

SOCIÉTÉ DES AMIS ET ANCIENS ÉTUDIANTS
DE LA FACULTÉ DE THÉOLOGIE PROTESTANTE
DE STRASBOURG



Le billet de la présidente

« Lorsque des choses arrivent, non pas des choses que je prévois, mais des choses envoyées par Dieu ou par la chance, lorsque les gens viennent à ma porte, je me sens responsable ». Ces paroles de Magda Trocmé, protestante engagée et épouse de pasteur au Chambon-sur-Lignon pendant la deuxième guerre mondiale, m'ont touchées. Vous pouvez les relire dans la conférence de Gilbert Vincent intitulée « L'hospitalité, première de nos utopies concrètes ». Celui-ci a partagé avec nous un regard important sur l'hospitalité, sur l'humain et sur ce qui fait reculer l'inhumain.

Durant cette année du 500ème anniversaire de la Réforme, nous pouvons découvrir par des publications, des conférences, des colloques, des expositions et aussi des moments de fêtes, toute une diversité du travail, de la pensée et de la vie des hommes et des femmes marqués par l'étude de la Bible, de sa lecture critique et responsable.

J'ai retrouvé le nom de Magda Trocmé dans une exposition itinérante sur les « Femmes d'espérance, femmes d'exception. Ces protestantes qui ont osé ». Une exposition préparée par des femmes du groupe d'Orsay. J'ajouterai que ces protestantes que nous pouvons découvrir à travers les siècles ont pris un nouveau rôle. Elles ont pris leur place, et souvent, heureusement, elles l'ont prise avec responsabilité, comme Magda Trocmé.

Dans ce bulletin, nous vous présentons des travaux, des textes et regards, basés sur l'étude de la Bible, de l'histoire et de la société.

Suite au texte de la conférence de Gilbert Vincent, vous trouverez un texte sur un des colloques universitaires de cette année, « Penser le suicide » par Frédéric Rognon et une présentation du travail de thèse d'Eran Shuali.

Ces travaux universitaires sont suivis de divers regards. D'abord un regard sur la Formation initiale par une rencontre avec Bettina Schaller et trois vicaires. Puis un regard sur le nouveau projet de l'Aumônerie universitaire protestante par Thierry Legrand, sur un voyage des étudiants à Worms par Hugo Sonnendrücker et sur l'année de la Faculté de Théologie protestante par le Doyen Rémi Gounelle.

Et enfin vous trouverez le compte-rendu de l'Assemblée générale de la Société des Amis et anciens étudiants de la Faculté de Théologie protestante de Strasbourg et le bilan financier.

Benjamin Buchholz, Frédéric Frohn et Petra Magne de la Croix, nouveaux membres du comité, se réjouissent avec Daniel Gerber, Rémi Gounelle, Thierry Legrand, Marie-Madeleine Linck, Antoine Pfeiffer et Hugo Sonnendrücker de vous inviter à l'Assemblée Générale le 6 juin 2017 à la Faculté de Théologie protestante et à la conférence sur le « Projet de figurines » qui sera donnée à sa suite par Regine Hunziker-Rodewald.

Petra Magne de la Croix

Sommaire

L'hospitalité, première de nos utopies concrètes <i>Gilbert Vincent</i>	4
Penser le suicide <i>Frédéric Rognon</i>	15
Résumé de thèse <i>Eran Shuali</i>	18
Formation initiale des pasteurs <i>Témoignages</i>	20
Une paroisse universitaire ? On en parle... <i>Thierry Legrand</i>	24
Direction Worms <i>Hugo Sonnendrücker</i>	26
Rapport du Doyen <i>Remi Gounelle</i>	27
Compte-rendu de l'Assemblée Générale <i>Frédéric Frohn</i>	30
Les nouveaux membres du comité <i>Présentation</i>	34
Bilan financier <i>Daniel Gerber</i>	36

**SOCIÉTÉ
DES AMIS
ET ANCIENS
ÉTUDIANTS
DE LA FACULTÉ
DE THÉOLOGIE
PROTESTANTE DE
STRASBOURG**

Illustration de couverture
Abraham and the Three Angels
Bartolomé Esteban Murillo
c. 1670-1674
National Gallery of Canada (no. 4900)

L'hospitalité, première de nos utopies concrètes

La pratique de l'hospitalité :

qui en est juge ?

« Utopie concrète » est une expression chère à Paul Ricœur, attentif à éviter que l'utopie ne serve à faire violence – violence symbolique – à la réalité, soit en favorisant quelque escapisme, soit en servant de modèle inflexible pour transformer radicalement l'existant. Notre titre, en ce sens, suggère que l'hospitalité correspond bien à un ailleurs, mais que cet ailleurs ne nous rend pas étrangers à la vie commune : au contraire, il nous ouvre au souci du *commun*, ou plutôt au souci du « vivre en commun », en particulier avec les étrangers. Utopie donc, s'il est vrai que le monde géopolitique, aujourd'hui comme hier, est traversé par cette ligne de fracture dont Carl Schmitt pensait qu'elle était constitutive du politique, à savoir la différence radicale entre ami et ennemi.

L'hospitalité mérite d'être considérée comme une *utopie* dans la mesure où non seulement elle est suspension des hostilités, mais où, encore, elle institue l'amitié là où celle-ci paraît improbable. Mais c'est une utopie *concrète* puisque, aussi rare soit-elle, accueillir l'étranger est un acte dont, en principe, nous sommes tous capables, pourvu que nous apprenions à surmonter nos peurs, face à l'inconnu – comme le vide, l'autre en tant qu'autre, infigurable, est angoissant ; de là qu'on s'empresse de le caractériser, ne serait-ce qu'au moyen d'attributs négatifs. En outre, pour s'exercer, cette capacité d'hospitalité exige de nous que nous ne cédions pas aux injonctions idéologiques qui, à l'âge des nationalismes, réservent à l'État le droit de fixer souverainement les contours de l'appartenance et, *ipso facto*, de tenir ou non à distance telle ou telle catégorie d'étrangers – refoulement, ou octroi de visas, du statut de réfugié, de travailleur temporaire etc. On sait que l'État défend jalousement ce privilège, pierre de touche de sa souveraineté, selon ses plus fidèles constitutionnalistes, et n'hésite pas à criminaliser toute désobéissance à ses ordres. On sait en outre que tous les pouvoirs, toujours, ont été tentés de s'affirmer et de se renforcer en contrôlant très étroitement l'exercice de l'hospitalité : c'est vrai du pouvoir politique, et la figure d'Antigone est là pour nous le rappeler, elle qui, malgré les ordres du prince, voulut donner à son frère une

sépulture – une « dernière demeure », comme on a raison de dire – ; c'est également vrai du pouvoir religieux, qui, au risque de s'opposer à l'autre type de pouvoir, n'a pas cessé de revendiquer le droit d'excommunier – envers cruel du droit de s'imposer en imposant les modalités impératives d'appartenance à l'Église. Rares, à cet égard, ont été ceux qui, à l'instar de Pierre Bayle, ont osé défier ce pouvoir et, en particulier, dénoncer l'usage pervers fait de la parabole dite du festin : alors que celle-ci souligne la générosité d'une invitation authentiquement hospitalière, le pouvoir religieux ne prétendait-il pas y découvrir la confirmation de son droit de forcer quiconque à entrer dans l'Église ! Imagine-t-on un invitant prenant, à la place de l'invité, la décision de répondre à son invitation ?

