

PERSPECTIVES PROTESTANTES

- SOCIÉTÉ, THÉOLOGIE ET CULTURE -

HORS DE L'IMPASSE,
PAS D'ESPÉRANCE.

OCTOBRE 2017 / N°6

SAVOIR ESPÉRER, C'EST SAVOIR NE POUVOIR ATTEINDRE PAR MOI-MÊME CE QU'ON ESPÈRE, ET DONC AUSSI APPRENDRE SANS CESSE À RECEVOIR.

JEAN-LOUIS
CHRÉTIEN

SOMMAIRE

3

EDITORIAL

Sandrine Landeau

4

LA PHILOSOPHIE PEUT-ELLE ENCORE PENSER L'ESPÉRANCE ?

Article / Alice de Rochechouart

6

UNE ESPÉRANCE SANS OBJET, UN ROYAUME AU CŒUR DE LA RÉALITÉ.

Article / Stéphane Lavignotte

22

VEILLEUR, OÙ EN EST LA NUIT ? D'ADRIEN CANDIARD

Recension / Alexandre Winter

37

IMPRESSUM

Octobre 2017

Comité de rédaction : André Assimacopoulos, France Bossuet,
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
perspectives.protestantes@gmail.com
www.perspectives-protestantes.ch

Web master : Sandrine Landeau et Pierre-Yves Nicolas

Imprimé au Grand-Saconnex par l'imprimerie du Cachot

Graphisme et mise en page : Damien Rufi

Crédit Photo : Nico E. @ unsplash.com

EDITO

Chères lectrices, chers lecteurs,

Vous tenez entre vos mains notre, votre, sixième numéro de Perspectives protestantes et, selon notre jeune tradition, il contient le texte des conférences de la journée d'étude, qui s'est tenue le 29 avril dernier sous le titre « Dans les impasses, quelle espérance ? ». Si nous étions peu nombreux, les conférences ont été d'une haute tenue, comme vous pourrez le constater en lisant les deux textes ci-après. Nous ne pouvons que remercier une fois encore nos deux orateurs pour leurs contributions si riches et pertinentes, ainsi que pour leur talent pédagogique.

Le premier texte est celui d'Alice de Rochechouart, doctorante à l'École Pratique des Hautes Etudes (EPHE, Paris), « La philosophie peut-elle encore penser l'espérance ? ». Poser la question, c'est nécessairement poser celle du rapport entre la philosophie et la théologie. L'espérance, concept chrétien, n'est en effet pas immédiatement pensée comme pouvant appartenir au champ de la philosophie, mais Alice de Rochechouart nous

montre que cette appartenance est non seulement possible mais légitime. La philosophie a pensé l'espérance, de manières très différentes, et peut encore le faire aujourd'hui. Emmanuel Kant, Ernst Bloch et Jacques Derrida sont les guides que nous offre notre intervenante pour penser l'espérance philosophiquement. Et dans chacun de ces cas, c'est une (re)configuration des rapports entre théologie et philosophie qui est proposée.

Le second texte est de Stéphane Lavignotte, pasteur de l'Église Protestante Unie de France, mais aussi écrivain et écologiste, « Une espérance sans objet, un Royaume au cœur de la réalité ». Il adopte un point de vue résolument théologique, s'appuyant sur deux grands théologiens du siècle passé, Dietrich Bonhoeffer (théologien luthérien ayant vécu sous le Troisième Reich, né en 1906 et mort exécuté en 1945) et William Cavanaugh (théologien catholique ayant vécu sous le régime de Pinochet, maintenant professeur à la DePaul University de Chicago). Sur les traces de ces deux grands témoins ayant vécu dans les impasses fort sombres du 20^e siècle, il

montre comment l'espérance chrétienne s'attache à tenir ensemble dimension personnelle et dimension collective de l'espérance. Une espérance qui, dans les impasses de nos vies, ne nous invite pas tant à nous projeter dans un Royaume à venir qu'à tenir ici et maintenant, précisément dans l'impasse. Une espérance qui n'est pas celle que j'ai, mais celle de Dieu qui, en moi, espère quand je ne peux plus espérer.

Enfin, Alexandre Winter devrait vous donner envie, par sa recension, de lire de toute urgence le petit livre du théologien catholique Adrien Candiard, *Veilleur, où en est la nuit ?*

Avant de vous souhaiter une bonne lecture, il me reste deux choses à vous annoncer.

La première est que notre revue dispose maintenant d'un site web, que vous trouverez à l'adresse suivante :

www.perspectivesprotestantes.ch

Vous y trouverez d'ores et déjà nos anciens numéros : édito et sommaire pour les 3 der-

niers numéros (y compris celui-ci), numéros complets pour les plus anciens. Vous y trouverez aussi les informations nécessaires pour nous contacter, vous abonner, et en temps voulu les informations sur les prochains numéros, les journées d'études, etc. N'hésitez donc pas à partager cette adresse autour de vous pour faire connaître cette revue !

La seconde est un simple rappel : n'oubliez pas, si vous souhaitez continuer à nous lire et à nous soutenir, de vous réabonner pour l'année 2018 ! Si nous prenons beaucoup de plaisir à préparer cette revue pour vous, nous espérons qu'elle répond à vos attentes et vos espérances. N'hésitez donc pas à nous écrire pour nous dire ce que vous en pensez, nous faire des suggestions d'améliorations et/ou de thèmes que vous aimeriez nous voir aborder dans les prochains numéros. Nous comptons sur vous !

Sandrine Landeau

Assistante-doctorante à
l'Université de Genève



LA PHILOSOPHIE PEUT-ELLE ENCORE PENSER L'ESPÉRANCE ?

ALICE DE ROCHECHOUART

La société occidentale semble aujourd'hui confrontée à un certain nombre de crises particulièrement sévères, dans des registres politiques, diplomatiques, économiques, écologiques, ou éthiques. De là à affirmer qu'elle se trouve dans une impasse, il n'y a qu'un pas – et c'est peut-être la raison pour laquelle il nous faut aujourd'hui nous poser la question : « dans les impasses, quelle espérance ? ». La seule issue possible à cette impasse ne serait-elle que l'espérance – que nous comprendrons pour le moment dans son acception chrétienne, c'est-à-dire comme la confiance dans le salut divin à venir ? Mais pourquoi se demander « quelle espérance ? » ? Pourrait-on en distinguer plusieurs formes, ou configurations archétypales ?

Cette conférence a pour objet de s'intéres-

ser à l'espérance d'un point de vue *philosophique*. Or, l'énoncé même du syntagme d'« espérance philosophique » n'est-il pas déjà oxymorique, si l'espérance est liée à la croyance en Dieu et à la transcendance, quand la philosophie serait consacrée à l'étude du monde ici-bas ? Encore faudrait-il pouvoir s'accorder sur une définition de la philosophie, rien n'est moins sûr. C'est néanmoins la question que nous souhaitons poser ici : la philosophie peut-elle penser l'espérance ? C'est-à-dire, a-t-elle la *légitimité* de le faire ? Et en a-t-elle la *capacité* ?

Posons, tout d'abord, la question de sa légitimité. Celle-ci pourrait peut-être résider dans le fait que la société occidentale semble entretenir un rapport particulièrement ambivalent face à la religion : entre diagnos-

tics opposés de sécularisation, et de retour du religieux¹, « la » religion occidentale – si tant est qu'on puisse légitimement employer cette expression – semble connaître une crise interne particulièrement intense, concernant notamment sa propre définition, et la délimitation de son champ d'influence. En pleine restructuration, aussi bien de son discours théologique, que de ses prérogatives pratiques, elle ne serait plus à même de répondre aux souhaits de ses fidèles – en particulier au sujet de l'espérance. Dans ce cadre déconstruit, la philosophie serait ainsi peut-être à même de proposer une configuration nouvelle de l'espérance : auquel cas, la légitimité de la philosophie pour penser l'espérance résiderait dans le fait qu'elle essaye, elle aussi, d'empêcher l'homme de sombrer dans le désespoir.

Qu'en est-il, cependant, de sa capacité à le faire ? La philosophie ne dénature-elle pas l'espérance quand elle essaye de la penser ? En effet, en essayant de conceptualiser ce qui relève de la transcendance, du divin, elle la convertirait en immanence, et en savoir. Or, si l'espérance a à faire avec la grâce divine, alors elle ne peut pas être rendue intelligible – c'est-à-dire être conceptualisée. Ou du moins, elle ne le pourrait plus, depuis la déconstruction heideggerienne de la métaphysique et de l'ontothéologie.

On pourrait objecter que la philosophie serait à même de construire une espérance athée, sans référence à la transcendance : aussi ne s'arrogerait-elle pas les prérogatives de la religion. Mais, dans ce cas, ne faudrait-il pas plutôt parler d'espoir², ou d'optimisme ? C'est-à-dire, d'un pari positif sur l'avenir : j'espère qu'[il fera beau demain], j'espère que [l'humanité ira mieux après-demain], sous la forme paradigmatique « j'espère que [X] ». Il s'agirait bien, ici, d'un souhait immanent, sans référence à une transcendance.

1 Le parcours philosophique de Peter BERGER est, à ce sujet, tout-à-fait révélateur lorsqu'il parle, trente ans après son diagnostic de sécularisation dans l'ouvrage *The Sacred Canopy* (1967), de *Desecularization of the World* (1999), contestant ainsi son analyse première. On peut également citer les analyses récentes de Charles Taylor : « Le récit dominant de la sécularisation, qui accuse notre passé religieux des infortunes de ce monde, apparaîtra peu à peu moins plausible. En partie parce qu'il deviendra clair que les autres sociétés ne nous emboîtent pas le pas, et que ce grand récit ne concerne pas l'humanité tout entière. Également parce que bien des maux dont la « religion » était supposément coupable ne vont pas disparaître. Ce récit peut bien entendu être soutenu en stigmatisant les sociétés religieuses comme hostiles aux valeurs modernes. C'est ce que de nombreux Européens tendent à faire aujourd'hui à propos des États-Unis, et plus encore de l'« islam ». Mais à moins de sombrer dans un véritable « choc des civilisations », le récit de la sécularisation devra tôt ou tard céder du terrain ». Charles TAYLOR, *L'Âge Séculier*, (2007), trad. P.Savidan, Paris, Seuil, 2011, p.1297.

2 Il faut d'ores et déjà préciser que cette distinction entre espoir et espérance n'existe qu'en français, contrairement aux autres langues européennes, comme l'anglais, l'espagnol, l'italien ou l'allemand, qui ne disposent que d'un seul mot (respectivement hope, speranza, speranza, Hoffnung).

