

PERSPECTIVES PROTESTANTES

- SOCIÉTÉ, THÉOLOGIE ET CULTURE -



DANS LES IMPASSES,
QUELLE ESPERANCE?

AVRIL 2017 / N°5

L'ESPÉRANCE QU'ON VOIT N'EST PLUS
ESPÉRANCE : CE QU'ON VOIT, PEUT-ON
L'ESPÉRER ENCORE ?

MAIS SI NOUS ESPÉRONS CE QUE NOUS
NE VOYONS PAS, NOUS L'ATTENDONS
AVEC PERSÉVÉRANCE.

EPITRE AUX ROMAINS
CHAPITRE 8

ABONNEMENTS 1 AN

ABONNEMENT SEUL 15 FR
(20 FR POUR L'ÉTRANGER)

ABONNEMENT ET COTISATION 30 FR

ABONNEMENT ET COTISATION DE SOUTIEN 50 FR

La cotisation sert à financer la journée annuelle d'études.

Numéro de compte PostFinance : 14-547590-4
IBAN : CH75 0900 0000 1454 7590 4 / BIC : POFICHBEXX

SOMMAIRE 3

EDITORIAL
Jean-Yves Rémond 4

QUE POUVONS-NOUS ESPÉRER ? POUVONS-NOUS ESPÉRER ?
Article / Hans-Christoph Askani 6

ESPOIR, ESPÉRANCE : PASSION IMPOSSIBLE, PASSION DE L'IMPOSSIBLE.
Article / Elisabetta Ribet 23

(DÉS)ESPÉRANCE
Recherche / Evelyne de Mevius 31

JACQUES ELLUL : L'ESPERANCE OUBLIEE
Recension / Bernard Rordorf 36

PUISQUE TOUT EST EN VOIE DE DESTRUCTION DE FABRICE HADJADJ
Recension / Jean-Jacques de Rham 42

IMPRESSUM Avril 2017

Comité de rédaction : André Assimacopoulos, Jean-Jacques de Rham, Sandrine Landeau, Laurence Mottier, Hyonou Paik, Julie Paik, Jean-Yves Rémond, Bernard Rordorf, Elisabeth Schenker, Alexandre Winter.

Association Perspectives protestantes
Rampe du Pont-Rouge 9A / CH-1213 Petit-Lancy
pprotestantes@gmail.com
www.perspectives-protestantes.ch

Web master : Micheline Gueissaz
Graphisme et mise en page : Damien Rufi

Imprimé au Grand-Saconnex par l'imprimerie du Cachot
Crédit Photo : AFP Presse

EDITO

Avec ce numéro 5, notre jeune revue entre dans sa troisième année. Et nous avons voulu placer cette année 2017 sous le signe de l'espérance, malgré tout ce qui nous pourrait nous inciter à désespérer en ce monde « désenchanté » qui est le nôtre. Mais nous n'avons que ce monde-là, tout juste pouvons-nous pressentir, peut-être, un autre espace, si bien dit par le grand poète Rainer Maria Rilke : « Nous, nous n'avons jamais, pas un seul jour, le pur espace devant nous sur quoi les fleurs s'ouvrent infiniment. C'est le monde, toujours ». C'est à partir de ce monde qu'il nous faut espérer. Mais comment ? L'espérance nous est-elle donnée, comme la foi ? Ou bien est-elle un effort pour surpasser le monde et soi-même ? C'est à ces questionnements et à bien d'autres que ce nouveau numéro tente d'apporter quelques réponses sous la plume de ses contributeurs.

C'est tout d'abord Hans-Christoph Askani, professeur de théologie systématique de

la faculté protestante de Genève, qui nous propose de penser l'espérance, justement, comme introduisant quelque chose dans le monde qui le dépasse radicalement, et ce serait un temps qui n'est pas le temps du monde, qui dépasse notre conception d'une limite ou d'une fin.

C'est ensuite Elisabetta Ribet, doctorante à l'Université de Strasbourg, qui engage une réflexion sur l'espoir et l'espérance à partir d'un dialogue imaginé entre le philosophe danois Sören Kierkegaard et le sociologue et théologien protestant Jacques Ellul.

Dans le domaine de la recherche, Evelyne de Mevius, doctorante à la faculté de théologie de Genève, nous propose une réflexion sur la (dés)espérance. S'appuyant notamment sur la Philosophie de l'Esprit de Hegel, elle s'interroge sur la capacité du droit à faire barrage à la violence dans les plus sanglants génocides du 20^{ème} siècle.

Deux recensions viennent compléter ce numéro : L'une sur l'ouvrage de Jacques Ellul, L'espérance oubliée et l'autre sur le livre de Fabrice Hadjadj, Puisque tout est en voie de destruction.

Enfin, nous invitons tous nos lecteurs à notre colloque du samedi 29 avril au temple de la Fusterie, avec notamment la participation de Stéphane Lavignotte, pasteur, écrivain et théologien, et de Alice de Rochechouard, doctorante à l'École Pratique des Hautes Études à Paris, qui nous apportera son éclairage philosophique pour penser l'espérance aujourd'hui.

Jean-Yves Rémond

Doctorant à la faculté de théologie de Genève





QUE POUVONS-NOUS ESPÉRER ? POUVONS-NOUS ESPÉRER ?

HANS-CHRISTOPH ASKANI

Hans-Christoph Askani a fait des études de théologie protestante, de philosophie et de littérature allemande aux Universités de Tübingen, Zurich, Paris (École pratique des Hautes Études) et Berlin. Il a fait une thèse de doctorat sur la philosophie du langage chez Franz Rosenzweig. Après ses études il a été pasteur de l'Église protestante du Wurtemberg, puis, depuis 1994, il a enseigné la théologie systématique à l'Institut protestant de théologie de Paris où il a été doyen en 2003-2004. Il rejoint l'Université de Genève en 2005 où il enseigne la même discipline.

« La foi que j'aime le plus, dit Dieu, c'est l'espérance », dit Ch. Péguy¹.

L'affirmation est impressionnante par sa concentration et sa précision ; elle est aussi séduisante – par l'audace de son auteur. Dans la mise en scène d'une intimité imprévue, le poète dit ce que Dieu dit. Comment peut-il revendiquer une telle connaissance ? Il le peut

parce qu'il parle sur la base de sa foi. Sur cette base, il sait que croire signifie une ouverture à Dieu, et il sait que cette ouverture est la plus grande si elle prend la forme de l'espérance. Pourquoi ? Parce que dans son espérance le croyant attend de Dieu tout le bien qu'il peut

1 Charles PEGUY, *Le porche du mystère de la deuxième vertu*, Paris, Gallimard, 1937, 15.

recevoir de lui. Dieu dans sa bonté donne, se donne à l'homme, et la foi le reconnaît, mais l'espérance l'attend, l'espère.

Péguy exprime donc le mystère de l'espérance en mettant dans la bouche de Dieu ce qu'il a pour sa part appris sur Dieu – par Dieu.

Tout semble alors évident et en ordre. Pourtant au milieu de cette entente, qui s'exprime dans l'harmonie des paroles, un doute surgit. Est-ce que l'homme connaît si bien Dieu ? Et est-ce que l'espérance peut se connaître si bien elle-même ? Est-ce qu'elle peut, pour ainsi dire, se regarder de deux côtés en même temps : du côté de l'homme qui espère et du côté de Dieu qui veut que l'homme espère ?

Pour répondre à ces questions, un parcours long et sinueux va être nécessaire. Il commencera par le souvenir d'un autre poète et d'une citation qui, à première vue, semble proche – dans l'attitude – de celle de Péguy, car elle prétend aussi comprendre quelque chose à l'espoir.

I.

Il s'agit de « La Tempête » de Shakespeare² au moment où Antonio et Sébastien se demandent si Fernand le fils du roi a survécu à la tempête, qui a fait couler le bateau, ou

non. Sébastien est sûr que non (« Je n'ai guère d'espoir qu'il ne soit pas noyé »³) et Antonio lui répond :

« Ah ! de ce 'nul espoir' / Quel espoir vous tirez ! Nul espoir, d'un côté / C'est de l'autre, un si noble espoir... »⁴

« O, out of that no hope / What great hope have you ! No hope that way is / Another way so high a hope... »⁵

L'exclamation d'Antonio est surprenante. Elle est surprenante surtout dans la densité dans laquelle l'espoir et son contraire se rencontrent en elle. « No hope » – « great hope ». Cependant, en nous basant sur l'expérience de la vie « ordinaire », sur notre « vécu », nous pouvons la comprendre. Dans ce sens par exemple : « Il est étonnant, mais il en est ainsi : L'espoir ne se laisse pas étouffer. Même dans des situations difficiles – et justement là – il se réveille ; et si tout semble le contredire,

2 W. Shakespeare *The Tempest*, in: Œuvres complètes (édition bilingue) : Tragicomédies II, texte anglais établi sous la direction de S. Well et G. Taylor, Paris, Robert Laffont, 2002. Je cite le texte français selon la traduction de J. Aynard, Collection Shakespeare, publiée sous la direction de Al Koszul, Paris, 1927.

3 « I have no hope that he's undrown'd. » (*The Tempest* II,1.)

4 *La Tempête* II,1.

5 *The Tempest*, II, 1. Dans les réflexions qui suivent, je vais me référer à la version anglaise.

alors il réapparaît encore... » Comme si c'était impossible de l'éteindre !... Une telle conception de l'espoir est donc compréhensible. Elle tire son sens d'un regard sur la vie et la nature humaines. L'homme se débrouille « quand même ». Il s'en sort – malgré tout⁶. Est-ce que Shakespeare se contente d'un tel équilibre fragile mais néanmoins généralement vécu et « préalablement établi » ? Le caractère inhabituel des vers cités indique un autre horizon. En effet, en résumant l'enjeu par l'opposition « no hope » – « great hope », je n'ai pas rendu justice au texte de Shakespeare. Quand Antonio répond à Sébastien, il dit : « that no hope... » (« ce nul espoir ») comme si « no hope »⁷ était un seul mot, un nom⁸, une réalité puissante : l'absence de l'espoir comme réalité en elle-même, et non seulement une disposition humaine, un état d'âme. De même « What great a hope »⁹ doit être entendu comme un mot « great-a-hope » – une puissance aussi, autre, tout autre. L'espoir qui surgit n'est donc justement pas prévu, comme contre-balance contre le désespoir, mais fait irruption : un espoir qui sort (il est vrai) du désespoir, mais finalement n'a rien à faire avec lui.

« No hope that way is / Another way so high a hope... », continue Antonio avec un enjambement audacieux¹⁰. Par sa place au début du vers mais au milieu de la formulation le mot « another » est mis en relief. Il saute aux yeux,

il attaque l'oreille. Qu'est-ce que cela veut dire ? Un nouvel horizon se dégage. Un regard qui n'était ni prévu ni prévisible (« Another way so high a hope... »¹¹). Un espoir, une espérance qui a une autre fonction que de remplir seulement le vide du désespoir. Aussi (dans cette compréhension) désespoir et espoir ne sont-ils pas des attitudes, des dispositions en l'homme, mais l'homme, si jamais dans sa vie il se trouve dans cette situation, qui voit – au milieu du désespoir – l'espoir (l'espérance) se donner à lui.

Pour le dire succinctement : désespoir et espoir n'appartiennent pas au même genre.

II.

Les quelques réflexions précédentes nous conduisent à nous demander s'il n'y a pas deux manières de penser l'espoir. Une manière qu'on pourrait appeler « neutre » et une qui est son contraire. Ces deux manières de

6 Pour un certain temps, en tout cas.

7 « ... 'nul espoir' ».

8 On devrait presque écrire « no-hope ».

9 Malheureusement pas vraiment traduit dans la version française ! (« Quel espoir... ! »)

10 La traduction française devrait, si elle était conséquente, reprendre les guillemets de la phrase précédente : « 'Nul espoir', d'un côté / C'est de l'autre, un 'si noble espoir'... »

11 On aurait envie de souligner chaque mot séparément !

penser l'espoir ou l'espérance reflètent deux situations de celui qui espère.

A. La première est celle de l'homme de tous les jours. Il est difficile – et au fond insupportable (désespérant) – d'imaginer un être humain qui dans sa vie n'espère pas. Quant aux objets de ces espoirs, ils varient. Cela peut être l'espoir qu'un ami viendra bientôt, qu'une guérison mettra fin à la maladie, que la vie éternelle soit l'aboutissement de notre vie à la place de la mort éternelle. Si j'appelle ce type de situations « neutres », ce n'est pas parce qu'elles seraient « vierges » (aucune situation de la vie n'est complètement « vierge »), mais parce que nous avons ici à faire à une compréhension de la vie avec des « hauts et des bas » prévisibles, « prévus ». « Hauts et bas inclus », pour ainsi dire. Et à partir de cette situation, sur cette base, l'homme espère. Le sentiment fondamental, la « situation fondamentale » de la vie comprennent comme implication une certaine « conception » de l'espoir. Il est une fonction de ce qui est donné, et il a son « siège » en celui qui espère, en forme d'attitude, en forme de disposition. L'être humain, cela fait presque partie de sa nature, espère que l'avenir tiendra les « promesses » que ni le passé ni le présent n'ont pu accomplir. Dans ce sens, dans cette configuration-là, on peut dire que le point de départ, l'initiative de l'espérer est ici en l'homme.