L'hospitalité – tel est le leitmotiv de l'ouvrage consacré à l'Hospitalité qui m'a valu votre invitation, tel aussi est le sens explicite de la seconde partie de son titre : « La naissance symbolique de l'Humain » – est la pratique très concrète dans laquelle, grâce à laquelle, se confirme notre commune humanité, l'humanité de « semblables ». L'hospitalité, dirons-nous, est la manière la plus « commune » de faire reculer l'inhumain. Mais, comme toutes les bonnes manières, celle-ci n'a rien d'automatique : formule développée du tact, l'hospitalité correspond à un art, à la mise en œuvre d'un ensemble de règles. Celles-ci s'apprennent généralement très tôt, dans l'enfance, mais lorsqu'on n'a pas eu la chance d'être né dans une famille accueillante, elles peuvent encore s'apprendre à travers la lecture des histoires – elles sont innombrables – témoignant de l'hospitalité, de ses heureux dénouements comme de ses ratages. C'est de cet art que je me suis efforcé de dégager les éléments majeurs, confiant, au demeurant, dans le pouvoir de la littérature d'éveiller notre désir de nous porter à la hauteur de ce qu'elle montre sans avoir besoin de recourir à la démonstration.

États de guerre, états de paix.

Les limites symboliques, éthiques et politiques de la souveraineté

On pourrait s'étonner, après cette brève introduction, que je commence par mettre l'accent

sur un texte qui évoque le contraire d'un monde hospitalier. Mais ne faut-il pas insister sur le type d'anti-monde dont la pratique de l'hospitalité est probablement seule à pouvoir écarter la menace ?

L'enfer des vivants n'est pas chose à venir ; s'il y en a un, c'est celui qui est déjà là, l'enfer que nous habitons tous les jours, que nous formons d'être ensemble. Il y a deux façons de ne pas souffrir. La première réussit aisément à la plupart : accepter l'enfer, en devenir une part au point de ne plus le voir. La seconde est risquée et elle demande une attention, un apprentissage continuel : chercher et savoir reconnaître qui et quoi, au milieu de l'enfer, n'est pas l'enfer ; et le faire durer, et lui donner place.

Ce propos a pour origine *Les Villes invisibles*, d'Italo Calvino. J'ai découvert cette citation dans un récent ouvrage de Bernard Stiegler : *Dans la disruption* ; elle a pour contexte immédiat une référence à *Vers une cosmologie*, d'Eugène Minkovski, à la lumière de laquelle nous pouvons reconnaître ce qui mérite la qualification de *lieu où habiter*. « Habiter », n'est-ce pas échapper à l'enfer de l'exposition radicale, de l'absence de toit, de refuge, de toute intimité ? Habiter, n'est-ce pas commencer à pouvoir compter sur un « nous » fait de confiance et d'entraide ? Habiter, en ce sens, a, dirons-nous en reprenant un terme de logique, la même « compréhension » que pratiquer l'hospitalité. Ceux qui ont la chance d'habiter – en ont-ils assez conscience ? – sont, en quelque manière, des « rescapés » de l'immonde. L'enfer, contrairement à ce que l'on pourrait inférer d'une lecture rapide de notre précédente citation, ce n'est donc pas le simple fait d'être ensemble, et moins encore l'expression d'une sorte de perversion ontologique, celle à laquelle renvoie la formule sartrienne trop célèbre : « L'enfer, c'est les autres ». L'enfer, c'est l'envers de ce que nous donne à imaginer Stiegler lorsque, à la question : « comment une conversion pourrait-elle se produire ? », il suggère cette réponse : « En

faisant des mondes dans l'immonde, en redonnant lieu, en faisant proliférer l'avoir lieu en mille lieux où faire la différence ». C'est, ajoute cet auteur, « ce que nous disent René Char et Italo Calvino, faisant naître dans les lieux de l'urbanité les miraculeuses relations d'admiration mutuelle où recule l'enfer » (p. 441). Si l'on admet que les formes de l'enfer sont diverses, qu'elles varient selon les sociétés, alors nous pouvons estimer que l'entrée dans l'enfer, aujourd'hui, dans notre société, coïncide avec la généralisation de l'indifférence mutuelle, dernière étape après que la passion de la concurrence a commencé à enflammer les cœurs et à embrumer les esprits. Au contraire, la *mutualité*, l'attention réciproque serait le début de notre délivrance. Mais quel est l'étiage de nos capacités de faire société, de notre désir de nous accueillir mutuellement dans un espace commun, devenu commun pour avoir été partagé ?

Le premier pas, probablement décisif, hors de l'enfer, consiste à renouer des relations dont on dit justement, même si l'on oublie qu'il s'agit d'un pléonasme, qu'elles sont *symboliques*. Des relations authentiques peuvent-elles être autres que symboliques ? Rappelons en effet que ce terme fait référence au moment de culmination de la séquence, parfois longue, constitutive de la pratique de l'hospitalité dans le monde antique, le moment où les hôtes échangent la tessère d'hospitalité, sorte de promesse très concrète qu'ils se font que, malgré tout l'espace et tout le temps de leur séparation, l'alliance qu'ils ont contractée, l'un en donnant, l'autre en recevant l'hospitalité, durera, que leurs rôles s'échangeront quand il en sera besoin. Ce premier pas hors de l'enfer de la violence endémique, Minkovski le nomme « admiration ». Pourquoi, sinon parce qu'on a affaire, dans l'admiration comme dans l'hospitalité – le premier admirable – à une forme décisive de dé-préoccupation, de mise entre parenthèses du



L'hospitalité, première de nos utopies concrètes

« pauvre moi » dénoncé par Kant, ignorant de sa pauvreté, donc plein de suffisance et de mépris pour qui n'est pas lui, pas de la même culture que lui, pas de la même nation non plus : l'étranger ?

L'admiration est l'antidote de l'envie, produit affectif de la concurrence. En celle-ci, Hobbes voyait le prototype des rapports humains dans un monde post-aristotélicien dans lequel le déterminisme est censé ne plus laisser aucune place à la téléologie et à l'optatif, dans lequel le triomphe de la physique annonce le règne de la force et le discrédit de l'idée de vertu. Reste à savoir ce qu'il est légitime de tenir pour admirable. Serait-ce l'oubli de soi, qui confine parfois à l'ascétisme, voire à la brutalisation et au mépris de soi ? Mais, dans *Souffrance en France*, Christophe Déjours nous met en garde : mépris de soi, violence contre soi et sacrifice de soi conduisent à mépriser autrui, à lui faire violence et, le cas n'est pas exceptionnel, à le sacrifier. Le premier objet de notre admiration, soutiendrons-nous, est la générosité, plus que – et là nous nous permettons de ne pas être du même sentiment que Kant – la loi morale et le ciel étoilé. Avoir été mis au monde, n'est-ce pas affaire de générosité, et le monde même, n'est-il pas la manifestation par excellence de la surabondance de l'être ? Après Lévinas, nous dirons que la générosité est l'interruption du *conatus* moderne, tout en précisant que, plus que par le simple désir de l'individu de persévérer dans l'être, ce dernier devrait être défini par la compulsion de l'individu à acquérir toujours plus et à justifier sa fortune en mettant en avant ses propres mérites – comme si toute fortune ne venait pas, au mieux, de quelque « bonne fortune », au pire, de l'infortune d'autrui !

Que le *conatus* puisse être dit « suspendu » – qualificatif qui se dit parfois également des hostilités –, que le cercle de la « mêmeté » dans lequel chacun rêve parfois de s'enfermer, seul ou avec des clones, puisse être rompu, voilà l'improbable, mais qui cependant arrive, comme l'événement par excellence. Comme un « miracle », n'hésite pas à dire Hannah Arendt ; c'est-à-dire comme un commencement, ou un recommencement. L'événement, c'est en effet ce qui arrive sans qu'on l'ait programmé. C'est l'inattendu. C'est souvent l'importun, tel celui qui frappe à notre porte et nous demande asile. Ce faisant, il nous dérange, assurément. Mais quel ordre se trouve ainsi dérangé, sinon bouleversé, pour peu que le dérangement dure ? Il s'agit de

l'ordre de la suffisance et, à l'échelle d'un groupe, de l'autosuffisance, dans laquelle le mythe voit la marque par excellence de l'autochtonie.