Mais la formulation de cet espoir est *conditionnelle*, dépendante des circonstances particulières dans lesquelles il est énoncé. Or l'espérance, en tant que vertu théologique engageant directement l'attitude subjective de celui qui la porte, semble ne pas devoir dépendre d'un contexte précis. Ou peut-être que si, justement, mais dans un sens alors exactement inverse à celui de l'espoir : dans la conception chrétienne, plus le désespoir est grand, plus l'espérance est grande. La force de l'espérance chrétienne serait ainsi la confiance en Dieu *malgré* toutes les épreuves et toutes les impasses – ce qui serait, d'ailleurs, l'une des leçons du livre de Job. Non plus « j'ai bon espoir que », mais « je porte une espérance » : comme l'énonce Jean-François Lavigne, « le propre de l'espérance, c'est d'espérer l'inespéré »³. En outre, l'espoir semble consister en une évaluation probabiliste sur un énoncé particulier – appartenant ainsi à l'ordre de la *prédiction* –, quand l'espérance serait existentielle, *ontologique*, et donc désolidarisée de tout contenu propositionnel.

Le syntagme d' « espérance philosophique » est donc empreint d'une tension interne : la philosophie peut-elle réellement penser l'espérance, ou ne peut-elle que penser l'espoir ? En filigrane, cette question en soulève un autre : celle du domaine réservé et de

la finalité de chacune des deux disciplines, théologie et philosophie. C'est d'ailleurs l'analyse qu'en fait Paul Ricœur, lorsqu'il affirme que « le problème de l'espérance est moins celui d'un objet spécifique que celui de la finalité du discours philosophique et théologique »⁴. L'espérance serait alors la catégorie exemplaire, paradigmatique, pour penser les frontières et les interactions entre la philosophie et la théologie. Il faudra donc se demander quel est le but que la philosophie se donne à elle-même quand elle traite cette notion d'espérance – ce qui pourra, de manière réflexive, nous renseigner sur la définition qu'elle se donne d'elle-même, notamment dans ses liens avec la théologie. Cherche-t-elle, par exemple, à la supplanter, à l'éliminer ? La réponse à cette question n'est évidemment ni universelle ni anhistorique. C'est la raison pour laquelle on se demande si la philosophie peut *encore* penser l'espérance – comme si elle y était parvenue par le passé, et n'en serait plus capable aujourd'hui. Il nous faudra dès lors historiciser notre propos : pour comprendre le traitement philosophique de l'espérance *aujourd'hui*, il sera nécessaire de revenir sur la manière dont elle a été pensée *hier*, afin d'en saisir les déplacements métathéoriques. Il serait bien évidemment impossible de retracer ici toute l'histoire de l'espérance philosophique. Trois philosophes, néanmoins, peuvent être

pertinents pour cette étude, semblant chacun en incarner une certaine configuration, et être représentatifs des questionnements de leur temps : en premier lieu, Kant, qui incarne l'esprit des Lumières et pose à la fin du XIX^e siècle la question : « que m'est-il permis d'espérer ? » (« Was darf ich hoffen ? ») ; dans un second temps, Ernst Bloch, qui s'interroge entre 1918 et 1960 sur *l'Esprit de l'Utopie et le Principe Espérance* ; Jacques Derrida, enfin, qui développe sa pensée de la déconstruction et de « la messianicité sans messianisme » à partir des années 1960. En discussion explicite avec la théologie chrétienne – sans nécessairement être chrétiens eux-mêmes –, tout en revendiquant le fait qu'ils produisent de la philosophie : leur pensée de l'espérance pourra donc être un lieu fécond pour étudier les liens et les frontières entre philosophie et théologie – et proposer un retour réflexif sur la notion même d'espérance. On cherchera ainsi à montrer que les conceptions de Kant et Bloch peuvent apparaître comme les deux polarités de l'espérance philosophique, formant une opposition structurante dont héritera Derrida, et qu'il tentera de déconstruire.

1. KANT : L'ESPÉRANCE RATIONNELLE COMME PARACHÈVEMENT DE L'ARCHITECTONIQUE DE LA RAISON

La première figure de l'espérance, celle de Kant, peut être qualifiée d'espérance *rationnelle*. Afin de bien saisir comment celle-ci se construit, il convient de revenir brièvement sur le projet général de la philosophie kantienne, qui consiste à redéfinir les contours de la philosophie, afin de définir l'usage légitime de la raison. Le geste inaugural kantien est donc un geste *critique*, et *épistémologique* – « Was kann ich wissen ? », interroge la *Critique de la Raison Pure*. Or, ce qui dépasse notre connaissance, c'est bien le monde suprasensible, dont nous ne pouvons avoir que des Idées. Celles-ci sont au nombre de trois : l'existence de Dieu, l'homme comme étant un être libre et dont l'âme est immortelle, et le monde comme étant une totalité orientée vers un but. Si nous ne possédons aucune connaissance de ces Idées, nous devons néanmoins les admettre comme des postulats, car elles sont la condition de possibilité de toute morale, et de toute philosophie pratique. C'est l'objet de

3 Jean-François LAVIGNE, « L'espérance nue : espérer contre toute espérance » in : *Espérer – Études Phénoménologiques*, Louvain, Presses Universitaires de Louvain, 2015, p.145.

4 Paul RICŒUR, *Herméneutique Biblique*, Paris, Cerf, 2001, p.127.

la *Critique de la Raison pratique*: « Was soll ich tun ? ». Ainsi, nous devons par exemple admettre que la liberté existe, même si nous ne le savons pas, afin de préserver la notion même de moralité. Nous devons donc croire à ces trois idées – Dieu, l'homme, le monde – car elles seules permettent la morale, mais elles ne sont que régulatrices. Il s'agit d'une conception *rationalisée* de la croyance, comprise à partir d'un prisme *moral*: « la croyance [...] est la manière de penser morale de la raison dans l'adhésion à ce qui est inaccessible pour la connaissance théorique »⁵. Elle est donc conçue comme le prolongement de notre connaissance, comme son élargissement lorsque celle-ci est inaccessible – et ce, toujours en vue d'une fin morale.

De la même manière, l'espérance sera comprise, chez Kant, comme un élargissement de la philosophie: bien que l'homme ne puisse pas savoir si l'histoire est orientée vers le salut, il a le besoin d'y croire.

L'homme prouve [...] qu'il a le besoin d'origine morale de concevoir au-delà de ses devoirs une fin ultime qui en serait comme le résultat. La morale conduit donc immanquablement à la religion, s'élargissant ainsi jusqu'à l'idée d'un Législateur moral tout puissant, extérieur à l'homme, en la volonté duquel est une fin ultime [finale] (de la créa-

*tion du monde), ce qui peut et doit être également la fin dernière de l'homme.*⁶

Ainsi, si nous pouvons trouver le contenu de la religion en nous-mêmes – la morale –, nous avons le besoin, également moral, de croire que le monde est téléologiquement orienté vers le Souverain Bien – c'est-à-dire de croire que nos actions morales participent à l'avènement du Royaume de Dieu sur Terre. Cette rationalité du comme si – « je pense l'histoire comme si elle avait un sens » – est donc un *principe régulateur*, un *jugement interprétatif* sur l'histoire, qui est la condition de possibilité de la moralité. L'espérance rationnelle porte alors sur l'existence de cette fin, de cette Providence. D'ailleurs, l'étude de l'histoire nous permet de

*prédire au genre humain, même sans esprit prophétique, d'après les aspects et les signes précurseurs de notre époque, qu'il atteindra cette fin et, en même temps aussi, que dès lors sa marche en avant vers le mieux ne connaîtra plus de régression totale. [...] Le genre humain a toujours progressé et progressera ainsi à l'avenir.*⁷

Dès lors, « que m'est-il permis d'espérer », « was darf ich hoffen » ? Un progrès indéfini de l'humanité, jusqu'à l'avènement du Sou-

verain Bien. C'est l'objet de la *Religion dans les limites de la simple raison*.

Deux éléments nous paraissent devoir être soulignés dans la formulation même de la question « Was darf ich hoffen ? ». Le premier, c'est ce « que » : on cherche un « Was », un « quoi ». On cherche donc le *contenu* de cette espérance rationnelle, autrement dit le sens et l'intelligibilité de l'histoire – l'avènement du Souverain Bien –, au sein d'un paradigme probabiliste et prédictif. Le second élément, c'est le terme de « darf », « permis ». La posture est ici *déontologique*, au sein de la juridiction de la raison : que suis-je autorisé à croire et à espérer rationnellement dans le cadre de ma raison pure et de ma raison pratique ? Loin de la définition donnée plus haut d'une espérance de l'inespéré, soit une espérance *justement non-rationnelle*, contre tous les signes du temps et de l'histoire, et conçue comme le point de départ de l'attitude subjective du croyant, l'espérance est, chez Kant, *déduite* de la raison et des signes du temps, elle est le tout dernier élément que la raison doit admettre pour que la morale puisse être réalisée : une espérance conçue comme élargissement de la morale, au sein d'un paradigme rationaliste.

Peut-on alors parler d'espérance, plutôt que d'espoir ou d'optimisme, dans la mesure

où cette espérance kantienne semble bel et bien être de la forme « j'espère que X » ? D'une part, en raison de la détermination du contenu au sein d'un modèle prédictif et probabiliste (et donc conditionné et défini), et d'autre part en raison du paradigme rationaliste ? Tous les éléments paraissent réunis pour disqualifier l'espérance kantienne en simple espoir ou optimisme, c'est-à-dire en un contenu propositionnel conditionné à un contexte particulier, et non comme une espérance, laquelle semblerait davantage consister en une attitude subjective et ontologique. Mais une autre lecture de la philosophie kantienne est possible. En effet, il faut ici rappeler que le projet kantien est un projet *anthropologique*:

Le domaine de la philosophie en ce sens cosmopolite se ramène aux questions suivantes :

1. *Que puis-je savoir ?*
 2. *Que dois-je faire ?*
 3. *Que m'est-il permis d'espérer ?*
 4. *Qu'est-ce que l'homme ?*
- A la première question répond la métaphysique, à la seconde la morale, à la troisième la religion, à la quatrième l'anthropologie. Mais au fond, on pourrait*

5 Emmanuel KANT, *Critique de la faculté de juger*, (1790), trad. A. Renaut, Paris, GF, 1995, p.472.

6 Emmanuel KANT, *La Religion dans les limites de la simple raison*, (1793), trad. J. Gibelin, Paris, Vrin, 1997, p.70.

7 Emmanuel KANT, *Le Conflit des facultés*, (1798), trad. J. Gibelin, Paris, Vrin, 1997, p.104-105.

*tout ramener à l'anthropologie, puisque les trois premières questions se rapportent à la dernière.*⁸

Il faudrait dès lors comprendre la question « que m'est-il permis d'espérer ? » comme l'expression d'une dimension fondamentale de l'être humain : l'homme serait ainsi non seulement un être *sachant*, et un être *faisant*, mais également un être *espérant*. L'espérance philosophique kantienne serait alors autant un espoir, au sens d'un contenu propositionnel défini, qu'une espérance, au sens d'une attitude relevant de l'essence de l'homme.