J(e) espère – ou je n'espère pas, ou je désespère... La différence entre ces options est évidemment très grande ; de même la différence est grande si d'un côté j'espère que le prix pour la réparation de ma voiture ne sera pas trop élevé, ou si d'un autre côté j'espère que la mort n'aura pas le dernier mot à dire par rapport à mon existence. Néanmoins l'étendue de l'espérance est ici circonscrite par celui qui espère, elle se bâtit sur la base de la vie déjà donnée, présupposée... À partir de là, l'espoir s'envole dans un imaginaire qui ne connaît, en principe, pas de limites. D'où la question : jusqu'où peut-il aller sans s'adonner à l'illusion, sans tomber dans le piège d'une consolation bon marché ?

B. Si je passe maintenant à une autre compréhension de l'espoir / de l'espérance (y en a-t-il cependant une autre ? ce n'est pas du tout probable, mais c'est justement la thèse que je voudrais défendre !), alors je ne prétends pas qu'il soit possible de dissoudre l'ambiguïté dont il a été question. En effet, aucune forme de garantie ne peut libérer l'homme de l'ambiguïté de l'espoir (ni d'ailleurs de l'ambiguïté du désespoir). Car là où il y aurait garantie, l'espoir n'aurait plus de place ni de sens. L'espoir s'étend – par « définition » – vers un avenir dont l'homme ne dispose pas.

Nous n'essayons donc pas de lever l'ambiguïté de cette manière; au lieu de le faire nous retournons à notre question initiale. Elle concernait la situation de l'espoir. Est-ce que cette situation est « neutre », en l'occurrence toute l'« initiative » de l'espoir relèverait de celui qui espère, ou est-ce que cette situation n'est peut-être pas neutre, alors la question se poserait si une autre origine de l'espérer se révèle.

À côté du texte de Shakespeare, ce sera un autre texte – cette fois – biblique qui servira de point de référence pour réfléchir de plus près sur ce type d'espoir. Un texte qui parle de l'espoir de manière discrète seulement, mais qui en parle, me semble-t-il, indubitablement. Il s'agit du discours dans lequel Jésus annonce à ses disciples des persécutions¹². Je le cite dans sa version matthéenne :

(16) « Voici, je vous envoie comme des brebis au milieu des loups; soyez donc rusés comme les serpents et candides comme les colombes. (17) « Prenez garde aux hommes: ils vous livreront aux tribunaux et vous flagelleront dans leurs synagogues. (18) Vous serez traduits devant des gouverneurs et des rois, à cause de moi: ils auront là un témoignage, eux et les païens. (19) Lorsqu'ils vous livreront, ne vous inquiétez pas de savoir comment parler ou que dire: ce que vous aurez à dire vous sera

donné à cette heure-là, (20) car ce n'est pas vous qui parlerez, c'est l'Esprit de votre Père qui parlera en vous. (21) Le frère livrera son frère à la mort, le père son enfant; les enfants se dresseront contre leurs parents et les feront condamner à mort. (22) Vous serez haïs de tous à cause de mon Nom. Mais celui qui tiendra jusqu'à la fin, celui-la sera sauvé. (23) Quand on vous pourchassera dans telle ville, fuyez dans telle autre; en vérité, je vous le déclare, vous n'achèverez pas le tour des villes d'Israël avant que ne vienne le Fils de l'homme. »¹³

Le sujet prépondérant de ce texte n'est pas l'espérance; mais l'espérance y est présente, et c'est justement cette manière non-imposante (à vrai dire, presque paradoxale) de s'exprimer qui m'intéresse. Je ne peux pas aborder les divers aspects évoqués dans ce passage biblique, mais seulement la tension qui pourtant représente probablement son centre: les futures tribulations que Jésus annonce (des persécutions qui vont probablement conduire à la mort) et le fait que néanmoins tout ne se terminera pas avec elles. Dans ce sens, les versets 17s et le verset 22 se trouvent en correspondance.

¹² Mt 10,16-23; Mc 13,9-13; Lc 21,12-19.

¹³ Les citations bibliques sont données selon la TOB (1976).

La dernière affirmation (« celui qui tiendra jusqu'à la fin, celui-la sera sauvé ») a joué un rôle important dans certains courants de la piété notamment protestante. En particulier le mouvement piétiste a fait jouer la consolation future, promise aux persévérants, contre les peines et les déceptions de la vie terrestre. Ces peines et déceptions non seulement apparaissaient dans la perspective d'un monde meilleur (« éternel ») plus facilement supportables, elles semblaient déjà refléter – par contraste – les joies infiniment supérieures de « l'au-delà ». Cependant ce type d'interprétation, et son application à la vie des croyants, est-elle en mesure de pondérer la portée de ce mot de Jésus? N'est-ce pas presque infantile de supposer que l'éternité serait à atteindre par la persévérance? Le concept de la « fin » est de cette manière sous-estimé. Car la « fin », théologiquement vue, n'est justement pas le but vers lequel nous nous dirigeons (en l'occurrence elle serait à notre portée!), elle est l'apparition d'une limite d'un tout autre ordre: le moment de la rencontre du temps du monde avec un temps d'une autre qualité, un temps qui ne se déduit pas du cours du monde, mais seulement de son propre venir. Par conséquent le salut dont parle le verset 22 ne consiste pas dans la compensation d'une persévérance, mais dans le fait – contredisant toute évidence et toute inertie – qu'une fin viendra. Cette fin – venant d'ailleurs et

s'opposant au cours du monde – « apporte » (c'est son sens, sa « fonction »!) sa propre réalité. Dans la radicale incomparabilité de ces deux formes de fins (la fin vers laquelle nous dirigeons et la fin qui se dirige vers nous) consisterait alors le salut, littéralement « la délivrance ».

Délivrance de quoi? De l'omniprésence de notre monde, du temps de ce monde. Contre cette omniprésence et omnipuissance du monde « le salut » introduit leur relativisation. Peut-on exprimer ce qui vient d'être dit, avec un mot positif? (Un mot autre que « limite », « fin », « relativisation »?) Oui, dans une formulation particulièrement dense: ce qui s'oppose au monde et à sa prétention d'être le tout, c'est l'espoir. Pourquoi est-il possible de dire cela en un seul mot et en ce mot? Parce que, comme nous l'avons dit, l'espoir ne vient pas du monde, mais vers le monde; et parce que, de cette manière, il introduit dans le monde ce qui le dépasse, il annonce au monde sa limitation et son ouverture, sa limitation en tant qu'ouverture.

Nous comprenons donc (et ceci non seulement contre la tradition piétiste, mais contre beaucoup d'autres formes de piétés et de spiritualités) qu'aucune attitude, qu'aucune disposition ne peut correspondre à un tel dépassement, à une telle fin. La seule chose qui correspond à

l'arrivée (à l'annonce, à la promesse) de cette fin est le rayonnement de son témoignage. Et ce témoignage, selon l'annonce de Jésus, est inséparable de la souffrance. C'est difficile à comprendre et c'est dur à entendre. Nous devons donc prendre du recul et nous demander ce que signifie ici la souffrance.

La souffrance dont il s'agit, peut prendre diverses formes. Dans Mt 10, c'est – selon toute probabilité – le martyr des disciples, martyr dans lequel la mort du Christ résonne¹⁴. La donne fondamentale de cette souffrance est cependant la différence (la dissidence) d'avec le monde; et sa structure fondamentale consiste en ceci: à partir de nous-mêmes nous ne pouvons pas aborder, attaquer, nous approcher de cette différence, elle survient de sa propre initiative, elle nous aborde, elle nous attaque, et c'est dans ce sens que la souffrance lui correspond le plus précisément. La différence d'avec les présumés du « monde » a donc une double empreinte:

a) elle ne peut pas ne pas provoquer les oppositions et les agressions de ceux qui défendent « le monde »; et **b)** une « agression » analogue a lieu en nous: le principe de notre auto-compréhension, selon lequel nous prenons nous-mêmes dans nos mains – le principe de notre activité et souveraineté – bascule en son contraire: notre autonomie est minée, elle nous est soustraite, ou nous sommes

soustraits à elle. Dans ce sens, la souffrance n'accompagne pas seulement accessoirement l'espérance; l'espérance apporte la souffrance avec elle, car elle s'empare de celui qui l'accueille, l'entraîne en elle et le transporte au-delà de lui.

Avec cette observation nous arrivons à un point où une différence fondamentale et même structurelle apparaît entre l'espérance et une autre attitude qui lui semble parente: l'optimisme.

III.

Toute réflexion qui se propose de penser l'espérance doit implicitement ou explicitement prendre en considération la différence entre ces deux formes d'une disposition « positive » face au futur. Nous ne pouvons pas développer ici (même pas provisoirement) une théorie de l'optimisme. C'est seulement un aspect sur lequel nous voulons nous concentrer. Il a été mis en lumière par G. Marcel dans son « Esquisse d'une phénoménologie et d'une métaphysique de l'espérance¹⁵ ». Dans ce livre Marcel a fait une observation fine à l'égard de l'optimiste.

14 Cf. H.-J. IWAND: « So weist das Schicksal der Boten zurück auf den Weg, den Christus selbst in der Welt gegangen ist. » « Ainsi le destin des messagers renvoie au chemin sur lequel le Christ est allé dans le monde. » (ID., *Predigtmeditationen I*, Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 1977, 76.

15 G. MARCEL, *Homo Viator*, Paris, Montaigne, 1944, 37-91.

« L'optimiste est essentiellement discoureur » écrit-il. « Il y a dans le développement naturel et favorablement orienté auquel il s'attache avec tant de complaisance quelque chose qui vient tout naturellement donner lieu au développement oratoire et s'y inscrire. »¹⁶

En effet, chez l'optimiste une attitude positive face à la vie, face à l'avenir, qui fait partie de son naturel et qui lui est propre avant toute justification, va de pair avec une envie de donner des raisons qui devraient, pense-t-il, convaincre tout le monde et qui lui viennent à l'esprit sans grand effort¹⁷. Marcel donne quelques exemples de cette disposition à la fois « dynamique » et « bavarde »: « 'On a toujours vu à la longue... ' , 'on ne manquera pas de constater... ' »¹⁸ Ce genre d'affirmations ou d'« arguments » prononcés sur un ton objectivement valable, n'empêchent pas que celui qui les formule se porte sans hésitation personnellement garant de leur portée et de leur caractère bien fondé. Car c'est cela la caractéristique essentielle de l'optimiste (comme analogiquement celle du pessimiste – allant dans la direction opposée): son naturel est en phase avec le cours du monde. À l'évidence objective du « On... » correspond donc la présence marquée du « Je » qui prononce son avis. « Moi je... »¹⁹. « Moi je suis convaincu que cet hiver il y aura beaucoup plus de neige que les années précédentes. Il y a toujours

eu, après quelques années de manque, une année d'abondance ! » Le « Je » de l'optimiste se sait donc particulièrement proche de l'évolution des 'choses'. C'est pour cela que le mot « on... » lui sort de la bouche avec la même légèreté que l'autre mot « je », « moi je ». L'un est pour ainsi dire la confirmation de l'autre. Et les deux sont portés par l'esprit « positif » dans lequel ils se plaisent et se reconnaissent. Il est intéressant de voir que dans le texte biblique que nous avons commencé à interpréter, une des affirmations de Jésus sonne comme si elle avait été formulée pour réagir à l'observation de Marcel²⁰. « Lorsqu'ils vous livreront, ne vous inquiétez pas de savoir comment parler ou que dire: ce que vous aurez à dire vous sera donné à cette heure là, car ce n'est pas vous qui parlerez [...]. » (v.19) Qu'est-ce qui se passe ici? Celui qui est le plus concerné, celui-là ne prendra pas l'initiative de parler. Il ne saura, selon Jésus, pas le faire.

16 *Op. cit.*, 46.

17 Il y a d'ailleurs sous cet aspect non seulement une analogie mais une parenté avec l'attitude du pessimiste qui, lui aussi, trouve pour sa disposition « négative » innée quasi naturellement d'innombrables raisons.

18 *Ibid.*

19 Cf. MARCEL, *ibid.*

20 On aurait envie de constater que la remarque de Jésus repose sur une perception aussi fine que celle faite par Marcel. Mais ce que Jésus dit ne se laisse justement pas observer, son affirmation vient d'un savoir qui dépasse toute visibilité et ne se réfère à rien de constatable.