L'un pour l'autre :

événement et commencement

L'admirable, c'est donc que notre affairément puisse être interrompu, que nos calculs de rentabilité, de « retour sur investissement », etc., se heurtent à de l'incalculable. Or l'incalculable a une figure : celle de la « personne » singulière, dont Kant disait justement qu'elle est « sans prix » – nous dirions aujourd'hui qu'elle est insubstituable. Autrement dit, l'admirable c'est la rencontre d'autrui dans l'hospitalité, pratique qui en appelle à un désintéressement qu'elle-même suscite. La voix du soupçon, il est vrai, ne manque pas de se faire entendre ; ainsi lorsque le sociologue, Pierre Bourdieu en l'occurrence, déclare qu'il y a de l'intérêt à paraître désintéressé. Pourtant, l'agrément d'un bon mot ne peut empêcher que le soupçon ne se heurte à une réflexion anthropologique de poids : comment expliquer l'émergence d'états de paix, sinon par l'alliance entre ennemis d'hier ou ennemis potentiels – et qui devraient le rester s'ils ne font rien que par intérêt –, sinon par l'hospitalité, qui est le performatif par excellence de l'alliance ? La réflexion ne témoigne d'aucun angélisme : elle partage avec Hobbes l'idée que, tant que rien ne s'y oppose, la violence, et ne serait-ce que sa menace, rend la vie littéralement invivable. Mais comment remédie-t-on à cette situation de guerre endémique, guerre « civile » ou non ? On sait que Hobbes n'imagine pas d'autre remède efficace que l'instauration d'un État fort, détenteur du monopole de la violence légitime : pour sortir de l'« état de nature », pour échapper à une situation dans laquelle un seul droit existe – une absence de droit, en réalité –, à savoir celui du plus fort, qui cependant n'est jamais assez fort pour empêcher qu'on ne l'attaque un jour ou l'autre avec succès, les individus se seraient mis d'accord pour renoncer à exercer leur droit naturel, ce droit misérable qui ne vaut que tant que l'individu réussit à le faire respecter par la force ! De leur commun renoncement serait née la Souveraineté, et avec elle la domination exclusive du Souverain – peu importe le régime politique – sur un espace fermé

par des frontières. Celles-ci, évidemment, sont provisoires, puisque, à l'échelle des États, qui sont comme de gros corps collectifs, se pose à nouveau le problème rencontré au plan des petits individus : un État n'existe, avec « son » territoire, que tant qu'il a le pouvoir de tenir ses voisins à distance, tant qu'il peut lever une armée forte, transformant du coup « ses » citoyens en soldats. Dans cette perspective, le remède d'abord conçu par Hobbes, puis approuvé par Hegel, conduira « logiquement » Carl Schmitt à faire du couple ami-ennemi la vérité définitive, l'horizon ultime de la citoyenneté et de l'humanité.

La question se pose pourtant de savoir si le dispositif de la souveraineté est le seul pensable et, au cas où l'on conclurait par la négative, si le modèle alternatif du *cosmopolitisme* est suffisamment réaliste. Rappelons que, sur ces deux points, la réflexion kantienne sur le cosmopolitisme et sur le droit d'asile, sa première traduction juridique, est très novatrice. Elle nous encourage vivement à interroger l'axiome de la souveraineté sur lequel la plus grande part de notre conception de la politique repose. Quant à lui, en insistant sur la forme républicaine du régime de gouvernement, Kant entend rendre aux citoyens le pouvoir de décision – y compris en matière militaire, domaine traditionnellement considéré comme régalien – que la fiction du contrat social et l'idéologie de la souveraineté les ont habitués à abandonner. On trouve chez Kant une argumentation qui, à supposer même qu'elle ne nous convainque pas entièrement, contribue à élargir l'espace du pensable bien au-delà de ce que la tradition politique de la modernité nous pousse à tenir pour évident.

Au cœur de ce pensable élargi, l'hospitalité. Penser n'étant possible – Kant n'a pas manqué de souligner ce point – que grâce à un mode de communication authentiquement dialogal, l'hospitalité peut être considérée comme étant, de droit, son objet premier : dès lors en effet qu'elle réfléchit sur ses propres conditions pragmatiques de possibilité, la pensée découvre l'hospitalité et, du même coup, confirme que son « intérêt » propre – si l'on ose utiliser ce terme dans ce contexte – consiste dans l'accueil de l'autre, que de cet accueil dépend son propre élargissement. Penser l'hospitalité serrait ainsi penser « par-delà le bien et le mal », tels que les définissent les mœurs contemporaines : non certes par-delà la morale, mais par-delà le modèle qui informe ces mœurs, celui du jeu à somme nulle,

dans lequel le « bien » que l'un des joueurs gagne est censé avoir pour contrepartie « normale » la perte et la frustration des autres joueurs. À la lumière de l'hospitalité, il y a donc autre chose, et certainement mieux, éthiquement parlant, que le rapport de concurrence, du sein duquel émerge le couple ami-ennemi. Que soit possible, et même fréquente, la naissance d'alliés, rien ne le montre mieux que la pratique du *dialogue*. Celle-ci suppose que les partenaires s'attachent conjointement à lutter contre les bruits parasites, contre les malentendus, l'envie de chacun de l'emporter sur l'autre et toute autre forme de destruction d'une communication authentique. Le dialogue est le paradigme du jeu à somme non nulle puisque, grâce à l'autre, chacun pense plus ou mieux, après la discussion qu'avant, et que nul, s'il est sincère, ne peut s'attribuer la paternité du contenu de l'accord auquel les partenaires ont pu parvenir. Le mien et le tien sont quasi indiscernables, au terme d'un dialogue réussi. Ainsi le dialogue témoigne-t-il de l'existence d'un cercle vertueux : il confirme et renforce l'hospitalité langagière qu'il présuppose.

Bien qu'il ait fait l'apologie de la guerre – seule forme disponible d'arbitrage entre prétentions étatiques concurrentes, estimait-il –, Hegel lui-même avait compris l'enjeu de la distinction entre jeux à somme nulle et jeux à somme positive.

Cette distinction est présente, chez lui, à travers la distinction entre deux modes d'intellection : l'entendement, qu'il qualifiait de « diviseur », et la pensée, qu'il considérait comme puissance de « synthèse », de réconciliation des opposés. Or, chez lui, l'entendement est téléologiquement subordonné à la pensée. Autrement dit, la division n'est qu'un moyen, ou un moment, non la fin de la pensée. La fin de cette dernière est la réconciliation. Mais moyen et fin s'opposent moins qu'ils ne se coordonnent au sein d'une opération dynamique complexe, créatrice, que le philosophe met au compte de la raison et/ou de la dialectique. Au fond, Hegel aurait pu être un bon avocat des vertus de l'hospitalité si son idéalisme avait été plus conséquent, ou, plus précisément, s'il avait pris pleinement conscience de la parenté étroite entre la dynamique de la pensée et celle de l'hospitalité ; celle-ci permettant le dépassement effectif de l'hostilité, celle-là, le dépassement de l'opposition « logique » stérile.

