus que notre passé révolu et irrévocable. Selon une ontologie protologique, ce sont des *faits*, censés constituer la « vérité » et la « réalité » de notre existence, qui nous façonnent et nous déterminent. Nous « sommes » ce que nous « avons été » plutôt que ce que nous « serons ». L'être humain ne paraît pas être « à l'aise » avec une ontologie protologique. La libération par rapport à la « réalité » y semble être un besoin existentiel pour l'être humain.

Or l'eschatologie paraît précisément répondre à ce besoin dans sa dimension ontologique maximale. Le « fait » par excellence qui nous détermine, comme un « donné » irrévocable, c'est la *mort*. L'essence de l'eschatologie chrétienne réside précisément dans la proclamation de la *résurrection*, c'est-à-dire dans l'abolition de la mort. L'eschatologie y devient ontologique dans son fondement même. Il est bien entendu vrai que, dans le contexte de l'apocalyptique juive au sein de laquelle l'eschatologie chrétienne a vu le jour, l'essence de l'eschatologie semblait résider dans le rétablissement de l'autorité de Dieu, comprise avant tout en termes d'obéissance à l'ordre divin, à l'élimination de l'injustice sociale, de la souffrance, etc. (Ap 7,17). Cela a conduit à l'interprétation de l'eschatologie en termes principalement de justice sociale, comme avec Moltmann, ou d'« autorité divine », comme avec Pannenberg. Or dès les premières épîtres de Paul, le thème dominant de l'eschatologie est l'abolition de la mort : toutes les puissances et principautés de ce monde seront soumises à l'autorité divine, mais le dernier, l'ultime (ἔσχατος) acte de Dieu sera : « καταργεῖται ὁ θάνατος » (« la mort sera détruite » ; 1 Co 15,26).

L'ontologie protologique, par conséquent, est une ontologie de la mort. Elle se fonde sur des « faits », c'est-à-dire sur des réalités « passées » qui constituent les « données » de notre existence, avec la mort comme « dernier (ἔσχατος) ennemi » qui menace notre être même. L'eschatologie, dès lors, avec l'abolition de la mort, est la phase décisive dans l'histoire du salut (*Heilsgeschichte*). Nous ne sommes pas « sauvés » avant la réalisation de cette phase. Ou, pour le dire

autrement, nous sommes sauvés seulement en raison de cette phase de l'histoire du salut. La fin « cause » notre salut en nous libérant de l'esclavage du passé¹⁰.

3. Eschatologie et histoire

« Les réalités de l'Ancien Testament sont des ombres (σκιά); celles du Nouveau Testament sont des images (εἰκόν); l'état à venir est vérité (ἀλήθεια ἢ τῶν μελλόντων κατάστασις) »¹¹.

Cette affirmation est du plus grand intérêt lorsqu'on réfléchit au rapport entre histoire, ontologie et eschatologie. Pourquoi situer la vérité seulement dans l'avenir ? Les événements historiques de l'Ancien et du Nouveau Testament ne sont-ils pas vrais ? Et que dit-on lorsqu'on présente les réalités de l'Ancien Testament comme une ombre et celles du Nouveau Testament comme une εἰκόν, une image ? Le problème sous-jacent à ces questions n'est autre que celui du rapport entre *réalité* et *vérité* : dans quelle mesure et comment les deux se rapportent l'une à l'autre, à la lumière de la théologie chrétienne ? Est-ce que quelque chose peut être réel sans être vrai ?

Je commencerai de répondre à cette question en prenant un exemple tiré de l'expérience courante, pour signaler la dimension existentielle du problème.

Un amoureux ne cessait de dire « je t'aime » à sa bien-aimée, et il était sincère. Dix ans plus tard, il tomba amoureux d'une autre personne. L'ancienne bien-aimée, qui se souvenait de ses déclarations d'amour, ne pouvait pas ne pas questionner leur vérité : il m'a menti, car s'il m'aimait vraiment, il ne m'aurait pas abandonnée pour une autre. Le paradoxe est évident : la déclaration d'amour était « vraie » au moment où elle était exprimée, mais l'avenir révéla qu'elle était mensongère. Comment pouvons-nous interpréter ce paradoxe ?

Il y a certaines choses, surtout celles qui comptent existentiellement, qui ne peuvent être vraies que si elles sont éternelles. Ce sont ces choses-là qui comptent au niveau ontologique : l'*amour* et l'*être*, par exemple. Ces choses ne peuvent à la fois prendre fin et être vraies ; elles ne peuvent se réduire à

¹⁰ Les « faits » sont libérés de ce qu'ils ont de mortifère seulement si l'avenir les ouvre. On remarque cela, au niveau épistémologique, dans le champ herméneutique. Du point de vue de la doctrine chrétienne, c'est là le rôle et l'œuvre du Saint-Esprit qui apporte les « derniers jours » dans l'histoire (Ac 2,17). Si la « fin » n'intervient pas dans ce processus, c'est-à-dire si les « faits » sont laissés à leur facticité, même s'ils sont ouverts au futur, ils conduisent inévitablement à la mort. Voilà la leçon que nous tirons de l'herméneutique de Heidegger.

¹¹ MAXIME LE CONFESSEUR, *Scholia De ecclesiastica hierarchia* 3,2 (*Patrologia graeca* [PG] 4, 137D). Les *Scholia* sont attribuées à Maxime le Confesseur, même si un certain nombre d'entre elles viennent de Jean de Skythopolis (milieu du VI^e siècle). Le *scholion* cité ici est certainement de Maxime lui-même, comme le confirment les *Ambigua*, n° 21, trad. E. Ponsoye, Paris-Suresnes, Éditions de l'Ancre, 1994, p. 256 (*Patr. graec.* 91,1253CD) ainsi que les *Capita theologica et aconomica. Centuria* 1,90 (PG 90, 1120C).

l'histoire; elles doivent être eschatologiques. Cette vision est déjà exprimée, sous forme dramatique, par Platon dans le *Banquet* et dans le *Phèdre*. On la trouve aussi chez Paul dans sa première épître aux Corinthiens.

