

L'Église et le Royaume

Giorgio Agamben

Cathédrale de Notre-Dame de Paris, 8 mai 2009

L'adresse de l'un des textes les plus anciens de la tradition ecclésiastique, la lettre de Clément aux Corinthiens, commence par ces mots: « L'Église de Dieu en séjour à Rome à l'Église de Dieu en séjour à Corinthe ». Le mot grec *paroikousa*, que j'ai traduit « en séjour », désigne le séjour de l'exilé, du colon ou de l'étranger par opposition à l'habitation à demeure du citoyen, qui se dit en grec *katoikein*. Je voudrais reprendre cette formule pour m'adresser ici et maintenant à l'Église de Dieu, en séjour ou en exil à Paris. Pourquoi choisir cette formule? C'est que le sujet de ma conférence est le messie et *paroikein*, vivre en séjour, est la définition même de l'habitation du chrétien dans le monde et de son expérience du temps messianique. C'est un terme technique, ou quasi technique, car la première lettre de Pierre (17) appelle le temps de l'Église *ho chronos tes paroikias*, le temps de la paroisse, pourrait-on traduire, si l'on se souvient que paroisse ici signifie encore « séjour en étranger ».

Le terme « séjour » n'implique rien quant à sa durée chronologique. Le séjour de l'Église sur la terre peut durer – et il a de fait duré – des siècles et des millénaires, sans que cela change en rien la nature particulière de son expérience messianique du temps. Je tiens à souligner cela, contre une opinion que l'on trouve souvent répétée par les théologiens, au sujet du prétendu « retard de la parousie ». Selon cette opinion, qui m'a toujours paru presque un blasphème, quand la communauté chrétienne des origines, qui attendait le retour du messie et la fin des temps comme imminentes, s'est rendue compte qu'il y avait là un retard dont on ne voyait pas le terme, elle aurait alors changé son orientation pour se donner une organisation institutionnelle et juridique stable. C'est-à-dire qu'elle a cessé de *paroikein*, de séjourner en étrangère et s'est disposée à *katoikein*, à habiter en citoyenne comme toutes les autres institutions de ce monde.

Si cela était vrai, cela impliquerait que l'Église aurait perdu l'expérience du temps messianique qui lui est consubstantielle. Le temps du messie, nous le verrons, n'est pas une durée chronologique, mais, avant tout, une transformation qualitative du temps vécu. Et, dans ce temps, quelque chose comme un retard chronologique –

comme on dit d'un train qu'il est en retard – n'est même pas concevable. Tout comme l'expérience du temps messianique est telle qu'il est impossible de l'habiter à demeure, de même quelque chose comme un retard ne saurait s'y produire. C'est ce que Paul rappelle aux Thessaloniens (I,5,1-2): « quant aux temps et aux moments, de cela il ne faut pas que je vous écrive. Le jour du Seigneur vient comme un voleur, la nuit. » « Vient (*erchetai*) » est au présent, tout comme le messie est appelé dans les évangiles *ho erchomenos*, celui qui vient, qui ne cesse de venir. Un philosophe du vingtième siècle, qui avait entendu la leçon de Paul, le répète à sa façon: « chaque jour, chaque instant est la petite porte par laquelle le messie entre ».

C'est donc de la structure de ce temps, qui est le temps du messie, tel que Paul le décrit, que je voudrais vous parler. Or, un premier malentendu qu'il faut éviter à ce sujet, est de confondre le temps, le message messianique concernant le temps et le message apocalyptique. L'apocalyptique se situe au dernier jour, au jour de la colère : il voit la fin du temps et il décrit ce qu'il voit. Le temps que vit l'apôtre, au contraire, n'est pas la fin du temps. Si l'on voulait exprimer par une formule la différence entre le messianique et l'apocalyptique, je crois qu'il faudrait dire que le messianique n'est pas la fin du temps, mais le temps de la fin. Messianique n'est pas la fin du temps, mais la relation de chaque instant, de chaque *kairos*, avec la fin du temps et l'éternité. Ainsi, ce qui intéresse Paul, ce n'est pas le dernier jour, l'instant dans lequel le temps finit, mais le temps qui se contracte et qui commence à finir. Ou, si vous préférez, le temps qui reste entre le temps et sa fin.