La situation des disciples que Jésus annonce est celle de la captivité avec des interrogatoires et d'éventuelles, même de probables, condamnations. Que sauraient-ils alors dire, les disciples ? On pourrait imaginer que Jésus leur donne tel ou tel conseil. « Si cela vous arrive, dites... »²¹ Très probablement cela n'aurait servi à rien. Et en effet, ce n'est pas ce que Jésus proclame, mais tout autre chose : « ce que vous aurez à dire vous sera donné à cette heure-là... » C'est le radical contraire de ce que nous avons constaté à propos de l'optimiste. Les paroles ont jailli de sa bouche dans une admirable synergie entre initiative subjective (« Si vous voulez avoir mon avis... ») et évidence objective (« Il suffit d'ouvrir les yeux... ! ») On aurait pu imaginer que l'antagonisme radical à une telle légèreté de la parole serait le mutisme. Là où les paroles ne jaillissent pas – pas du tout –, là il y a le silence : un silence lourd, muet. Et en effet, que voudrait-on dire à un enquêteur qui présume que chaque mot qu'on dit est un mensonge ? Ou que voudrais-je dire à quelqu'un dont je sais qu'il n'a aucun accès à ce que je crois, qui ne comprendra rien à ce que j'aurais, par conséquent, à dire ? À l'abondance d'un discours dont je me porte facilement garant (parce que je sais qu'au fond ce que je vois, tout le monde devrait le voir aussi), semble s'opposer comme son antagonisme le plus radical le discours qui se tarit. Mais non, il y

a un antagonisme encore plus radical, car de ce discours qui se tarit, l'auteur, le « discoureur » est toujours le sujet qui, si les paroles ne se refusaient pas, parlerait ! Jésus cependant annonce autre chose, et c'est avec cette « autre chose » qu'une réalité nouvelle entre en jeu, une réalité étonnante, on pourrait dire bouleversante : la dépossession du sujet en tant que « discoureur », dépossession qui tient au fait qu'un autre prendra la parole pour lui. Sauf si mon interprétation de ce texte biblique est erronée, le changement de sujet dont il parle (« [...] ce n'est pas vous qui parlerez, c'est l'Esprit de votre Père qui parle en vous », v. 20) n'est pas un aspect secondaire de l'espérance, mais sa situation fondamentale²². Son trait essentiel ne consiste pas dans le fait qu'un homme ou une femme verraient autre chose (par exemple des aspects positifs que d'autres ne discernent pas) ou qu'ils auraient une autre attitude (plus positive que leurs contemporains), mais que la situation elle-même bascule, que les coordonnées de l'ensemble changent et doivent être nouvellement comprises.

21 Par exemple : « Dites que vous êtes les adhérents d'un grand maître ; que la responsabilité est de son côté et que vous n'y êtes pour rien. » Ou quelque chose de ce genre.

22 En allemand je la nommerais « Grund- » ou « Ur-situation der Hoffnung ».

Comparons encore avec l'optimiste !

L'optimiste est pénétré par une vivacité, une élévation, un « entrain »²³ de tout son être. Selon sa conviction qui est au fond plus qu'une conviction, une façon d'être-dans-le-monde, le cours du monde est porté, animé par une même vivacité, une dynamique similaire. En poursuivant la piste indiquée par l'observation de G. Marcel, il nous a semblé qu'entre la disposition positive de l'optimiste et sa facilité de parler, un lien fondamental existe. Ce n'est pas seulement qu'il exprime avec aisance son attitude positive ; c'est que les mots lui viennent à l'esprit avec évidence parce qu'entre lui et sa disposition d'un côté et le monde et son cours d'un autre, un même rythme, une même orientation, une même dynamique se sont « depuis longtemps » établis. Une légèreté de l'être et une légèreté de la parole vont donc de pair. Elles s'enrichissent mutuellement. Ainsi l'attitude « oratoire » de l'optimiste caractérise non seulement superficiellement, mais essentiellement sa disposition. Au fond, son optimisme consiste en ceci que les mots lui viennent sur la langue avec facilité.

Quant à celui qui espère, il est beaucoup plus difficile de le décrire. Il ne suffit pas tout simplement de le regarder ou de l'écouter. C'est pour cela que nous nous sommes tournés vers un discours de Jésus, un discours qui a lieu à un moment crucial : Jésus, conscient

de la mort qui l'attend, annonce à ceux qui lui resteront fidèles, à lui et à sa mission, des tribulations. Mais il n'en reste pas là. Il parle aussi de la question d'une prise de parole. Elle ne sera pas dans les mains de ceux qui cependant vont devoir se défendre et se justifier. C'est à ce moment-là que deux choses se révèlent en même temps dans le discours de Jésus : (a) dans les tribulations les disciples ne sauront pas trouver des paroles, mais (b) des paroles vont être trouvées – par un autre – pour eux.

La question qui nous intéresse – comme par rapport à l'optimiste – est de savoir si cette configuration, selon laquelle celui qui espère ne dispose pas de ses mots, mais a besoin d'un autre qui parle pour lui, accompagne seulement l'espérance ou si elle la caractérise plus profondément²⁴. S'il en était ainsi, l'espérance serait profondément déterminée par un changement du « sujet parlant ». Espérer (dans le sens chrétien) voudrait dire : en vue de ce qui m'intéresse le plus – mon espérance –, mes mots, au lieu d'être à ma disposition, se retirent de moi, pour laisser leur place à

23 Cf. G. Marcel, *op. cit.*, 58.

24 Cette question présuppose évidemment que la situation dont parle Jésus soit représentative de l'espérance et pas seulement un cas spécial. Présupposé qui ne pourra se confirmer que plus tard dans notre réflexion.

d'autres mots qu'un autre dira pour moi (« en moi », comme dit le texte biblique). Ce changement de sujet serait, à vrai dire, mon espérance.

IV.

Si l'on regarde la péricope de Mt 10,16-23 (et parallèles) sous l'aspect qui nous occupe dans cette réflexion, on va découvrir deux moments: Jésus annonce le salut²⁵ et Jésus annonce aussi des tribulations (v. 17s). Il nous a semblé que le lien entre les deux ne consiste pas seulement dans un ordre chronologique: au temps des persécutions fait suite le temps de la délivrance. En l'occurrence la persévérance (mentionnée d'ailleurs au v. 21) serait l'attitude demandée au croyant pour qu'il atteigne, après l'avant-dernière étape, la dernière: celle de l'accomplissement. Non; un autre enjeu s'est manifesté, la question de savoir qui aura, qui prendra, au sein des tribulations, la parole.

Nous étions conduits dans notre réflexion à donner un poids décisif à cet aspect. Nous devons cependant nous demander si nous ne nous sommes pas laissé conduire par l'opposition entre l'optimiste et l'espérant à surestimer l'élément du langage. L'optimiste aime et est capable de communiquer son « avis »; quant à celui qui se trouve – à cause de

l'Évangile – dans des tribulations, Jésus dit qu'il ne disposera pas des paroles adaptées. Il ne saura pas se défendre lui-même, il ne saura pas dire pour quelle raison il se trouve dans cette situation et pour quelles raisons il est prêt à prendre toutes ces souffrances sur lui. En d'autres termes, il ne saura pas formuler lui-même son espérance.

Nous avons vu qu'entre l'optimisme de l'optimiste et son envie de communiquer, il y avait une affinité qui concerne l'essence de l'optimisme. Cette observation nous a amenés à chercher un lien essentiel aussi entre l'espérance et un tout autre rapport à la parole: le manque de paroles de celui qui espère²⁶, manque qui cependant sera « compensé », car le sujet parlant sera, dans le cas de l'espérance, non pas totalement absent, mais un autre que celui qui espère. Comme si celui qui espère – en tant qu'espérant – n'était pas un sujet autonome, reposant en son être.

Ce manque de paroles aurait donc un sens autre, plus profond, que seulement une dif-

25 « ... celui-là sera sauvé. » (v. 22)

26 Intéressant d'ailleurs que pour celui qui « positive » (comme on dit aujourd'hui) il y a un nom tout prêt: « l'optimiste »; alors que pour celui pourtant qui espère, il n'y a pas un mot déjà fait. Comme si cette espérance – et son rapport avec celui qui la fera sienne – n'étaient pas prévus d'avance, pas déjà établis!

ficulté de communiquer à l'extérieur une conviction ou un état psychique...; celui qui espère serait en difficulté de communiquer avec lui-même. L'optimiste est en phase avec le monde et avec lui-même (est-il en phase avec le monde parce qu'il est en phase avec lui-même ou vice versa?), il n'est peut-être pas nécessaire de le dire²⁷); celui qui espère par contre (et ici on peut et on doit dire dans quel sens il faut le concevoir) n'est pas en phase avec le monde, et ce décalage va si loin qu'il n'est pas non plus en phase avec lui-même.

Au plus profond de lui, il ne s'appartient pas. Sait-il, à vrai dire, ce qu'il espère?²⁸ Et (autre question liée à la première): connaît-il celui qui espère, c'est-à-dire lui-même? Se connaît-il en tant qu'espérant? Nous sommes habitués à concevoir l'espérance comme une attitude analogue à beaucoup d'autres. Disons – pour donner une définition brève – comme une attente positive par rapport à l'avenir, un avenir qui comporte ou apporte quelque chose de décisif. Mais est-ce que celui qui espère est capable (est en mesure) de « mesurer » ce qui est vraiment décisif dans l'avenir?

La compréhension chrétienne part du principe que l'espérance est indissolublement liée à la connaissance de ce qui est espéré. Si cependant celui qui espère ne connaît pas vraiment l'« objet » de l'espérance, est-ce que

cela signifie que l'espérance est alors illusoire ou caduque²⁹, ou peut-être – pour que l'espérance ne disparaisse pas! – qu'elle a son origine ailleurs, que c'est un autre qui connaît cet objet pour moi?

Une longue tradition théologique a compris l'espérance en tant que « vertu théologale ». Elle lui a attribué cet adjectif parce que – avec la foi et l'amour – l'espérance est une vertu qui non seulement a à faire avec des enjeux théologiques, mais qui est donnée à l'homme par la grâce de Dieu³⁰. « Infusée » par Dieu, elle prend place dans l'homme pour devenir la sienne: une vertu, incontestablement, mais une vertu sur-naturelle. En poursuivant la piste de notre réflexion, nous nous demandons cependant s'il ne faut pas faire un pas de plus encore et interpréter ce mot « théologal » dans le sens que non seulement cette vertu n'a pas une origine humaine, mais que le sujet de cette vertu n'est ultimement pas l'homme, mais Dieu lui-même?³¹

27 Pourquoi ne devrait-il pas y avoir aussi un secret, un mystère de l'optimisme?

28 Cf. Rm 8,24s.

29 Comment veux-tu espérer si tu ne sais même pas ce que tu espères?

30 La théologie catholique la nomme – dans la tradition de Thomas d'Aquin – *gratia infusa* (grâce infuse).

31 Il est clair que le concept de la « vertu » subirait une révolution interne ainsi. Et le concept du « sujet » aussi. Or c'est justement ce qui nous intéresse ici!

Non pas dans le sens que c'est lui qui espère à ma place, mais que dans mon espoir c'est lui qui connaît l'objet de mon espérer, et que dans mon espoir l'« initiative » vient de lui, l'origine est en lui. Espérer signifierait donc se dépouiller de l'initiative et du savoir de l'espérance, laisser un autre (et cet « autre » ne pourrait être que Dieu car tout autre autre ne serait pas si profondément autre que lui) espérer en moi, pour moi³².

V.

Dans l'épître aux Romains, saint Paul nomme Dieu le « Dieu de l'espérance »³³. Étonnante formulation ! Que signifie-t-elle ? Que Dieu est le seul vrai objet de notre espérance ou que Dieu est le seul vrai sujet de notre espérance ? Peut-être les deux options ne sont-elles pas séparables ? Commençons par le côté « objet » ! Cela semble évident. Bien sûr qu'en dernière instance notre espérance va vers Dieu, se dirige vers lui ! Mais est-ce vraiment si facile ? Est-ce que notre espérance ne va pas vers beaucoup de choses ? Est-ce qu'elle ne cherche pas son appui dans ce qui est probable et prometteur ? Souvenons-nous pourtant de l'annonce de Jésus qui formule exactement le contraire. Les disciples se trouveront ou plutôt se trouveront, selon la prédiction de Jésus, dans une situation de persécution où tout point d'appui qui pourrait les rassurer aura disparu, et c'est exactement là que s'ou-

vrira pour eux l'horizon de l'espérance. Qu'il n'y ait pas de point d'appui est souligné encore par le fait (que nous avons déjà essayé de prendre en considération) qu'ils n'auront même pas à leur disposition, à leur portée des mots qui pourraient les rassurer eux-mêmes. On pourrait objecter que la situation dont parle Mt dans ce chapitre est « quand même » une situation extrême, particulière – et non pas celle du chrétien de tous les jours. La question est cependant de savoir si cette situation extrême n'est pas représentative de l'espérance chrétienne.