Dans les dialogues de Platon, *eros* est inconcevable sans l'âëí, l'être qui demeure. La fidélité dans l'amour n'est pas un problème éthique mais ontologique: sans elle l'amour cesse d'être l'amour. *Eros* est lié à l'immortalité; c'est parce que nous sommes en quête de l'immortalité que nous aimons. Voilà pourquoi, selon Platon, *eros* doit être orienté ultimement vers l'Idée du Bien et du Beau. Alors seulement il est éternel, car seule l'Idée est immortelle.

Paul, dans sa première épître aux Corinthiens, renvoie lui aussi à l'éternité de l'amour. Dans son célèbre hymne à l'amour, il écrit que «l'amour ne disparaît jamais», c'est-à-dire qu'il ne cesse jamais d'être. Tout, ultimement, disparaîtra, les charismes prendront fin, même la foi et l'espérance disparaîtront, mais l'amour, lui, ne cessera jamais d'exister (13,8-13).

Entre Platon et Paul, il y a certes une vision commune de l'éternité de l'amour, mais il y a également une différence fondamentale d'orientation. Platon considère l'âëí, l'éternité de l'amour, dans ce qui a toujours été identique, à savoir dans le monde des Idées, alors que Paul en parle en termes d'*avenir*. Platon considère l'amour de façon *protologique*, alors que Paul, lui, le conçoit de manière *eschatologique*. Cette différence eut des conséquences très importantes pour la tradition chrétienne, surtout au vu de l'influence qu'exerça la pensée platonicienne durant les tout premiers siècles. On le voit dans l'influence de l'origénisme sur la pensée patristique – une influence par rapport à laquelle Maxime a réagi en situant la vérité dans l'avenir, comme nous le voyons dans le *scholion* cité ci-dessus.

Mais le problème du rapport entre la vérité et l'avenir apparaît avant Maxime. Il émerge déjà au II^e siècle, et il n'est pas inutile d'étudier de plus près ce qui s'est passé à ce moment-là avant de chercher à comprendre et à apprécier les implications théologiques et philosophiques du *scholion*.

Le problème qui surgit avec acuité déjà au II^e siècle concernait le sens que l'on peut donner au fait que le Nouveau Testament l'emporte sur l'Ancien sans l'annuler. Plusieurs théologiens du II^e siècle, comme le Pseudo-Barnabé et Justin Martyr, pensaient que certains commandements de l'Ancien Testament, comme les sacrifices d'animaux, la circoncision, parmi d'autres, étaient abolis par le Nouveau Testament uniquement du fait qu'ils n'étaient pas «vrais» ou «bons». Mais alors, devait-on se demander, pourquoi avaient-ils été institués par Dieu ? Dieu peut-il commander quelque chose de faux ou de mauvais ? C'est seulement avec Méliton de Sardes et Irénée qu'une réponse satisfaisante fut proposée. Voici leur réponse: les commandements de l'Ancien Testament n'étaient pas vrais en eux-mêmes mais seulement *en lien* avec la venue du Nouveau, c'est-à-dire du Christ. Ils n'étaient pas vrais en eux-mêmes mais seulement en tant qu'ils indiquaient ce qui allait venir. Leur abolition avait trait au fait que leur sens ou leur «vérité» résidait dans leur avenir. L'ombre d'une personne qui arrive depuis l'avenir précède cette personne et disparaît

immédiatement dès que cette personne est arrivée. Mais cette disparition prouve sa vérité, car elle était la véritable ombre d'une véritable personne¹².

Mais la venue du Christ dans l'incarnation historique devait, elle aussi, être suivie par une seconde venue : la parousie eschatologique. C'était là une vérité fondamentale du Nouveau Testament. Est-ce à dire que le Nouveau Testament est destiné au même sort que l'Ancien Testament ? Sera-t-il lui aussi traité comme une « ombre » destinée à être abolie ?

Le langage utilisé par Maxime dans la phrase citée ci-dessus est soigneusement choisi : les choses du Nouveau Testament ne sont pas décrites comme une « ombre » mais comme une « image ». Quelle différence cela fait-il ?

Certains Pères grecs, surtout ceux qui étaient marqués par l'origénisme (Eusèbe de Césarée, notamment), utilisaient les termes σκιά et εἰκόν comme s'ils étaient des synonymes. Ce n'est pas le cas avec Maxime et la ligne théologique qui défendra les saintes icônes. La seconde venue n'abolit pas la première. Au contraire, elle l'atteste et la confirme *en affirmant sa substance historique et son contenu*, tout en la soumettant à un *jugement*, à une sorte de *purification* de tout ce qui, dans l'histoire, représente un obstacle à la vérité. En ce sens on peut dire que l'état futur est « la vérité » en ce qu'il est *libre de tous les éléments qui falsifient la vérité*, de tout ce qui, dans l'histoire, vient du diable, de la mort et qui opère en elle.

Une ontologie « iconique » tire sa vérité de l'état eschatologique qu'elle représente. Contrairement à l'« ombre », toutefois, l'« icône » n'est pas abolie par celui qui vient dans l'avenir, car « celui qui vient » (ὁ ἐρχόμενος) n'est autre que celui qui est venu, ὁ ἐλθών, le Christ historique. Celui qui vient viendra purifier l'« icône » des effets de la mortalité qui domine dans l'histoire, comme on le voit avec la corruptibilité naturelle des éléments eucharistiques ou la matière des saintes icônes du Christ ou des saints. C'est en raison de la foi en la seconde venue que nous tenons les sacrements pour « vrais » et non pour une ombre à abolir. L'état futur confère un contenu ontologique à l'existence « iconique ». L'histoire et la réalité sont « vraies » seulement dans la mesure où elles reflètent l'avenir, l'« état eschatologique ».