Qu'en est-il, en conséquence, des frontières entre philosophie et religion ? En effet, toujours dans cette citation extraite de la *Logique*, nous apprenons que la religion n'est qu'une des zones du domaine philosophique – et non son en-dehors – puisque religion et philosophie ont le même contenu : la morale. La religion n'ajoute finalement aucun contenu à ce que la philosophie découvre par elle-même, puisqu'elle doit respecter les limites de la simple raison : la religion kantienne est la conséquence de la morale philosophique. Dès lors, l'espérance rationnelle kantienne ne doit pas être comprise comme le supplément à la philosophie qui serait l'apanage de la religion, mais bien comme son *parachèvement* :

*Si seulement elle pouvait soutenir ses prétentions, [la philosophie] laisserait largement en dessous d'elle toutes les autres sciences produites par l'homme, dans la mesure où elle promet de quoi fonder nos plus grandes espérances et de nous découvrir les fins dernières vers lesquelles tous les efforts de la raison doivent en définitive converger.*⁹

Aussi est-ce bien la philosophie, et non la religion, qui possède l'apanage de fonder nos plus grandes espérances – et qui, bien plus, le *promet*. La philosophie est ainsi non seulement ce qui permet de déterminer le *contenu* de l'espérance, c'est-à-dire l'avènement du Royaume moral de Dieu sur Terre, au terme d'une déduction logico-empirique, mais elle incarne *elle-même* l'espérance et la promesse, au niveau métathéorique. La philosophie kantienne promet la promesse.

2. BLOCH : L'ESPÉRANCE ONTOLOGIQUE COMME PRAXIS UTOPIQUE

La seconde figure de l'espérance philosophique qui va nous préoccuper ici, est celle d'Ernst Bloch (1885-1977), dont nous allons voir qu'elle semble, à bien des égards, incarner l'exact symétrique de l'espérance kantienne.

Bloch est l'héritier des deux grandes philosophies dialectiques du XIX^{ème}, qui formeront la matrice de sa pensée : la philosophie métaphysique chrétienne de Hegel, d'un côté, et la philosophie matérialiste athée de Marx, de l'autre. S'érigeant, d'une part, contre l'accomplissement téléologique de l'histoire et la réconciliation dialectique entre philosophie et théologie chez Hegel – dans laquelle la notion même d'espérance est neutralisée, dès lors que l'histoire est achevée –, et partageant la conscience politique révolutionnaire de Marx, d'autre part, il développe une philosophie politique contestataire, contre la foi aveugle au progrès. Comment encore parler, en effet, de progrès inéluctable de l'histoire, ou même de son accomplissement, après la Première Guerre Mondiale, paroxysme de l'horreur et de l'absurde ? Il *faudrait* construire un nouveau modèle pour penser l'histoire – ce que lui permettront les catégories d'utopie et d'espérance.

Or, Bloch trouve une source séditeuse dans la religion elle-même. C'est d'ailleurs là où il se distingue de Marx qui, lui, cherchait à la disqualifier intégralement, la dénonçant comme étant l'opium du peuple, c'est-à-dire à la fois sa drogue, ses chaînes, et sa consolation. Néanmoins, et c'est ici que la philosophie de Bloch peut sembler paradoxale, il s'agit de construire une philosophie de l'es-

spérance *athée*. Quelle est donc cette source révolutionnaire que l'on peut puiser dans la religion ?

Dans son ouvrage *L'Athéisme dans le Christianisme* – dont le titre est d'ailleurs révélateur de sa posture vis-à-vis de Hegel, puisqu'il vient exhiber ce qui, dans le christianisme, résiste à la réconciliation dialectique entre philosophie et religion – il s'intéresse aux mythes bibliques, d'une manière analogue à la démythologisation de Rudolf Bultmann, dont il critique pourtant les analyses théologiques. En effet, là où Bultmann proposait de traduire tous les mythes bibliques en allégories de la conscience individuelle – les « crises de l'âme » de l'individu – pour construire une herméneutique existentielle, Bloch accorde un statut particulier, singulier, d'exception, au mythe du Royaume. Ce mythe serait porteur d'une force, qui ne saurait être réduite à la conscience individuelle : une force utopique et révolutionnaire.

Néanmoins, cette espérance, portée par le mythe du Royaume, est bel et bien athée. Plus de fuite dans l'intériorité ou dans

⁸ Emmanuel KANT, *Logique*, (1800), trad. L. Guillermit, Vrin, Paris, 1970, p.26.

⁹ Emmanuel KANT, *Critique de la raison pure*, (1781, 1787), GF, Trad. A. Renaut, Paris, 2006, p.454.

l'au-delà : la lutte doit avoir lieu *dans le monde*. C'est le *Principe Espérance*, qui est un *a priori* utopique, un principe critique, et révolutionnaire : l'utopie doit sans cesse interroger le réel, sans jamais s'en remettre à la croyance en l'existence de Dieu : « la vérité de l'idéal de Dieu n'est autre que l'utopie du Royaume – et celle-ci présuppose justement qu'aucun Dieu ne demeure dans les cieux »¹⁰. L'espérance n'est donc pas une connaissance, ou même un jugement déduit de la raison, comme chez Kant, mais elle est un principe *pratique*, *éthique*, et *transcendantal*, qui doit permettre de transformer le monde – loin d'une utopie comprise comme « image-souhait ». Elle est une espérance savante, une science de la réalité : un principe actif tourné vers la praxis transformatrice.

Ainsi, cette espérance, à la fois athée et religieuse, consiste en un *transcender sans transcendance* : un transcender, dans la mesure où la conscience humaine se transcende elle-même dans l'anticipation d'un avenir accompli, mais sans transcendance, dans la mesure où elle n'est pas un principe divin. Finalement, « l'athéisme est si peu l'ennemi de l'utopie religieuse, qu'il en est même la présupposition : sans athéisme le messianisme n'a pas lieu d'être »¹¹. Mais, paradoxalement, « là où on trouve l'espérance, on trouve aussi la religion »¹². C'est d'ailleurs ce

terme de messianisme qui va nous permettre d'éclairer ce paradoxe d'une espérance à la fois religieuse et athée. La spécificité du messianisme juif, tel qu'il est pensé par la philosophie à partir de la fin du XIX^e siècle, est son caractère disruptif, intempestif : le messianisme est ce qui peut à chaque instant faire éclater l'histoire et la temporalité (Walter Benjamin, par exemple, parle d' « éclats du temps messianique »¹³), par opposition à une histoire comprise comme un processus linéaire, progressif, prédéterminé – comme c'était le cas, par exemple, chez Kant ou Hegel. Et c'est de cette manière que l'on peut penser un « athéisme religieux » chez Bloch, s'il est *en fait* un messianisme : l'espérance est bien un principe messianique, en tant qu'elle doit sans cesse bousculer l'histoire et le monde – sans avoir pour autant besoin d'un Dieu. L'espérance est, ainsi, selon Ernst Bloch, remise sur ses pieds – de la même manière que Marx avait affirmé avoir remis la philosophie sur ses pieds en faisant la critique du monde ici-bas. Mais quel est le contenu spécifique de ce principe espérance ?

Le principe espérance incarne la foi en l'avenir de l'homme – non pas l'avenir du monde, ou de la communauté, comme chez Kant, mais celui de la conscience humaine, en tant qu'elle est elle-même historique – et

non plus, comme chez Kant, encore, anhistorique. En effet, Bloch élabore une conception *ontologique* de l'espérance, après le tournant heideggérien de la philosophie, qui ne concerne donc plus le sens de l'histoire, mais le sens de *l'être*. Il existe comme une latence, un manque dans l'être – l'ontologie du ne-pas-encore-être – ; c'est pour cela que celui-ci se tourne vers l'avenir et se transcende, toujours tendu vers son propre accomplissement. Si bien que le fils de l'homme, Jésus, est l'annonce et l'espérance du devenir-dieu de l'homme – un athéisme religieux. Cette espérance ontologique blochienne témoigne ainsi d'une autre configuration des rapports entre philosophie et théologie – ou peut-être, plutôt, entre philosophie et *religion*, dès lors que la revendication athée semble interdire toute théologie, celle-ci désignant littéralement le discours sur Dieu¹⁴. Ainsi, chez Bloch, philosophie et religion sont *confondues* dans l'immanence et l'athéisme, pour former le principe espérance.

S'agit-il, dès lors, d'une pensée de l'espérance ? Oui, mais d'une manière distincte de la pensée kantienne de l'espérance – et peut-être même exactement symétrique. En effet, il s'agit, non pas d'une pensée qui a pour *objet* l'espérance, qui cherche à la conceptualiser et à la définir, pouvant donc, comme on l'a vu, se muer en simple espoir,

mais d'une pensée qui a l'espérance pour *condition de possibilité*. On passe ainsi d'une espérance comme contenu déduit, à une espérance comme principe transcendantal : de l'espérance comme objet pensé, d'un *génitif objectif*, à la pensée comme sujet de l'espérance, au *génitif subjectif*. En outre, cette espérance change radicalement de référentiel d'analyse : elle n'appartient plus à un paradigme prédictif et probabiliste, portant sur l'intelligibilité *de* l'histoire, mais à un paradigme pratique et éthique, constituant un principe disruptif *dans* l'histoire.

L'espérance devient donc le principe qui permet de lutter contre la totalité – totalité de l'histoire, de l'homme, et du temps – alors que chez Kant, elle était *justement* la ca-

10 Ernst BLOCH, *Le Principe Espérance*, (1954-1959), trad. F. Wuilmar, tome 1, Paris, Gallimard, 1976, p.204.

11 *Ibid.*, p.432.

12 Ernst BLOCH, *L'Athéisme dans le christianisme*, (1968), trad. E. Kaufholz et G. Raulet, Paris, Gallimard, 1979, p.15.

