

LE CHAMP ÉTHIQUE N° 51

OLIVIER ABEL, CHRISTIAN ARNSPERGER, BERNARD BAERTSCHI,  
ALBERTO BONDOLFI, PHILIPPE BORDEYNE, PIERRE BÜHLER,  
JEAN-DANIEL CAUSSE, FRANÇOIS DERMANGE, CÉLINE EHRWEIN NIHAN,  
JEAN-MARC FERRY, ÉRIC GAZIAUX, GUY JOBIN, XAVIER LACROIX,  
KARSTEN LEHMKÜHLER, DENIS MÜLLER, ÉLISABETH PARMENTIER,  
FLORENCE QUINCHE, MARIE-JO THIEL, ALAIN THOMASSET

# Introduction à l'éthique

Penser, croire, agir

Sous la direction de Jean-Daniel CAUSSE  
et Denis MÜLLER

Avec la collaboration de Dimitri ANDRONICOS

LABOR ET FIDES

2009

## Chapitre 13

# ESPÉRANCE ET UTOPIE

*Guy Jobin*<sup>1</sup>

### 1. MISE EN SITUATION

L'éthique théologique est traversée par une tension entre des points de vue différents sur les sources de l'agir. Celui-ci doit-il être compris comme la répétition d'un passé qui s'est avéré « efficace », ne serait-ce que parce qu'il a rendu le présent possible ? Ne devrait-il pas plutôt être mobilisé, préoccupé, par le changement, le neuf ? Si tout agir est une transformation du cours habituel des choses, ne devrait-il pas contribuer à concrétiser ce qui n'est pas encore, plutôt que de réitérer le passé ?

Au cœur de cette tension, l'espérance chrétienne opte pour un ressort de l'agir qui se situe devant elle et qui, pourtant, est aussi à l'œuvre dès maintenant. Ce qui vient et qui est anticipé par elle n'est pas une répétition de ce qui fut ; c'est encore moins une extrapolation du présent. Ce qui vient se présente sous la forme d'une promesse qui vient d'un Autre, ce dernier venant vers l'humanité à partir d'un à-venir (encadré ci-dessous). Ainsi, la présence espérante des chrétiens dans le monde se vit sous le mode de l'anticipation de la réalisation des promesses de Dieu envers le *cosmos*, l'humanité et chaque humain. C'est à la tâche de penser cette présence espérante que se dévouent les théologies dont nous traiterons ici.

« Le nouveau est ce à quoi on ne peut pas s'attendre et qui surprend. Il suscite un étonnement sans fond et transforme ceux qu'il saisit. [...] Mais même le nouveau n'est pas sans analogie. La nouveauté eschatologique crée elle-même sa continuité dans la mesure où elle ne détruit pas ce qui est ancien, mais l'assume et

---

1. Avec la collaboration d'Isabelle Archambault, assistante de recherche à la Faculté de théologie et de sciences religieuses de l'Université Laval (Québec) pour cette recherche.

le recrée de façon nouvelle. [...] [P]our l'expérience du *Dieu qui vient* et pour la *saisie du temps en termes d'advenue*, la catégorie du *novum* est indispensable, parce que c'est là que se trouve la clé. »<sup>2</sup>

L'apport des théologies de l'espérance à l'éthique théologique doit être précisément circonscrit. En effet, ces théologies mettant l'eschatologie au cœur du geste théologique, cela est senti dans tous les lieux de réflexion théologique : ecclésiologie, christologie, théologie systématique et, bien sûr, l'éthique théologique. C'est pourquoi, nous discuterons de l'espérance en tant qu'elle donne à faire, et non seulement à penser. Comme le dit Johann B. Metz (né en 1928) : « la relation à l'avenir est beaucoup plus opérative [que la relation contemplative au passé] et la théorie de cette relation est nettement orientée vers l'action »<sup>3</sup>. Auparavant, deux remarques s'imposent.

Premièrement, notre attention portera sur un *corpus* d'œuvres théologiques où l'espérance est l'« objet » premier et le cœur du propos. Il s'agira, principalement, des théologies de l'espérance qui ont été pensées dans l'aire germanophone dès les années 1960. Deuxièmement, traiter de l'espérance ne peut se faire sans invoquer quelques concepts qui s'y rapportent. Ce sont l'eschatologie et l'utopie. La discussion sur l'eschatologie se fera à partir de l'exégèse biblique qui l'a redécouverte au tournant du XIX<sup>e</sup> siècle. Pour ce qui est de l'utopie, nous ferons une échappée du côté de l'œuvre d'Ernst Bloch (1885-1977).

Notre discussion se déroulera en cinq temps. 1) Nous proposons de faire une courte distinction des concepts d'espérance et d'eschatologie. 2) Nous présenterons les développements théologiques qui ont mené aux théologies de l'espérance de la seconde moitié du XX<sup>e</sup> siècle. 3) Les travaux d'Ernst Bloch seront ensuite évoqués en lien avec une anthropologie/ontologie de l'espérance et une analyse de la fonction critique de l'utopie. 4) Suivra une identification de l'apport des théologies de l'espérance pour l'éthique théologique. 5) Nous terminerons avec quelques critiques qui peuvent être formulées, du point de vue de l'éthique théologique, à « l'éthique de l'espérance ».

2. Jürgen MOLTMANN, *La venue de Dieu. Eschatologie chrétienne* (1997), trad. fr., Paris, Cerf, 2000, p. 49s. (souligné de l'auteur).

3. Johann Baptist METZ, *Pour une théologie du monde* (1968), trad. fr., Paris, Cerf, 1971, p. 99.

## 2. STATUT DE LA QUESTION

### 2.1. Espérance et eschatologie

S'il y a un lien entre espérance et eschatologie, celles-ci ne peuvent être confondues. En effet, l'espérance est une réalité éminemment subjective. C'est le sujet qui espère. En scolastique catholique, lorsque l'espérance est considérée comme une vertu théologale, l'espérance est liée à la volonté du sujet agissant<sup>4</sup>. Il en va de même dans la tradition théologique réformée où, intimement lié à l'acte de foi – l'espérance est la confiance dans l'œuvre salvifique de Dieu – l'acte d'espérer est vu comme son volet émotionnel<sup>5</sup>.

L'eschatologie est d'un autre ordre. Il s'agit d'abord d'un discours croyant, puis d'un discours théologique sur les fins dernières. Si, jusqu'à tout récemment, le discours moderne sur l'eschatologie avait comme objet le sort de l'âme après la mort et le sort des humains et du *cosmos* après la parousie, le renouveau biblique de l'eschatologie, datant de la fin du xx<sup>e</sup> siècle, a permis un déplacement du champ sémantique. Depuis, l'eschatologie se penche sur et pense à partir du futur ; non pas le futur en soi, mais sur ce futur qui vient de Dieu à notre rencontre, ce futur où Dieu est la finalité de l'humanité et du monde, ce futur qui travaille déjà le présent et dont l'événement de la mort et de la résurrection du Christ est l'emblème et la consommation<sup>6</sup>. Le discours eschatologique déclinera, selon sa mesure propre, le « contenu » de la promesse de Dieu faite aux individus, aux collectivités et, en définitive, à l'humanité.