La définition de la vérité comme *adaequatio rei et intellectus* remonte au Moyen-Âge (Thomas d'Aquin). On peut en fait la faire remonter à Platon lui-même sous la forme de la correspondance entre ce que nous disons et l'idée à laquelle ce que nous disons correspond. Pour Platon, la vérité est dévoilement, un faire mémoire et un souvenir de ce qui est déjà là (dans nos âmes et dans le monde des idées). La vérité ne vient pas de l'avenir mais du passé, et même d'un passé intemporel, d'une éternité qui a toujours été là. L'histoire ne peut

¹² Cf. la discussion du problème in: J. DANIELOU, *Message évangélique et culture hellénistique aux II^e et III^e siècles*, Tournai, Desclée, 1961, p. 183-184, ainsi que, du même auteur, « Figure et événement chez Méliton de Sardes », in: *Neotestamentica et patristica, Eine Festschrift Herrn Professor Dr. Oscar Cullmann zu seinem 60. Geburtstag überreicht*, Leiden, Brill, 1962, p. 282-292.

être le fondement de la révélation de la vérité ; l'histoire fait plutôt obstacle à sa venue, car elle recèle de l'instabilité et, par suite, du doute, de l'incertitude, de la délibération et de la γνώμη (l'« opinion »). La vérité requiert de la fixité, de la permanence et de la certitude ; or l'histoire est dépourvue de tout cela.

Cette vision platonicienne de la vérité comme correspondance entre langage (ou concept) et idée subit une transformation au Moyen-Âge. Le débat entre réalisme et nominalisme qui domina les discussions philosophiques vers la fin de cette période présupposait une transformation de concepts classiques comme φύσις (« nature ») dans la direction de ce qui est *concret*, *fixé* et, en un sens, *objectif*. Le terme *res* exprime tout cela à la fois. L'esprit occidental aimait la certitude et trouvait dans le concept de *réalité* une manière de la préserver. La notion d'*idée*, quant à elle, en vint à être située dans l'esprit du sujet humain. Le débat entre réalisme et nominalisme était dès lors inévitable, comme l'était aussi la structure « sujet-objet » qui a dominé la philosophie occidentale, surtout depuis Descartes.

Le résultat, malheureusement – je le qualifierais de catastrophique –, fut la perte du *langage et de l'ontologie iconiques*. Les réalités historiques et naturelles devinrent déconnectées, au niveau ontologique, de la transcendance. Lorsque la querelle iconoclaste secoua l'Église, l'Occident, à travers les décisions des conciles carolingiens du VIII^e siècle, se prononça en faveur de la vénération des icônes, mais en précisant que l'icône sert comme moyen de se souvenir de la personne représentée, qu'elle n'est en aucun cas la *présence réelle* de cette personne dans l'icône qui la représente. Voilà qui était très différent de la manière dont les icônes étaient considérées et vénérées en Orient.

À partir d'une étude de Maxime, il devient clair que, même avant l'icônoclisme, l'Orient réfléchissait à partir de ce que l'on pourrait appeler une *ontologie iconique*.

Maxime considère tout, c'est-à-dire la création tout entière, comme une réalité pénétrée par la transcendance. Tout est *symbole* ou « icône » de quelque chose d'autre. Au lieu d'une *analogia entis* (analogie de l'être) entre la création et Dieu, Maxime parlerait d'une *présence* de Dieu dans la création, y compris de la structure trinitaire de l'être de Dieu. Le cosmos est une liturgie dans laquelle le matériel et le spirituel s'interpénètrent. L'eucharistie est une forme de présence divine et pas simplement un rappel de Dieu ou de ses actes. Il n'y a pas « la création *et* Dieu », il n'y a que « la création *avec* Dieu. »

Le monde est rempli d'énergies divines, comme Grégoire Palamas le dira plus tard à la suite de Denys l'Aréopagite. Mais avec Maxime, qui reconnaît aussi la pénétration de la création par les énergies divines, la perspective est profondément marquée par la *christologie* et donc par l'*histoire*. La création est non seulement remplie d'énergies divines. Elle est également structurée comme une multiplicité de λόγοι (*logoi*) dont l'unité est garantie dans la deuxième personne de la Trinité, le Logos divin. C'est à travers ces λόγοι, et donc à travers le Logos, que la création est maintenue, mais aussi qu'elle peut être « connue », qu'elle est intelligible. Le point de contact et la révélation

de la vérité de tout ce qui existe n'est autre que la présence du Logos dans la création.

Athanase soulignait déjà cela, et l'on trouve cette idée chez Origène. Mais avec Maxime elle trouve une nuance qui conduit directement vers le thème de l'histoire: le monde est intelligible non seulement en raison de la présence, en lui, du Logos, mais *en raison de l'implication du Logos incarné, le Christ*. C'est le Logos *historique* qui révèle le sens de la création et, par suite, de tout ce qui existe. *L'histoire, par conséquent, est le domaine de la vérité* – une affirmation tout sauf grecque, de fait. Cela fait de Maxime un théologien *biblique*, avec tout ce que cela implique.