Nombre de théologiens ont établi un rapport entre l'espérance et des situations de faiblesse, de menace, de tribulation, de tentation, même de désespérance. Est-ce un hasard ? Ou est-ce seulement parce que c'est dans des situations de danger qu'il ne nous reste rien d'autre que d'espérer ? Ou est-ce qu'il y a un lien plus profond – un lien théologique – entre désespoir (non pas dans le sens psychologique, mais dans le sens « objectif » d'absence d'espoir) et espérance ?

32 Comment ai-je pu dire un peu plus haut que Dieu n'espère pas « à ma place », et maintenant : que Dieu « espère... pour moi » ? Parce que Dieu ne me remplace pas dans mon espoir (sinon je n'espérerais pas), mais dans mon espérer je ne suis pas le premier, pas celui qui commence, pas celui qui s'y connaît. Dans ce sens-là, Dieu « espère pour moi ».

33 Rm 15,13.

Dans son interprétation de Romains 4,18 Luther écrit :

« 'Espérant contre toute espérance'. [...] Ici on touche admirablement à la différence qu'il y a entre l'espérance des hommes et l'espérance des chrétiens. Car l'espérance des hommes n'est pas 'contre l'espérance' mais selon elle, c'est-à-dire qu'elle porte sur ce qui peut facilement devenir possible. En effet, les hommes n'espèrent pas lorsqu'apparaît le contraire de la chose à espérer, mais seulement lorsque le moyen de la voir se réaliser semble, ou bien possible, ou bien d'une efficacité certaine. [...] Au contraire, l'espérance des chrétiens est certaine par rapport à ce qui la nie. Car elle sait que la chose à espérer ne peut pas ne pas survenir ou encore ne peut pas être empêchée, pourvu qu'on espère. Personne, en effet, ne peut empêcher Dieu. »³⁴

En quoi consiste alors ce lien « plus profond » entre l'absence d'espoir et l'espoir ? En ceci que le vrai espoir, pour qu'il soit ce qu'il est, ne s'appuie sur rien, sur aucune expérience, probabilité et optimisme, mais seulement sur – Dieu. Toute autre référence doit disparaître. D'où l'impact des afflictions, des tribulations... ; impact qui ne tient pas à un sens moral : que souffrir serait bien en soi (cette perversion que Nietzsche a stigmatisée), ou qu'à la souffrance d'un côté correspondrait d'un autre côté (dans un autre monde³⁵) une com-

pensation ; non cet impact comporte un autre sens : Dieu comme objet de notre espérance n'apparaît que là où toute autre chose a disparu. La dernière phrase de la citation de Luther, « personne ne peut empêcher Dieu », n'est pas vraie de manière générale comme un présupposé qu'on devrait établir parce qu'il s'agit de Dieu et parce qu'il est tout-puissant etc. (cela est une opération, une compréhension abstraite). Non, Dieu apparaît comme Dieu seul (c'est-à-dire comme vraiment Dieu) seulement là où toute autre référence, toute autre assurance, ont « foutu le camp », où elles se sont retirées, où elles nous ont quittés et nous nous trouvons tout nus et abandonnés. Non seulement les points d'appui extérieurs ont disparu, mais nous aussi avons disparu comme points de référence. Qu'est-ce qui reste alors ? Rien. Rien que l'espérance elle-même. C'est ainsi que la petite formulation de Luther devient peut-être compréhensible : « ... pourvu qu'on espère ». C'est de l'espérance que tout dépend. Pourquoi ? Parce qu'elle est la seule à ne pas disparaître face à Dieu. Il ne reste rien d'autre qu'elle et Dieu. Si l'homme est arrivé là, selon Luther (et, si j'ai bien compris, selon Jésus aussi), il est dans l'espoir. Aucune réf-

34 M. LUTHER, « Cours sur les Romains » (1516, scolie ad Rm 4,18), *MLO XII*, 47s ; c'est moi qui souligne. (WA 56, 295,16-27.)

35 Qu'est-ce que cela veut dire d'ailleurs : « un autre monde » ?

rence autre ne lui reste que Dieu seul. Nous aurions pu formuler autrement, et cela aurait exprimé la même chose : Aucune référence autre ne lui reste que l'espérance seule. Car si l'espérance est seule (nue), elle n'est justement pas seule, mais en rapport avec Dieu. Ce n'est pas un hasard, que la métaphore de la nudité et du vêtement revienne de manière récurrente dans les réflexions sur l'espérance.

« Et pourtant, si l'homme s'avise de persévérer, et s'il espère contre l'espérance en vue de l'espérance (Rom 4,18), il sera trouvé 'approuvé' et, dépouillé de ses mérites par cette tribulation, il sera revêtu d'espérance et couronné d'une couronne irréprochable pour l'éternité. »³⁶

La question qui nous a occupé était de savoir si, dans la formulation « Dieu de l'espérance », Dieu était à comprendre comme l'objet (l'objet primordial, bien sûr, peut-être l'unique objet) de l'espérance ou si Dieu y était éventuellement à comprendre aussi comme le sujet de l'espérance. L'image qui parle de l'homme vêtu d'espérance donne une indication. L'espérance « appartiendrait » à l'homme non pas dans un rapport d'intériorité mais d'extériorité. Pourquoi ? Parce que dans l'espérance l'homme est nu, et cette nudité ne sera pas vaincue par lui-même. Mais elle sera vaincue, et cette victoire est l'espérance.

VI.

Il est intéressant que cette victoire – la nudité assumée et revêtue – peut être interprétée. Nous avons déjà vu que l'espérance, selon sa compréhension chrétienne, n'est pas un puits d'attitude positive qui jaillit joyeusement et en surabondance. L'espérance a à faire à un dépouillement : là où toute assurance extérieure et intérieure m'a quitté, où je suis « dévêtu »... une place s'ouvre à l'espérance, une place s'ouvre pour Dieu, car Dieu et l'espérance tiennent ensemble de sorte que l'espérance surgit seulement où Dieu seul (rien que Dieu) est sa référence, et Dieu (Dieu seul !) apparaît seulement où rien d'autre ne reste pour l'homme que « son » espérance.

Et de nouveau nous nous trouvons devant la question décisive. Qui est le sujet de l'espérance ? Le « Dieu de l'espérance » ne s'appelle-t-il pas ainsi parce que la responsabilité de l'espérance a migré de celui (l'être humain) qui ne saura pas être son porteur vers celui (Dieu) qui la porte et l'apporte à lui. Comme on le voit, cette question est en lien avec la parole. L'espérance a besoin d'une parole, elle ne saura pas rester muette et inconsciente d'elle-même, elle ne saura pas rester vague,

36 M. Luther, *Etudes sur les psaumes*, MLO XVIII, 129. (*Operationes in psalms*, WA 5, 166,34.)

indéterminée. – Mais qui la connaît, qui peut la dire, qui lui prête une parole ?

« Ne pas savoir où tu vas, c'est savoir parfaitement où tu vas », écrit Luther dans l'interprétation du psaume 32³⁷. Cette affirmation, comme aucune autre, résume ce que c'est que l'espérance pour l'homme croyant. Or à cette affirmation en correspond une autre sans laquelle elle ne ferait aucun sens. Un mot de Dieu qui s'adresse au croyant : « laß myr dich »³⁸. La formulation est presque intraduisible. On l'a rendu par : « Abandonne-toi à moi »³⁹, ce qui n'est pas faux, mais fait perdre la densité de l'allemand. Cependant la formulation allemande, de son côté, n'est presque pas compréhensible non plus. Elle est d'une densité violente. Cela vient de ce que Luther veut dire. Laisser à quelqu'un d'autre quelque chose, cela se comprend et cela se dit. « Je te laisse la clé ! » « Pour aujourd'hui je peux te laisser ma voiture. » Or dans l'espérance il s'agit d'autre chose. À l'homme qui dans l'espérance est dépouillé de lui-même, Dieu dit – non seulement « Laisse à moi ceci ou cela », mais : « Laisse-toi à moi ! » car c'est là le sens plein de l'espérance, c'est là le mouvement qui la caractérise : mouvement qui va de Dieu vers l'homme et – paradoxalement – dans la même (!) direction (dans le même mouvement) de l'homme vers Dieu.

J'ai commencé cet article avec une citation de Ch. Péguy : « La foi que j'aime le plus, dit Dieu, c'est l'espérance. » Cet énoncé nous a semblé bien formuler un des traits les plus caractéristiques de l'espérance. Si la foi est une relation de reconnaissance de Dieu et de confiance en lui, alors dans l'espérance la foi sort le plus d'elle-même et s'ouvre à Dieu, à tout ce qui vient de lui. Dans ce sens-là, elle est un déplacement de la foi elle-même vers son objet qui est le Dieu vivant, et donc beaucoup plus qu'un objet. L'espérance, pourrait-on dire, est l'ouverture la plus grande de la foi.

Néanmoins quelque chose m'a gêné dans cette affirmation si belle et si juste. Je l'ai dit au début : c'était que Péguy m'a semblé se placer trop près de Dieu, dans une relation trop intime avec lui. Arrivé à la fin de ces réflexions, je peux dire plus précisément ce qui me dérange : la distance – pourtant constitutive de l'espérance – entre Dieu et l'homme, la tension entre les deux, l'abîme qui les sépare, est ici transformée et réduite à une complicité qui fait de l'espérance une entente entre Dieu et l'homme. Se basant sur l'expé-

37 M. LUTHER, *Les sept psaumes de la pénitence*, MLO I, 31.

« nit wissen, wohin du gehst, das ist recht wissen, wo du hingehst. » (*Auslegung der sieben Bußpsalmen*, WA 1, 171, 31s.)

38 *Ibid.* (WA 1, 171, 26.)

39 *Ibid.* (*Les sept psaumes de la pénitence*, MLO I, 31.)

rience de sa propre foi, sa propre espérance, Péguy croit pouvoir savoir ce que Dieu ressent dans son rapport à l'homme⁴⁰. Je me demande cependant : une espérance qui saute de cette manière vers l'autre côté, le côté de Dieu, est-elle encore espérance ? Est-ce qu'elle n'espère pas trop intimement ? Comme connaisseur des affaires de la foi, Péguy croit savoir ce que Dieu dit.

Mais « malheureusement » Dieu ne dit pas cela. Il ne dit pas ce qu'il « aime le plus » en tant que forme de la foi, de sorte que l'homme puisse – se basant sur une connaissance commune avec Dieu – ajuster harmonieusement sa foi à l'attente de Dieu.

Dieu dit tout autre chose : « laß myr dich ! ». Ainsi l'homme croyant ne se trouve pas des deux côtés – du sien et de celui de Dieu – en même temps ; au contraire, l'homme reste de son côté, et Dieu du sien ; mais de son côté, Dieu est en⁴¹ l'homme, celui qui espère. De sorte qu'espérer signifie pour l'homme : laisser Dieu espérer pour lui.

Hans-Christoph Askani

Professeur de théologie systématique à la Faculté autonome de théologie de Genève

40 Le chemin de retour (de l'homme vers Dieu) doit correspondre au chemin de l'aller (de Dieu vers l'homme).

41 Mt 10,20 : « ce n'est pas vous qui parlerez, c'est l'Esprit de votre Père qui parlera en vous. » (Cf. Rom 15,13.)



ESPOIR, ESPÉRANCE : PASSION IMPOSSIBLE, PASSION DE L'IMPOSSIBLE.

PETIT DIALOGUE AVEC JACQUES ELLUL ET SØREN KIERKEGAARD

ELISABETTA RIBET

Pasteure et doctorante à la Faculté de théologie de Strasbourg autour d'une thèse intitulée « La provocation de l'espérance. Perspectives théologiques dans l'oeuvre de Jacques Ellul » sous la direction de Frédéric Rognon.

Presque plus que les autres, c'est ce couple sans visage qui me laisse sans souffle. Un homme et une femme, figés dans les abysses en train de se prendre en photo avec un téléphone portable. Derrière eux, le canot, plein de gens : des adultes, des enfants, un corps allongé, rigide. Un homme a grimpé à la proue, comme s'il pouvait, au fond de l'eau, continuer à scruter l'horizon en espérant saisir un signal minime lui disant que le voyage est fini, qu'ils sont arrivés enfin - ou presque. Ils se trouvent à Lanzarote, au fond de l'océan Atlantique. C'est l'un des sites d'exposition de Jason de-

Caires Taylor, « The underwater museum » – le musée submergé¹. Les sculptures, en taille réelle, représentent les personnes qui ont essayé et essaient de rejoindre l'Europe guidées par le rêve si souvent faux de mieux vivre ici, « chez nous ». Ils laissent trop souvent leurs vies au fond de la mer, mais ils ne sont pas les seuls à se noyer, paraît nous dire l'auteur. Le couple, attentif seulement à bien paraître dans

1 Voir cette page du site de l'artiste, où l'on trouve une photo de l'installation décrite ici : <http://www.underwatersculpture.com/works/recent/>

la photo, le dos vers les autres. La souffrance, l'espoir, la mort même de l'autre ne sert qu'à devenir un bon fond pour mon « selfie ». Ainsi mon visage s'efface et se perd. L'Occident entier est en train de se noyer avec eux.