En résumé, l'espérance est ce mouvement de la subjectivité, entendue au sens large, qui anticipe la réalisation de la promesse de Dieu – promesse discernable dans l'action de Dieu dans l'histoire du peuple élu, dans la résurrection du Christ et dans le surgissement de l'Église –, une promesse qui est tout autant l'objet du discours eschatologique que contexte et structure de l'acte théologique. Pour prendre la mesure du récent déplacement sémantique du mot espérance en théologie, tournons-nous vers un court excursus historique.

4. THOMAS D'AQUIN, *Somme théologique*, t. 2, II<sup>a</sup> II<sup>ae</sup>, q. 18, trad. fr., Paris, Cerf, 1984, p. 139-143.

5. Konrad STOCK, « Hope », in : Erwin FAHLBUSCH (éd.), *The Encyclopaedia of Christianity*, Grand Rapids (MI)/Leiden, Eerdmans/Brill, 1999, p. 595.

6. Jürgen MOLTSMANN, *Théologie de l'espérance* (1964), trad. fr., Paris, Cerf/Mame, 1970, p. 13.

## 2.2. L'espérance et l'eschatologie dans l'histoire judéo-chrétienne

### 2.2.1. Israël et Antiquité chrétienne

L'espérance en Israël sera façonnée par deux genres littéraires principaux : les genres prophétique et apocalyptique. Ces genres surgissent en des moments-clés de l'histoire, soit pendant la période de la royauté et de l'exil babylonien (XX<sup>e</sup>-VI<sup>e</sup> siècle av. J.-C.) pour le prophétisme<sup>7</sup> et vers la fin de la domination séleucide sur la Palestine (II<sup>e</sup> siècle av. J.-C.) pour le genre apocalyptique.

L'activité et le discours prophétiques se présentent comme une critique sociale, politique et économique de la société agraire et monarchique qu'est devenu Israël en Canaan. Ces critiques sont élaborées à partir d'une vision précise de l'histoire : celle d'un accomplissement des promesses faites, par Dieu, à Abraham, puis aux Hébreux à la sortie d'Égypte. La critique prophétique dénonce les élites politiques et le peuple d'Israël qui se sont détournés de ces promesses<sup>8</sup>. Le discours apocalyptique, plus tardif, exprime une résistance à l'oppression politique sous le régime des monarques séleucides de la Palestine. C'est un discours de salut qui « peut prendre des formes variées, comporter la restauration d'Israël ou une nouvelle création, mais il inclut de toute façon récompense ou châtement après la mort »<sup>9</sup>. Ces genres littéraires sont donc historiquement datés et apportent une nouveauté dans la pensée religieuse juive. Ils influenceront, par la suite, autant la prédication de Jésus lui-même et les rédacteurs néo-testamentaires que les auteurs chrétiens de l'Antiquité.

Le Nouveau Testament est traversé par une dimension eschatologique forte, notamment dans les Évangiles synoptiques. On y constate plusieurs occurrences d'une annonce de l'imminence de l'avènement du Royaume<sup>10</sup>, de la description de la fin des temps et du jugement dernier<sup>11</sup>, du retour glorieux et de la venue du Fils de l'homme. Ed Parish Sanders (né en 1937) décrit cette espérance eschatologique comme étant une eschatologie où la restauration d'Israël joue le rôle central<sup>12</sup>. Il est clair pour l'exégèse contemporaine que ce discours eschatologique

7. Walter VOGELS, *Les prophètes*, Ottawa, Novalis, 1991, p. 18.

8. Robert W. JENSON, « Eschatology », in : Peter SCOTT et William T. CAVANAUGH (éd.), *The Blackwell Companion to Political Theology*, Oxford, Blackwell, 2004, p. 409-411.

9. John J. COLLINS, « Apocalyptique », in : Jean-Yves LACOSTE (éd.), *Dictionnaire critique de théologie*, Paris, PUF (Quadrige), 2002, p. 68.

10. Mc 1,20 et parallèles ; Mc 9,1 ; Mc 13,30 et parallèles.

11. Mt 25,31-46.

12. Ed Parish SANDERS, *Jesus and Judaism*, Philadelphia (PA), Fortress Press, p. 354.

n'est pas un ajout rédactionnel des auteurs des synoptiques. Il vient de la prédication de Jésus.

Par ailleurs, les épîtres pauliniennes, celles de Jean, de Pierre, de Jacques et celle aux Hébreux témoignent d'une incertitude au sein des premières communautés, quant à l'imminence du retour du Christ<sup>13</sup>. Malgré cette tension, repérable par la suite dans l'expérience des chrétiens des premiers siècles<sup>14</sup>, l'espérance chrétienne porte sur le salut apporté par la mort et la résurrection de Jésus, l'accroissement de l'Église, le courage face aux persécutions, le retour imminent de Jésus ressuscité, et bien évidemment, la transformation du monde.

C'est avec Augustin (354-430) que se cristallise une interprétation de l'eschatologie qui marquera la théologie occidentale. La critique eschatologique d'Augustin a deux appuis. Le premier est le rejet d'une dé-sacralisation de l'empire romain. Le second appui est la prise en compte du délai de la Parousie. Par le biais de l'exégèse biblique, Augustin situe son époque dans le dernier millénaire qui sépare le premier avènement du Christ du dernier.

Augustin conçoit les fins dernières d'un double point de vue : celui de l'âme et du corps personnels, d'une part, et celui du *cosmos*, d'autre part. Pour lui, chaque personne passe par deux résurrections : celle de l'âme à la mort du corps, puis celle du corps lors du retour en gloire du Christ. La première résurrection est la condition *sine qua non* de la seconde. De plus, lors de l'avènement final, l'ensemble de la création sera épuré et restauré. C'est ce qui formera la terre nouvelle et les cieux nouveaux<sup>15</sup>. Ainsi, l'eschatologie augustinienne est articulée autour de l'idée de jugement : un jugement particulier pour les personnes et un jugement général pour le *cosmos*<sup>16</sup>.

Des commentateurs de *La Cité de Dieu* interprètent l'eschatologie augustinienne comme étant un exemple de spiritualisation orientée par une conception platonicienne<sup>17</sup> ; cette interprétation est crédible dans la mesure où la culture et les

13. John T. CARROLL *et al.* (éd.), *The Return of Jesus in Early Christianity*, Peabody (MA), Hendrickson Publishers, 2000, p. 256.

14. Jeffrey S. SIKER, « The Parousia in Second- and Third-Century Christianity », in : John T. CARROLL *et al.* (éd.), *The Return of Jesus in Early Christianity*, p. 147-167.