Les conséquences de tout cela pour la présente réflexion, c'est que la vérité doit être recherchée dans l'histoire. Les événements de l'incarnation ne sont pas simplement «réels», ils sont également «vrais». Aucune évasion de l'histoire ne peut nous conduire à la vérité. Mais ces événements sont vrais *non pas du fait qu'ils contiennent un événement passé*. Si l'incarnation était simplement un événement historique du passé, elle n'aurait rien à offrir à l'ontologie, car elle serait elle aussi condamnée à disparaître. Le sens ontologique de l'incarnation réside dans le fait qu'elle contient en son centre même la *résurrection*, et donc non pas simplement un événement *historique*, mais un événement *eschatologique*. C'est l'abolition définitive de la mort, pour toute la création, qui confère une signification ontologique à la résurrection du Christ. Voilà ce que Paul veut dire avec son affirmation provocatrice en 1 Co 15,13: «S'il n'y a pas de résurrection des morts, Christ non plus n'est pas ressuscité.» Voilà qui est remarquable: c'est l'avenir, l'*eschaton*, qui confère sa vérité à l'histoire. Même la vérité de la résurrection historique du Christ dépend de la résurrection générale à venir !

Pourquoi l'histoire ne peut-elle pas être vraie en elle-même, mais seulement en relation avec les *eschata*, les fins dernières ? La réponse découle du fait que l'histoire (et la réalité) est imprégnée par la *mort*. La mort transforme les «réalités» en réalités «passées», c'est-à-dire «finies». Elle transforme les événements en du «passé». Les événements historiques ne peuvent survivre que dans notre mémoire, c'est-à-dire psychologiquement, et non ontologiquement. Ils peuvent survivre seulement tant qu'il y a quelqu'un qui se souvient d'eux. Leur «existence» dépend entièrement de ce qui est.

L'eschatologie, par conséquent, est l'état de la vérité seulement parce qu'elle comprend l'abolition de la mort, la résurrection. Les réalités historiques sont vraies seulement dans la mesure où elles passent le test ontologique de l'immortalité. Ce n'est pas sans raison que l'eschatologie chrétienne a d'emblée été associée à l'*apocalyptique*. L'histoire doit subir un *jugement*, la réalité requiert une purification. Le plus souvent, on a conçu cela en termes moraux et juridiques, mais son sens plus profond est ontologique: la «réalité» historique est constituée d'événements qui, en raison de leur signification ontologique, peuvent survivre et survivront éternellement. C'est le cas de l'amour (1 Co 13,8), de l'acceptation et de l'affirmation d'autrui, y compris du

plus petit (Mt 25,31 *sq.*). Mais la réalité historique contient aussi le contraire : des actes et des événements qui nient et rejettent l'être. C'est le cas de la haine et du mal sous toutes leurs formes, que les Pères grecs, ça n'est pas inintéressant, appellent le « non-être »¹³. L'histoire, par conséquent, doit être « jugée » *ontologiquement*, elle doit être purifiée et libérée du « mal » (qui est non-être), c'est-à-dire de tout ce qui conduit ou qui implique le rejet de l'être, tout ce qui relève du royaume de la mort.

Grâce à l'incarnation, l'histoire n'est plus une « ombre » qui doit être abolie, mais une « icône » de la vérité (« εἰκὼν τῆς Καινῆς Διαθήκης » ; une « icône de la Nouvelle Alliance »). En insérant et en incorporant dans la réalité historique l'affirmation de l'être sous la forme de l'amour, le Christ, dans et à travers sa croix et surtout sa résurrection, a apporté à l'histoire la présence de la vérité eschatologique. En même temps, il est devenu le *Juge de l'histoire*, fournissant la *mesure* au moyen de laquelle la vérité eschatologique purifiera l'histoire de tout ce qui est marqué par un rejet de l'être. L'eschatologie, par conséquent, ne conduit à aucun déni de l'histoire. Au contraire, elle permet d'affirmer tout ce qui a du sens ontologiquement dans l'histoire, d'ouvrir les faits historiques à leur sens éternel grâce à l'injection en eux de l'« état à venir ».

4. Eschatologie et herméneutique

Au moment de présenter son analyse de l'être-vers-la-mort, Heidegger affirme que pour comprendre la vie historique, nous devons comprendre sa totalité, et cela appelle une considération de cette totalité à partir de sa *fin*.

Sans l'orientation vers l'ultime, il ne peut y avoir de compréhension de notre existence. Il existe donc une relation essentielle entre l'ontologie eschatologique de l'être-vers-la-mort, la compréhension de notre finitude et notre *interprétation* de notre implication dans le monde. L'interprétation est un aspect constitutif de notre existence, étant donné que nous sommes des êtres finis. Un être infini comprendrait sans avoir besoin d'interprétation. En tant qu'êtres finis, nous avons besoin de la médiation de l'herméneutique pour comprendre le monde, les autres et nous-mêmes.

L'origine (*Herkunft*) nous rencontre toujours à partir de l'avenir (*Zukunft*). Pour être fonctionnelle, l'herméneutique présuppose une eschatologie. Cette eschatologie, pour Heidegger, ne contient aucune espérance de salut. C'est une eschatologie sans *eschaton*. La fin qui nous permet d'interpréter notre origine et notre existence, c'est la mort et la finitude. Mais cela ne revient pas à nier l'histoire. Notre futurité, notre « être-vers-la-mort » nous renvoient à notre héritage (notre passé, notre tradition, notre culture, etc.) pas simplement pour lui être abandonné, mais afin que, dans un acte de *liberté*, nous puissions

¹³ Cf. par exemple MAXIME LE CONFESSEUR, « Introduction » aux *Questions à Thalassios*, t. 1, trad. F. Vinel, Paris, Cerf, 2010, p. 133 (PG 90, 253AC).