Mais pourquoi donc commencer un article sur l'espérance avec une pareille image ? Car dans notre temps, en empruntant un adjectif à Jacques Ellul, l'espérance est oubliée. Elle s'est noyée. Et dans ces abysses, nous sommes à la fois comme le couple et comme les gens sur le canot : à la recherche d'un horizon, bien que submergé, et totalement aliénés, sans regard, sans parole. En même temps, c'est bien pour cela, à cause de cette crise, qu'il est si important de reprendre le discours et de se battre afin d'arracher l'Espérance de l'oubli.

ABRAHAM, HOMME D'ESPÉRANCE

« Non ! nul ne passera de ceux qui furent grands ; mais chacun fut grand à sa manière et selon la grandeur qu'il *aima*. Car qui s'aima lui-même fut grand par sa personne, et qui aimait autrui fut grand en se donnant ; pourtant, qui aimait Dieu fut le plus grand de tous. Les grands hommes seront célébrés dans l'histoire : mais chacun d'eux fut grand selon ce qu'il *espéra*. L'un fut grand dans l'espoir qui attend le possible, un autre dans l'espoir des choses éternelles ; mais celui qui voulut at-

teindre l'impossible fut le plus grand de tous. Les grands hommes seront gardés dans la mémoire, mais chacun d'eux fut grand suivant l'importance de ce qu'il *combattit*. Car qui lutta contre le monde fut grand en triomphant du monde, et qui lutta contre lui-même fut grand par sa victoire sur lui-même ; mais celui qui lutta contre Dieu fut le plus grand de tous. » Søren Kierkegaard tisse l'éloge d'Abraham dans *Crainte et tremblement*². Ce qui caractérise l'histoire du patriarche est donc illustré par trois qualités : l'amour, l'espérance, la lutte. Abraham fut grand car il aimait Dieu, il espéra l'impossible, il lutta contre Dieu.

Aimer Dieu, c'est difficile. L'histoire d'Abraham met en premier plan le fait qu'aimer Dieu signifie « se haïr soi-même », pour reprendre le vocabulaire kierkegaardien. L'obéissance du patriarche à la volonté de Dieu est sans doute la preuve évidente de son amour. Au temps des « social networks », la question de l'autonomie et de l'autosuffisance est si radicalement tournée vers l'individu et son solipsisme que la question de l'obéissance à un Autre – et de plus, à un Autre qui est Transcendant – est hors discours. Mais l'est-elle vraiment ? Aujourd'hui ce sont pourtant des en-

2 S. Kierkegaard, *Crainte et tremblement*, OC5, Editions de l'Orante, Paris 1972, notamment pp. 104-118. La citation se trouve à p. 112.

tités bien autres qui conditionnent si souvent les consciences et la liberté des individus et des communautés beaucoup plus que l'idée de « Dieu » ne peut le faire. Nous assistons de plus en plus à une nouvelle montée des populismes, des intégrismes, en général de la méfiance, de la suspicion et de la peur enracinées trop souvent dans du « vrai » et du « réel » tout à fait aléatoires. La crainte et le tremblement autrefois adressés en Occident au Dieu de la foi chrétienne sont de nos jours – on le dit depuis quelques décennies, désormais – dirigés vers d'autres divinités, vers d'autres instances à l'apparence plus connaissable et immanente, mais en réalité aussi inconnues et presque autonomes. Jacques Ellul parlait de la sacralisation de la Technique ; nous pourrions parler par exemple de la sacralisation de la finance, des réalités virtuelles, des relations construites et vécues à partir de celles-là et de plus en plus rarement de la réalité concrète. Les exemples et les narrations ne manquent certainement pas.

Le deuxième attribut d'Abraham, selon Kierkegaard, est l'espérance. On espère des choses possibles, on en espère d'éternelles. Mais Kierkegaard souligne que l'espérance d'Abraham visait l'impossible. Il faut tout d'abord faire une remarque : l'espérance vis-à-vis de l'impossible telle que Kierkegaard en parle n'est pas la convoitise de ce que nous

ne pouvons pas atteindre. Elle n'est pas non plus simple « passion du possible », comme souvent on l'affirme. Il s'agit là de vouloir saisir l'impossible. L'importance de la réflexion de Jacques Ellul sur l'espérance est enracinée ici, dans la dialectique entre « passion du possible » et « passion de l'impossible ». Elle nous invite aussi à reprendre la réflexion sur les limites. Nous le verrons tout de suite.

Troisièmement, Abraham fut grand car il lutta contre Dieu. Abraham lutta-t-il contre Dieu ? Ce n'était pas plutôt Jacob ? Encouragés une fois encore par Ellul, nous pouvons affirmer que Kierkegaard parle là du combat de l'espérance : de la provocation lancée par la création à son Créateur, lorsqu'il ne parle plus et qu'il demeure loin. Dans le temps qui s'avancit sans apporter de fruits, dans le fait que la Promesse avait du mal à s'accomplir – comment devenir peuple, si on n'a même pas un enfant ? –, jusque dans les moments obscurs du chemin avec Isaac vers le mont Morija, Abraham ne lâcha pas prise. « Car il est grand de renoncer à son vœu le plus cher, mais plus grand de le garder après y avoir renoncé ; il est grand de saisir l'éternel, mais plus grand de garder le temporel après y avoir renoncé. ... Si Abraham n'avait pas cru, Sara serait sans doute morte de chagrin, et lui, rongé de tristesse, n'aurait pas compris l'exaucement, mais en aurait souri comme d'un rêve de jeu-

nesse. Mais Abraham crut; aussi resta-t-il jeune; car celui qui espère toujours le meilleur vieillit dans les déceptions, et celui qui s'attend toujours au pire est de bonne heure usé, mais celui qui croit conserve une jeunesse éternelle... au sens profond, le prodige de la foi, c'est qu'Abraham et Sara furent assez jeunes pour désirer, et que la foi garda leur désir, et par là leur jeunesse»³. Le philosophe nous indique un chemin très riche: il ne s'agit pas tout simplement d'espérer quelque chose de mieux, un petit quelque chose qui améliore notre situation – et d'ailleurs, ce serait quoi, ce «mieux»? Non, c'est l'espérance de quelque chose d'«autre» qui nous est indiqué ici. C'est ici que le chemin de Jacques Ellul croise celui de son maître.

JACQUES ELLUL ET L'ESPÉRANCE

«Il ne me semble donc pas que l'on puisse définir l'espérance comme la 'passion des possibles', affirme le théologien bordelais. «S'il s'agit de possibles réellement connus comme tels, discernés comme tels, calculés, avec les moyens adéquats, on peut avoir la passion de les réaliser, cela n'a strictement rien à voir avec l'espérance. ... Parce que l'espérance c'est la passion de l'impossible. Elle n'a de sens, de lieu, de raison d'être que là où rien n'est effectivement plus possible et qu'elle fait appel non pas à la dernière ressource de l'homme, ou à quelque second souffle, mais à

la décision extrinsèque qui peut tout transformer»⁴. Ces affirmations nous suggèrent trois idées. Tout d'abord, celle d'une distinction importante (un privilège de la langue française) entre espoir et espérance. Ensuite, les enjeux apportés par cette distinction, et en premier lieu celui de la dialectique entre passion des possibles et passion de l'impossible. Troisièmement, la question de cet appel «à la décision extrinsèque» opérée par le Transcendant. Une frontière importante et fragile existe dans le vocabulaire ellulien entre le concept d'espoir et celui d'espérance. Nous pouvons en reconnaître les origines dans les écrits de Jean Calvin. Dans la perspective d'Ellul, le premier n'est qu'une banalisation de la deuxième, et il peut aller jusqu'à devenir «la malédiction de l'homme». Celui ou celle qui garde de l'espoir plonge dans la conviction que «si l'on a encore un peu de temps devant soi, la chance peut revenir»⁵. Par conséquent, il n'agit pas, esclave d'une véritable passion pour ce qui est possible, faisant toujours confiance en un «mieux» qui n'arrivera jamais. Pendant ce temps la situation empire et arrive à sa fin. L'espoir appartient donc à la dimension de la nécessité, du contextuel. Rester accroché à

3 Ibid., p. 114.

4 Jacques Ellul, *L'espérance oubliée*, Paris, La Table Ronde, 2004 (première édition 1972), pp. 191-192

5 Ibid., p. 189.

cette dimension, à cette manière d'espérer, nous emprisonne dans le contingent, dans le temporel.

Il faut remarquer, nous rappelle Ellul, que la définition de l'espérance comme «passion des possibles», dans l'œuvre kierkegaardienne est propre de la position esthétique et que, si la passion du possible «délimite et spécifie l'espérance», ceci ne se fait ni dans le contexte de l'éthique ni dans celui de la foi. Il est donc très important de bien noter que «la détermination à réaliser le possible est l'attitude de l'homme *sans* espérance, précisément parce que ce possible n'est jamais que la duplication du présent»⁶. Kierkegaard aurait pu, à l'avis de Jacques Ellul, dire plus explicitement que la foi chrétienne – et l'espérance qui s'enracine en la foi – est justement animée par la «passion de l'impossible». Ce qu'il affirme dans l'éloge d'Abraham, tout en étant vrai et d'importance radicale, n'a pas été crié suffisamment. Le patriarche «voulut atteindre l'impossible», et pour cela, accroché à la Promesse, il lutta même contre Dieu: dans l'histoire du Salut, il fut parmi les plus grands. Par contre, viser à réaliser ce qui est possible amène forcément à rencontrer la désillusion et l'échec: là où il se trouve à faire face à la frustration, l'espoir est par conséquent facilement conduit à la révolte⁷. Celle-ci «n'est pas l'expression de l'espérance, mais du déses-

poir», et conduit très souvent à la violence, qui est normalement le choix prioritaire des «passionnés de résultats immédiats».

Bien loin de cela, «l'espérance n'a de lien, de sens, de raison que lorsque le pire est tenu pour certain»⁸. Elle «ne s'exprime ... jamais par une concurrence de moyens, mais par l'absence de moyens»⁹. Ceci parce que seulement là où nous nous trouvons en totale absence d'alternatives et d'espoirs, nous pouvons regarder à l'impossible. Nous sommes alors là devant le moment clé: c'est lorsque toutes les alternatives possibles sont épuisées qu'on n'a rien d'autre à faire sinon nous confier «à la décision extrinsèque qui peut tout transformer»¹⁰. Voici l'ouverture à l'action du Transcendant, le passage qui va au-delà des règles de l'efficacité de la Société Technicienne. L'espérance, en ce contexte, est alors en lien profond avec la «folie» de Dieu et les scandales de la Croix, de la Résurrection et de la Promesse. Comme nous l'avons dit, il s'agit là d'oser le passage à espérer quelque

6 Ibid., p. 191, note 1.

7 Ibid., p.193. Notre auteur a consacré un essai à la différence entre révolution et révoltes, publiée au même temps que *L'espérance oubliée*. Il s'agit de *De la révolution aux révoltes*, Paris, Calmann-Lévy, 1972.

8 Ibid., p. 189.

9 Ibid., p. 192.

10 Ibid., je souligne.

chose d'*autre*, et de laisser tomber l'idée que quelque chose de *mieux* fera notre bonheur. Il est important de dire aussi que le choix de l'espérance n'est pas et ne peut pas être tout simplement l'*extrema ratio*, celle qui arrive en tout dernier, une conversion sur le lit de mort. Ellul souligne à plusieurs reprises l'importance de la conscience dans l'ensemble de cette dynamique : le chemin de l'espérance, à son avis, ne peut commencer que par l'appropriation de la connaissance de l'état d'abandon dans lequel plonge notre société. Le silence de Dieu, la souffrance de la relation entre divin et humain et par conséquent entre les créatures, est nommé « déréliction ». Seulement à partir du constat de l'état de déréliction dans lequel nous vivons, l'ouverture au Transcendant est possible. Elle passe par le cri de la croix : « Mon Dieu, mon Dieu, pourquoi m'as-tu abandonné ? ». Il s'agit bien de se rendre à Dieu et à sa grâce, mais non pas par simple désespoir. Nous pouvons dire que, si autrefois Karl Barth affirmait que « la Réforme est une décision », Ellul nous invite à affirmer que « l'espérance est une décision ». Prise avec la même force, la même conscience de ceux qui affirment leur foi. Un choix conscient, mûr, qui nous dès-engage pour nous engager à nouveau : « Quand nous nous trouvons dans la période de silence et de stérilité, quand la Parole de Dieu se fait rare, intransmissible, incompréhensible, alors on se trouve rejeté vers l'eschaton, et la théo-

logie de l'espérance devient essentielle »¹¹. Le choix de l'espérance est, pourrions-nous dire, l'ouverture de la brèche qui rend « l'appel à la décision extrinsèque » - c'est-à-dire à la décision de la part de Dieu de se rapprocher de nouveau de sa créature- possible.