La tradition juive connaissait la distinction entre deux temps ou deux mondes : le *olam hazzeh*, c'est-à-dire le temps qui va de la création du monde jusqu'à sa fin, et le *olam habba*, le temps qui vient après la fin du monde. Ces deux termes, dans leur traduction grecque, sont présents dans le texte des Epîtres. Mais le temps messianique, le temps que l'Apôtre vit et qui seul l'intéresse, ce n'est ni le *olam hazzeh* ni le *olam habba*, c'est le temps qui reste entre ces deux temps, lorsqu'on divise le temps par la césure de l'événement messianique (qui, pour Paul, est la résurrection).

Comment pouvons-nous nous représenter ce temps? Apparemment, si on le transpose géométriquement comme un segment sur une ligne, la définition que je viens de donner – le temps qui reste entre la résurrection et la fin du temps – ne fait

pas de difficultés. Mais il en va tout autrement si on essaie de la penser sur le plan de l'expérience du temps qu'elle implique. Car il va de soi que vivre dans le « temps qui reste » ou vivre le « temps de la fin » ne peuvent que signifier une transformation radicale de l'expérience et aussi de la représentation habituelle du temps. Ce n'est plus la ligne homogène et infinie du temps chronologique profane (représentable mais vide de toute expérience), ni l'instant ponctuel et tout aussi impensable de sa fin. Ce n'est pas non plus un simple segment prélevé sur le temps chronologique et qui irait de la résurrection à la fin du temps. C'est un temps qui pousse à l'intérieur du temps chronologique, qui le travaille et le transforme de l'intérieur. C'est, d'une part, le temps que le temps met pour finir, mais de l'autre, le temps qui nous reste, le temps dont nous avons besoin pour faire finir le temps, pour venir à bout, pour nous libérer de notre représentation ordinaire du temps. Alors que celle-ci, en tant que temps *dans lequel* nous croyons être, nous sépare de ce que nous sommes et nous transforme en spectateurs impuissants de nous-mêmes, le temps du messie au contraire, en tant que temps opératif (*kairos*) dans lequel nous saisissons pour la première fois le temps (le *chronos*), est le temps *que* nous sommes nous-mêmes. Il est clair que ce temps n'est pas un autre temps, qui aurait son lieu dans un ailleurs improbable et à venir. C'est, au contraire, le seul temps réel, le seul temps que nous ayons. Et faire l'expérience de ce temps implique une transformation intégrale de nous-mêmes et de notre façon de vivre.

C'est ce que Paul dit dans un passage extraordinaire, qui est peut-être la plus belle définition qu'il ait donnée de la vie messianique (1Co 7): « Je vous le dis, mes frères, le temps s'est contracté (*ho kairos synestalmenos esti*, le verbe *systemlo* indique aussi bien le fait d'affaler les voiles que la manière dont un animal se ramasse sur lui-même pour bondir) ; ce qui reste est que ceux qui ont des femmes soient comme n'en ayant pas, et ceux qui pleurent comme non pleurants et ceux qui se réjouissent comme non se réjouissants et ceux qui achètent comme non possédants, et ceux qui usent du monde comme n'en abusant pas ».

Quelques lignes plus tôt, Paul avait dit, à propos de la vocation messianique: « que chacun demeure dans la vocation dans laquelle il a été appelé. Etais-tu esclave au moment de l'appel ? Ne t'en soucie pas ; fais en plutôt usage ». Le *hos me*, le « comme non » nous dit maintenant que le sens dernier de la vocation messianique est d'être la révocation de toute vocation. Tout comme le temps messianique

transforme de l'intérieur le temps chronologique, ainsi la vocation messianique, grâce à l'*hos me*, au « comme non », est la révocation de toute vocation, qui change et vide de l'intérieur toute expérience et toute condition factuelle pour les ouvrir à un nouvel usage.