renoncer à son être-passé à travers une réponse productrice de possibilités qui n'ont jusqu'à présent pas encore été réalisées. « Le passé en tant qu'histoire authentique est fondé dans la possibilité (selon laquelle elle considère le présent dans sa singularité temporelle) qui est la sienne d'être futur. Tel est le premier principe de toute herméneutique. »¹⁴

Ce concept de l'histoire en tant qu'elle est productrice (*Wirkungsgeschichte*) sera repris par Gadamer dans sa réflexion herméneutique. Prenant pour point de départ le langage et l'art, Gadamer arrivera au principe selon lequel il n'y a pas de langage qui ne soit un « jeu », pas de texte qui ne soit un « dialogue », pas d'œuvre d'art qui serait close sur elle-même. Lors de la traduction, les horizons du passé et du présent sont fusionnés dans un mouvement continu qui constitue la nature même de la compréhension et de l'interprétation (*Verstehen*). L'herméneutique n'est pas une « méthode » dont nous nous servons pour atteindre la vérité. Elle a un rapport bien plus étroit avec la vérité.

Le fondement eschatologique de l'herméneutique n'apparaît pas aussi clairement ici que ce n'était le cas avec Heidegger. Et pourtant il sous-tend le projet tout entier. Ce qui a déjà été compris et ce qui est étranger, différent, autre et nouveau, fusionnent de telle manière que, même si le texte écrit ne change pas, les possibilités interprétatives, c'est-à-dire les possibilités de vérité, elles, sont infinies. L'avenir influe sur le passé et le présent de manière décisive.

Qu'est-ce que la théologie peut avoir à dire au sujet de l'herméneutique philosophique ? La théologie orthodoxe, dans sa réflexion méthodologique, ne paraît pas en avoir pris connaissance. Cela est patent dans la manière dont la tradition est traitée par les théologiens orthodoxes modernes. Le slogan « retour aux Pères », qui apparut à l'époque où l'historicisme était en vogue, fut reçu avec enthousiasme par les théologiens orthodoxes qui, en fait, transformèrent la dogmatique en une histoire du dogme, incorporant des citations tirées des sources patristiques sans faire l'effort de les interpréter dans les catégories de pensée contemporaines. Toute tentative de réflexion herméneutique est la plupart du temps accueillie par « la recherche patristique sérieuse » avec l'accusation d'« anachronisme » et d'« influence de l'existentialisme », comme si les affirmations des Pères ou les faits historiques pouvaient être considérés en eux-mêmes indépendamment de l'interprétation que nous en faisons

¹⁴ NdT: nous modifions la traduction anglaise que propose J. Zizioulas des affirmations de Heidegger, qui écrit: « *Die Zugangsmöglichkeit zur Geschichte gründet in der Möglichkeit, nach der es eine Gegenwart jeweils versteht, zukünftig zu sein. Das ist der erste Satz aller Hermeneutik.* » M. HEIDEGGER, « Der Begriff der Zeit » (Vorträge 1924), in: *Der Begriff der Zeit*, Friedrich-Wilhelm v. Herrmann éd., Francfort, Klostermann, 2004, p. 123. J. Zizioulas traduit ainsi: « The past as authentic history is grounded in the possibility (according to which it understands the present as temporally particular) to be futural. » M. Haar traduit ainsi: « La possibilité d'accès à l'histoire se fonde sur la possibilité selon laquelle un présent sait toujours être-pour-l'avenir. Tel est le premier principe de toute herméneutique. » M. HAAR (éd.), *Martin Heidegger*, Paris, L'Herne, 1983, p. 35.

aujourd'hui. Cela conduit à un conservatisme qui fait de la tradition une réalité « passée » et donc morte, sans réelle appropriation par l'être humain dans la situation présente.

Tout cela a lieu sans appréciation de la dimension herméneutique de la tradition elle-même et de son rapport à la réflexion eschatologique. Déjà dans l'Ancien Testament, la prophétie était essentiellement un acte herméneutique : la parole de Dieu et les événements historiques de l'époque étaient placés sous la lumière de leur sens à venir. L'Esprit Saint inspira les prophètes en leur révélant les « choses ultimes ». Les premières communautés chrétiennes conservèrent le ministère prophétique, ils l'appliquèrent à leur christologie (cf. les évangiles synoptiques) et même à l'eucharistie (cf. l'Apocalypse, la *Didachè*). Lorsque les éléments charismatiques exceptionnels disparurent au profit des ministres ordinaires comme les évêques, l'herméneutique ne disparut pas dans l'Église. Durant la période patristique, la tradition a toujours impliqué de l'interprétation : le concile de Nicée n'hésita pas à introduire le terme non biblique *ὁμοούσιος* (« homoousios », soit « consubstantiel ») pour interpréter la christologie biblique. Chaque concile a interprété les conciles précédents à sa manière et il n'y a pas un seul Père grec (sauf peut-être Jean Damascène) qui n'ait pas travaillé à reformuler les enseignements des pères précédents dans un nouveau cadre conceptuel (Maxime, par exemple, situe Chalcédoine dans un cadre cosmologique et modifie voire corrige sur bien des points l'enseignement de Grégoire de Nysse et de Denys l'Aréopagite).

Tout cela découle de l'idée que le passé a toujours besoin de l'avenir pour l'attester et le confirmer dans sa vérité, en le renouvelant afin qu'il puisse devenir *existentiellement pertinent* à chaque période et en chaque endroit. Si l'on pense à *l'histoire dans sa totalité* (nous devons garder à l'esprit le fait que la tradition judéo-chrétienne a opéré avec une vision de l'histoire comme « totalité »), cela signifie qu'il y a un avenir ultime, final qui « jugera » et purifiera l'histoire dans sa totalité. L'*eschaton* sera précédé – le discours sur le « jugement » vient de là – par ce qui relève de l'apocalyptique.