15. AUGUSTIN, *La Cité de Dieu* (412-426), trad. fr., Paris, Seuil, 1994, livre 20, chapitre xvi, p. 182s.

16. AUGUSTIN, *La Cité de Dieu*, livre 20, chapitre xxx, p. 221.

17. Lewis AYRES, « Imaginer la fin. La dynamique augustinienne de l'attente », *Concilium*, n° 277, 1998, p. 59 ; Harry O. MAIER, « The End of the City and the City without End : The City of God as Revelation », *Augustinian Studies*, vol. 30, n° 2, 1999, p. 162.

structures du vivre ensemble ne sont pas l'objet des promesses eschatologiques. Bref, l'eschatologie augustinienne, déliée de la référence à Rome et prenant acte du délai de la Parousie, est à la fois dé-sécularisée et dé-temporalisée. L'eschatologie n'est pas liée au temps du siècle ; elle est transposée dans le temps de l'Église où s'inaugurent déjà les promesses de la vie éternelle pour l'âme, le corps et le *cosmos*<sup>18</sup>.

### 2.2.2. Du Moyen Âge à aujourd'hui

Au Moyen Âge, l'espérance fut un thème mineur de la réflexion théologique sur l'agir. Habituellement traitée sous les auspices des vertus théologales, mais ayant un ancrage anthropologique plus marqué que les autres vertus<sup>19</sup>, l'espérance reçoit un traitement rapide dans l'œuvre de Thomas d'Aquin (1225-1274) et dans les travaux théologiques qui s'en inspirent<sup>20</sup>.

En modernité, le discours sur l'espérance prend une tournure caractéristique et ce jusqu'à l'avènement des théologies de l'espérance des années 1960. Jusque-là, deux tendances, à première vue contradictoires, évoluent côte à côte. La première est celle d'une spiritualisation de l'espérance. Celle-ci est alors vécue et pensée de manière telle qu'elle n'a aucune prise sur le monde. La seconde tendance est celle d'une identification complète de l'espérance avec une réalité terrestre transitoire, ce qui la rend inapte à exercer une fonction critique.

#### a) *Spiritualisation de l'espérance*

En 1954, Bernhard Häring (1912-1998) posait un diagnostic sévère sur le sort théologique réservé à l'espérance<sup>21</sup>. Pour lui, l'histoire de la théologie témoigne d'un appauvrissement de l'« objet » de l'espérance et d'une réduction du sujet qui espère. En modernité, et sous l'impulsion de la scolastique tardive, l'objet de l'espérance fut réduit à la vision béatifique, ce qui laissa dans l'ombre la résurrection des corps, la rénovation du *cosmos*, la réconciliation de l'humanité. Ensuite, en réduisant le sujet espérant à l'individu, c'est le sens ecclésial, communautaire, qui fut alors occulté. Il en résulta une déshistoricisation et une privatisation de l'espérance.

18. AUGUSTIN, *La Cité de Dieu*, livre 20, chapitre xvii, p. 183-185.

19. THOMAS D'AQUIN, *Somme théologique*, II<sup>a</sup> II<sup>ae</sup>, q. 17, a. 1.

20. Ainsi dans la II<sup>a</sup> II<sup>ae</sup> de la *Somme théologique*, Thomas consacre 24 questions (142 articles) à la charité, 16 questions (81 articles) à la foi et 6 questions (34 articles) à l'espérance.

21. Bernhard HÄRING, *La loi du Christ*, t. II, *Théologie morale spéciale. La vie en communion avec Dieu* (1956<sup>3</sup> [1954]), trad. fr., Tournai, Desclée, 1964<sup>4</sup>, p. 82-83.

### b) *Identification de l'espérance*

Ce faisant, l'espérance qui demeure effective en ce monde est reportée sur des réalités transitoires. L'espérance est dès lors identifiée soit au progrès culturel et moral des sociétés libérales en procès de sécularisation<sup>22</sup> – ce qui est particulièrement saillant dans le protestantisme libéral européen, notamment chez Schleiermacher (1769-1834), Ritschl (1822-1889) et Herrmann (1846-1922)<sup>23</sup> – soit à l'expansion des institutions ecclésiales, comme ce fut le cas de l'Église catholique, dans les sociétés ou des pays où elle perdait un pouvoir social et politique.

Les tendances de la spiritualisation et de l'identification ne sont contradictoires qu'en apparence seulement. Elles sont en réalité les deux faces de la même médaille. Toutes deux résultent de l'occultation de la dimension eschatologique de l'expérience chrétienne et du geste théologique lui-même.

C'est au xx<sup>e</sup> siècle que l'espérance reprend théologiquement vie, dans des circonstances qui, pourtant, ne semblaient guère augurer un tel déploiement. Plus précisément, c'est dans l'aire culturelle germanophone que des facteurs se conjuguèrent pour créer un espace intellectuel et culturel propice à l'éclosion du mouvement de l'espérance dans les années 1960. Walter Capps (1934-1997) identifie quatre de ces facteurs<sup>24</sup> : 1) la prise de conscience qu'a l'humain d'infléchir l'évolution de la culture ; 2) le travail exégétique sur l'eschatologie biblique ; 3) la tendance des philosophies et des théologies continentales à se déprendre de la métaphysique classique ; 4) l'intérêt croissant pour la pensée utopique et la critique des illusions. Il faut ajouter à cette liste le facteur géopolitique de la guerre froide, une crise larvée, mais ressentie et vécue aussi intensément que tragiquement dans les deux Allemagnes de l'époque. De ces facteurs, c'est le renouveau de l'eschatologie qui, comme facteur théologique, aura le plus d'importance.

### c) *L'irruption de l'eschatologie*

En tant que discours théologique, l'eschatologie a connu en modernité un sort similaire à celui de l'espérance. Même si le Moyen Âge chrétien a connu des secousses sociales animées par l'attente d'un monde nouveau, celles-ci découlaient d'une interprétation millénariste et apocalyptique de l'eschatologie biblique. Suite aux répressions sanglantes de ces mouvements populaires par les pouvoirs

22. Jean-François COLLANGE, « Foi, espérance, amour et éthique », in : Bernard LAURET et François REFOULÉ (éd.), *Initiation à la pratique de la théologie*, t. IV, *Éthique*, Paris, Cerf, 1983, p. 36.

23. Denis MÜLLER, *La morale*, Paris/Genève, Cerf/Labor et Fides, 1999, p. 49-54.

24. Walter CAPPS, « Introduction », in : Walter CAPPS (éd.), *The Future of Hope*, Philadelphia (PA), Fortress Press, 1970, p. 8-13.



ecclésiiaux et politiques, l'eschatologie est identifiée à la déstabilisation sociale et sera donc mise en veilleuse en modernité<sup>25</sup>. Il en résultera une édulcoration du pouvoir mobilisateur de l'eschatologie pour l'agir. Tout comme l'espérance, l'*eschaton* – ce qui est promis – fut dés-historicisé et privatisé. Son altérité fut rendue inoffensive, en même temps que sa fonction critique fut occultée. Ainsi, Jan Milic Lochman (1922-2004) peut dire que cette tendance a culminé, au XIX<sup>e</sup> siècle, avec l'identification de l'eschatologie au progrès moral et culturel de la modernité<sup>26</sup>.