Les esprits qui se croient les plus réalistes

L'hospitalité, première de nos utopies concrètes

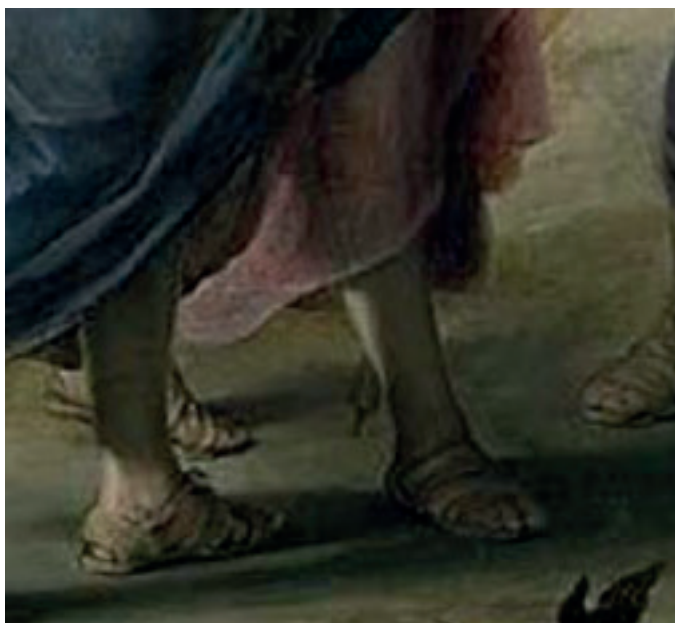
objecteront que, l'hostilité étant générale, l'hospitalité est trop rare pour qu'on en fasse le fondement pratique d'un monde réel. Or l'objection ne tient que si l'on estime qu'on a raison de faire d'un jugement de fait, d'un constat, le critère d'acceptabilité d'un jugement de valeur. Comme l'objection repose sur la mécompréhension du rapport entre ces deux types de jugement, force est d'affirmer que, dans l'ordre du normatif, l'hospitalité est première, et l'hostilité seconde ; tout comme le désintéressement est premier, non l'intérêt. C'est par rapport à l'hospitalité, en effet, qu'on juge qu'il y a hostilité ; par rapport à elle encore qu'on juge qu'on a affaire, le cas échéant, non à une simple suspension des hostilités, mais à leur dépassement, de même que c'est par rapport à la capacité de désintéressement qu'on juge que quelqu'un poursuit son intérêt. L'hospitalité est donc plus que la cessation d'un conflit, qui peut s'expliquer par la lassitude des combattants, ou – Kant soulignait que le bénéfice d'un tel calcul ne serait nullement à dédaigner – par l'estimation des dépenses auxquelles ils devront faire face pour poursuivre l'effort de guerre : à défaut d'une action morale dictée par le sentiment du devoir, une action conforme à la morale n'a-t-elle pas pour effet, positif, d'éviter que les belligérants ne courent au désastre et ne connaissent bientôt plus que ce que Kant appelait « la paix des cimetières » ? Reste qu'une trêve n'est pas la paix, que l'hospitalité seule institue cette dernière, elle qui, en qualité de performatif, transforme les ennemis d'hier en alliés de demain.

Sur le chemin d'Ithaque : de l'hospitalité bafouée à l'hospitalité reconnue

La littérature, dont Ricoeur a eu raison d'affirmer qu'elle est une sorte de laboratoire du jugement éthique, abonde en scènes où hospitalité et hostilité sont souvent mêlées, où, même, celle-ci menace de faire disparaître celle-là, mais où pourtant, *in extremis*, le *oui* de la première s'affirme, plus fort que le *non* de la seconde. Dans cette perspective, l'*Odyssée* est un document extraordinaire sur ce dont les humains sont capables, pour le meilleur comme pour le pire. En lisant cette geste de l'humain, dont le sens n'en finit pas d'advenir ni

de se perdre, on est frappé de la récurrence de la mention de « Zeus l'hospitalier » et de l'intensité du conflit qui l'oppose à Poséidon, le dieu des abysses, de l'informe et du chaos, qui fait tout pour empêcher Ulysse de retrouver la paix de son foyer et les agréments de son île, Ithaque. Ce dieu fait tout pour se venger des affronts directs ou indirects qu'Ulysse lui a fait subir. La démesure du héros, selon le récit homérique, se manifeste avant tout ainsi : il outrepassa les lois de l'hospitalité, qui fixe la mesure du divin et de l'humain. L'épisode le plus remarquable, à cet égard, est celui où notre personnage aborde chez Polyphème le cyclope, dans l'intention déclarée d'abuser de l'hospitalité qu'il s'apprête à feindre de lui demander : de l'hospitalité et de sa finalité intrinsèque – faire alliance – il se moque délibérément. C'est son seul intérêt qu'il poursuit lorsqu'il se propose d'obtenir, au nom de l'hospitalité, les cadeaux que, selon le rituel, l'accueillant donne à l'accueilli au moment de son départ. Le « rusé » ne mérite donc pas son nom : c'est un tricheur, un trompeur et même un blasphémateur, si l'on se rappelle qu'il ne se moque pas seulement de Polyphème et de ses semblables – qu'il considère comme un peuple de barbares sous prétexte qu'ils ne cultivent pas le blé ni ne font du pain (comme si, là où la fraction du pain n'est pas possible, il n'existait pas d'autres modes de partages, d'autres performatifs de convivialité !) –, mais qu'il se joue de l'invocation de « Zeus l'Hospitalier ».

Il n'est pas question d'entrer dans le détail d'un texte aussi symboliquement dense que l'*Odyssée*. Rappelons quelques points seulement. Tout



d'abord, entrant chez Polyphème, Ulysse lui ment en lui donnant comme étant son nom « propre » le nom de « personne » qui, selon l'usage, désigne un anonyme, et même une non-personne. Bref, Ulysse se dérobe, s'absente dans son faux nom. Comment s'étonner alors que, dans sa fuite, il ne « reçoive », au lieu des cadeaux qu'il comptait extorquer à son « hôte », que les rochers lancés par le cyclope dans l'intention de détruire son navire et de le tuer ? Dans l'ancre de Polyphème déjà, on le sait bien, l'on assiste à une escalade de la violence qui inverse le mouvement « normal » du rituel de l'hospitalité droite, l'un des pires moments étant celui où, au lieu du partage « normal » du repas, Polyphème prélève, comme on le fait d'un stock, l'un des « membres » de la compagnie d'Ulysse et le dévore : une scène de cannibalisme se substitue ainsi à une scène d'hospitalité et même – si l'on ose jouer de l'allitération – à la Cène par excellence. Comment le lecteur pourrait-il ne pas penser que dès que s'interrompt la délicate progression vers l'acmé du rituel de l'alliance, la régression menace, avec son cortège de destruction et d'annihilation ? Celui qui s'est paré d'un nom parodique a lui-même déclenché l'opération terroriste au cours de laquelle lui et ses compagnons vont être traités comme des non-personnes, comme des êtres ne valant rien, comme des êtres superflus !

À cette scène de régression répond pourtant, ailleurs dans le même texte homérique, une scène de progression, disons même de sublimation des pulsions archaïques de vol, de viol, de dévoration et de meurtre. Cette scène est littéralement sublime. C'est une scène de salut ; une scène non religieuse, certes, mais qui « révèle » la force du « symbolique », ce signifiant dont « religion », pris au sens étymologique, est un bon équivalent. Dire « symbolique », n'est-ce pas dire « alliance », et d'abord « reliance », confiance ? Rappelons le schéma de la narration homérique. Après sa fuite, ayant perdu ses compagnons, Ulysse va encore perdre son navire, fracassé contre des rochers lors d'une tempête décidée par Poséidon. Ayant tout perdu, y compris ses vêtements, premiers et derniers signes d'humanité, il git, évanoui, sur le rivage d'une contrée inconnue. Ce qui lui arrive alors se fait largement à son insu : il n'est plus question pour lui de mener le jeu, de faire un projet. Abandonné, rejeté par les vagues, ayant tout perdu, il n'est quasiment plus rien. S'il va revenir à la vie, recouvrer quelque bien, c'est à une autre

qu'il le devra. Qu'il entre en régime d'hospitalité vraie, voilà qui dépend d'une grâce : celle dont Nausicaa la gracieuse est l'innocente médiatrice, elle qui se prête au jeu de l'hospitalité tout comme, auparavant, elle jouait à la balle avec ses servantes, au bord du rivage. Il a fallu en effet que la balle se perdît pour que, parties à sa recherche, les servantes découvrent Ulysse : la place du hasard est ainsi marquée ou, si l'on préfère, celle de la contingence, qui est le creux de l'événement. Dans un monde plein, en effet, dans un monde humain trop affairé, quelle place pour la rencontre, proto-événement, en quelque manière ? Hasard et rencontre sont les deux faces de la contingence, grâce à laquelle une histoire peut bifurquer ; celle d'Ulysse, en tout cas, qui va enfin sortir de la non-histoire à laquelle il était voué du fait de la vengeance du dieu. Le héros va pouvoir sortir du cycle de l'échec, du cycle de toutes les rencontres faussées dans lesquelles il s'était engagé précédemment : avant son intrusion chez Polyphème, ne s'était-il pas fait l'artisan de son aliénation en cédant aux charmes de Calypso, et le complice de son abaissement chez Circé ?