Le rôle de l'Esprit Saint dans l'économie du salut revient à apporter au sein de l'histoire une *prolepse* de l'état ultime, de sorte que l'existence historique ne soit pas livrée à elle-même, sans guide vers la vérité. Le Christ, qui est la vérité même, étant devenu réalité dans l'incarnation, l'histoire possède en elle-même la vérité de l'état à venir. Mais elle la possède de telle manière (revêtue d'aspects essentiellement provisoires et mortels) qu'elle devient *iconique*. Une *icône* est la présence de la vérité dans une nature changeante. La théologie est un acte de *discernement* qui requiert le don du Saint-Esprit, qui nous permet de voir la vérité eschatologique dans et à travers sa forme changeante ou iconique. Les dogmes de l'Église sont précisément ceci : des actes de discernement qui revêtent une forme iconique (des mots, des énoncés rationnels) qui eux-mêmes nécessitent une interprétation faisant appel au discernement.

L'herméneutique, par conséquent, est constamment requise en théologie, du fait de la dimension « iconique » de la vérité historique. L'herméneutique n'est

pas une méthode grâce à laquelle nous atteignons le passé en éliminant tout anachronisme et tout préjugé, comme le pensait l'historicisme. Elle est plutôt une manière de conduire vers l'avenir, vers la vérité ultime de l'état à venir, à travers un acte de discernement concernant sa forme « iconique ». De la même manière, l'herméneutique n'est pas la même chose que l'apophasie, car ce dernier cherche la vérité *au-delà* de sa forme « iconique », dans un « nuage d'inconnaissance ». La vérité à venir que nous recherchons en herméneutique n'est pas différente de celle, eschatologique, qui est cachée dans l'« iconique », dans ce qui est historique.

L'herméneutique théologique, de manière différente que l'herméneutique philosophique, lit la réalité historique à la lumière du jugement et sous le jugement d'un avenir qui n'est pas la mort, comme c'était le cas avec Heidegger, mais la vie éternelle, l'être pour toujours, qui est conféré par la résurrection. L'horizon herméneutique n'est pas une temporalité et donc pas une finitude non plus, il est une anticipation et un avant-goût de la parousie, présence du Royaume dans l'histoire, mais sous une forme « iconique » telle qu'on en fait l'expérience particulièrement dans la communion de l'Église lors de l'assemblée eucharistique. L'herméneutique théologique, ainsi, ne conduit pas à une interprétation sans fin, comme avec Heidegger, Gadamer ou dans la vision postmoderne. L'eschatologie chrétienne s'oriente vers un *eschaton* précis qui pose des limites à l'universalité du problème herméneutique telle que la conçoit l'herméneutique philosophique. L'« horizon » herméneutique n'est autre que la présence du Christ eschatologique avec son Royaume, la victoire finale sur le mal et la mort, victoire déjà présente sous forme « iconique » et dont nous attendons la venue dans la gloire.

5. Eschatologie et éthique

Si nous tenons compte du caractère « iconique » du rapport entre l'eschatologie et l'histoire, où l'avenir « visite » (Lc 1,68-78) l'histoire et l'« habite » (Jn 1,14) sans la transformer en l'*eschaton* qui est encore à venir (il y a à la fois un « déjà » et un « pas encore »), la première conclusion à tirer est que l'existence historique ne peut pas devenir le Royaume de Dieu sans une intervention qui vient d'en dehors de l'histoire¹⁵. Le mal ne peut pas être éliminé de l'histoire par des forces historiques. L'« icône » du Royaume ne peut devenir la vérité. La vérité relève de « l'état à venir ».

Un tel rapport dialectique entre l'histoire et l'eschatologique exclut tout espoir de progrès éthique ou moral définitif pour la société humaine inscrite dans l'histoire. Le mal continuera d'être présent dans la vie humaine et d'être mêlé au bien, ce qui rend difficile la qualification de quelque action humaine

¹⁵ Cf. E. LÉVINAS, *Totalité et infini. Essai sur l'extériorité*, La Haye, M. Nijhoff, 1971, p. 23 : « Quand l'homme aborde vraiment Autrui, il est arraché à l'histoire. »

que ce soit comme moralement « bonne » en un sens absolu. Jusqu'à ce que l'*eschaton* advienne pour purifier l'histoire du mal, tout être humain, même celui qui paraît « bon » selon les critères éthiques, demeure lié au péché.

Du point de vue ontologique, on doit attribuer ce fait à la présence de la *mort* dans l'existence historique. La victoire sur la mort est ontologiquement liée à l'élimination du mal. La mort est liée au mal par le fait que tous deux conduisent au non-être. Pendant l'ère patristique, il y eut une divergence intéressante entre les Pères grecs (Cyrille d'Alexandrie et d'autres) et latins (principalement Augustin) concernant l'interprétation de Rm 5,12 : mourrons-nous parce que nous avons péché, ou péchons-nous parce que nous sommes morts (ou parce que nous mourrons) ? Les Pères grecs rapportent le ἐφ' ᾧ πάντες ἥμαρτον (« du fait que tous ont péché » ; Bible de Jérusalem) à la mort et non à Adam et sa chute¹⁶. La mort et le péché sont entremêlés et ne peuvent être séparés. Ils sont liés à l'émergence du sujet, de l'individu, et à un moment donné avec « l'amour de soi » (φιλαυτία) qui, selon Maxime, est la mère de toutes les passions pécheresses¹⁷.

L'eschatologie élimine le mal en abolissant la mort à travers la résurrection. Le mal subsiste tant que la mort n'est pas conquise. Le mal, comme la mort, n'est pas un problème moral mais un problème ontologique. Il concerne la création tout entière et pas seulement les êtres humains. L'éthique, par conséquent, ne peut éliminer le mal car elle n'atteint pas ses racines ontologiques.