La réaction à cette dissolution culturelle du potentiel critique de l'eschatologie viendra de travaux exégétiques de Johannes Weiss (1863-1914) et Albert Schweitzer (1875-1955). Pour eux, la prédication de Jésus ne peut être correctement interprétée hors d'une attente, celle de l'imminence de l'avènement du Royaume de Dieu, qui animait cette époque et Jésus lui-même. L'eschatologie devient la clé herméneutique des Évangiles et la condition même de l'acte théologique. La percée eschatologique influencera la théologie dialectique et, par la suite, les théologies de l'espérance. Cependant, la « refondation » eschatologique de la théologie n'a pu complètement inverser les tendances lourdes de la dés-historicisation et de la privatisation. En effet, tant l'eschatologie « éternalisée »<sup>27</sup> de Barth (1886-1968), que l'eschatologie « existantiale » de Bultmann (1884-1976) grèveront le tournant eschatologique et le ramèneront à un discours sur l'éternité, pour le premier, et une limitation des effets de l'altérité eschatologique à la subjectivité et à la signification du moment présent, pour le second<sup>28</sup>.

Pour Bultmann, et en réaction à Barth, la réflexion théologique sur l'eschatologie ne peut s'effectuer sans faire appel à une anthropologie philosophique où les dimensions de l'historicité et de l'existentialité sont centrales<sup>29</sup>. En articulant passé et futur sur le présent, en s'inspirant fortement des travaux de Heidegger (1889-1976), Bultmann fait du présent la clé de sa conception de l'eschatologie. D'un point de vue strictement anthropologique, le sujet est plongé dans le temps

25. Jean-François COLLANGE, « Foi, espérance, amour et éthique », *Initiation à la pratique de la théologie*, p. 34-36.

26. Jan Milic LOCHMAN, « Eschatology. History of Dogma », in : Erwin FAHLBUSCH *et al.* (éd.), *The Encyclopedia of Christianity*, Grand Rapids (MI)/Leiden, Eerdmans/Brill, 1999, p. 127.

27. Nous traduisons l'expression *eternalized eschatology* de Miroslav VOLF, « After Moltmann. Reflections on the Future of Eschatology », in : Richard BAUCKHAM (éd.), *God Will Be All in All. The Eschatology of Jürgen Moltmann*, Edinburgh, T & T Clark, 1999, p. 234.

28. Carl E. BRAATEN, *Eschatology and Ethics. Essays on the Theology and Ethics of the Kingdom of God*, Minneapolis (MN), Augsburg Publishing House, 1974, p. 8-12.

29. Rudolf BULTMANN, *Histoire et eschatologie* (1957), trad. fr., Neuchâtel, Delachaux et Niestlé, 1959.

et dans l'histoire, une histoire qui n'est pas que le résultat de forces aveugles et impersonnelles. En effet, pour Bultmann, le processus de l'histoire dépend des décisions des individus<sup>30</sup>. C'est au présent, dans la décision, que le passé prend sens pour l'individu. Or, le sens du présent lui-même est reçu d'un avenir ouvert<sup>31</sup>. L'eschatologie, sous le régime existentiel, devient alors un événement dans la vie individuelle. Maintenant, d'un point de vue théologique, l'événement eschatologique par excellence, c'est Jésus lui-même. Il fait irruption dans la vie individuelle « en tant qu'événement présent, en tant qu'il s'adresse à vous et à moi, ici et maintenant, dans la prédication »<sup>32</sup>. L'avenir de Dieu, rendu « visible » par le Christ, devient opératoire quand la personne s'expose à la prédication, laquelle est essentiellement appel à centrer sa vie sur l'amour de Dieu. C'est par la décision que l'événement eschatologique s'insère dans le temps de la personne. Décider, pour Bultmann, c'est recevoir de Dieu, avec la foi et la liberté, une nouvelle compréhension de soi, de ses actes, de sa responsabilité.

Au chapitre de l'eschatologie, Paul Tillich (1886-1965) s'oppose aussi à la théologie dialectique, comme Bultmann, mais il se démarque de ce dernier en proposant le concept de *Kairos*<sup>33</sup>. Le *Kairos* est un temps plein, un temps de l'accomplissement où la réalité conditionnée (créée ou historiquement produite) s'ouvre à l'inconditionné, « à ce qui nous concerne de façon ultime »<sup>34</sup>. Sans pour autant que l'inconditionné soit enfermé dans une forme culturelle, économique ou politique précise. Le *Kairos* suscite l'action qui, toujours selon Tillich, « consiste à préparer le temps à son accueil dans l'éternité, à façonner les formes finies de façon à ce qu'elles indiquent l'inconditionné »<sup>35</sup>. Dans le *Kairos*, le conditionné devient signe, sans épuiser, l'inconditionné. Tillich développe le concept de *Kairos* dans une discussion avec les philosophies de l'histoire, ce qui marque sa réflexion d'une dimension sociale qui échappe à Bultmann<sup>36</sup>. Il reste toutefois que l'eschatologie biblique qui marquera, plus tard, les théologies de l'espérance n'est pas explicitement mobilisée par Tillich.

C'est dire que, outre la redécouverte de l'eschatologie biblique, un autre facteur peut être invoqué pour rendre compte de l'émergence des théologies de l'espérance.

30. *Ibid.*, p. 124.

31. *Ibid.*, p. 122.

32. *Ibid.*, p. 130.

33. Paul TILlich, « Kairos I » et « Kairos II », *Christianisme et socialisme. Écrits socialistes allemands 1919-1931*, Paris/Genève/Québec, Cerf/Labor et Fides/Presses de l'Université Laval, 1992, p. 113-161, 253-267.

34. Paul TILlich, « Kairos I », p. 115, n. 1.

35. Paul TILlich, « Kairos II », p. 261.

36. L'engagement de Tillich dans les mouvements socialistes allemands de l'entre-deux-guerres n'est pas étranger à cette pensée sociale.

C'est le travail original du philosophe allemand Ernst Bloch – et la réception critique de ce travail par Jürgen Moltmann (né en 1926), Johann B. Metz et, dans une moindre mesure, Wolfhart Pannenberg (né en 1926) – qui a joué ce rôle de catalyseur. Il vaut la peine d'en dire quelques mots.

### 2.3. Espérance et utopie dans l'œuvre d'Ernst Bloch

Bloch (1885-1977) est un philosophe marxiste qui fait de l'espérance et de l'utopie le cœur de sa réflexion. Loin d'être le seul philosophe de son temps à s'intéresser à la question, Bloch est celui dont la pensée est, sans contredit, la plus marquante sur le sujet<sup>37</sup>.

#### 2.3.1. Ernst Bloch et l'espérance<sup>38</sup>

Le travail de Bloch est à deux volets. Il cherchera à ancrer l'espérance dans la psyché humaine – par sa théorie de la conscience anticipante – et dans la matière – par une ontologie « de ce qui n'est pas encore »<sup>39</sup>.