Après avoir été d'abord recueilli, Ulysse va être véritablement accueilli par les parents de Nausicaa, non sans que, sur les conseils d'Athéna, la jeune princesse, n'ait pris toutes sortes de précautions pour assurer à l'étranger le meilleur passage possible entre ces deux espaces auxquels sont attribuées, parfois à tort, des propriétés contraires : l'espace du dehors, imaginé comme le lieu de toutes les menaces, et celui du dedans, lieu de l'intime, de la protection réservée à quelques élus. Chez les souverains des Phéaciens, Ulysse trouve le meilleur accueil et il sait y répondre droitement : cessant de ruser à propos de son nom, il se lie symboliquement en découvrant son identité, en faisant le récit de ce qui lui est arrivé : scène de reconnaissance, à l'occasion de laquelle le héros consent à se reconnaître, à travers ce qu'il raconte, dans sa fragile humanité. Les pleurs versés attestent que le narrateur parle bien de lui, non de l'idole d'un moi érigée sur un socle narcissique. Puis le secours demandé lui est accordé : Ulysse peut s'en retourner à Ithaque à bord d'un navire d'une rare puissance, dont les Phéaciens ont le secret.

Retenons encore ceci, de la geste homérique : les Phéaciens vont payer cher – rien moins que la mort de plusieurs d'entre eux – l'aide apportée à Ulysse, au mépris de la volonté de Poséidon. C'est dire combien parfois il faut de désintéressement,

L'hospitalité, première de nos utopies concrètes

d'oubli de son intérêt « propre », pour secourir l'étranger. Plus tragique encore : alors que le lecteur pouvait supposer qu'en reprenant le cours de son voyage et en arrivant à bon port Ulysse sortait enfin du cycle répétitif de la vengeance, il n'en est rien : à peine délivré de la malédiction et de la malfaisance qui l'ont poursuivi longtemps, il se fait lui-même artisan de vengeance. Il met sa capacité de ruse au service de sa cruauté et massacre les prétendants, dont les assiduités auprès de Pénélope n'étaient pas inexcusables : n'est-ce pas en grande partie sa faute, si les prétendants ont pu voir dans sa trop longue absence le signe qu'il ne reviendrait plus, donc une sorte d'autorisation pour entreprendre de faire la cour à celle qu'ils croyaient ou espéraient veuve ? Ulysse, qui a tant abusé de l'hospitalité des autres, échoue à voir, dans la personne des prétendants, des doubles de l'abuseur qu'il a été. Il s'exonère de la faute qu'il leur reproche. Pire : tout se passe comme si l'admirable scène de son accueil par les Phéaciens n'avait pas eu lieu. On avait pu croire qu'il s'était enfin reconnu dans son humanité et réconcilié avec elle, donc avec celle des autres aussi. Hélas, la fureur l'aveuglant, il traite les prétendants, ses anciens compagnons, en ennemis. Sinistre fin d'une histoire qui se termine sur l'extermination de semblables !

Le résumé que nous venons de faire rappelle, trop grossièrement, le déroulement général de l'*Odyssée*. Comme tout résumé, celui-ci tend à gommer le relief de l'histoire : l'enchaînement des épisodes, tel qu'à travers lui l'histoire globale se configure, masque, en devenant récit « objectif », le travail de subjectivation correspondant à l'action de la lecture, travail compris par Ricœur comme une reconfiguration de l'expérience du lecteur. Qu'est-ce à dire, sinon que ce dernier, en même temps qu'il suit l'ordre de la narration, « invente » – au double sens, souvent signalé par l'herméneute, de création et de découverte de ce qui était déjà là, quoique sur un mode allusif ou suggestif – un relief axiologique intimement lié à un relief symbolique ? Redisons-le, en effet, en des termes proches : le lecteur découvre que tous les épisodes n'ont pas la même puissance de symbolisation. Nous-même, dans notre lecture, avons cru comprendre que le plus symbolique, tout à la fois, parle d'alliance, montre comment dans l'hospitalité l'alliance prend corps, et confère aux choses racontées le sens d'un accomplissement. C'est dire que le séjour chez les Phéaciens n'est pas un épisode comme les autres.

Cet épisode a une rare puissance d'évocation de ce qui donne et redonne sens aux affaires humaines : l'hospitalité, capable de relancer le cours d'une histoire qui menaçait de sombrer dans le non-sens et la violence.

L'hospitalité, à la lumière de la parabole du « bon samaritain ».

Ce qui se passe, dans l'épisode fameux qu'on vient de rappeler, n'est pas sans ressembler à une autre histoire, mais beaucoup plus courte, d'un genre apparemment différent, partie d'un corpus lui aussi différent : la parabole du « bon samaritain » – mais n'y aurait-il pas du parabolique déjà, dans le premier épisode ? Le jet de la balle, cette balle perdue qui permet de retrouver un homme abandonné, n'est-il pas, littéralement parlant, une « parabole » ? Dans les deux histoires, il est question d'existences programmées – le samaritain voyageant de Jéricho à Jérusalem, tout comme Nausicaa sortait du palais pour aller laver du linge au bord de l'eau – et l'imprévu a lieu dehors, sorte de non-lieu qui s'avère pourtant l'espace du possible, le lieu de possibles rencontres. L'acte d'hospitalité implique, de la part de l'hospitant, qu'il consente à voir bouleversé plus ou moins durablement son programme, son agenda : face à l'homme meurtri, il y aurait mieux à faire, plus urgent, que réaliser son projet ! Se dérouter, pour le samaritain, c'est en effet faire ce qui convient : faire un écart pour s'approcher du blessé, accidenté de la vie. Rousseau, quant à lui, avait moins de scrupule lorsque – c'est lui qui le raconte, dans les *Rêveries du promeneur solitaire* –, supportant mal d'être obligé de donner jour après jour quelque menue monnaie à un jeune enfant mendiant au bord du chemin, il décide de modifier son itinéraire pour éviter une rencontre qu'il finit par juger importune ! Le samaritain, lui, modifie son programme pour faire face à celui dont il reconnaît qu'il lui adresse une demande, quelle que muette qu'elle soit. Par contre, avant lui, d'autres personnages étaient passés sans s'arrêter.

Dans le commentaire philosophique qu'il nous propose de la parabole, Ricœur souligne ce point : il s'agissait de notables, tous gens trop pris par leur rôle pour envisager de déroger à ce que ce rôle exige d'eux. Leur rôle définit leur moi idéal : ils y tiennent parce qu'il les tient. Ils y tiennent trop, en

tout cas, pour accepter de faire place à l'imprévu. Ricœur souligne encore que, aussi remarquable soit-il, le geste du samaritain, hétérodoxe méprisé, n'a rien de surhumain : il reprendra sa route, mais après avoir accordé ses premiers soins au blessé. Certes, il aura payé de sa personne, mais il n'aura pas hésité à confier le blessé à un autre, un aubergiste, en l'occurrence, qu'il rémunère pour les services qu'il lui demande de rendre. Ainsi, note le commentateur philosophe, cette scène d'hospitalité montre-t-elle comment, alors que nous sommes souvent tentés d'opposer relations interpersonnelles et institutions publiques, les unes et les autres peuvent se compléter ! Ajoutons ceci : dans la rencontre entre le blessé et le samaritain, le chemin lui-même change de qualité : ce n'est plus l'espace de personne, un *no man's land*, un lieu d'indifférence ; c'est un espace commun, rendu commun par l'attention mutuelle, structuré symboliquement par la relation de demande et de réponse, homologue à la relation dialogale, homologue à la relation entre texte et lecture.