S'il y a des leçons éthiques à tirer d'une ontologie eschatologique et de l'universalité du péché, elles peuvent se résumer à une « vertu » : le *pardon*. Ce n'est pas une coïncidence si, dans les évangiles, le pardon est étroitement lié à la proclamation du Royaume. Dieu pardonne en établissant son Royaume et nous aussi sommes appelés à pardonner lorsque nous invoquons la venue du Royaume (Mt 6,12 par.).

Le pardon n'est pas une expérience psychologique, il ne s'agit pas de ne pas ressentir d'animosité envers ceux qui nous font du mal, car il serait difficile d'appliquer cette psychologie au pardon divin de nos péchés sans retomber dans l'anthropomorphisme. Lorsque Dieu déclare : « de leurs péchés et de leurs iniquités je ne me souviendrai plus » (He 10,17 ; cf. Rm 4,7), il s'agit d'une affirmation ontologique. Il annihile le mal en le supprimant de l'identité d'une personne. Il ne nous identifie plus à partir de notre passé, mais à partir de notre avenir. Il rejette l'ontologie protologique et la remplace par une ontologie

¹⁶ Cf. CYRILLE D'ALEXANDRIE, *In Ep. ad Rom.* (PG 74,789) : nous avons tous part au péché d'Adam parce que nous avons tous hérité de la corruption et de la mort qui sont entrées dans notre nature à travers la chute d'Adam. Cf. ce qu'en dit J. MEYENDORFF, « Ἐφ' ᾧ chez Cyrille d'Alexandrie et Théodoret », *Studia Patristica* 4 (1961), p. 157-161. Sur les Pères grecs en général, cf. J.N.D. KELLY, *Early Christian Doctrines*, New York, Harper, 1958, p. 350 sq.

¹⁷ Pour plus de détails, cf. mon ouvrage *Being as Communion. Studies in Personhood and the Church*, New York/Londres, St. Vladimir's Seminary Press Darton/Longman and Todd, 1985, p. 49 sq.

eschatologique. Nous ne sommes pas ce que nous avons été mais ce que nous serons.

Le pardon est l'essence «éthique» d'une ontologie eschatologique parce qu'elle renverse l'axiome selon lequel la cause vient du passé. Elle remplace cet axiome par son contraire: c'est l'avenir, et non le passé, qui nous confère notre identité. Cela revient à nier toute ontologie protologique et ses conséquences existentielles, que la tragédie grecque antique présente de manière si saisissante, où l'être humain est inéluctablement lié à son passé.

L'ontologie eschatologique, par conséquent, donne lieu à une éthique fondamentalement différente de celle qui domine dans notre société, où la protologie règne. Si, par exemple, quelqu'un a volé ou commis un meurtre dans le passé, nous disons que cette personne *est* un voleur ou un assassin. Nous lions *ontologiquement* cette personne à son passé. Selon une ontologie eschatologique, une telle éthique semble erronée: le verbe *être* ne peut pas être utilisé pour parler du passé de quelqu'un. Si ce qu'«est» telle ou telle personne est déterminé non pas par son passé mais par ce qu'elle *sera* à la fin, le jugement éthique humain s'en trouve profondément mis en question, étant donné qu'il ne peut se fonder que sur le passé (vu que l'avenir nous échappe). Une ontologie eschatologique conduit à une attitude de non-jugement vis-à-vis de notre prochain au niveau ontologique, comme par exemple à travers des stéréotypes et des jugements de valeur permanents. Chacun a droit à une nouvelle identité, à un avenir¹⁸.

Chacun a droit à un avenir, mais cela présuppose la *liberté* pour chacun d'accepter cela. Si quelqu'un décide de s'asservir au passé, personne, pas même Dieu, ne peut forcer cette personne de ne pas faire cela. Le pardon et la libération vis-à-vis du passé présupposent une *metanoia* (repentance) qui souligne l'importance de la liberté. Voilà pourquoi l'annonce de la venue du Royaume est liée, dans les évangiles, non seulement au pardon mais aussi à la repentance (Mt 3,2; 4,17). Pour des êtres libres il y a toujours la possibilité de rester esclaves de leur passé, même lorsque l'avenir reprend la main au niveau ontologique, même lorsque toute chose devient «nouvelle» (2 Co 5,17). L'eschatologie ontologique bute au seuil de la liberté. En théologie chrétienne, l'ontologie ne peut pas inclure l'idée d'un «être nécessaire» telle qu'on la rencontre dans la scolastique médiévale en lien avec l'existence personnelle, y compris celle de Dieu même. Le rejet de l'avenir et l'asservissement au passé resteront toujours une possibilité pour des êtres libres. Le mystère de l'*enfer* demeure inéluctable pour une ontologie eschatologique en raison de la liberté que chacun a de vouloir le non-être, même si le non-être n'est plus une possibilité¹⁹.

¹⁸ ANASTASE LE SINAÏTE (†608 ?), qui prolonge la tradition de Maxime, remarque à juste titre: «Celui donc qui juge avant la seconde venue du Christ est un Antichrist parce qu'il usurpe la dignité du Christ.» «Discours sur la sainte Synaxe», in: *Trois homélies*, trad. Hiéromoine Nicolas (Molinier), Paris, Cerf, 2013, p. 45.

¹⁹ Maxime parle d'un conflit entre la nature et la γνῶμη lors des «choses dernières» (les *eschata*) pour celles et ceux qui auront choisi de ne pas accepter le don à venir de la résurrection universelle (*In or. dom.*, PG 90, 901C). Comme FLOROVSKY le disait, la grâce

6. Conclusion: la rédemption de la fin

L'eschatologie concerne la « fin ». La fin, dans notre expérience, c'est la cessation, le terme de l'être. C'est l'arrivée du non-être, du néant, de la finitude et de la mort.