C'est un point important, car il nous permet de penser correctement cette relation entre les choses dernières et les choses avant-dernières qui définit la condition messianique. Est-ce qu'un chrétien peut vivre uniquement des choses dernières? Un grand théologien protestant, Dietrich Bonhoeffer, a dénoncé la fausse alternative entre radicalisme et compromis, qui consiste dans les deux cas à séparer nettement les réalités dernières et les réalités avant-dernières, c'est-à-dire celles qui définissent notre condition sociale et humaine de tous les jours. Or, comme le temps messianique n'est pas un autre temps, mais une transformation du temps chronologique, de même vivre les choses dernières c'est avant tout vivre autrement les choses avant-dernières. L'eschatologie véritable n'est peut-être qu'une transformation de l'expérience des choses avant-dernières. En tant que les réalités ultimes ont d'abord lieu dans les pénultièmes, celles-ci – contre tout radicalisme – ne sauraient être niées impunément ; mais – pour la même raison et contre toute possibilité de compromis – les choses avant-dernières ne sauraient être invoquées contre les dernières. C'est par le verbe *katargein* – qui ne veut pas dire « détruire », mais rendre inopérant, littéralement « dés-œuvrer » – que Paul exprime la relation entre ce qui est dernier et ce qui ne l'est pas. La réalité dernière désactive, suspend et transforme la réalité avant-dernière, mais c'est pourtant en celle-ci qu'elle se met entièrement en jeu.

Voilà ce qui permet de comprendre la situation propre du Royaume chez Paul. Contre la représentation courante de l'eschatologie, il faut rappeler que le temps du messie ne saurait être pour lui un temps futur. L'expression par laquelle il désigne ce temps est toujours : *ho nyn kairos*, le temps de maintenant. Comme il écrit dans 2Co 6, 2 : « *idou nyn*, voici maintenant le moment à saisir, voici maintenant le jour du salut ». *Paroikia* et *parousia*, séjour en étranger et présence du messie ont la même structure qui est exprimée en grec par la préposition *para* : celle d'une présence qui distend le temps, d'un *déjà* qui est aussi un *pas encore*, d'un délai qui n'est pas une

remise à plus tard, mais un écart et une disjonction à l'intérieur du présent, qui nous permet de saisir le temps.

Vous voyez bien que l'expérience de ce temps n'est donc pas quelque chose que l'Eglise pourrait choisir de faire ou de ne pas faire. Il n'y a d'Eglise que dans ce temps et par ce temps.

Qu'en est-il de cette expérience du temps du messie dans l'Eglise aujourd'hui? Telle est la question que je suis venu poser ici et maintenant à l'Eglise de Dieu en séjour à Paris. Car la référence aux choses dernières semble à tel point disparue du discours de l'Eglise, qu'on a pu dire non sans ironie que l'Eglise de Rome avait fermé son Bureau eschatologique. Et c'est par une ironie sans doute encore plus amère qu'un théologien français a pu écrire: « On attendait le Royaume et c'est l'Eglise qui est venue ». C'est une formule saisissante, à la quelle je vous prie de réfléchir.

Après ce que j'ai dit sur la structure du temps messianique, il est clair qu'il ne s'agit pas de reprocher à l'Eglise le compromis au nom du radicalisme. Il ne s'agit pas non plus, comme l'a fait le plus grand théologien orthodoxe du XIX siècle, Fiodor Dostoïevski, de présenter l'Eglise de Rome sous la figure du Grand Inquisiteur.