Lecture et hospitalité

C'est sur cette homologie que j'aimerais mettre à présent l'accent, persuadé que je suis, avec bien d'autres, heureusement, qu'apprendre à lire – en particulier les innombrables textes qui parlent d'hospitalité –, c'est apprendre à pratiquer l'hospitalité, par exemple apprendre la réversibilité des rôles de l'hospitant et de l'hospité, qu'assument tour à tour le texte, accueillant le lecteur mais aussi accueilli par lui, et le lecteur, s'effaçant devant le texte pour ne rien lui imposer, mais aussi allant au-devant de lui, de peur qu'il ne reste muet.

Que fait-on, quand on lit ? Pour ceux qui n'ont pas connu la chance de vagabonder parmi les livres, lire est une sorte de dévergondage. Une manière en tout cas de se retirer du monde tenu pour sérieux, celui du travail et de la préparation au travail. Certains livres, certains auteurs, quant à eux, nous mettent en garde contre ce préjugé. Ainsi Robert Louis Stevenson, qui a enchanté notre jeunesse, s'est-il moqué de « l'extrême affairément, que ce soit à l'école ou à l'université, à l'église ou au marché ». Il voyait dans cet affairément « un symptôme de vitalité déficiente » et lui opposait « la faculté d'oisiveté », la curiosité et la disponibilité. Relisons ce qu'il écrit à propos des esprits sur-occupés :

Quand ils ne sont pas obligés d'aller au bureau, quand ils n'ont pas faim, ni même le cœur à boire, le monde vivant qui les entoure est pour eux un néant [...]. Ils sont allés à l'école et à l'université, mais durant tout ce temps ils n'ont eu leur regard fixé que sur la médaille à gagner ; ils se sont aventurés dans le monde et se sont mêlés à des gens intelligents, mais en ne pensant constamment qu'à leurs propres affaires (« Une apologie des oisifs » [1876], in *Essais sur l'art de la fiction*, PPB, 2007, p. 109)

Le même auteur, qui approuve cette déclaration de l'un de ses contemporains, « qu'un bon compagnon est le plus grand des bienfaiteurs », se reconnaît volontiers comme lecteur et, tout en faisant l'éloge de l'école buissonnière, tout en concédant aussi que les livres « sont des substituts exsangues de la vie », il n'hésite pas à comparer ces derniers à des maisons, les livres qu'on a aimés à des demeures dont on s'est plus ou moins éloigné mais qu'on a pas abandonnées pour autant.

La métaphore est belle : le livre peut être pour nous une maison, et nous pouvons en changer sans craindre de trahir car un bon livre nous *adresse* à un ou plusieurs autres : l'intertextualité est de droit, grâce à laquelle le sens de l'humain ne cesse de s'écrire, son espace symbolique de croître. Qui mieux que Montaigne a montré que la relation du lecteur au livre est d'hospitalité, non d'allégeance ? Mais l'allégeance est toujours possible, hélas, et rien n'annonce mieux cette forme de catastrophe symbolique que la sacralisation d'un texte, quel qu'il soit, sa sacralisation impliquant qu'on le soustrait à l'espace de libre circulation, de libre alliance symbolique. La lecture – celle que nous firent nos parents, ou d'autres adultes, quand nous ne savions pas encore lire – a été notre première expérience d'hospitalité, et celle-ci se renouvelle aussi souvent que nous entrons dans l'espace construit par les relations entre les personnages des romans que nous lisons et nous-mêmes.

Certains critiques littéraires ont estimé qu'il existait un « *contrat* de lecture » entre l'auteur et ses lecteurs. Acceptons l'hypothèse, mais n'oublions pas que, originairement, une *dette symbolique* nous lie, nous et le texte lu. S'acquitte-t-on jamais d'une dette ? Non, probablement, sauf en-dehors de l'ordre symbolique, sauf dans le domaine des affaires comptables. Mais s'il en est ainsi, que rend le lecteur, dans l'ordre du symbolique ? Rien d'autre que sa reconnaissance, son admiration, et son sens

L'hospitalité, première de nos utopies concrètes

du juste, qui le guide dans l'exercice consistant à placer le texte lu dans la compagnie d'autres textes choisis, qui en exaltent et en relancent la signifiante. Corollaire de la générosité interprétative et du « don de la lecture » évoqué par Stevenson dans « Des livres qui m'ont influencé » (*op. cit.*, p. 329), le lecteur reçoit du texte un « soi élargi » : cette expression est de Ricœur, mais elle fait écho aux propos dans lesquels, après avoir souligné le rôle des livres « qui améliorent », Stevenson met l'accent sur le sujet « améliorable ». C'est alors que, à propos de ce don de lecture – dans lequel « lecture » peut avoir à la fois valeur de génitif objectif et de génitif subjectif –, l'auteur parle de « grâce », et précise qu'il s'agit de celle « par lequel un homme arrive à comprendre qu'il n'a pas toujours raison », que d'autres points de vue sont légitimes et enrichissants pour lui. Chez Ricœur, c'est toute la thématique de « l'hospitalité langagière » qui se recommanderait ici à notre attention. Il faudrait en particulier évoquer la pratique de la traduction, par et dans laquelle deux langues étrangères l'une à l'autre sont transformées, au point de devenir « compossibles », alors qu'on pouvait les croire incompatibles ; mais aussi l'expérience de la construction narrative de soi, de l'élargissement de la compréhension de soi grâce aux variations imaginatives sur l'humain que la littérature nous offre.

L'expérience de la lecture n'est pas plus, mais pas moins que l'expérience de la vie : la première s'ajoute à la seconde et contribue, en la clarifiant, à la rendre plus supportable et parfois même – l'herméneute insiste sur ce point à propos des paraboles – à réorienter l'existence du sujet lecteur après l'avoir désorientée, à proportion de « l'extravagance » des choses racontées ; et ce, en nous touchant, en s'adressant à notre affectivité avant de mobiliser notre intellect. Question de tact, tout comme dans l'hospitalité, dans laquelle, autrefois, les premiers gestes, les premiers éléments du rituel, consistaient, en réponse à la demande d'accueil, à laver, vêtir et nourrir le suppliant. Quoi d'ailleurs de plus « normal » ? Étant donné que la misère a fait du malheureux presque un intouchable, on ne saurait l'accueillir sans montrer qu'on ne craint ni de le toucher, ni d'être touché par lui ! Mais il s'agit de plus que d'un contact physique : le toucher dont il s'agit est l'ébranlement affectif autant que moral grâce auquel le sujet sollicité parvient à sortir de sa réserve et à manifester concrètement sa sollicitude.

Là-dessus, un texte, encore un !, s'avère fort éclairant : un des *Propos* d'Alain – le *Propos LXX*. Voici ce que le philosophe écrit :

Quand je lis Homère, je fais société avec le poète, société avec Ulysse et avec Achille, société aussi avec la foule de ceux qui ont lu ces poèmes [...]. En eux tous et en moi je fais sonner l'humain, j'entends le pas de l'homme. Le commun langage désigne par le beau nom d'*Humanités* cette quête de l'homme, cette recherche et cette contemplation des signes de l'homme. Devant ces signes [...], la réconciliation n'est pas à faire, elle est faite. Cependant on feint de croire que la société humaine est loin d'être un fait : la France, l'Angleterre, l'Allemagne, voilà des faits [...]. Mais il y a mieux à dire. L'humanité existe ; l'humanité est un fait [...]. Il n'y a point de pensée nationale ; nous pensons en plus grande compagnie (PUF, *Quadrige*, p. 174-5, 177).