Ces qualités négatives de la notion de « fin » ont conduit la pensée religieuse et philosophique à chercher la solution dans son abolition et son remplacement par l'idée de l'« infini » ou de l'*éternel*. Étant donné que la fin est fondamentalement et inévitablement une catégorie temporelle, l'eschatologie, dans ce cas, doit être retirée du champ temporel pour être située dans un « maintenant éternel », c'est-à-dire dans une existence au-delà du temps, comme l'existence de Dieu dont le mode d'être ne connaît ni commencement ni fin.

Cette idée, qui est en fait une idée platonicienne, s'est infiltrée dans la théologie chrétienne sous la forme d'une fausse eschatologie de la « divinisation » qui présente le Royaume de Dieu comme un « aujourd'hui » intemporel, éternel, dont jouissent déjà ceux qui le méritent. Dans ce type d'eschatologie, il est absurde de parler de la « fin » en termes temporels, d'en parler comme d'un événement à *venir*.

Cette eschatologie n'est ni biblique, ni patristique. Hormis Origène, on ne la trouve pas chez les Pères grecs, et Maxime le Confesseur la contredit nettement. L'eschatologie doit conserver son caractère temporel. La « fin » ne doit pas être remplacée par l'« infini » (« endless »). Elle doit être *sauvée* de son lien avec la mort tout en conservant sa temporalité.

Mais peut-on penser cela ? Comment la fin peut-elle être libérée de la mort tout en demeurant temporelle ? La réponse semble se trouver dans la possibilité d'une logique qui fait de l'avenir la *cause* du passé au lieu d'être causé par le passé. C'est là l'essence logique de l'eschatologique, par opposition à l'ontologie protologique. Ainsi la fin n'abolit-elle pas le commencement. Elle le confirme plutôt, en lui conférant la permanence de l'être. La fin devient ainsi la cause logique de l'existence du commencement. Sans la fin, le commencement tombe dans le non-être. Il disparaît. Il devient passé. Il meurt. L'eschatologie confère à l'histoire son sens et sa vérité. Loin de les nier, l'*eschaton* affirme l'histoire et le temps.

L'eschatologie défie notre logique usuelle en ce qu'elle exige de nous que nous pensions une existence sans mort, or c'est là quelque chose d'inconcevable dans notre expérience commune. Dès que nous acceptons cela, c'est-à-dire dès que nous croyons en la résurrection, une nouvelle logique émerge selon laquelle la « fin » ne représente pas la cessation et la suppression du commencement, mais son affirmation, sa permanence. L'ontologie eschatolo-

peut « forcer » la nature, mais pas la volonté personnelle (« Creation and Creaturehood », in: *The Collected Works of Georges Florovsky*, t. 3, 1976, p. 43-78).

gique ne remplace pas la protologie par un futurisme qui annihile le passé. Elle ôte simplement à la protologie la fonction *causale* qui détermine notre existence en nous assujettissant au passé.

L'eschatologie chrétienne ne proclame donc pas la fin ou la suppression de l'histoire, elle affirme au contraire la sanctification du temps tel qu'on en fait l'expérience, par exemple, dans la célébration de l'eucharistie. La fin, sauvée de son enlacement mortel avec le non-être, devient, selon l'expression de Grégoire de Nysse, un mouvement allant de commencements en commencements sans fin²⁰. Plutôt que de nous renvoyer à l'anxiété liée à notre finitude, comme dans l'eschatologie heideggérienne, l'eschatologie chrétienne ouvre le fini, l'historique et le temporel à la communion avec le Dieu infini et éternel tout en maintenant et préservant les traits de notre être créatural spécifique qui nous différencient ontologiquement de Dieu, à savoir le *commencement* et la *temporalité*. Ainsi la *theosis*, comme don ultime dans l'eschatologie chrétienne, rejoint la doctrine chalcédonienne de notre communion avec Dieu non seulement « sans division » mais aussi, et de manière très importante, « sans confusion » entre l'humanité et Dieu.

« [...] l'homme, recherchant sa propre fin, aboutit à son commencement, qui se trouve naturellement dans sa fin [...]. Il ne lui était donc pas possible de chercher son commencement qui est, comme je le disais, derrière lui, mais il lui est possible de rechercher sa fin qui est en avant de lui, afin qu'il connaisse, par la fin, le commencement laissé en arrière, puisqu'il n'a pas connu sa fin à partir du commencement. [...] Car après la transgression la fin n'est plus montrée à partir du commencement, mais le commencement à partir de la fin et on ne cherche pas les raisons du commencement, mais on recherche celles qui acheminent vers la fin. »²¹

Tout ce que j'ai essayé de dire dans cet article n'est rien d'autre qu'un modeste commentaire de ces mots qui nous viennent du théologien le plus profond, en matière d'eschatologie, de notre héritage patristique.

Merci de m'avoir suivi dans l'exploration d'un thème inépuisable pour la réflexion théologique et philosophique.

²⁰ GRÉGOIRE DE NYSSE, 8^e homélie, in: *Homélies sur le Cantique des cantiques*, trad. A. Rousseau, Bruxelles, Lessius, 2008, p. 187 (PG 44, 941C).

²¹ MAXIME LE CONFESSEUR, *Questions à Thalassios*, t. 3, Question 59, trad. F. Vinel, Paris, Cerf, 2015, p. 75. [NdT: J. Zizioulas traduit la dernière phrase comme suit: « La fin, dès lors, n'est pas éclairée, après la désobéissance, par le commencement, c'est bien plutôt la fin qui éclaire le commencement. »].