13 Walter BENJAMIN, « Sur le concept d'histoire », (1942), trad. M. de Gandillac revue par P. Rusch, in *Œuvres III*, Paris, Gallimard, 2000, p.443.

14 Pourtant, même si cela peut sembler paradoxal, cette philosophie de l'espérance athée de Bloch a inspiré de nombreuses théologies, dont la théologie de l'espérance de Jürgen Moltmann. Celui-ci définit le Dieu biblique comme étant le Dieu de l'espérance, le Dieu d'un avenir comme promesse, mais qui ne peut jamais être réduit à un discours, à un logos. Et, comme chez Bloch, l'espérance n'apaise pas : elle inquiète le présent, elle l'interrompt.

tégorie qui venait permettre cette totalité, parachevant l'architectonique de la raison pure, en tant que jugement interprétatif rationnel. Or, pour être le principe qui défait la totalité, elle doit subir un certain évidement de son contenu : elle ne peut plus être une prédiction, car elle chercherait à totaliser l'histoire. Pourtant, malgré ce pas hors du paradigme rationaliste, l'espérance reste *définie, thématisée*, chez Bloch, comme étant l'accomplissement de l'être : elle se situe donc encore dans un paradigme d'accomplissement dialectique – même si celui-ci n'est pas garanti, relevant de l'utopie et de la promesse, et non de la prédiction –, et appartient encore au régime de la conceptualisation – même si l'utopie est un simulacre de concept. C'est d'ailleurs ce que reprochera Hans Jonas à Ernst Bloch, en substituant au principe espérance un *Principe responsabilité*, dans son ouvrage de 1979. Non plus la promesse d'un grand soir, nécessairement violent et pouvant conduire au totalitarisme, mais la responsabilité devant autrui, une éthique de l'autre. Si la pensée d'Ernst Bloch appartenait encore à une philosophie de la volonté – volonté de transformation du monde et d'accomplissement de l'homme –, c'est-à-dire au régime du Moi et du Même, la philosophie de Jonas bascule vers une philosophie de la responsabilité, dans laquelle ma subjectivité est définie par le fait que

je suis responsable d'autrui et que je dois m'effacer devant son altérité. Non plus mon propre pouvoir-être, ma volonté et ma liberté autonome – comme c'était le cas aussi bien chez Bloch que chez Heidegger –, mais mon être-obligé-envers-autrui, ma responsabilité hétéronome. Il s'agit ici du tournant éthique de la philosophie, opéré notamment par Emmanuel Levinas, qui redéfinit la justice comme le fait de « mettre avant l'obligation à l'égard de soi, l'obligation à l'égard de l'autre »¹⁵. Le barycentre de cette pensée est donc l'altérité, le tout autre et le Tout Autre – en d'autres termes, la transcendance. Contre la transcendance dans l'immanence, réduite au régime du moi et de l'accomplissement dialectique, contenue et thématisée, cette transcendance radicalement hétérogène est ce qui rend impossible toute totalisation, préservant l'irréductibilité de l'altérité.

3. DERRIDA : L'ESPÉRANCE APORÉTIQUE COMME OUVERTURE À L'À-VENIR

Très proche de Levinas, Derrida s'inscrit dans cette tradition nouvelle. Il opère néanmoins un tournant supplémentaire : le tournant linguistique, contre la compréhension du langage comme un simple instrument parfaitement maîtrisé par l'homme. Contre la linguistique structurale, il récuse la totalité de la signification, et le système

d'oppositions structurantes de la forme $[A \vee \neg A \Leftrightarrow \Omega]$ ¹⁶. Ainsi, les mots ne sont pas que des vitres transparentes laissant apparaître un sens idéal, parfaitement déterminé, métaphysique : le langage aussi est une altérité irréductible, qui ne nous appartient jamais totalement. Il nous est dès lors impossible de nous approprier la signification : c'est d'ailleurs la critique qu'adressera Derrida à l'herméneutique de Ricœur, lui reprochant, à travers sa théorie cherchant à comprendre le sens et fonctionnant comme une totalité interprétative, de réduire l'altérité, en l'intégrant dans un retour réflexif à la compréhension du soi¹⁷. Le langage constituerait, finalement, le dernier bastion de la philosophie de la volonté et du moi : il faut donc le *déconstruire*, et l'arracher à sa logique binaire. C'est la différance : à la fois différence au sein du langage, lui ôtant toute unité originaire de sens, et fait de différer la signification, luttant contre toute signification transcendantale ou téléologique. La signification n'est donc jamais unique, figée, éternelle, mais elle est toujours en devenir, tournée vers l'à-venir. La déconstruction du langage, qui rend la pensée totale impossible, introduit dès lors une notion de temporalité, conduisant à la problématique de l'avenir comme *altérité irréductible de la signification*.

Or, l'espérance n'est-elle pas le parangon de la pensée de l'Autre ? L'Autre du temps et de l'avenir, l'Autre de l'histoire, l'Autre de l'être, l'Autre du divin et de la transcendance : non pas un espoir conceptualisé et thématisé, mais l'ouverture absolue à l'à-venir. A ce titre, l'espérance ne serait même plus la promesse d'une signification future, qui serait un jour accomplie – comme c'était le cas chez Kant, ou Bloch –, mais la passion de l'impossible, c'est-à-dire de ce qui sortirait du registre du possible, du probable, du crédible, du prévisible. L'impossible serait l'hospitalité à ce qui vient, la « *messianité sans messianisme. Ce serait l'ouverture à l'avenir ou à la venue de l'autre comme avènement de la justice, mais sans horizon d'attente et sans préfiguration prophétique* »¹⁸. Cette « *structure générale de l'expérience* »¹⁹ serait ainsi l'intempestivité, à chaque instant renouvelée, qui prémunirait la pensée contre

15 Emmanuel LEVINAS, « l'Idée de l'infini », in : *En découvrant l'existence avec Husserl et Heidegger*, (1967), Paris, Vrin, 2006, p.238.

16 Ce qui se traduit : A et « non-A » équivalent au tout.

17 Par exemple, quand Ricœur affirme que « Toute herméneutique est ainsi, explicitement ou implicitement, compréhension de soi-même par le détour de la compréhension de l'autre » (« Existence et herméneutique », in : *Le Conflit des interprétations. Essais d'herméneutiques I*, Paris, Seuil, 1969, p.20).

18 Jacques DERRIDA, *Foi et Savoir*, Paris, Seuil, 2000, p.29.

19 *Ibid.*, p.30.

toute totalisation, venant hanter le présent pour l'empêcher de se refermer sur lui-même. Vide de tout contenu, ne constituant jamais un discours ou une prédiction sur le futur, « la messianicité nous intime d'interrompre le cours des choses, ici et maintenant »²⁰.

Cette pensée derridienne de la messianicité sera, en tant qu'injonction éthique disruptive, très liée au domaine politique – comme c'était également le cas chez Kant, qui, en annonçant le progrès continu de l'humanité, considérait que l'histoire se dirigeait vers une communauté politique de plus en plus morale, ainsi que chez Bloch, qui, en liant sa conception de l'espérance au marxisme, en appelait à une espérance savante, et à une utopie réalisable. Chez Derrida, cette pensée politique prendra la forme d'une « démocratie à venir » :

Nous proposons toujours de parler de démocratie à venir, non pas de démocratie future, au présent futur, non pas même d'une idée régulatrice, au sens kantien, ou d'une utopie [...]. Dans cette mesure, l'effectivité de la promesse démocratique, comme celle de la promesse communiste, gardera toujours en elle, et devra le faire, cette espérance messianique absolument indéterminée en son cœur, ce rapport eschatologique à l'à-venir d'un événement et d'une

*singularité, d'une altérité inanticipable.*²¹

La démocratie est donc à venir en ceci que son noyau est celui de l'espérance messianique – laquelle est radicalement non-conceptualisée, « absolument indéterminée en son cœur ». On peut remarquer ici ce double héritage, à la fois de la pensée de Kant, et de celle de Bloch. En effet, les deux philosophes sont, explicitement ou non, évoqués – ou, plutôt, *révoqués*: la démocratie à venir n'est *ni* une idée régulatrice, *ni* une utopie. On retrouve, en filigrane, cette opposition structurante entre les deux polarités kantienne et blochienne: une espérance déduite, contre une espérance apriorique; une intelligibilité, contre une disruptivité; la morale, contre l'éthique; l'histoire événementielle, contre l'histoire de l'être. Derrida se positionne ainsi hors de cette logique mutuellement exclusive, qui appartient au paradigme de l'accomplissement – il faut penser une espérance permettant l'advenue à la fois de l'événement *et* de la singularité, mais pas sous le régime de la réconciliation dialectique. Ce qui prémunirait cette pensée de toute totalisation dialectique serait ainsi la notion même de *promesse*. Or, c'est bien cette référence à Marx, présente aussi bien dans le syntagme de « promesse communiste », que dans le titre de l'ouvrage, *Spectres de Marx*, qui vient toujours hanter

notre présent, l'empêchant de se satisfaire de lui-même. Non point la pensée marxienne comme philosophie dialectique de l'histoire, mais plutôt, *l'injonction* de Marx, celle de la justice et de l'éthique, défaisant toute totalité du présent, toute ipséité, toute philosophie du Moi. Contrairement à l'analyse de Paul Ricœur, qui affirme que :

*C'est la mémoire qui atteste que le soi est le même que lui-même et non un autre; la promesse s'annonce symétriquement comme le paradigme de l'identité-ipséité, la phénoménologie de la promesse relayant sur ce point celle de l'identité narrative où cette dialectique trouve sa première expression*²²,

la promesse messianique est bien, chez Derrida, ce qui empêche toute totalisation dialectique, de l'histoire, de l'être, ou de l'éthique. L'espérance, la messianicité, seraient ainsi les fantômes, les spectres disruptifs venant toujours déconstruire la conceptualisation.