##### a) La conscience anticipante

La conscience anticipante constitue la clef de voûte conceptuelle de l'anthropologie blochienne. Bloch, en discussion serrée et polémique avec les pères de la psychanalyse (Freud [1856-1939], Adler [1870-1937], Jung [1875-1961]), investigate la psyché humaine pour y déceler ce qui tourne l'être humain vers l'avenir, ce qui le pousse en avant. Il y découvre les ressources psychiques qui rendent le sujet capable de désirer, pressentir, imaginer et vouloir le nouveau.

Le rêve éveillé constitue la fine pointe de la conscience anticipante. Ici se conjuguent la créativité – porteuse d'images, de souhaits, de représentations inouïes et nouvelles – et l'espoir. Le rêve éveillé, dira Bloch, c'est « le rayonnement de l'espérance dans le facteur subjectif », « l'intrusion de l'imagination dans l'avenir », « l'anticipation de la réalité située au front même du monde existant »<sup>40</sup>. Si, pour Bloch, l'anthropologie est nécessaire, elle n'est pourtant pas suffisante. S'il y a capacité active d'anticipation de la part du sujet, celle-ci ne

37. Il faut lire à ce sujet le très bel essai de Miguel ABENSOUR, *L'utopie de Thomas More à Walter Benjamin*, Paris, Sens & Tonka, 2000, p. 107-211.

38. Ernst BLOCH, *Le principe espérance*, t. 1 (1959), trad. fr., Paris, Gallimard, 1976.

39. *Ibid.*, p. 286.

40. *Ibid.*, p. 110s.

serait que pure illusion sans une inscription, dans la matière même, de l'avènement du *Novum*.

b) *Le possible dans le réel*

C'est dans un rapport à un objet correspondant dans le réel, dans la matière, que s'effectue la sortie du rêve éveillé hors de lui-même et de l'illusion. Le second pilier de la théorie de Bloch est alors une ontologie du possible, de ce qui n'est pas encore. Il y a une déchirure dans l'apparente compacité du réel, en raison d'une ouverture qui se situe au front même du réel. L'espérance est liée à cette déchirure, résultant d'un réel qui est processus, qui est en mouvement vers un horizon que Bloch nomme le front du réel dynamique. Il s'agit d'un horizon ultime, de la « tranche la plus avancée et encore si peu étudiée de l'Être de la matière en mouvement et ouverte par l'utopie »<sup>41</sup>. Le *Novum* n'est pas une projection de sens sur un monde ontologiquement neutre ou inerte. Il est inscrit au cœur de la réalité matérielle ; il est repéré comme tel par la conscience anticipante ; il est, enfin, inscrit dans l'histoire par l'agir. En résumé, il y a corrélation entre l'anthropologie et l'ontologie.

Attentif au possible qui se dessine en première ligne de la matière historique-ment et ontologiquement en mouvement, l'humain se représente, s'imagine la nouveauté et, de ce fait, s'habilite à agir, à inscrire cette nouveauté dans son histoire, qui est aussi l'histoire du monde en mouvement. L'utopique, loin de désigner le farfelu, l'hallucination ou la douce folie, est, pour Bloch, la représentation « liée au futur, au possible réel »<sup>42</sup>.

2.3.2. *Ernst Bloch et l'utopie*

Ernst Bloch met en avant un concept d'utopie sociale qu'il oppose à l'utopie abstraite, cette dernière étant générée par une confiance trop optimiste envers la technique. Pour Bloch, l'utopie véritable est sociale. Elle possède un double caractère. Premièrement, l'utopie véritable est critique et ce à plus d'un titre. Elle permet de mesurer l'écart entre ce qu'elle porte et le réel tel qu'il se donne à voir. Fille de la conscience anticipante, l'utopie dénonce ce qui n'est pas elle :

Les utopies sociales ont toujours opposé le monde de la clarté à celui de la nuit offrant de leur terre de lumière une peinture de grande envergure où tout rayonne

41. *Ibid.*, p. 242.

42. *Ibid.*, p. 178.

d'un éclat de bon aloi, où l'opprimé est redressé, où le nécessaire se sent satisfait<sup>43</sup>.

Cette critique s'avère tant pour les utopies abstraites que pour le réel. Deuxièmement, outre cette fonction critique, l'utopie véritable est porteuse de motivations pratiques. En effet, l'utopie ouvre le champ des possibles. L'utopie est à la fois l'impulsion et le guide de l'action. Mais plus concrètement encore, l'utopie libère la *praxis* par une dé-mythisation du Donné. Un tel travail sur la perception du réel, du concret déjà-là s'effectue par l'activation de l'étonnement :

L'utopie sociale a [...] activé la force qui permet de s'étonner encore et de considérer le Donné comme allant si peu de soi que seule sa transformation peut au contraire se donner pour l'évidence même<sup>44</sup>.

L'utopie contribue donc à souligner le caractère construit, historiquement engendré et déterminé du réel existant. La capacité d'imaginer un monde autre que celui qui est montre que la détermination du réel est tout sauf un destin relevant de l'inéluctable et de l'intangible.

#### 2.4. Le cœur éthique de l'espérance : la promesse

Le détour par l'œuvre de Bloch nous a rendus attentifs à des éléments importants du discours contemporain sur l'espérance : avènement du *Novum*, critique de la réalité présente, ancrages anthropologique et ontologique de l'espérance, etc. La comparaison avec les théologies de l'espérance n'est pas forcée puisque Bloch a tiré son inspiration des traditions messianiques et apocalyptiques du judéo-christianisme<sup>45</sup>. Pourtant, ce qui distingue les théologies chrétiennes contemporaines de l'espérance de leur vis-à-vis philosophique, c'est l'acception biblique de l'eschatologie au cœur des théologies et de l'acte théologique. Mais plus profondément encore, le cœur du cœur eschatologique est le caractère « promissif » de l'eschatologie chrétienne. Non seulement y a-t-il un *Novum* (l'*eschaton*), lequel se décline en quelques orientations que nous présenterons, mais encore ce *Novum* se coule dans le langage et la grammaire de la promesse. Ainsi, l'*eschaton* biblique n'est pas qu'un contenu ; c'est tout autant un acte de parole qui, à son tour, meut

43. Ernst BLOCH, *Le principe espérance*, t. 2, *Les épures d'un monde meilleur* (1959), Paris, Gallimard, 1982, p. 40.

44. *Ibid.*, p. 47.

45. Arno MÜNSTER, « Messianisme juif et pensée utopique dans l'œuvre d'Ernst Bloch », *Archives de sciences sociales des religions*, vol. 57, n° 1, 1984, p. 15-28.

l'agir. Sous la forme de la promesse, c'est l'altérité qui fait irruption dans le présent, qui le travaille et l'attire vers le futur et l'Auteur de la promesse.

Pour mieux présenter les ressources de l'agir contenues dans la promesse eschatologique, nous discuterons de concepts clefs qui animent les théologies de l'espérance. Cette courte discussion ne pourra rendre compte de la complexité de ce mouvement théologique, ni des débats internes. Elle ne porte que sur les principaux éléments participant d'une éthique critique et théologique de l'espérance.