Du chez soi hospitalier à la terre commune.

Kant et la loi du partage

Alain, qui a connu d'aussi près que possible, dans les tranchées, la tragédie de la première guerre mondiale, lance ici un appel à l'universel, qui vit d'échanges symboliques mais meurt sous le coup des passions nationalistes, des idéologies régaliennes. Alain n'ignorait pas que l'hospitalité, comme tout passage de frontière, est suspecte de transgression, au regard de l'idéologie nationaliste, prompt à secréter une théorie qui définit la souveraineté comme le produit de l'extension du « droit de propriété » à l'échelle d'un territoire, qu'il faudrait alors entourer de frontières, de murs de plus en plus hauts, de moins en moins franchissables (cf. Wendy Brown, *Murs*). La mondialisation profite aux flux de marchandises, non aux échanges hospitaliers. Ceux-ci, qui sont pourtant la plus fondamentale attestation de l'humanité des hommes – ce que confirme à sa manière la qualification de Zeus, chez Homère : « l'Hospitalier » –, dépendent de décisions discrétionnaires, et il arrive que des particuliers soient condamnés pour avoir tenté de répondre à l'appel d'exilés, voire de persécutés. Il faut donc un rare courage pour oser braver l'interdit régalien. Or l'exemplarité, dans ce domaine, consiste non seulement à accueillir, mais à le faire sans ostentation, sans s'en attribuer le moindre



mérite, comme s'il s'agissait d'une chose qui va de soi. Ainsi Magda Trocmé dit-elle, avec autant de profondeur que de simplicité, à propos de son engagement au Chambon-sur-Lignon pour sauver des enfants juifs menacés d'extermination par les nazis et leurs collaborateurs :

J'ai une espèce de principe. Je ne suis pas du tout une bonne chrétienne, mais il y a des choses auxquelles je crois vraiment [...]. Je ne cours pas après des choses à faire. Je ne cours pas à la recherche de gens à aider. Mais je ne ferme jamais ma porte, je ne refuse jamais d'aider quiconque vient à moi et me demande de l'aide. Telle est ma sorte de religion. Lorsque des choses arrivent, non pas des choses que je prévois, mais des choses envoyées par Dieu ou par la chance, lorsque les gens viennent à ma porte, je me sens responsable (citée par Michel Terestchenko, *Un si fragile vernis d'humanité. Banalité du mal, banalité du bien*, La Découverte, MAUSS, 2005, p. 216).

Magda Trocmé, forte de ce qui peut nous apparaître comme une forme de candeur, a fait preuve de beaucoup d'audace et de confiance. Elle a beaucoup osé. « Oser » : tel est le mot, on le sait, qui, selon Kant, résume l'apport – une invitation, en réalité – des *Lumières*. Dans *Qu'est-ce que les Lumières ?*, opuscule dans lequel il est question d'« oser », le verbe a pour complément « savoir ». Il ne fait pourtant pas de doute que, sans trahir l'intention kantienne, l'on pourrait appliquer le verbe « oser » à l'hospitalité, le lien entre les deux compléments d'objet, savoir et accueillir, résidant dans l'idée de communication chère au philosophe. Kant, à qui l'on a souvent reproché le formalisme de sa morale, n'a pas manqué, menant une réflexion véritablement éthique dont la sollicitude est le cœur et l'hospitalité le foyer, de souligner que le Droit souffre de limitations quasi nationalistes, qu'un Droit véritablement universaliste devrait avoir le cosmopolitisme pour horizon. Utopie, dirait-on ! Mieux pourtant vaudrait parler, à la suite de

Kant lui-même, d'*idée régulatrice*, orientation de la pratique vers un horizon qui lui donne sens et effectivité. L'horizon d'universalité devrait permettre d'éloigner de la pratique le spectre du conformisme ; il devrait encourager l'inventivité juridique, alors que les normes du Droit tendent à réduire le réel au faisable, l'habiter à la possession d'une terre.

Au reste, l'utopie cosmopolite, chez Kant, n'est pas privée d'arguments « réalistes ». Parmi eux, celui de la sphéricité de la terre, en raison de laquelle on ne peut sans sophisme éconduire le demandeur d'asile en lui disant d'aller voir ailleurs, qu'il y a assez de terre vierge à cultiver. Or, non seulement la surface de la terre est finie, mais encore, raison supplémentaire d'envisager son partage comme une utopie raisonnable, bien qu'elle mette à mal nos intérêts apparents, nul ne saurait arguer de bonne foi qu'il mérite – ou qu'une décision providentielle remplace avantageusement la preuve du mérite – la place qu'il occupe, du moins quand elle lui est profitable. Il en va donc, selon Kant, du droit de propriété collective, scellé par le concept de souveraineté et par l'idée de nation, comme du droit de propriété individuelle. Mais comment abandonner le principe de souveraineté en faveur du cosmopolitisme ? Sans entrer dans le détail des recommandations de Kant, signalons qu'on a, selon lui, une raison pressante de le faire, négative : les ravages liés à la colonisation, qui fait peser sur les colonisés tout le poids de l'interdépendance négative, qui correspond aux jeux à somme nulle. Il s'agit donc de convertir cette forme d'interdépendance en une interdépendance positive, une authentique solidarité, dont la forme politique pourrait être, non un État mondial, monstrueux, mais une fédération d'États authentiquement républicains. Le premier pas dans cette direction n'est rien d'impossible : il faut accorder généreusement le *droit d'asile* à qui le demande. En attendant d'aller plus loin – et

L'hospitalité, première de nos utopies concrètes

Kant ne doute pas qu'on le puisse, pourvu qu'on le veuille sincèrement –, il faut, selon lui, rendre les pratiques politiques compatibles avec la visée du cosmopolitisme.

Les préceptes d'une politique véritablement nouvelle sont sans doute difficiles à formuler. Aussi Kant procède-t-il *a contrario*, soulignant les maximes qu'on devrait s'accorder à trouver nuisibles et obsolètes. Celles-ci sont au nombre de trois. Comme elles régissent encore trop souvent la pratique des décideurs, politiques et autres, on se permettra d'en rappeler le contenu, ne serait-ce que pour suggérer que l'idée d'hospitalité, chez Kant tout particulièrement, implique, loin de tout angélisme, le refus décidé d'une violence destructrice dont la colonisation suffit à démontrer l'ampleur, et d'abord le refus du cynisme en politique. Première maxime à laquelle il faudrait apprendre à renoncer : « *Fac et excusa* », qu'on peut paraphraser ainsi : « Saisis l'occasion favorable pour t'emparer arbitrairement de quelque chose (d'un droit de l'État sur son propre peuple ou sur un peuple voisin). La justification pourra être donnée plus facilement et plus élégamment *une fois le fait accompli* » [...]. Seconde maxime de l'art de pervertir la politique : « *si fecisti, nega* ». Kant commente : « Les méfaits que tu as commis toi-même, par exemple pour pousser ton peuple au désespoir et, ainsi, à la révolte, nie que ce soit ta

faute [...] ». Troisième maxime : « *divide et impera* ». La maxime est connue, mais l'application que Kant en fait au champ des relations internationales ne laisse pas d'être remarquable : « S'il s'agit d'États étrangers, susciter la discorde entre eux est un moyen assez sûr pour les soumettre les uns après les autres en ayant l'air de soutenir le plus faible ».