Bien entendu, cette déconstruction concerne également la frontière entre philosophie et théologie. Ni hiérarchisation, ni réconciliation entre les deux disciplines: il faut penser au-delà de leur opposition conceptuelle. Et, ici encore, c'est l'espérance qui permet de penser la frontière – ou, plutôt, la décon-

struction de la frontière – entre les deux registres. En tant que promesse « absolument indéterminée en son cœur », se situant hors de tout contenu propositionnel figé et systématisé, l'espérance messianique est ce qui vient arracher la religion à sa structure métaphysique, conceptualisée – c'est-à-dire à la théologie: en effet, le théologique nie sa propre possibilité, puisqu'il reconnaît un excès de l'avenir sur le logos, et sur la thématisation²³. La religion réagit contre elle-même, contre sa tentation de substantialiser le passé et l'avenir: le Royaume n'est pas un lieu, même utopique, situé dans le futur, mais il est le non-lieu, l'a-topie, l'ouverture inconditionnée à l'avenir. Et, réciproquement, l'espérance messianique fait renoncer la philosophie à sa structure de totalité et de conceptualisation, pour s'ouvrir à l'altérité irréductible, en refusant un futur prévisible ou

20 Jacques DERRIDA, *Ghostly Demarcations*, Londres, Verso, 1998, p.248.

21 Jacques DERRIDA, *point celle de l'identité narrative où cette dial*, Paris, Galilée, 1993, p.110-111.

22 Paul RICŒUR, « La promesse d'avant la promesse », in: *La philosophie au risque de la promesse*, dir. M. Crépon, M. Delaunay, Paris, Bayard, 2004, p.26.

23 On peut d'ailleurs constater que l'espérance et l'eschatologie dans la théologie chrétienne contemporaine sont elles aussi vidées de leur contenu métaphysique, presque dé-théologisées – comme chez Moltmann, Bultmann, ou encore chez John Caputo, qui cherche à construire, à la suite des travaux de Derrida, une « théologie du Dieu faible ».

possible. Finalement, l'espérance n'est plus la frontière entre philosophie et théologie, et ne délimite pas la finalité de leurs discours respectifs, mais, les faisant se bousculer mutuellement, elle est ce qui vient *déconstruire cette frontière*, et chacune de leurs prétentions totalisantes.

Aussi, s'agit-il d'une pensée de l'espérance ? Nous voudrions suggérer, ici, que la condition de possibilité d'une pensée de l'espérance est justement l'impossibilité de la penser : *ni génitif objectif*, une espérance comme objet de la pensée, *ni génitif subjectif*, une pensée qui aurait pour condition de possibilité l'espérance. En effet, la

*venue de l'autre, cela ne se construit certainement pas comme un génitif subjectif, mais pas davantage comme un génitif objectif [...]. Se préparer à cette venue de l'autre, c'est ce qu'on peut appeler la déconstruction. Elle déconstruit précisément ce double génitif [...].*²⁴

Or, si l'espérance messianique est bien l'ouverture inconditionnée à l'altérité, elle est « ce qu'on peut appeler la déconstruction ». Et si la déconstruction est « une certaine expérience aporétique de l'impossible »²⁵, la pensée de l'espérance ne serait possible qu'en tant qu'elle est impossible – une es-

pérance aporétique. Avec Derrida, on pourrait ainsi essayer de se « mouvoir non pas contre ou à partir de l'impasse mais, *selon* une autre pensée, peut-être plus endurente, de l'*aporie*, [...] [de] cette manière obscure du « selon l'aporie » »²⁶. Ainsi, si nous en revenons à la question posée par ce colloque, « dans les impasses, quelle espérance ? », il nous faudrait peut-être répondre : *hors de l'impasse, point d'espérance*.

Alice de Rochechouart

Doctorante à l'École Pratique des Hautes Etudes, section des Sciences religieuses, Paris

24 Jacques DERRIDA, *Psyché, Invention de l'autre*, (1987), Paris, Galilée, 1998, p.53.

25 Jacques DERRIDA, *Apories*, Paris, Galilée, 1996, p.36.

26 *Ibid*, p.32.



UNE ESPÉRANCE SANS OBJET, UN ROYAUME AU CŒUR DE LA RÉALITÉ.

STÉPHANE LAVIGNOTTE

Le thème de l'espérance en théologie a été renouvelé au début du 20^e siècle par Albert Schweitzer, qui mettait en avant le Christ eschatologique, en rupture avec le Christ principalement éthique du libéralisme : pour Schweitzer, la prédication de Jésus annonce bel et bien un Royaume à venir supra-mondain. Sa prédication nous arrache à notre monde par son étrangeté, nous saisit et nous pousse à être différent du monde pour devenir participant de sa paix, nous engage dans l'amour actif, tel qu'on l'entend résonner dans la radicalité du sermon sur la montagne. Ce message m'est adressée personnellement : c'est à chacun.e que Jésus dit « Suis moi ! », chacun.e est mis devant les tâches qu'il se doit de remplir dans son époque. Il s'agit d'une eschatologie conséquente.

I. UNE ESPÉRANCE POUR SOI OU POUR LE MONDE ?

Cette vision est reprise par Barth et Bultmann comme une eschatologie présentéiste. La fin du monde ancien advient pour moi dans la foi. Il m'est offert, ici et maintenant, la possibilité de la vie nouvelle, de l'existence eschatologique. Dans chaque instant sommeille pour chacun.e la possibilité qu'il soit l'instant eschatologique. A chacun.e de le révéler. L'eschaton est la possibilité, offerte dans la foi, de transformer chaque moment de la vie en un moment eschatologique.

Le thème de l'espérance est repris en philosophie par le marxiste hétérodoxe Ernst Bloch qui publie de 1954 à 1959 les trois tomes du *Principe espérance*. Il y critique la

vision de Bultmann, qui d'après Bloch désamorçait l'eschatologie en la réduisant à une décision individuelle, là où lui-même y voit une dimension collective et révolutionnaire qu'il illustre par exemple par la guerre des paysans de Thomas Münzer, cherchant à réaliser le plus vieux rêve du monde.

Jürgen Moltmann cherche à répondre à cette interpellation de Bloch quand il publie en 1964 sa *Théologie de l'espérance*. Moltmann y défend la prééminence de l'espérance : la foi est première, puis vient l'espérance. La foi se répand, s'élargit en espérance, elle donne à la foi l'horizon totalisant de l'avenir du Christ. La foi implique l'espérance : sans espérance elle tiédit et meurt, elle apporte une connaissance du Christ non durable et infructueuse. Inversement, sans foi, l'espérance devient utopie sans dimension théologique, ce que Moltmann reproche à Bloch. Pour Moltmann, l'espérance n'est pas seulement chrétienne : on la trouve déjà dans les textes de l'Ancien Testament. L'histoire d'Israël y apparaît comme un chemin de promesses, d'attentes, d'espérance y compris eschatologique. On peut dire que la religion d'Israël est une religion de la promesse. Elle devient eschatologique en ce qu'elle est universelle et pas seulement personnelle ou ethnique ; elle est plus radicale que la vision qu'en a Bloch en ce qu'elle n'est pas qu'in-

tra-mondaine (disparition de de la faim, de la guerre ou de la pauvreté), mais au-delà de la mort, aux extrêmes limites de la réalité. Le Christ est eschatologique en ce qu'il est la confirmation de ces promesses. A la question de Kant : « Que m'est-il permis d'espérer ? », on peut répondre qu'il s'agit du fait historique de la résurrection du Christ, qui dévoile les intentions de Dieu sur l'avenir de l'humanité et lui ouvre un avenir de vie et de résurrection. Dans la résurrection du Christ sont posées les bases de l'avenir de l'humanité. Là où les philosophies de l'histoire voient la fin de l'histoire dans l'histoire, la théologie de l'histoire la discerne dans un futur nouveau au-delà de l'histoire.

Moltmann souligne le rôle eschatologique de l'Eglise. Le christianisme ayant perdu son statut de religion de la société, de régulateur, l'Eglise court le risque du culte privé, du rôle de consolateur face à l'angoisse, d'être le lieu d'un peu de chaleur dans la société technicienne... bref d'être dans des fonctions supplétives.

Bloch critique l'espérance chrétienne comme une « certitude confiante », assurance superstitieuse que Dieu fera tout. Pour cette raison, Bloch pense que l'Espérance chrétienne n'a de sens que si elle est reprise dans l'Espérance athée pour être active

dans le monde. Moltmann répond que cette « certitude confiante » n'est pas une « assurance tranquille » car elle assume avec courage la « croix de la réalité », toujours insatisfaite parce qu'elle va en direction de la promesse de Dieu, « futur adven-tique », futur qui se connaît par anticipation dans l'événement Christ où est anticipé l'avenir de ré-surrection et de vie que Dieu donne à l'humanité. L'utopie est transcendée en eschatologie théolo-gique et en ecclésiologie mes-sianique. Elle implique que l'Église doit, dans l'amour et par l'amour, assumer les tensions du présent pour les amener vers la transformation promise et attendue. La pro-messe du Royaume est la mission de l'amour dans le monde. Face au risque que cette conception soit trop perçue comme l'annonce d'un futur radieux mais en amoindrissant les conséquences dès maintenant, Moltmann va dire que l'Espérance est un mouvement qui donne à l'avenir de Dieu un Avent, l'avenir de délivrance participe au présent de la ré-conciliation.

Ces auteurs se rejoignent sur la dimension irruptive, explosive, de l'Espérance dans le présent. Ces débats du milieu du 20e siècle montrent une oscillation entre plusieurs risques. Soit celui d'une neu-tralisation dans l'individuel mais qui en gomme la dimension universelle, soit au contraire de re-joindre

une philosophie de l'histoire qui penserait aux masses mais oublierait les conséquences pour moi. Soit celui d'une réalité présente mais qui n'offre pas d'ouverture vers l'avenir, soit celui d'un rêve pour demain mais sans conséquence pour ici. Ces réflexions évitent un écueil : celui d'un certain christianisme social – ou socialisme religieux – qui identifierait socialisme et Royaume de Dieu.

Ces théologies ont plusieurs points communs importants à souligner pour la suite. Ce sont des espé-rances avec un objet : le Royaume ; sa réalisation s'anticipe dans ce monde, son attirance a un effet sur le présent. Ce sont des théologies pour des temps où les impasses ne dominent pas. L'humanité a une vision positive de l'avenir. Le christianisme s'interroge alors davantage sur son rôle dans cette avancée du monde. Il participe de l'uto-pie qui fait avancer le monde et – en pointant une autre di-mension – lui permet d'avoir une encore plus grande ouverture et peut-être ne pas se tromper d'espérance. Il s'agit de visions optimistes. Les philosophies de l'histoire voient l'espérance dans ce monde ; les théologies de l'histoire sont encore plus optimistes puisqu'elles la voient dans ce monde, mais aussi dans l'autre.

Que se passe-t-il en temps d'impasse ? Le Royaume est-il toujours un objet et l'objet

de l'espérance ? Moltmann défendait qu'une croix sans résurrection serait l'échec de Jésus et qu'une résurrection sans croix ne serait qu'un simple miracle. La résurrection du crucifié est anticipation et espérance pour les sans-espérance, elle est anticipation et espérance dans la croix du présent. Mais qu'est-elle pour Jésus qui est sur la croix, dans ce moment d'impasse où il pense que son père l'a abandonné ? Qu'est-elle pour celles et ceux qui sont crucifiés en pensant être totalement abandon-nés ?