#### 2.4.1. *Le temps de la promesse et du sujet*

L'eschatologie biblique procède à un double renversement de la temporalité. Par elle, la vision classique qui voit le flux du temps ayant sa source dans une origine est inversée. En effet, si le temps se déroule, c'est parce que le réel s'achemine vers l'à-venir. Ce renversement de la temporalité indique la finalité de l'agir sous les auspices de l'espérance. L'agir n'est ni la répétition d'un *archè*, ni la conservation d'un donné. Il est la transformation d'un donné, lui-même construit et résultant d'autres actions.

De plus, l'agir est le fruit d'un sujet qui devient tel à l'appel de Dieu<sup>46</sup>, qui est chargé d'une mission d'engagement personnel et communautaire. Moltmann nomme cet appel un envoi chrétien<sup>47</sup>. Or, et c'est là l'indice du second renversement, l'engagement dans le monde manifeste que l'attente espérante n'est pas quiète; elle est plutôt un appel à travailler le monde actuel en vue de collaborer, de manière créatrice et dans les limites des capacités humaines individuelles et collectives, à l'avènement de ce qui vient. Le retournement vers l'avenir se traduit en un travail au présent. Pannenberg a le mieux thématiqué ce rapport au temps en développant une interprétation proleptique de l'eschatologie et de la présence au monde<sup>48</sup>.

#### 2.4.2. *Le Dieu de la promesse*

Parler de Dieu et sur Dieu à partir de la promesse ne peut se faire qu'en revenant au langage biblique. Par cela, les auteurs recensés ici s'accordent tous pour

46. Johann Baptist METZ, *La foi dans l'histoire et la société. Essai de théologie fondamentale pratique* (1977), trad. fr., Paris, Cerf, 1979, p. 90.

47. Jürgen MOLTSMANN, *Théologie de l'espérance*, p. 292-325.

48. Ted PETERS, « Pannenberg's Eschatological Ethics », in : Carl E. BRAATEN et Philip CLAYTON (éd.), *The Theology of Wolfhart Pannenberg*, Minneapolis (MN), Augsburg Publishing House, 1988, p. 244; Denis MÜLLER, *Parole et histoire. Dialogue avec Wolfhart Pannenberg*, Genève, Labor et Fides, 1983, p. 142-152. Moltmann partage ce caractère proleptique; Jürgen MOLTSMANN, *Le Dieu crucifié* (1972), trad. fr., Paris, Cerf, 1974, p. 195.

sortir d'une conception « grecque » de la divinité et de la religion – telle qu'elle s'est faite depuis les conciles de l'Antiquité – et pour revenir à une conception où c'est Dieu qui agit, qui entre dans l'histoire en apportant le Salut. Sortie de l'ontologie grecque classique – Dieu est, selon Aristote, le premier, le moteur non mû – l'idée de promesse pointe vers un Dieu qui vient de l'avenir<sup>49</sup>, d'un Dieu créateur qui crée continûment<sup>50</sup>, dont l'œuvre s'achève dans le Sabbat, eschatologiquement interprété comme « préfiguration du monde à venir » et comme signe de « l'orientation de la création vers sa rédemption »<sup>51</sup>.

Bien sûr, l'eschatologie chrétienne ne serait telle sans une méditation sur le Christ et une médiation théologique par la christologie. Il suffit de dire ici que la prédication de Jésus, sa mort et sa résurrection forment un événement de Salut qui à la fois consomme les promesses de Dieu et en annonce la pleine réalisation.

#### 2.4.3. *Les médiations de la promesse*

Par quels truchements la promesse eschatologique se réalise-t-elle ? Si le futur annoncé est paix, justice, réconciliation, liberté, égalité<sup>52</sup>, comment est-il effectif dès aujourd'hui ? La promesse eschatologique comporte des théologoumènes qui incarnent les attributs critiques et motivationnels portés, comme nous l'avons vu chez Bloch, par l'utopie. Ils stimulent une critique sociale et donnent à faire.

La critique sociale est possible en vertu de ce que Metz nomme la « réserve eschatologique »<sup>53</sup>. L'expression désigne l'inévitable écart entre ce qui est, maintenant, et ce qui advient. Sont ainsi soulignés tant la différence qualitative entre les institutions actuelles et ce qui vient, que le caractère provisoire de toute organisation sociale, politique, économique, culturelle. L'écart inscrit au cœur du discours eschatologique, écart ouvert par l'altérité de ce qui vient, est justement critique de toute forme, laïque ou religieuse, d'impérialisme ou de totalitarisme.

49. Wolfhart PANNENBERG, *Theology and the Kingdom of God* (1969), Philadelphia (PA), Westminster Press, 1975<sup>4</sup>, p. 56.

50. Wolfhart PANNENBERG, *Ethics* (1977), Philadelphia (PA)/London, Westminster Press/Search Press, 1981, p. 179-181 ; Jürgen MOLTSMANN, « Religion, Revolution, and Hope », in : Walter H. CAPPS (éd.), *The Future of Hope*, Philadelphia (PA), Fortress Press, 1970, p. 67.

51. Les deux dernières citations sont tirées de Jürgen MOLTSMANN, *Dieu dans la création. Traité écologique de la création* (1985), trad. fr., Paris, Cerf, 1988, p. 18.

52. Johann Baptist METZ, *Pour une théologie du monde*, p. 133 ; Jürgen MOLTSMANN, *Le Dieu crucifié*, p. 374-378 ; Wolfhart PANNENBERG, *Ethics*, p. 186-188.

53. Johann Baptist METZ, *Pour une théologie du monde*, p. 133 ; Marcel XHAUFFLAIRE, *La « théologie politique »*, Paris, Cerf, 1972, p. 33-38.

Cette caractéristique commune aux théologies de l'espérance se module de différentes façons selon les sensibilités théologiques des auteurs.

Pour Pannenberg, ce sera sa conception du Royaume de Dieu qui jouera ce rôle critique. Elle est constituée d'anticipations qui sont de l'ordre d'une réalisation de l'essence même de l'humanité, de l'achèvement de la destinée humaine, de la réconciliation entre l'individu et la société<sup>54</sup>. Pannenberg insiste sur le caractère pratique de cette venue/présence proleptique du Royaume. L'orientation eschatologique du Royaume de Dieu permet un nouveau regard et un pouvoir-faire qui sont tout entiers sous la gouverne de l'amour. La tension entre le présent et le futur se résout en un agir mû par l'amour créatif. L'action sera véritablement dans la ligne du Royaume de Dieu si elle contribue à l'intégration individuelle et sociale, à l'unité, à la paix et à l'égalité entre les personnes.