Il s'agit d'autre chose, c'est-à-dire de la capacité de l'Eglise de saisir ce que Matthieu 16, 3 appelle les signes du temps, *ta semeia ton kairon*. Quels sont ces signes, que l'Evangile oppose au vain désir de connaître les aspects du ciel? Si l'histoire est pénultième par rapport au Royaume, celui-ci – on l'a vu – a son lieu d'abord et avant tout dans l'histoire. Vivre dans le temps du messie exige donc la capacité de lire les signes de sa présence dans l'histoire, de reconnaître dans son cours la signature de l'économie du salut. Aux yeux des Pères – mais aussi pour les philosophes qui ont réfléchi sur la philosophie de l'histoire, qui est et demeure (même chez Marx) une discipline essentiellement chrétienne – l'histoire se présentait ainsi comme un champ de tensions, parcouru par deux courants opposés : le premier – que Paul, dans un célèbre et énigmatique passage de la deuxième lettre aux Thessaloniens, appelle *to catechon* – retient et diffère sans cesse la fin du monde tout au long de la ligne du temps chronologique, infinie et homogène ; l'autre qui, en mettant en tension l'origine et la fin, ne cesse d'interrompre et d'achever le temps. Appelons Loi ou Etat la première polarité, vouée à l'économie, c'est-à-dire au gouvernement infini du monde ; et appelons Messie ou Eglise la

deuxième, dont l'économie – l'économie du salut – est essentiellement finie. Une communauté humaine ne peut survivre que si ces deux polarités sont co-présentes, si une tension et une relation dialectique demeure entre elles.

Or c'est justement cette tension qui est aujourd'hui brisée. Au fur et à mesure que la perception de l'économie du salut dans le temps historique s'estompe dans l'Eglise, on voit l'économie étendre sa domination aveugle et dérisoire sur tous les aspects de la vie sociale.

Du même coup, l'exigence eschatologique que l'Eglise a délaissée revient sous une forme sécularisée et parodique dans les savoirs profanes, qui semblent rivaliser pour prophétiser dans tous les domaines des catastrophes irréversibles. L'état de crise et d'exception permanente que les gouvernements du monde proclament aujourd'hui est bien la parodie sécularisée de l'ajournement perpétuel du Jugement dernier dans l'histoire de l'Eglise. A l'éclipse de l'expérience messianique de l'accomplissement de la loi et du temps, correspond une hypertrophie inouïe du droit, qui prétend légiférer sur tout, mais qui trahit par un excès de légalité la perte de toute légitimité véritable. Je le dis ici et maintenant en mesurant mes mots : aujourd'hui il n'y a plus sur terre aucun pouvoir légitime et les puissants du monde sont tous eux-mêmes convaincus d'illégitimité. La juridisation et l'économisation intégrale des rapports humains, la confusion entre ce que nous pouvons croire, espérer, aimer et ce que nous sommes tenus de faire ou de ne pas faire, de dire ou de ne pas dire, marque non seulement la crise du droit et des Etats, mais aussi et surtout celle de l'Eglise. Car l'Eglise ne peut vivre qu'en se tenant, en tant qu'institution, en relation immédiate avec la fin de l'Eglise. Et – il ne faut pas l'oublier – en théologie chrétienne, il n'y a qu'une seule institution qui ne connaîtra pas de fin et de désœuvrement : c'est l'enfer. Là on voit bien, il me semble, que le modèle de la politique d'aujourd'hui qui prétend à une économie infinie du monde, est proprement infernal. Et si l'Eglise brise sa relation originelle avec la *paroikia*, elle ne peut que se perdre dans le temps.

Voilà pourquoi la question que je suis venu poser ici, sans avoir bien sûr pour le faire aucune autorité si ce n'est une habitude obstinée à lire les signes du temps, se résume en celle-ci : l'Eglise se décidera-t-elle à saisir sa chance historique et à renouer avec sa vocation messianique? Car le risque est qu'elle soit elle-même entraînée dans la ruine qui menace tous les gouvernements et toutes les institutions de la terre.