II. L'ESPÉRANCE DANS LES IMPASSES

Poser la question de l'Espérance dans les impasses, c'est-à-dire quand justement il n'y a pas d'espérance, peut paraître paradoxal. Mais comme l'écrit Jacques Ellul en ayant en tête l'expérience de la guerre et du nazisme : « 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. Elle existe quand elle affronte ce qui est effectivement le mur sans issue, l'absurde dernier, la misère irrémédiable. »¹

Qu'est l'espérance face à la puissance du

régime nazi qui se présente comme un Reich de 1000 ans, qui comme l'adversité du Christ, a coalisé les pouvoirs religieux, politiques, économiques et le sou-tient massif du peuple ? Quelle est-elle dans l'Argentine des généraux pour la personne torturée alors que toutes les oppositions ont été muselées ? Comment la penser, mais surtout comment la vivre dans ces impasses ? C'est que nous allons voir avec Dietrich Bonhoeffer et William Cavanaugh.

Les situations que nous allons évoquer sont bien ces murs sans issue, ces absurdes derniers dont parle Ellul. Je défends l'idée que dans ces situations l'espérance est sans objet, car il n'y a pas alors de Royaume en avant que l'homme puisse espérer, mais précisément à l'intérieur même du sentiment d'impasse, moins comme un courage qu'un tenir. Elle intervient, pour reprendre les termes d'Ellul comme un « facteur radicalement différent ».

III. SUIVANCE

Quand la *Nachfolge* de Dietrich Bonhoeffer (traduit en français par *Le prix de la grâce*) est publié, une première expérience de sémi-

¹ Jacques ELLUL, *L'espérance oubliée*, (1972), La table ronde, Paris, 2004, p.192.

naire a échoué et celui de Finkenwalde va suivre le même chemin : la Gestapo va le fermer, les locaux sont saccagés, 27 étudiants sont emprisonnés, la plupart envoyés sur le Front dès la déclaration de guerre.

Dans *Torture et eucharistie*², William Cavanaugh montre la signification politique et théologique de la torture. L'État punit moins qu'il ne fabrique ses ennemis. L'État impose son imagination à la société, la divise entre amis et ennemis, décide qui est dans l'une ou l'autre des catégories et impose cette division jusque dans les corps : il impose son pouvoir de discipliner les corps, de les habituer à un drame de sa fabrication – des ennemis menacent la patrie de chaos et de guerre civile – et de les insérer dans son scénario, tendant par cela à l'omnipotence. Par son omnipotence il se montre à la fois menaçant et protecteur, il montre qu'il est celui qui prend et donne la vie. À l'inverse, les victimes de la torture ne parlent pas seulement de la souffrance endurée mais du sentiment d'impuissance qui les envahissaient quand elles étaient dans les mains de leur bourreau. Une fois libérés, les torturés – dont la douleur est telle qu'inexprimable et incommunicable – se voient délaissés par leurs relations habituelles, qui craignent qu'ils n'aient parlé, qui craignent d'être à leur tour arrêtées. Souvent, ces relations sont à leur

tour isolées et stigmatisées. La torture non seulement brise la subjectivité des torturés car ils sont amenés à reconnaître des choses qu'ils n'ont pas dites, mais également rompt les liens collectifs et transforme les victimes en monades isolées. De proche en proche, ce ne sont pas seulement les corps et les subjectivités des personnes qui sont brisés mais les corps sociaux, en particulier ceux qui pourraient rivaliser avec l'État. Comme l'écrit William Cavanaugh : « Paradoxalement, son isolement est destiné à se répercuter dans toute la société et à étendre sa souffrance aux autres, alors que cette personne souffre pourtant seule. (...) Si la torture a pour effet de détruire les liens relationnels entre les victimes et les autres, elle aura pareillement l'effet de discipliner la société en la transformant en monades isolées facilement manipulables pour servir les objectifs du régime. »³

Que disent donc ces deux auteurs du rapport à Dieu dans ces situations d'impasse ?

Bonhoeffer semble suivre un guide sur un étroit chemin de montagne, alors qu'une tempête de neige empêche de voir où va la cordée. Il faut obéir et avancer. Il s'agit de rencontrer un commandement concret et immédiat. Il n'y a plus de coupure entre le savoir et le vivre, entre la dogmatique et l'éthique, entre l'au-delà de l'absolu et

l'ici-bas du relatif. L'appel, l'évidence des commandements constitue la libération des alternatives, des conflits éthiques et par là-même des tourments, car le champ des possibles se rétrécit jusqu'à l'immédiateté de l'obéissance. Comme l'écrit André Dumas : « De nécessité indéfinie la réalité se fait libération concrète »⁴. Dans les impasses, l'espérance est pour Bonhoeffer la marche têtue, la persistance à suivre Jésus sur le seul chemin possible. Il n'est pas sûr d'ailleurs que cela mène quelque part : n'est-ce pas une impasse ? Mais la libération se fait par la fin des questionnements. Pour citer à nouveau Dumas : « Le rôle de la foi n'est donc pas de poser des préalables retardataires et irrésolus, mais de simplifier l'équivoque des circonstances jusqu'à l'univoque de l'obéir. »⁵ Dans les impasses, la réalité dispersée se réunit autour d'une structure d'appel qui supprime toute distance entre croire et obéir : « Seul le croyant est obéissant, et seul celui qui est obéissant croit ».

Formule provocante en monde protestant si on les pense en succession temporelle : la foi puis l'obéissance. Mais elles sont conditionnées l'une par l'autre, en même temps. Si ce n'était pas le cas, on aurait – dans le cas d'un croire premier – soit une foi sans conséquence (la grâce à bon marché dont nous allons parler immédiatement), ou alors – dans

le cas d'une obéissance première – une théologie des œuvres. En tenant les deux, il y a renversement du sentiment de l'impasse en sentiment d'ouverture grâce à l'univoque de l'obéir, concomitante de la foi dans le Christ que l'on suit. Il y a renversement du sentiment d'impasse en sentiment qu'il s'agit du seul chemin à suivre légitimement.

Selon André Dumas, cette voie étroite ouvre la vision du monde : « Passer par Christ, c'est retrouver un accès immédiat au réel dans la multiplicité des possibles, voir apparaître la structure d'un nécessaire qui donne la liberté de lui obéir. Le Sermon sur la montagne selon l'Évangile de Mathieu (chapitres 5, 6, 7) accompagné du discours d'envoi des douze apôtres (9:35-10:42) est interprété par Bonhoeffer comme la constitution de cette structure : devenir disciple, à partir de multiples possibles de la foule, qui est encore dispersion étonnée, mais seulement spectatrice. »⁶ Ce chemin difficile, cette recherche d'une espérance dans les impasses n'ouvre pas seulement du multiple là où l'on ne voit que des

2 William CAVANAUGH, *Torture et eucharistie*, Ad Solem-Cerf, Paris, 2009.

3 *Id.*, p.82.

4 André DUMAS, *Une théologie de la réalité* : Dietrich Bonhoeffer, Labor et Fides, 1968, p.135.

5 *Id.*, p.136.

6 *Id.*, p.137.

obstacles, elle ouvre vers la grâce, à condition que ce soit une grâce qui coûte. Alors que Luther avait payé le prix du couvent pour pouvoir se confier à la foi seule, Bonhoeffer demande quel prix est donc disposé à payer celui qui ferait de la justification par la foi la permission de jouir du monde, sans le changer? En omettant la tension qui constitue la justification en libération, il ré-duit cette justification à ne plus être qu'une approbation conformiste de la nature des choses, une grâce qui dépense, la grâce à bon marché. Or la grâce n'est ouverture des impasses du monde vers l'autre monde que parce qu'est assumée la réalité des impasses ici. Dieu n'est pas dans l'au-delà de la terre, n'est pas aux confins, ni métaphysiques, ni intérieurs, du monde, mais en son milieu, au mi-lieu de son ici-bas.

La démarche de Bonhoeffer est celle d'un animateur de l'église confessante qui tente de faire vivre cette réalité communautaire, puis celle d'une personne seule dans sa prison, et d'un conspirateur qui participe à un attentat contre Hitler. Cavanaugh, lui, présente comment l'Église catholique du Chili construit petit à petit une réponse communautaire qui insiste aussi sur la présence du Christ et la proximité avec lui.

Il voit cette réponse, non dans la thématique

de la suivance, mais dans l'eucharistie – nous verrons quelle forme cela prend concrètement – comme « contre-politique » de l'Église face à la politique de la torture. « La torture est une anti-liturgie pour la réalisation du pouvoir de l'État sur les corps des autres. L'eucharistie est la réalisation liturgique du corps du Christ dans les corps des disciples. La torture crée des corps craintifs et isolés, des corps dociles aux objectifs du régime; l'eucharistie réa-lise le corps du Christ, un corps marqué par la résistance au pouvoir temporel. La torture produit des victimes; l'eucharistie crée des témoins, des martyrs. L'isolement est surmonté dans l'eucharistie par la constitution d'un corps communautaire qui résiste aux tentatives de l'État de le faire disparaître »⁷. Comme dans la suivance, il y a l'insistance sur une présence qui se fait réelle pour le croyant. La première étape semble dans les deux cas, une proximité qui abolit la distance entre la personne et le Christ qui reconfigure la personne même dans son corps et son imagination.

IV. UN FACTEUR RADICALEMENT DIFFÉRENT

Pour Ellul, Dieu intervient précisément dans les situations d'impasses: l'espérance « a lieu lorsqu'elle évoque et fait apparaître un facteur radicalement différent dans la situation. »⁸ Pour Cavanaugh, ce facteur radicale-

ment différent est Jésus présent par l'eucharistie. « Pour le catholicisme, rien n'est plus réel que la présence réelle de Jésus-Christ dans l'eucharistie. L'eucharistie rend réelle la présence du Christ à la fois dans les éléments et dans le corps des croyants. L'Église devient le corps même du Christ. »⁹

De la même manière, dans la suivance, pour Bonhoeffer le facteur radicalement différent qui intervient est Jésus lui-même: il intervient dans sa vie, dans la vie de l'Église confessante et par là-même dans le monde. Il intervient, non par l'eucharistie, mais parce que des disciples le suivent. Cela se lit bien dans un passage où Bonhoeffer explique en quoi la grâce qui coûte n'en reste pas moins grâce et qu'il liste la forme que prend ce facteur radicalement différent qu'est Jésus-Christ: « Elle coûte, parce qu'elle appelle à devenir disciple à la suite de Jésus; elle est grâce parce qu'elle appelle à suivre Jésus-Christ. Elle coûte, parce qu'elle coûte à l'être humain le prix de sa vie; elle est grâce parce que, alors seulement, elle offre la vie à l'homme. Elle coûte parce qu'elle condamne le péché; elle est grâce parce qu'elle justifie le pécheur. La grâce coûte cher d'abord parce qu'elle a coûté cher à Dieu, parce qu'elle a coûté à Dieu la vie de son fils – « vous avez été acquis à un prix élevé » – parce que ce qui coûte cher à Dieu ne peut être bon mar-

ché pour nous. Elle est grâce d'abord, parce que Dieu n'a pas trouvé que son fils fût trop cher pour notre vie, mais qu'il l'a donné pour nous. La grâce qui coûte, c'est l'incarnation de Dieu. »¹⁰ L'incarnation de Dieu est le facteur radicalement différent.