« Les conséquences concrètes et les cours spécifiques de l'action produits de l'éthique fondée sur la venue du Royaume de Dieu ne peuvent être identifiés de manière exhaustive ou définitive. Le futur de Dieu s'exprime de manière neuve pour chaque présent. Le Royaume de Dieu n'est pas un programme détaillé visant le changement social. Pourtant cette interprétation de la venue du Royaume de Dieu informe et configure les programmes requis pour des situations particulières. Cependant, même les programmes les plus accordés à la venue du Royaume demeurent préliminaires. Ils doivent être reconfigurés et remplacés lorsque la situation change. Chaque programme spécifique, de même que la critique qu'il produit pour une situation donnée, constitue un travail créatif inspiré du pouvoir créateur du futur de Dieu. Il ne découle pas plus du passé ou du présent que l'amour ne découle d'autre chose, puisque l'amour est toujours nouveau parce qu'il est un don du futur de Dieu. [...]. Le critère fondamental [de l'éthique du futur] est l'idée chrétienne de l'amour. »<sup>55</sup>

Metz, pour sa part, insistera sur le souvenir dangereux que représente la remémoration de la passion et de la résurrection du Christ. La critique, visant tant la société que l'Église, recherche la libération « de toute idolâtrie et de toute absolutisation des puissances cosmiques et politiques »<sup>56</sup>. Or, cette critique, placée à l'enseigne de la réserve eschatologique passe par « le souvenir dangereux de la liberté »<sup>57</sup>. La « *mémoria passionis* », la mémoire de la souffrance<sup>58</sup> de ceux qui

54. Wolfhart PANNENBERG, *Ethics*, p. 191.

55. *Ibid.*, p. 116s., notre traduction.

56. Johann Baptist METZ, *La foi dans l'histoire et la société*, p. 110.

57. *Ibid.*, p. 109.

58. *Ibid.*, p. 130.



ont payé de leur vie ou de leur liberté le « progrès » est une « anticipation sur l'avenir des gens sans espérance, des gens déçus et opprimés »<sup>59</sup>. Pour Metz, Dieu est alors du côté des victimes du progrès idolâtré, de la technique dés-humanisante, des idéologies politiques totalitaires.

« L'histoire effective et globale de la souffrance, qui s'impose à la mémoire chrétienne de la rédemption, contient en elle la souffrance de la finitude et de la mort, la souffrance passée, celle des morts. À son endroit s'articulent la libération et le sens qui habitent le message chrétien de la rédemption. Cette dimension de la souffrance n'est nullement rapportée après coup aux histoires de souffrances qu'on peut éprouver [...]. Bien au contraire, l'histoire de la liberté demeure toujours une histoire de la souffrance. Il reste la douleur, la tristesse, la mélancolie, il reste avant tout la douleur, souvent muette, devant la souffrance inconsolée du passé, la souffrance des morts, car la liberté plus grande des générations à venir ne guérira pas de la souffrance passée et n'en libérera pas. Nulle amélioration des conditions existantes pour la liberté à l'intérieur de ce monde ne suffira à rendre justice aux morts, aucune ne peut retourner l'injustice et le non-sens des souffrances d'autrefois. Une histoire de la souffrance qui vise l'émancipation en minimisant ou en occultant cette figure de la souffrance devient elle-même une histoire de la liberté mutilée et abstraite : son "progrès" finit par entrer dans l'inhumanité. »<sup>60</sup>

En ce qui concerne Moltmann, nous soulignerons ici son apport méthodologique. La critique sociale ouverte par l'eschatologie s'opérationnalise en trois temps<sup>61</sup>. Premièrement, la théologie de l'espérance porte une nouvelle vision de la création et de Dieu. La création n'est pas définitive ; elle est encore en train de se faire<sup>62</sup>. Cela implique que Dieu continue d'œuvrer dans l'histoire. C'est l'idée même d'un Dieu qui est l'à-venir, d'un Dieu qui advient. Ce Dieu déjà à l'œuvre dans les multiples gestes de libération dont la Bible témoigne imprime un caractère fondamental à la pensée anticipante – critique des aliénations concrètes – et aux pratiques de libération<sup>63</sup>.

59. *Ibid.*, p. 109.

60. *Ibid.*, p. 151.

61. Jürgen MOLTSMANN, « Religion, Revolution, and Hope », p. 102-126 ; Jürgen MOLTSMANN, « Political Theology and Political Hermeneutic of the Gospel », *On Human Dignity. Political Theology and Ethics*, Philadelphia (PA), Fortress Press, 1984, p. 97-112 ; Jürgen MOLTSMANN, *Le Dieu crucifié*, p. 355-381.

62. « The creation is an open creation », Jürgen MOLTSMANN, « Religion, Revolution, and Hope », p. 120.

63. Dieu libère Israël de l'esclavage en Égypte ; Il ressuscite Jésus d'entre les morts ; Il ne limite pas l'Église aux notions, cf. Jürgen MOLTSMANN, « Political Theology », p. 105.

Deuxièmement, et plus concrètement, il s'agira d'identifier les lieux où les humains sont aliénés, où il y a négation de leur dignité : la pauvreté économique, la violence étatique, l'aliénation raciste et culturelle, la destruction de la nature et, enfin, l'absurdité et la dérélition par Dieu<sup>64</sup>. L'identification des aliénations (ces éléments de négativité dans la vie sociale et psychique des humains) procède d'une « utopie » ancrée dans la conception eschatologique de Dieu et de la création.

Troisièmement, le geste critique qui vient d'être décrit ouvre la voie à un engagement pratique de croyants dans la société, dans le redressement des situations d'aliénation. Les actions à poser visent – et sont – une négation du négatif. Il y a un retournement du jugement sur les situations d'aliénation et les institutions qui les produisent. Ce retournement donne une direction, un sens pour l'action à poser. Ce sens, cette direction constituent ce que Moltmann nomme les utopies concrètes. En regard des aliénations identifiées plus haut, ces utopies concrètes sont respectivement : la justice sociale, la démocratie, la reconnaissance de l'identité par l'intégration sociale, la paix avec la nature et, enfin, l'inhabitation parfaite et universelle de Dieu<sup>65</sup>.

#### 2.4.4. *Espérance et responsabilité*

La critique et la transformation des institutions sont une conséquence « naturelle » des théologies de l'espérance. Celles-ci appellent l'action au nom d'une représentation (toujours provisoire) de ce que Dieu promet aux humains. Pourtant, l'action au nom de l'espérance ne peut éviter le questionnement contemporain qu'induit une réflexion renouvelée sur le concept de responsabilité morale<sup>66</sup>. À la lumière d'une conception renouvelée de la responsabilité, il semble bien que deux idées de la responsabilité doivent être opératoires. La première (à la suite de Jonas [1903-1993], Ricœur [1913-2005] et Simon [1912-2004]) est celle que la responsabilité est la prise en charge du périssable, du fragile<sup>67</sup>. En mettant la mémoire de la souffrance et la préoccupation pour les exclus comme enjeux pratiques centraux, les théologies de l'espérance incarnent cette conception morale de la responsabilité. Par ailleurs, l'action au nom de convictions religieuses fortes ne saurait oublier que le travail dans le champ du (et de la) politique requiert lui aussi

64. Jürgen MOLTSMANN, *Le Dieu crucifié*, p. 370-374 ; « Political Theology », p. 110.

65. *Ibid.*, p. 374-378.