Jürgen Moltmann, qui a savamment conduit ses lecteurs dans un chemin précieux de la théologie de l'espérance jusqu'à une théologie de la création, a remarqué lors d'une conférence tenue au Conseil Œcuménique des Eglises sur le futur de la théologie, l'importance de l'imagination : notre imagination, disait-il, est notre raison connectée aux possibilités que nous avons. Il ne faudrait pas oublier les possibilités qu'on n'a pas réalisés : ce sont des enseignements : « par la vision, les rêves et les projets, nous atteignons les limites de l'impossible avec le but d'exaucer notre possible. ... Penser signifie franchir les frontières *dans* ce monde-ci ; penser eschatologiquement signifie aller au-delà des frontières *de* ce monde-ci. Grâce à cela, la théologie chrétienne devient une vraie 'theologia viatorum', une théologie du peuple itinérant de Dieu »¹². Il ne s'agit pas tout simplement de « meubler » le silence de Dieu : la conséquence

11 Ibid., p. 173.

12 L'entière conférence est visible (en anglais) sur youtube : <https://www.youtube.com/watch?v=wKsajGT4ry4>

pratique, dans le domaine de l'individu tout d'abord est que « l'espérance est un travail de déconditionnement »¹³. Il faut se libérer : des conditionnements des groupes auxquels nous appartenons, des schémas interprétatifs qui nous ont été donnés, des dynamiques de propagande qui nous imposent des vérités et des raisons d'être. Un grand travail de critique doit être fait.

Il nous est maintenant plus facile de comprendre l'affirmation qu'Abraham aurait lutté contre Dieu. Lorsque le silence s'installait, que l'immobilité bloquait la Promesse, le patriarche n'a jamais arrêté son espérance. Une dernière citation de ce fameux éloge d'Abraham : « Et il y eut des hommes grands par leur énergie, leur sagesse, leur espérance ou leur amour ; mais Abraham fut le plus grand de tous, grand par l'énergie dont la force est faiblesse, grand par la sagesse dont le secret est folie, grand par l'espoir dont la forme est démenace, grand par l'amour qui est la haine de soi-même. »¹⁴. Peut-être serait-il utile de reprendre les méditations de Kierkegaard et d'Ellul, et d'essayer à notre tour le combat de l'espérance. Peut-être pourrions-nous oser laisser de côté les « espoirs des choses possibles », et essayer à nouveau les chemins d'Abraham. Choisir et protéger la faiblesse, la nôtre d'abord. Chercher la sagesse là où normalement le monde ne voit que folie. Ai-

mer l'autre avant de nous aimer nous-mêmes. Comment pouvoir opérer pour que tout cela ne soit pas que des jolis mots, et pas nouveaux, d'ailleurs ? Jacques Ellul terminait *L'espérance oubliée* par la suggestion de mettre en pratique trois « attitudes » : l'attente, le réalisme et la prière.

Dans une société caractérisée par la recherche continue de la vitesse, de l'immédiat – et qui par cela perd toute capacité de médiation et de soin des relations - un point de départ profondément « autre » suggéré par Ellul est sans doute celui de l'appel à « racheter le temps », comme le disent les épîtres aux Ephésiens 5,16 et aux Colossiens 4,5. « Nous ne pouvons racheter le temps que si nous nous conduisons dans ce temps-ci qui est mauvais, avec une sagesse qui prend sa racine dans cette espérance-là, venant de l'extrême horizon de la révélation : le temps est alors, mais seulement alors, situé dans sa vraie marche, son authentique déroulement »¹⁵. Une fois que nous aurions appris à nouveau, dans notre milieu, à « racheter le temps », il nous sera possible d'y vivre dans l'attitude de l'attente, du réalisme et de la prière.

13 Jacques Ellul, *L'espérance oubliée*, p. 194.

14 S. Kierkegaard, *op. cit.*, p. 112.

15 Jacques Ellul, *L'espérance oubliée*, p. 226.

Le canot et le couple se prenant en photo ont été installés sur le fond il y a un peu de temps. Ils sont aujourd'hui couverts d'algues, les visiteurs sur place voient la vie se déplacer au milieu d'eux : des coraux, des algues, plein de poissons. L'installation a engendré la réflexion mais elle a servi plus concrètement à ce que la vie revienne sur place et à protéger la vie et l'environnement, lançant par cela un double message de dénonciation et de Promesse. L'espérance ne se trouve pas dans le regard de l'homme à la proue, au fond des eaux. Elle vit dans les gestes de l'artiste, qui a raconté, illustré, donné une nouvelle place à la vie dans l'Océan et qui nous lance une provocation à sortir de nos cellules.

Elisabetta Ribet

Pasteure et doctorante à la Faculté de théologie protestante de Strasbourg

(DÉS)ESPÉRANCE

EVELYNE DE MEVIUS



Ayant à l'esprit l'extermination des juifs en Allemagne, aussi bien que le massacre des Arméniens de 1915, c'est en 1943 que Raphael Lemkin, juriste polonais émigré aux États-Unis, forge le terme de génocide¹. En 1948, ce néologisme fait son entrée dans le droit international avec l'adoption de la Convention des Nations Unies pour la prévention et la répression du crime de génocide. C'est l'intention qui fera la spécificité du crime de génocide². La Convention précisera par ailleurs dans son article I qu'il peut être « commis en temps de paix ou en temps de guerre ».

Formellement, le génocide n'est pas lié à la guerre. Conceptuellement, il ne l'est pas non plus. Traditionnellement en effet, la guerre est un conflit public et symétrique, encadré par le droit tant dans sa durée que dans sa pra-

tique. La guerre est un conflit normé qui a son origine dans un défaut de respect du droit et qui vise le rétablissement ou l'élargissement de cet ordre de reconnaissance. Le génocide est, quant à lui, asymétrique par essence. Il ne trouve de cause dans aucune violation particulière, n'est encadré par aucune règle et ne répond à aucune normativité spécifique. C'est pourquoi il faut admettre que la notion de génocide, toute juridique qu'elle soit, recouvre une réalité qui ne peut être comprise

1 Raphael Lemkin, *Axis Rule in Occupied Europe: Laws of Occupation - Analysis of Government - Proposals for Redress*, Washington, D.C., Carnegie Endowment for International Peace, 1944.

2 Article II : « Dans la présente Convention, le génocide s'entend de l'un quelconque des actes ci-après, commis dans l'intention de détruire, en tout ou en partie, un groupe national, ethnique, racial ou religieux, comme tel (...) ».

par les ressources de la normativité juridique elle-même. Contrairement à la guerre, les catégories de la reconnaissance réciproque, de l'égalité, de la juste distance et du respect des traités ne sont ici d'aucun secours.

Que les dynamiques génocidaires soient anti-juridiques dans leur nature aussi bien que dans leur visée ne doit pas pour autant nous détourner de la possibilité d'investiguer un cadre au sein duquel elles pourraient surgir comme une nécessité. C'est en abandonnant le génocide à un phénomène « hors-cadre », accident de la raison et de l'histoire, que l'on continuera à se priver des ressources conceptuelles nécessaires pour enrayer son destin mortifère.

Si le droit peut être admis comme le règne de la reconnaissance réciproque, la figure du droit est principalement incapable de rendre compte de la violence absolue. Au contraire, il faut aller puiser dans une extériorité au droit, ou plutôt, dans une antériorité à la normativité juridique. C'est chez le jeune Hegel que l'on trouve une des voies les plus abouties pour répondre à ce défi. Dans la seconde *Philosophie de l'esprit* d'Iéna de 1805-1806, Hegel retrace la genèse de l'État à partir d'un état de nature conçu comme étant génétiquement et principalement antérieur à l'état de droit. L'état de droit y trouve son origine, puisque c'est à l'état de nature que surgit la première

figure de la reconnaissance : l'amour. L'amour est défini comme un *Erkennen*, comme une reconnaissance de soi dans un autre « sans opposition de la volonté ». Il s'agit d'un principe d'identification qui, non sans desaisissement de soi, détermine aussi bien la fusion du groupe que l'exclusion du tiers.

L'état de nature hégélien est le règne de la violence et de la contingence. Ce n'est que dans la famille, comme cristallisation de l'amour, que se manifeste « pour la première fois un être authentique pour l'esprit »³. Autrement dit, la seule normativité qui existe à l'état de nature est celle qui structure de l'intérieur les entités familiales. Entre elles, il n'y a ni droit, ni devoir, ni considération. Et c'est dans ce vide normatif, en l'absence aussi bien d'amour que de droit, que s'ouvre un espace pour la plus grande des violences, ce combat de la liberté absolue pour le particularisme absolu décrit dans le *Système de la vie éthique* trois ans plus tôt comme « annihilation naturelle, ou la destruction sans but, la dévastation »⁴. La seconde *Philosophie de l'esprit* d'Iéna retrace le parcours de la reconnaissance à travers les figures de l'amour, du droit et de

3 Jacques TAMINIAUX, *Naissance de la philosophie hégélienne de l'État*, Paris, Éditions Payot, 1984, p. 220.

4 G. W. F. HEGEL, *Système de la vie éthique*, trad. Jacques Taminiaux, Paris, Éditions Payot, 1976, p. 149.

l'éthicité. La lutte à mort pour la reconnaissance assure le passage de la première figure à la seconde. C'est elle qui va transformer le besoin d'affirmation en nécessité d'autoréflexion pour passer d'un état naturel où l'on voudrait être seul, à l'état de droit où le tiers est inclus. À l'intersection de ces deux champs prend place, dans le domaine psychanalytique, le complexe d'Œdipe, ce lieu des identifications multiples qui, pour Freud, représente « le pivot organisateur du renoncement et de la formation de la communauté de droit »⁵.

L'Éros freudien est dans sa manifestation, tout comme le *Liebe* hégélien, une identification. L'Éros, « à qui le monde entier doit sa cohésion »⁶, s'oppose à la pulsion de mort, comme force de déliaison, berceau de la violence. L'identification, fondamentalement narcissique, est à l'origine de l'appartenance communautaire, du phénomène identitaire, et donc de l'exclusion de l'étranger. « Il est toujours possible d'unir les uns aux autres par les liens de l'amour une plus grande masse d'hommes, à la seule condition qu'il en reste d'autres en dehors d'elle pour recevoir les coups. »⁷ C'est tout le thème du narcissisme des petites différences qui se déploie ici, comme « rejet de l'autre qui correspond au mouvement de la pulsion de mort et cohésion du même correspondant à Éros, l'un s'étayant sur l'autre. »⁸ La même chose, davantage que la dif-

férence, est la plus redoutée ici, avec le risque de confusion qu'elle comporte et la perte identitaire qu'elle annonce. René Girard fera de ce thème le centre de sa théorie mimétique⁹.

L'identification sera également au cœur des réflexions de Mélanie Klein sur l'agressivité. Pour l'auteur, l'identification décrite par Freud est toujours affaire de projection¹⁰. Les pulsions amoureuses et destructrices du bébé sont projetées vers l'extérieur et leurs objets sont introjectés selon le même cli-vage. « Quand la projection dérive surtout du désir de l'enfant de blesser ou de contrôler la mère, il vit celle-ci comme un persécuteur. »¹¹ L'angoisse de persécution définit la position paranoïde-schizoïde qui vise à sauver

5 René KAËS, *Les alliances inconscientes*, Paris, Dunod, 2009, p. 97.

6 Sigmund FREUD, « Psychologie des foules et analyse de moi », dans *Essais de psychanalyse*, trad. André Bourguignon, Paris, Payot & Rivages, 2002, p. 168.

7 Sigmund FREUD, *Malaise dans la civilisation*, trad. M. et Mme. Charles Odier, *Revue française de psychanalyse*, VII, n° 4, 1934, p. 739.

8 Sophie DE MIJOLLA-MELLOR, « Nationalisme et narcissisme des petites différences », *L'Esprit du temps*, vol. 4, n° 121, 2012, p. 7.

9 Voir René GIRARD, *Le bouc émissaire et La Violence et le sacré*.

10 Melanie KLEIN, *Envie et gratitude et autres essais*, trad. Victor Smirnov, S. Aghion et Marguerite Derrida, Paris, Gallimard, 2014, p. 146.