Dans le texte de Bonhoeffer, l'intervention du facteur radicalement différent entraîne un déphasage du sujet avec le monde tout en étant au cœur du monde. Le sujet laisse la place à un autre. Analysant un extrait du même texte d'envoi en Mathieu 10 que celui que travaille Bonhoeffer pour évoquer la suivance, Hans-Christoph Askani défend que celui qui espère n'est pas en phase avec le monde, et que ce décalage va si loin qu'il n'est pas non plus en phase avec lui-même. Cette intervention d'un facteur radicalement différent reconfigure le fonctionnement du sujet et la place même de l'espérance pour le sujet. Dans ce texte d'appel où Jésus promet que les disciples ne doivent pas s'inquiéter de ce qu'ils diront car Dieu lui-même leur donnera les mots, Hans-Christoph Askani estime qu'espérer (dans le sens chrétien) voudrait dire: « en vue de ce qui m'intéresse

7 William CAVANAUGH, *Op. cit.*, p.316.

8 Jacques ELLUL, *Op. cit.*, p.193.

9 William CAVANAUGH, *Op. cit.*, p.316.

10 Frédéric ROGNON, *Dietrich Bonhoeffer*, Olivétan, Lyon, 2011.

le plus – mon espérance – mes mots, au lieu d'être à ma disposition, se retirent de moi, pour laisser leur place à 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 ou plus exactement : 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. »¹¹

Le facteur radicalement différent de l'incarnation de Dieu, de Jésus-Christ – Dieu dans ce monde – que je suis et auquel j'obéis, devient le sujet à la place de mon sujet. Si l'objet de mon espérance est ce changer de sujet, Dieu qui se fait sujet à ma place, elle est moins une espérance objet qu'une espérance qui se fait sujet de ma vie. Elle guide et dirige ma vie.

Dans le cas de l'eucharistie, la reconfiguration du sujet passe par la reconfiguration de l'imagination du monde. Contre une approche du Royaume mis à l'écart hors du temps et une église de plus en plus gagnée par la notion séculière du temps, Cavanaugh cite la notion de « temps messianique », particulièrement présente au moyen-âge, c'est à dire la simultanéité du passé et du futur dans le présent. La contre-politique de l'eucharistie qu'évoque Cavanaugh considère

que « dans l'eucharistie, le Royaume fait irruption dans le temps et « mêle » le spirituel et le temporel. L'eucharistie réalise ainsi un corps qui n'est ni purement « mystique » ni simplement analogue à l'État moderne : le vrai Corps du Christ.¹² » Par la torture, l'État impose son imagination à la société. Il tente de remplacer la subjectivité des individus par sa subjectivité et, ainsi, de les discipliner pour qu'ils agissent selon sa subjectivité. Face à cet État qui veut par son imagination se substituer à ma place de sujet, l'Église oppose une autre imagination : l'imagination eucharistique qui réintègre les personnes dans l'Église corps du Christ. « L'utilisation du terme imagination ne signifie par irréalité. L'imagination eucharistique est plutôt une vision de ce qui est réellement réel, le Royaume de Dieu quand il interrompt l'imagination de la violence.¹³ » Imagination de la violence qui brise les corps sociaux.

Par cette eucharistie, chacun n'est pas seulement concitoyens d'autres chiliens présents, mais d'autres chrétiens des nations de la terre et de ceux d'hier et d'aujourd'hui. De la même manière que les disciples comprennent les repas auxquels ils participent comme la présence du Christ maintenant sous ces signes. Le Royaume n'est pas un but que l'individu atteindra à sa mort mais, sous le signe de l'Eucharistie, il devient pré-

sent ici et maintenant : « Dans l'eucharistie les cieux sont ouverts et l'Église de tous les temps et tous les lieux est rassemblée autour de l'autel (...) L'imagination séculière de l'histoire est de ce fait radicalement remise en question.¹⁴ »

Mon espérance n'a donc pas un objet, par exemple l'avènement du Royaume comme dans les théologies de l'espérance, elle n'a pas d'objet devant moi, eschatologique. Non, l'Espérance, pour citer à nouveau les mots d'Ellul, évoque et fait apparaître un facteur radicalement différent dans la situation. Facteur radicalement différent, celui de la présence de Dieu incarné par Christ dans ma vie, dans l'eucharistie, le Royaume n'étant pas demain à espérer mais interrompant le monde au-jour-d'hui, Christ ici présent devient mon sujet, une autre imagination que celle de l'État, un corps mystique et social pour résister à l'isolement auquel il me contraint.

V. UNE OBÉISSANCE QUI PREND LA FORME D'UNE DÉSOBÉISSANCE

N'y-a-t-il pas risque, avec cet abandon du sujet à un autre sujet en lui, de suivre des formes de politique et de religion négatrices de toute espérance ? Ce mécanisme n'est-il pas celui de tous les fanatismes ? Oui, s'il

s'agissait dans l'espérance comprise par Bonhoeffer et Cavanaugh d'obéissance à des pouvoirs de ce monde. Mais ce n'est précisément pas le cas. L'obéissance dont il est question est une obéissance anti-obéissance. Obéir immédiatement à Jésus, opposer l'imagination de l'eucharistie à celle de l'État, est une manière de désobéir aux autres autorités du monde qui réclament cette obéissance.

En 1943, le sentiment d'impasse est encore plus fort. Le Führer lui aussi réclamait une obéissance sans conditions et c'est par là même qu'il a perdu les foules allemandes. L'Église confessante est disloquée, la propagande massive, la répression a écrasé toute résistance, les anciens élèves de Finkenwalde ont été envoyés sur le front de l'Est... Dans le texte « Dix ans plus tard » Bonhoeffer écrit : « Y-a-t-il jamais eu, dans l'histoire, des hommes qui ont senti à ce point le sol se dérober sous leurs pieds – des hommes sous lesquels toutes les alternatives du présent dans le domaine du possible étaient également intolérables,

11 Hans-Christoph ASKANI, « Que pouvons-nous espérer ? Pouvons-nous espérer ? », *Perspectives protestantes*, avril 2017, n°5.

12 William CAVANAUGH, *Op. cit.*, p.317.

13 *Id.*, p.317.

14 *Id.*, p.344.

contraire à la vie et dénuées de sens ?¹⁵ » Dans cette situation d'impasse il fait à nouveau appel à ce facteur radicalement extérieur de l'obéissance : « Qui tient bon ? Seul celui dont le dernier critère n'est ni sa raison, ni son principe, ni sa conscience, ni sa liberté ou sa vertu mais qui est prêt à sacrifier tout cela lorsque, attaché à Dieu seul, il est appelé par la foi à une action obéissante et responsable ; celui dont la vie ne veut pas être autre chose qu'une réponse à la question et à l'appel de Dieu.¹⁶ » Pour Bonhoeffer, la suivance prend alors la forme d'un courage civique qui est celui de désobéir : obéir à Jésus pour désobéir aux humains. C'est de la suivance qui fait obéir le sujet à Jésus, dans cette situation d'impasse, que la liberté peut naître : « Le courage civique ne peut naître que de la libre responsabilité de l'homme libre. Les allemands ne commencent que maintenant à découvrir ce que signifie la libre responsabilité. Elle repose sur un Dieu qui exige le libre risque de la foi dans une action responsable et qui accorde pardon et consolation à celui qui, de ce fait, devient pêcheur.¹⁷ » Pour Frédéric Rognon, se découvre ici la clef théologique de l'engagement de Dietrich Bonhoeffer dans la conjuration à laquelle il va participer contre Hitler : « prendre le risque non seulement de la désobéissance aux hommes, mais du péché envers Dieu, en comptant sur sa grâce et son infinie miséricorde.¹⁸ »

Dans le cas de l'Église chilienne, Cavanaugh donne trois exemples de désobéissance à l'État. La première est celle d'évêques chiliens déclarant l'excommunication des tortionnaires. Dans l'eucharistie, les pauvres, les victimes, sont invités maintenant au banquet du Royaume, Royaume déjà présent et non indéfiniment différé comme le sont les royaumes du monde. L'eucharistie ne peut donc pas être un scandale pour les pauvres, comme ça l'est si y sont présents ceux qui déchirent le corps du Christ par la torture et qui leur demandent de souffrir leur sort discrètement et invisiblement. L'excommunication ne déchire pas le corps du Christ, elle fait mémoire du Corps torturé du Christ, anticipe le jugement contre les tortionnaires et rend visible la désunion et le conflit entre le corps du Christ et ceux qui le torturent : « ce n'est que lorsque cette désunion devient visible qu'une réconciliation et une unité réelles peuvent être réalisés.¹⁹ »

L'autre pratique est le développement des programmes sociaux de l'église catholique à travers une association interdite, le Copachi, dont les activités furent reprises après son interdiction par le Vicariat de la solidarité. Face aux menaces policières, au démantèlement des aides sociales et de santé, à l'interdiction de nombreuses organisations populaires, étaient proposés des soupes

populaires, de l'aide médicale, des aides juridiques aux victimes de la répression, aux chômeurs, aux familles des prisonniers politiques pour s'organiser, etc. Se développa une activité économique parallèle avec des jardins partagés, des coopératives d'achat, des ateliers de travailleurs indépendants, des ateliers de coutures et d'artisanat... Contre un état qui voulait atomiser le corps social, l'action commune, dans laquelle les gens apprenaient à s'appuyer les uns sur les autres, permettait de résister au régime en faisant corps, par l'entraide et la solidarité. Pour Cavanaugh, « le travail du Vicariat est eucharistique dans la mesure où l'Église ne réalise pas n'importe quel corps, mais le corps du Christ. Le vrai corps du Christ se retrouve réalisé ici par l'incarnation de l'Église dans les corps des pauvres (...) Dans les communautés de solidarité ecclésiales, les pauvres sont nourris par le Christ mais, dans la mesure où ils deviennent le corps du Christ, ils nourrissent aussi les autres. L'eucharistie révèle la véritable signification de la solidarité.²⁰ »

La troisième résistance est celle de l'engagement de religieuses, de prêtres et de laïcs dans le « mouvement contre la torture ». Les actions prenaient le plus souvent la forme d'apparition devant des lieux de torture avec une banderole du type « Ici, un homme est

en train d'être torturé », une liste de noms de victimes était lue, des tracts distribués, et des chants. La majorité des actions ne dureraient pas plus de cinq ou dix minutes. Pour Cavanaugh, « ce type de liturgie de rue est précisément un renversement de l'anti-liturgie de la torture en ce qu'elle fait irruption dans les espaces publics de la ville si soigneusement contrôlés et les reconfigure (...) Le futur du Royaume est amené dans le présent pour amener le temps du monde sous l'autorité de la divine providence, et créer ainsi des espaces de résistance où les corps appartiennent à Dieu et non à l'État.²¹ » Bien sûr, ces actions donnaient lieu à des violences policières et des arrestations.