66. Cf. le chapitre 12 de la présente introduction.

67. Hans JONAS, *Le principe responsabilité* (1979), trad. fr., Paris, Cerf, 1995<sup>2</sup> ; Paul RICŒUR, « Le concept de responsabilité », *Le juste 1*, Paris, Esprit, 1995, p. 41-70 ; René SIMON, *Éthique de la responsabilité*, Paris, Cerf, 1993.

une attitude responsable (Weber [1864-1920]), laquelle est attentive aux conséquences de l'action, contrairement à l'éthique de conviction<sup>68</sup>.

### 3. L'ESPÉRANCE EN QUESTION

Y a-t-il encore place pour une action qui mobilise l'espérance, la pensée eschatologique (biblique, de surcroît !) et l'utopie ? La fin de l'histoire<sup>69</sup> et la crise des grands récits<sup>70</sup> constitueraient autant d'obstacles « culturels » à une justification eschatologique de l'action des chrétiens dans le monde. La fin de l'utopie, c'est la perte de crédibilité de ces discours qui font du futur une extrapolation du présent. Ce sont les discours où la raison, le progrès technique et scientifique servent d'assise aux images-souhais. La fin de l'utopie serait intimement liée à la crise des grands récits (Lyotard [1924-1998]), qui ont été les vecteurs des images-souhais du monde à venir. Cependant, l'histoire politique mouvementée du xx<sup>e</sup> siècle, les crises énergétiques et écologiques ont précipité la chute des utopies que sont la société sans classe, la foi dans le progrès technique et scientifique sans limites, le progrès de la raison, etc. Ce *Zeitgeist* culmine avec l'idée de la mondialisation.

Face à cette critique qui coupe l'herbe sous les pieds du mouvement de l'espérance, trois remarques peuvent être faites. Premièrement, comme l'indique bien Bertrand Binoche (né en 1959), cette idée d'une histoire achevée coïncide avec une expansion de certaines institutions, en l'occurrence celles du capitalisme et de la démocratie occidentale<sup>71</sup>. Or, c'est là que la réserve eschatologique se fait entendre en critiquant cette identification entre institution et *eschaton*. Ce dernier n'est jamais complètement lié à des réalités intramondaines, comme Augustin le disait déjà à son époque. Deuxièmement, la fin de l'utopie ne serait en fait que la fin de certaines utopies et non la fin de la capacité d'imaginer un monde autre que celui qui se présente comme donné. Ce qui est fini, ce sont les projets utopiques qui ont versé dans l'idéologie, où l'imagination s'est arrêtée, où la critique a été bloquée. La fin des utopies, ce fut la fin des projets « destinaux », dont la réalisation était perçue à la fois comme une nécessité et un aboutissement de l'histoire. Troisièmement, on aura remarqué que les utopies subissant l'assaut de la postmodernité

68. Max WEBER, « Le métier et la vocation d'homme politique (1919) », *Le savant et le politique*, Paris, Plon (10/18, 134), 1987 (1959), p. 166-180.

69. Francis FUKUYAMA, *La fin de l'histoire et le dernier homme* (1992), trad. fr., Paris, Flammarion, 1992.

70. Jean-François LYOTARD, *Le postmoderne expliqué aux enfants : correspondance 1982-1985*, Paris, Galilée, 1986.

71. Bertrand BINOCHÉ, « « Histoire, croyance, légitimation », *Études théologiques et religieuses*, vol. 75, n° 4, 2000, p. 517-529.

sont celles qui extrapolent le futur à partir du présent. Ce n'est pas le cas des théologies de l'espérance qui, rappelons-le, entendent l'utopie comme venant de Dieu, venant d'un à-venir étant lui-même en écart avec le présent. La réserve eschatologique joue ce rôle de critique de toute identification du futur et du présent.

#### 4. CONCLUSION

Le thème traditionnel de l'espérance en éthique théologique a subi une mutation suite à la redécouverte de l'eschatologie biblique et à l'élaboration d'une théorie séculière de l'espérance comme l'illustre l'œuvre de Bloch. Ce faisant, c'est un geste critique, s'appliquant aux dimensions sociales et politiques de la vie humaine, qui anime alors la réflexion et la *praxis*<sup>72</sup>. Si l'eschatologie biblique a été l'impulsion théologique qui a mis en branle le mouvement, c'est la promesse qui a été le ressort éthique de la critique et de la *praxis* que l'espérance rend pensables et possibles.

#### BIBLIOGRAPHIE

- BAUCKHAM Richard (éd.), *God Will Be All in All. The Eschatology of Jürgen Moltmann*, Edinburgh, T & T Clark, 1999.
- BRAATEN Carl E., *Eschatology and Ethics. Essays on the Theology and Ethics of the Kingdom of God*, Minneapolis (MN), Augsburg Publishing House, 1974.
- BRAATEN Carl E. et Philip CLAYTON (éd.), *The Theology of Wolfhart Pannenberg*, Minneapolis (MN), Augsburg Publishing House, 1988.
- BLOCH Ernst, *Le principe espérance* (1959), trad. fr., Paris, Gallimard, t. 1 1976, t. 2 1982, t. 3 1991.
- METZ Johann Baptist, « The Responsibility of Hope », *Philosophy Today*, vol. 10, n° 4, 1966, p. 280-288.
- , *Pour une théologie du monde* (1968), trad. fr., Paris, Cerf, 1971.
- , *La foi dans l'histoire et dans la société. Essai de théologie fondamentale pratique* (1977), trad. fr., Paris, Cerf, 1979.
- MOLTSMANN Jürgen, « Religion, Revolution, and Hope », in : Walter H. CAPPS (éd.), *The Future of Hope*, Philadelphia (PA), Fortress Press, 1970, p. 102-126.
- , *Théologie de l'espérance* (1964), trad. fr., Paris, Cerf/Mame, 1970.
- , *Le Dieu crucifié* (1972), trad. fr., Paris, Cerf, 1974.
- , *On Human Dignity, Political Theology and Ethics*, trad. fr., Philadelphia (PA), Fortress Press, 1984.
- , *La venue de Dieu. Eschatologie chrétienne* (1997), trad. fr., Paris, Cerf, 2000.

72. Voir les chapitres 20, 21 et 22 de la présente introduction à l'éthique.

- PANNENBERG Wolfhart, *Theology and the Kingdom of God* (1969), Philadelphia (PA), Westminster Press, 1975<sup>4</sup>.
- , *Ethics* (1977), trad. fr., Philadelphia (PA)/London, Westminster Press/Search Press, 1981.
- , « Constructive and Critical Functions of Christian Eschatology », *Harvard Theological Review*, vol. 77, n° 2, 1984, p. 119-139.
- , *Théologie systématique\** (1988), trad. fr., Paris, Cerf, 2009.
- TILLICH Paul, « Kairos I » et « Kairos II », *Christianisme et socialisme. Écrits socialistes allemands 1919-1931*, trad. fr., Paris/Genève/Québec, Cerf/Labor et Fides/Presses de l'Université Laval, 1992.