11 Melanie KLEIN (et al.), *Développements de la psychanalyse*, trad. Willy Baranger, préf. Ernest Jones, Paris, Presses universitaires de France, 1972, p. 282.

le moi. Cette position est contrebalancée par la culpabilité d'avoir voulu détruire l'objet, au cœur de la position dépressive. La position paranoïde-schizoïde de Mélanie Klein a été investie par de nombreux auteurs pour rendre compte de la violence entre peuples. Parmi ceux-ci, on peut nommer Franco Fornari, François Thual, Jacques Sémelin, mais aussi Mark Levene, Scott Straus, Robert S. Robins et Jerrold M. Post. C'est la peur existentielle de disparaître sous la frappe d'un ennemi réel ou fantasmé qui devient ici le moteur des conflits les plus meurtriers.

C'est encore l'identification qui est centrale pour les auteurs qui ont pensé la violence dans une veine lacanienne. Le stade du miroir est pour Lacan le lieu par excellence de l'identification, dans le lequel « l'individu humain se fixe à une image qui l'aliène à lui-même »¹². L'identification fonde le Moi mais le détermine aussi comme autre. Face à cet autre-semblable, « le sujet se nie lui-même et (...) charge l'autre, (...) l'on y découvre cette structure paranoïaque du moi (...). C'est le délire même de la belle âme misanthrope, rejetant sur le monde le désordre qui fait son être. »¹³ La parole comme médiation permet alors « de transcender la relation agressive fondamentale au mirage du semblable »¹⁴. Pour François Ansermet, « la violence résulterait ainsi d'un retour à des dimensions en deçà de l'Œdipe,

dans des zones où l'interprétation n'opère plus, où le sens défaille. Son déclenchement renvoie au complexe fraternel et pourrait être associé à un déclin du père. À s'identifier les uns aux autres, on finit par se détruire. »¹⁵

La lutte hégélienne de la seconde *Philosophie de l'esprit* s'ancre dans un désir d'affirmation de soi qui veut se réaliser par l'identification pleine et immédiate de soi dans l'autre. Le spectre de la mort des deux parties intervient alors pour ouvrir la voie à l'autoréflexion et déboucher sur le règne de la reconnaissance réciproque. Mais la peur de l'indifférenciation peut tout aussi bien gagner les consciences dans la plus terrible des exterminations. La lutte pour l'affirmation n'est alors séparée du génocide que par une différence de degré, bien plus que de nature.

La justice est indispensable à la sortie d'une telle dévastation pour rétablir le sens de la loi et la tiercéité en général. Mais la seule logique du droit, froide et formelle, ne peut suffire à surmonter le traumatisme. Hegel a magnifi-

12 Jacques LACAN, *Écrits I*, Paris, Seuil, 1966, p. 113.

13 *Ibid.*, p. 114.

14 Jacques LACAN, « Le symbolique, l'imaginaire et le réel », 1953.

15 François ANSERMET, « Infamies d'enfance », dans Olivier Halfon, François Ansermet, Jacques Laget, Blaise Pierrerehumbert (dir.), *Sens et non-sens de la violence*, Paris, Puf, 2002, p. 20-21.

quement illustré cette insuffisance dans ses écrits théologiques à travers la figure du destin. Le destin est la vengeance de la vie, cette force hostile qui nait du crime et se dresse contre le criminel pour le clouer à sa faute. Il est joint par la nostalgie de la vie perdue, ce sentiment qui fait prendre conscience au criminel que la vie qu'il a blessée n'est autre que sa propre vie et le pousse à se réconcilier avec sa victime à travers le pardon. Le reste que la justice laisse irrémédiablement derrière elle doit être comblé par l'amour¹⁶. L'amour, comme dessaisissement et identification, peut, au-delà de la distinction du même et de l'autre, ouvrir la sollicitude à l'accueil du prochain, cette exigence infinie de Paul Ricœur qui déplace le sens du semblable à l'humanité et fait de l'altérité sa substance¹⁷, cette « reconnaissance élémentaire par laquelle nous éprouvons existentiellement le fait que chaque homme est un alter ego »¹⁸ explorée

par Axel Honneth dans ses travaux sur la réification. Certes, on s'éloigne ici de la figure hégélienne de l'amour pour l'ouvrir à une dimension qui dépasse largement les frontières de la seule communauté d'appartenance. Mais sans un tel élargissement, on demeure incapable de comprendre ce que peut moralement signifier un crime contre l'humanité.

Evelyne de Mevius

Doctorante en éthique de la
Faculté de théologie de Genève

16 Voir à ce sujet les nombreux travaux de Jean-Marc Ferry sur l'éthique reconstructive.

17 Paul RICOEUR, « Le socius et le prochain », dans *Histoire et vérité*, Paris, Seuil, 1967.

18 Axel HONNETH, Stéphane HABER, « Réification, connaissance, reconnaissance : quelques malentendus », *Esprit*, vol. 7, juillet 2008, p. 103.

JACQUES ELLUL : L'ESPERANCE OUBLIEE

BERNARD RORDORF

Selon Jacques Ellul¹, la question théologique centrale pour aujourd'hui est celle de l'espérance. Et il développe cette affirmation en commençant par analyser des phénomènes sociaux qui montrent que l'homme de ce temps est sans espérance, pour déduire de cette description une directive adressée aux croyants : ce qu'ils ont à vivre dans ce temps, c'est précisément l'espérance. Ce constat et cet avertissement ont été formulés il y a 45 ans, mais il semble bien qu'ils n'aient rien perdu de leur vérité ni de leur actualité.

Un grand nombre de phénomènes caractéristiques du monde actuel témoignent de ce manque d'espérance propre aux hommes et aux femmes de notre temps. Jacques Ellul souligne avec une particulière insistance la clôture grandissante du monde dans lequel nous vivons. Jamais sans doute nous n'avons eu autant de moyens, de bien-être, de sécurité, de longévité, de loisirs, de possibilité de voyages et de communications... et dans le

même temps nous sommes saisis par l'angoisse de l'absurde, une angoisse qu'ont exprimée de grands écrivains de ce temps, par exemple Kafka ou Beckett. En effet, ce monde est sans ouverture parce qu'il est de plus en plus dominé par la technique : celle-ci vise à mettre en œuvre, dans tous les domaines, les moyens les plus efficaces, mais par là-même elle tend à imposer la suprématie des moyens sur les fins. Tout ce qu'il y a de non-technique dans la vie, le travail, les loisirs, le ménage, les relations, la sexualité... se trouve soumis à des médiations techniques et transformé sur le modèle d'une activité technique. Or cette inversion des moyens et des fins a pour conséquence de livrer l'homme à l'insignifiance.

« Jamais l'homme n'a eu autant de moyens de faire l'histoire, écrit Jacques Ellul, et jamais

¹ *L'espérance oubliée* a été publiée en 1972 aux éditions Gallimard et rééditée en 2004 à La Table Ronde. Les pages indiquées entre parenthèses se réfèrent à la première édition.

il ne s'est senti aussi totalement déterminé » (p. 20). Soumis au jeu de puissances sur lesquelles il ne peut rien et auxquelles il pense même devoir s'abandonner quand il adhère à l'idéologie du marché, il perd le sentiment d'avoir prise sur son avenir. Et il en va ainsi de tous les grands problèmes auxquels l'humanité est confrontée, qu'il s'agisse du dérèglement climatique, de l'accumulation des pollutions, de la disparition d'un nombre croissant d'espèces animales, de la montée des inégalités, de l'explosion des migrations, de l'emballement de la spéculation financière... : malgré toutes les protestations d'engagement, nous avons collectivement abdiqué. Lorsque les sociologues parlent de société de consommation ou de société du spectacle, ils ont en vue cette vacuité qui se manifeste notamment dans la manière dont nous laissons nos vies être envahies par le divertissement, pas seulement à travers l'industrie des loisirs, mais surtout l'omniprésence des moyens de communication, comme s'il s'agissait de nous dispenser de toute réflexion critique et de nous délivrer de l'appel à une vie intérieure.

Jacques Ellul souligne en particulier deux phénomènes qui lui paraissent significatifs de cette insignifiance et de cette abdication. Tout d'abord la crise de la parole. Conformément à la logique technique, la parole est conçue de manière purement instrumentale et utilitaire,

et cette dévaluation de la parole consacre le règne d'un discours qui ne se réfère qu'à lui-même. Les communications se multiplient, mais dans le vide. La parole est alors dissociée de la personne, ce qui veut dire que nous ne sommes plus vraiment présents à notre parole et qu'à travers elle aucune rencontre n'a lieu. Comme on le dit communément, on parle pour ne rien dire. Plus grave encore est l'autre phénomène que pointe Jacques Ellul : la dérision. Celle-ci est sans doute une manière de dénoncer les multiples formes d'imposture, de falsification qui caractérisent la société du spectacle et qui atteignent la culture, l'art, l'amour, la politique, mais elle est une dénonciation sans volonté de changement, une dénonciation seulement pour la dénonciation. Elle trouve toute sa portée à tourner en ridicule tout ce qu'elle touche et à nous entraîner en quelque sorte dans le vertige du non-sens. La dérision est ainsi un signe majeur de l'absence d'espérance.

Pour Jacques Ellul, tous les traits principaux de notre société convergent ainsi vers cette absence d'espérance. Mais il n'en reste pas à cette description sociologique, que d'autres observateurs pourraient développer aussi, il pose sur cette société et son manque d'espérance un jugement théologique : « Si l'homme de ce temps est sans espérance, c'est parce que Dieu se tait » (p. 90). Dans le même sens,

revenant sur la description qu'il a esquissée, il précise : « Aucune parole ne peut être dite dans ces conditions. Alors Dieu se tait » (p. 120). Et la condition de l'homme, quand Dieu se tait, est celle de la dérélition. Ce terme désigne une situation de délaissement, d'abandon où l'homme est livré à son sort et où il n'a plus prise ni sur sa vie ni sur son avenir, où il est fondamentalement sans espérance. Or cette situation correspond exactement, selon Jacques Ellul, à ce que la Bible dit qu'il se passe quand Dieu se détourne et se tait : « Je crois que nous sommes entrés dans le temps de la dérélition, que Dieu s'est détourné de nous et nous laisse à notre destin » (p. 75). Et il ajoute : « Ce n'est sûrement pas pour toujours. Mais c'est notre situation » (p. 76).

Ce qu'il importe ici de souligner, c'est qu'il ne s'agit pas, dans cette manière de parler du silence de Dieu, d'une affirmation de principe, d'une affirmation métaphysique, mais d'un jugement historique, d'un jugement théologique sur notre situation historique. Conformément à la tradition biblique, où Dieu se révèle comme un Dieu vivant, qui ne se détermine pas à agir en dehors de la perspective de l'alliance, en dehors de sa relation à ce que sont et à ce que font les êtres qu'il a créés, Jacques Ellul ne conçoit pas la réflexion théologique en dehors de sa relation à l'histoire, et c'est pourquoi son œuvre a toujours tendu à établir un rap-

port dialectique entre cette réflexion et l'analyse sociologique. Parce qu'il s'est déterminé à être Dieu avec l'homme et pour l'homme – non pas un homme abstrait, mais l'homme en situation dans son histoire – Dieu se manifeste toujours de manière neuve, c'est-à-dire autrement. La conviction foncière de Jacques Ellul est que Dieu accompagne l'homme dans toute son histoire, et dès lors il lui est impossible de parler de Dieu « en général ». Autrement dit, lorsqu'il parle du silence de Dieu, il ne peut s'agir « d'un rejet éternel, mais d'une décision historique de Dieu » (p. 124), une décision appropriée à notre situation, une décision qui révèle le sens profond de cette situation et y répond. « L'homme est désespéré parce que Dieu se tait. Telle est la réalité spirituelle fondamentale de ce temps » (p. 108).

Dieu s'est détourné et se tait, et il répond ainsi à notre indifférence, à nos démissions, à notre impiété et à notre suffisance. Son silence n'est pas simplement une réaction à ce que nous sommes, il est une décision de Dieu, portée par une intention. Et nous ne pouvons pas comprendre cette intention si nous ne nous confrontons pas à l'extrême dureté de cette situation de dérélition. Il ne s'agit pas d'attendre que cela passe, car nous résigner au silence de Dieu signifierait que nous acceptons que Dieu s'identifie aux idoles muettes dont se moquent les prophètes. Dans les psaumes,

la prière suprême adressée à Dieu l'implore justement de ne pas se détourner : « Ne nous rejette pas loin de ta face ». Car tout est perdu si Dieu nous retire sa présence. Et cette prière du psalmiste retentit encore dans le cri de Jésus crucifié : « Mon Dieu, mon Dieu, pourquoi m'as-tu abandonné ? ». Contrairement à une interprétation fréquente, ce cri de dérélition du Fils de Dieu ne signifie pas pour Jacques Ellul que, désormais, il ne peut plus y avoir de la part de Dieu ni silence ni abandon, mais que ce silence ne peut plus avoir une signification dernière. Du fait que Dieu accompagne l'homme dans son histoire il ne résulte pas que cet homme, individuellement ou collectivement, ne traversera pas des périodes de désert, d'absence, de ténèbres. Ainsi, lorsque Dieu se tait, il est vrai qu'il accompagne l'homme dans cet abandon, mais il n'en demeure pas moins que son silence est réel et que l'homme fait l'épreuve de cet abandon.