La ténacité d'un Bonhoeffer, l'engagement de ces militants chrétiens chiliens sont bien sûr impressionnants au regard de nos engagements habituels. Ils ne doivent cependant pas nous paralyser, mais nous ouvrir un chemin possible dans nos propres impasses. Dans sa situation difficile, Bonhoeffer défend

15 Dietrich BONHOEFFER, *Résistance et soumission*, Labor et Fides, Genève, 2006, p.26.

16 *Id.*, p.28.

17 *Id.*, p.29.

18 Frédéric ROGNON, *Op. cit.*, p.104.

19 William CAVANAUGH, *Op. cit.*, p.402.

20 *Id.*, p.409.

21 *Id.*, p.420-421.

en effet que Dieu donne «la force de résistance dont nous avons besoin» et «dans une telle foi, toute peur de l'avenir devrait être surmontée.²²» Il ne faut alors pas hésiter à s'engager sur «le chemin très étroit et parfois presque introuvable de prendre chaque journée comme si c'était la dernière, et pourtant de vivre dans la foi et la responsabilité comme s'il n'y avait encore un grand avenir. 'On achètera encore dans le pays des maisons, des champs et des vignes' (Jr 32,15) doit annoncer Jérémie – en contradiction paradoxale avec ses prophéties de malheur – immédiatement avant la destruction de la ville sainte, comme signe et gage d'un nouvel grand avenir devant cette absence totale d'avenir. (...) Il se peut que le Jugement dernier survienne demain, et alors nous voudrions bien cesser le travail pour un avenir meilleur, mais pas avant.²³»

VI. LA FOI QUI TIENT BON DANS LE MONDE : PLUS LA TÉNACITÉ QUE LE COURAGE.

Croire en un avenir meilleur, c'est espérer en demain, avoir du courage pour s'élancer pour demain. Pourtant, il nous semble qu'il s'agit d'une espérance sans objet, non seulement parce qu'il ne s'agit pas de demain mais d'aujourd'hui, mais aussi parce qu'elle est finalement moins un courage qu'un tenir. Alors que l'attentat contre Hitler a échoué et que

plus aucun espoir de quitter la prison n'est permis à Bonhoeffer, il cite dans une lettre à sa fiancée du 12 août 1943 ce même verset de Jérémie et le fait suivre de ce commentaire : «Il faut que Dieu donne, chaque jour, la foi ; je ne parle pas de la foi qui fuit le monde, mais de la foi qui tient bon dans le monde, qui aime la terre malgré toutes les détresses qu'elle nous apporte, et lui reste fidèle. Notre couple doit être un oui à la création de Dieu, il doit fortifier en nous le courage de créer quelque chose et d'œuvrer sur la terre. Je crains que les chrétiens qui n'osent avoir qu'un pied sur terre n'aient aussi qu'un pied dans le ciel...²⁴»

Dans le cas de la résistance au Chili, il s'agit de maintenir les corps sociaux par le corps du Christ face à une dictature qui veut déchirer et isoler. Selon Cavanaugh : «A une grande échelle, le Vicaire fit échouer la torture du corps politique en formant des communautés où les souffrances et les privations peuvent être partagées et surmontées.²⁵»

Plutôt que du courage, il s'agit de tenir, d'avoir de la ténacité ou, pour reprendre les mots de Hans-Christoph Askani, de la persévérance : «La persévérance serait l'attitude demandée au croyant pour qu'il atteigne, après l'avant-dernière étape, la dernière : celle de l'accomplissement.²⁶» Dans l'envoi

des disciples en Matthieu 10 est citée cette ténacité : «Vous serez haïs de tous à cause de mon Nom. Mais celui qui tiendra jusqu'au bout, celui-là sera sauvé.» (10,22). Askani souligne que cette affirmation a joué un rôle important dans certains courants de la piété, notamment protestante : le mouvement piétiste a fait jouer la consolation future, promise aux persévérants, contre les peines et les déceptions de la vie terrestre. Il y a une espérance avec objet : la consolation future. Mais chez Bonhoeffer, l'espérance est dans ce monde, comme force qui fait tenir et s'y engager, pas seulement subir en imaginant un meilleur demain. Pour les chrétiens du Chili, le Royaume est fait présent dans ce monde par l'Eucharistie qui permet de créer un corps alternatif, à la fois mystique et concret, alternatif à l'omnipotence de l'État qui veut régner sur les corps individuels et sociaux et les imaginations.

L'espérance 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 qualité²⁷», ce qui nous ramène au «facteur radicalement différent» d'Ellul. L'espérance est sans objet : «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 caduque, 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.²⁸» L'espérance chrétienne est sans objet car un autre connaît son objet pour moi, parce qu'il parle et en agit en moi, étant sujet à ma place et me permettant de tenir, d'être dans la persévérance, non pas en espérant une consolation dans un autre monde, mais en étant au cœur de celui-là, désobéissant aux autorités du monde parce que j'obéis à Jésus, facteur radicalement différent intervenant dans ce monde, apparition de l'espérance.

L'espérance n'est pas alors un objet mais, comme le défend Hans-Christoph Askani, une «vertu qui non seulement a à faire avec des enjeux théologiques, mais qui est donnée à l'homme par la grâce de Dieu. «Infusée par Dieu, elle prend place dans l'homme pour devenir la sienne : une vertu, incontestablement, mais une vertu sur-naturelle (...)

22 Dietrich BONHOEFFER, *Op. cit.*, p.34.

23 Dietrich BONHOEFFER, *Op. cit.*, p.38.

24 Cité par Frédéric ROGNON, *Op. cit.*, p.125.

25 William CAVANAUGH, *Op. cit.*, p.420-421.

26 Hans-Christoph ASKANI, *Op. cit.*, p.16.

27 *Id.*, p.16.

28 *Id.*, p.17.

Nous nous demandons cependant si (...) 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. 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 moi.²⁹ » On peut se demander avec Hans-Christoph Askani si la formule de Paul dans l'épître aux Romains, selon laquelle Dieu est « Dieu de l'espérance », signifie non pas que Dieu est le seul vrai objet de notre espérance mais que Dieu est le seul vrai sujet de notre espérance³⁰.

Stéphane Lavignotte

Pasteur de l'Église Protestante Unie de France, écrivain et écologiste

²⁹ *Id.*, p.17.

³⁰ *Id.*, p.18.



VEILLEUR, OÙ EN EST LA NUIT ? D'ADRIEN CANDIARD

ALEXANDRE WINTER

Adrien Candiard, dominicain au Couvent du Caire et membre de l'Institut dominicain d'études orientales, est l'auteur de *En finir avec la tolérance ?* (Paris, PUF, 2014) et d'un monologue théâtral *Pierre et Mohammed*, interprété plusieurs centaines de fois à l'international. Dans ce dernier livre, prix de littérature religieuse 2017 en France, il s'interroge sur la vertu d'espérance, centrale au sein de la théologie chrétienne et pourtant selon lui méconnue et trop souvent confondue avec un optimisme naïf. Or, écrit-il, espérer n'est pas croire en un avenir meilleur, ce n'est pas un « arrangement » avec le futur : tout

s'y concentre plutôt sur un présent que l'on accepte de regarder comme... désespérant et pourtant comme seul lieu de l'espérance. Méditant à partir de la figure biblique du prophète Jérémie, voix solitaire qui annonce le malheur pour Israël dans les temps troublés du VI^e siècle avant J.-C., l'auteur dégage un mouvement de l'espérance qui ne doit rien à l'optimisme (ni au pessimisme non plus) mais s'adosse tout entier sur Dieu. « L'espérance chrétienne espère nécessairement contre toute espérance, c'est-à-dire contre tous les faux espoirs qui nous protègent d'une ren- contre rugueuse avec le monde réel où Dieu

nous attend.» (p. 64) Espérer, ce sera alors agir et vivre d'une façon singulière, d'une façon qui ouvre sur une éternité qui est en Dieu. Espérer, dit-il, ce sera oser des gestes et des paroles qui se posent en contradictions tant des discours faciles et fallacieux autour d'un avenir supposément maîtrisé que des alarmes affolées d'un monde désespéré. Sa conclusion, pastorale (le texte du livre est basé sur une retraite prêchée pour des collégiens français), s'axe autour de la nécessité de la communion comme lieu d'apprentissage de l'espérance : le chrétien pour espérer se doit de fréquenter la source de toute espérance, la célébration d'un repas où Dieu se donne pour que nous nous donnions. Regard catholique ici bien sûr, dont je me sens pourtant proche et qui offre à ce « petit traité de l'espérance » une saveur d'expérience et de sincérité qui m'a touchée.

Alexandre Winter

Pasteur de l'Église protestante
de Genève (EPG)

ABONNEMENTS 1 AN

ABONNEMENT

—
15 FR*

ABONNEMENT ET
COTISATION

—
30 FR

ABO. ET COTISATION
DE SOUTIEN

—
50 FR

*LA COTISATION SERT À FINANCER LA JOURNÉE ANNUELLE D'ÉTUDES
20 FR POUR L'ÉTRANGER

NUMÉRO DE COMPTE POSTFINANCE : 14-547590-4
IBAN : CH75 0900 0000 1454 7590 4 / BIC : POFICHBEXX