Nous pouvons ainsi comprendre la conclusion à laquelle arrive Jacques Ellul : s'il est vrai que le temps que nous vivons est un temps de dérélition, s'il est vrai que Dieu se tait, alors dans ces conditions c'est l'espérance, c'est le témoignage de l'espérance qui s'impose. Dans la situation qui correspond au silence de Dieu, et qui est justement une situation désespérée, l'espérance est le seul recours, car l'homme n'est pas capable par

lui-même de combler le vide créé par le retrait de Dieu : « Au milieu de ce silence, aucune autre réponse que l'espérance n'est possible » (p. 182). Cette espérance, qui n'est donc pas une vertu intemporelle, mais l'attitude qui nous est demandée dans cette situation, est la conviction que le silence de Dieu n'est pas son dernier mot, elle est donc le refus de s'en tenir à ce silence. Quand Dieu se tait, règne le destin, car l'homme perd la capacité de faire son histoire. Seule une parole de Dieu peut faire que l'homme ait une histoire qui soit la sienne, parce qu'elle brise la clôture des enchaînements causals et qu'elle introduit dans le cours de ces enchaînements un facteur radicalement différent. Que l'on songe simplement, pour mesurer la vérité de cette affirmation, à la rupture que constitue une parole de pardon, quand elle est dite et reçue comme une parole décisive, et à la possibilité de renaissance qu'elle inscrit concrètement dans une vie humaine.

Il faut donc que Dieu parle à nouveau ! C'est en ce sens qu'il faut entendre l'affirmation de Jacques Ellul que l'espérance devient décisive quand Dieu se tait. Car cette espérance est essentiellement, dans ces conditions, une protestation contre ce Dieu qui se tait : s'il est le vrai Dieu, il ne peut pas rester enfermé dans son silence. L'espérance veut le provoquer à sortir de ce silence, elle en appelle à Dieu

contre Dieu, dans une sorte de lutte avec Dieu qui est semblable à celle de Jacob qui n'a pas laissé aller son adversaire qu'il ne l'ait béni. L'espérance est donc à la fois le discernement de la déréliction dans laquelle se trouvent les hommes de ce temps, y compris les croyants, et le refus du silence de Dieu qui est le fond de cette déréliction. Mais ce refus et cette protestation ne sont pas possibles si cette espérance ne nous conduit pas à commencer par endurer cette déréliction et en mesurer la profondeur, ce qui suppose qu'elle ne nous permet pas de céder à toutes sortes d'illusions, et en particulier à la fascination du religieux. Il y a là, sans aucun doute, un avertissement et un chemin pour les Eglises, notamment les Eglises réformées qui sont profondément divisées et qui n'ont pas une vision claire de leur mission dans la société d'aujourd'hui. Elles y sont sur la défensive et comme paralysées intérieurement par leur perte d'influence et par le discrédit que l'idée même de mission rencontre dans cette société.

La parole de Dieu, pour Jacques Ellul, comme pour les Réformateurs, est essentiellement une parole de promesse. Or cela signifie qu'elle n'est pas une parole qui se réalise du simple fait qu'elle est dite : la réalisation d'une promesse implique autant la fidélité de celui qui la prononce que l'écoute de celui qui la reçoit. Comme l'écrivait Luther dans *La cap-*

tivité babylonienne de l'Eglise : « La promesse et la foi sont nécessaires l'une et l'autre. Car sans promesse rien ne saurait être cru, mais la promesse est inutile sans la foi, puisqu'elle est confirmée et accomplie par la foi »². En tant qu'elle est une parole de promesse, la parole de Dieu consiste ainsi premièrement à rendre l'homme capable de réponse, c'est-à-dire responsable. Et dans un temps de déréliction, la promesse ne peut s'accomplir qu'à travers un combat qui est précisément celui de l'espérance, dans sa lutte pour faire sortir Dieu de son silence et pour l'adjurer de tenir parole. Un enjeu essentiel pour Jacques Ellul est donc que les Eglises ne se trompent pas de combat, car le combat décisif qui constitue leur mission n'est pas d'abord contre les exclusions et les injustices, contre les famines et les tortures, car ce n'est pas encore là que se situe le désastre central de l'homme aujourd'hui. Ce désastre réside dans l'absence d'espérance et dans l'absence de liberté et de sens de la responsabilité qui en découlent.

Telle que la comprend Jacques Ellul, l'espérance est donc essentiellement un anti-destin. « L'espérance est créatrice d'histoire, parce qu'elle ouvre les situations fermées, durcies, closes. Mais ceci ne se produit que si elle consiste en une contradiction, contradiction

² *Œuvres*, tome 2, p. 188, éditions Labor et Fides, 1966.

au Dieu qui se tait en même temps qu'à la normalité du développement... Et si les chrétiens ne portent pas ainsi cette espérance, ils contribuent à fermer un peu plus les situations, à durcir les institutions, à transformer l'histoire en fatalité » (p.243-244). Pour cela, l'espérance suppose de combattre tous les faux espoirs, toutes les formes d'absolutisation et de sacralisation, elle suppose « la relativisation impitoyable de toutes les grandes causes, de toutes les croyances, de toutes les idéologies » (233). Ainsi, selon Jacques Ellul, ce n'est pas la technique qui nous asservit, mais la croyance dans la toute-puissance de la technique, notamment la croyance que seule une technique plus poussée permettra de réparer les désastres occasionnés par la technique. De même que le développement normal de la technique (qui n'est qu'un autre nom du destin) ignore les limites du milieu terrestre qui conditionne la vie, il ignore les limites de l'humain. Et de même que l'ignorance des limites du milieu terrestre conduit à sa destruction, l'ignorance des limites de l'humain a pour conséquence de le destituer de sa capacité d'être présent et, par là-même, responsable.

L'espérance est libératrice, parce qu'elle nous permet de vivre dans le relatif. En effet, ce n'est que dans ce relatif, et dans l'acceptation de son caractère relatif, que les hommes

peuvent agir de manière personnelle et responsable. Mais cette acceptation du relatif implique un changement de paradigme dont seule l'espérance peut être l'opérateur : tant que nos actions se déterminent en fonction de critères de performance et d'efficacité, nous demeurons soumis au stress d'une logique qui va dans le sens d'un monde plus fermé. Rompre avec cette logique, c'est donc, par exemple, accepter d'être des serveurs inutiles, des serveurs dont le service ne se mesure pas à la grandeur du résultat. Lorsque Jésus demande à ses disciples des « bonnes œuvres » pour conduire ceux qui les voient à rendre gloire à Dieu (Mt 5, 16), il n'a pas en vue des œuvres par lesquelles les disciples se feraient admirer eux-mêmes, mais des œuvres qui rendent l'espérance aux hommes. Et pour que ces œuvres se fassent, la question n'est pas celle des moyens, mais celle de la qualité de présence de ceux qui les font. A l'infirme qui mendie à la porte du Temple (Ac 3, 6), Pierre ne peut donner ni or ni argent, mais ce qu'il a il le lui donne, et c'est son espérance : l'espérance qui le met debout et qui le fait entrer avec Pierre dans le Temple, pour y louer Dieu.

Bernard Rordorf

Professeur honoraire de théologie systématique, à la Faculté autonome de théologie de Genève

PUISQUE TOUT EST EN VOIE DE DESTRUCTION DE FABRICE HADJADJ

JEAN-JACQUES DE RHAM

Fabrice Hadjadj est un philosophe, essayiste et dramaturge. Il dirige l'institut Philanthropos à Fribourg (Suisse). Il est l'auteur de nombreux ouvrages, notamment, *La terre, chemin du ciel*, Cerf, 2002; *Réussir sa mort – Anti-méthode pour vivre*, Presse de la Renaissance, 2005, Le Seuil, 2010; *La profondeur des sexes – Pour une mystique de la chair*, Le Seuil, 2008; *La foi des démons ou l'athéisme dépassé*, Salvator 2009, Albin Michel 2011; *Qu'est-ce que la vérité?*, Salvator 2010; *Le Paradis à la porte – Essai sur une joie qui dérange*, Le Seuil, 2011.

Ce qui caractérise cet auteur, c'est sa pensée novatrice, véhémente, créative et ancrée dans le monde d'aujourd'hui ainsi que ses fortes convictions chrétiennes. Son style est puissant tout en étant d'accès aisé à la lecture.

Son dernier ouvrage a un goût particulier. L'auteur envisage non pas la fin de la vie de chacun d'entre nous individuellement (*Réussir sa mort*) mais la fin de notre monde de ma-

nière collective. Selon lui, notre époque est en panne de repères, les idéologies ont vécu, nous avons une conscience collective que l'humanité touche à sa fin, ce d'autant que nous sommes capables de détruire le monde dans lequel nous vivons. Le nihilisme progresse.

Le titre de son ouvrage, *Puisque tout est en voie de destruction. Réflexions sur la fin de la culture et de la modernité*¹ est tiré de 2 Pierre 3, 11 – 13. L'auteur fait remarquer que la « fin programmée » de notre monde ouvre un espace à une chose nouvelle, à une espérance. En d'autres termes, l'eschatologie mène à l'Apocalypse, soit la finitude à la Révélation, la fin du monde est le commencement d'une nouvelle ère. Dès lors son propos, loin d'être inquiétant et défaitiste, est optimiste et rempli d'espérance.

¹ *Puisque tout est en voie de destruction. Réflexions sur la fin de la culture et de la modernité*, éditions du Seuil, Paris, 2016.

Hadjadj, dans son introduction, fait une distinction réjouissante entre futur et avenir.

Sa démonstration s'articule de la manière suivante: le futur est un temps du verbe à l'indicatif. Il apparaît comme relevant de notre action (je ferai cela, tu auras...) et lorsque que l'on situe notre action dans l'avenir réel, on est obligé d'en constater la contingence et d'ajouter une clause de sauvegarde ou de glisser vers un autre mode: *Je ferai cela, inch'Allah*; on glisse vers le conditionnel. Ainsi le futur renvoie à ce qui sera à partir de ce qui est déjà; l'avenir, à ce qui sera à partir de ce qui sera. Le premier se conjecture comme le développement d'un germe. Le second nous surprend comme l'effraction d'un voleur. Le premier se tient sous l'échéance du prévisible, de ce qui est planifiable. Le second nous livre à l'horizon de l'inespéré et de l'évènement. L'auteur prend pour exemple la naissance et la fabrication.

Tout ce qui est fabriqué a un temps de vie (l'ordinateur, la voiture, etc.):

« *La fabrication est de l'ordre du futur, alors que la naissance est de l'ordre de l'avenir. Elle est l'avènement de quelqu'un, d'un autre visage qui n'est pas une chose parmi d'autres, mais qui éclaire toute chose à neuf sous son regard* ».

A lire absolument !

Jean-Jacques de Rham

Théologien, chargé de ministère EPG

JOURNÉE D'ÉTUDE DE L'ASSOCIATION PERSPECTIVES PROTESTANTES

« DANS LES IMPASSES, QUELLE ESPÉRANCE? »

VENDREDI 28 AVRIL

Faculté autonome de
théologie protestante
(Uni Bastions), salle B012

Soirée cinéma/débat (19h-21h45)

« Contre toute espérance » *Film de Bernard Emond, 2007. En présence des membres du comité de Perspectives Protestantes (film suivi d'un débat, collation offerte).*

SAMEDI 29 AVRIL

Espace Fusterie (temple)

Accueil (8h30)

Conférence (9h)

La philosophie peut-elle encore penser l'espérance? *Alice de Rochechouart, doctorante à l'EPHE, section des Sciences religieuses.*

Conférence (10h45)

Une Espérance sans objet, un Royaume au cœur de la réalité. Repenser l'émancipation avec Barth et Bonhoeffer, Ellul et Dumas. *Stéphane Lavignotte, pasteur, écrivain et écologiste.*

Table ronde et mise en perspectives (12h)

En compagnie de Christophe Chalamet, professeur de systématique à la Faculté autonome de théologie de Genève et Emmanuel Rolland, pasteur et théologien.

Apéritif et fin (12h45)

DIMANCHE 30 AVRIL

Temple de Carouge

Culte (10h)

Avec Louis Pernot, pasteur de l'Eglise Protestante Unie de France, paroisse de l'Etoile, Paris.

Proposé par

Espace **f**usterie
un autre temple
à Genève

PERSPECTIVES
PROTESTANTES