L'hospitalité, on aura tenté de le montrer ici, est une pratique qui ne relève pas des seules relations interpersonnelles. Il en va d'un principe anthropologique qui concerne également les relations intra et inter-étatiques. Prise dans toute son envergure, l'hospitalité décide de la vie commune, pacifiée, sur une terre que partage et mise en commun devraient transformer en un habitat véritablement commun, l'« *oikoumenè* ». Comprise selon ce double sens, extensif et intensif, politique et éthique, l'hospitalité symbolise notre commune humanité : elle la signifie, mais aussi elle en est la condition de possibilité.

Gilbert Vincent

Université de Strasbourg

Faculté de Théologie protestante

GILBERT VINCENT

Hospitalité : la naissance symbolique de l'Humain



PRESSES UNIVERSITAIRES DE STRASBOURG

Pour aller plus loin...

Hospitalité : la naissance symbolique de l'Humain

Gilbert Vincent,

Presses Universitaires de Strasbourg, 2015, 371 p.

Quantité de textes, différents de statut littéraire et d'époques, donnent au lecteur de comprendre que l'hospitalité est la manière à la fois la plus ordinaire et la plus éminente à travers laquelle les hommes assument leur commune humanité.

Les textes ici exposés – mais aussi ceux qui mettent en scène les échecs de l'hospitalité – montrent, de multiples façons, que l'accueil de l'inconnu, de l'étranger, est la pierre de touche de la qualité du « chez soi », individuel et collectif. Vieille leçon qu'il convient d'entendre toujours à nouveau, en particulier quand, comme aujourd'hui, l'étranger est perçu comme une menace, quand la mondialisation des échanges va de pair avec la construction effrénée de murs-frontières érigés pour tenir à l'écart les plus pauvres des populations !

Le Colloque international intitulé : « *Penser le suicide* », qui s'est déroulé à la salle Pasteur du Palais Universitaire, à Strasbourg, les 17 et 18 novembre 2016, a remporté un franc succès, tant du point de vue de la participation que de celui de la qualité scientifique des interventions et des échanges.

Cent quinze personnes se sont inscrites au Colloque. On peut estimer à cent cinquante le nombre de personnes qui ont assisté à l'une au moins des conférences. Soixante-cinq personnes étaient présentes à la conférence grand public de Lytta Basset.

Le Colloque a bénéficié du soutien financier des institutions suivantes : la Commission de la recherche de l'Université de Strasbourg, l'Équipe d'Accueil 4378 (Théologie protestante), l'Équipe d'Accueil 4377 (Théologie catholique), l'Équipe d'Accueil 3424 (IRIST : Institut de recherches interdisciplinaires sur les sciences et la technologie), l'Équipe d'Accueil 3071 (SuliSoM : Subjectivité, lien social et modernité), l'Agence Régionale de Santé de la région Grand Est, et l'UEPAL (Union des Églises Protestantes d'Alsace et de Lorraine). L'équipe de préparation était composée de : Daniel Frey, Karsten Lehmkuhler, Isabelle Grellier et Frédéric Rognon. Les séances ont été présidées par ces quatre personnes, auxquelles se sont ajoutés Marie-Jo Thiel et Gilbert Vincent. L'organisation administrative et logistique a été assurée par Patricia Carbiener, secondée par deux étudiantes en stage : Jézabel Muller et Nadège Tomadiatounga. Il s'agissait donc d'une entreprise collective, qui se proposait de croiser les regards et de conjuguer les compétences.

Le Colloque a été ouvert par Catherine Florentz, vice-présidente Recherche et formation doctorale de l'Université de Strasbourg, Christian Grappe, directeur de l'Équipe d'Accueil de Théologie protestante, et Frédéric Rognon, coordinateur de l'équipe d'organisation du Colloque. Il s'est étendu sur quatre demi-journées, et s'est organisé autour de trois axes : 1) Approches disciplinaires et interdisciplinaires ; 2) État des lieux du suicide aujourd'hui ; 3) Fin de vie, euthanasie, suicide assisté. Une conférence de Lytta Basset, théologienne suisse, auteure de deux ouvrages consacrés au suicide, sur le thème : « *Choisir la vie malgré tout* », a permis de toucher un public en partie différent de celui qui a participé aux séances du Colloque proprement dites. À travers cet événement scientifique, l'Université de Strasbourg a ainsi pu honorer sa fonction sociale. À la fin de la deuxième journée, après avoir assisté à l'ensemble du Colloque, Gilbert Vincent a proposé une synthèse de ces travaux.

Vingt spécialistes des questions de bioéthique ou d'éthique sociale, et en particulier du suicide, relevant de diverses disciplines de recherche (anthropologie, théologie, psychologie, philosophie, sociologie, droit, éthique, islamologie) ou de divers champ de pratique (prévention, postvention, suicide assisté, soins palliatifs), sont intervenus pour faire état des résultats de leurs recherches et de leurs expériences, et entrer en débat avec leurs collègues et avec le public.

La dimension interdisciplinaire du Colloque était clairement affichée, mais aussi le souci de croiser les regards sur les questions afférentes au suicide, en faisant dialoguer enseignants-chercheurs et acteurs de terrain (éducateurs, psychologues, accompagnateurs spirituels). L'une des ambitions du Colloque consistait en effet à décloisonner les disciplines et à ouvrir le débat sans tabou, en évitant la juxtaposition de monologues disciplinaires. La

Penser le suicide

fécondité heuristique de la démarche proprement interdisciplinaire s'est imposée avec évidence. Pour aborder les questions complexes et toujours singulières de la mort volontaire, les chercheurs ont su dépasser la pluridisciplinarité pour jouer résolument le jeu de l'interdisciplinarité : les débats ont ainsi amené les intervenants à clarifier leurs présupposés épistémologiques, en vue d'une collaboration fructueuse.

Les intervenants ont cherché, collégialement, à élucider quatre paradoxes afférents au suicide.

Le premier paradoxe concernait la tension entre d'une part l'universalité du fait suicidaire, et donc son ampleur statistique (815 000 suicides par an dans le monde, soit un suicide toutes les 45 secondes, et une tentative toutes les trois à quatre secondes), et d'autre part la dimension totalement subjective, irréductible à toute autre subjectivité, à toute autre histoire, en étroite connexion avec le registre de l'intime, de la décision que je prends de *me* suicider. Les statistiques ne rendront jamais compte du séisme existentiel qui concerne une personne singulière, ni du drame que traversent dès lors ses proches. Ainsi donc, si chaque suicide est absolument unique, comment pouvons-nous dégager un « monde commun » pour tenter de le penser ?

Un second paradoxe surgissait aussitôt lorsqu'il s'agit de penser le suicide. La singularité de chaque acte de mort volontaire ne rend-elle pas vaine toute étiologie du suicide ? De la cruelle trahison amoureuse d'un adolescent à l'endettement insupportable d'un agriculteur, du harcèlement moral d'un cadre au désespoir d'un détenu sans perspective, d'une lourde pathologie psychiatrique au supplice quotidien d'une personne âgée totalement dépendante, d'un appel au secours au sacrifice d'un martyr, qu'y a-t-il de comparable ? Et si le suicide relève ainsi toujours, au final, du mystère insondable d'une personne unique et de son rapport existentiel à la vie, à la mort, aux autres et au monde, parfois à Dieu, quelles peuvent être les mesures de prévention et de postvention, d'accompagnement des personnes suicidaires avant et après une tentative, et des familles endeuillées après le départ brutal d'un proche ?

Nous nous heurtons à un troisième paradoxe quand nous avons abordé les questions de bioéthique et de fin de vie. Il s'agissait tout d'abord de dissiper les confusions courantes entre le suicide

des personnes âgées en bonne santé, le suicide assisté, la mort délibérée et l'euthanasie. Mais surtout, c'est la notion de « dignité » qu'il convenait d'interroger, notion étonnamment invoquée et mise au service aussi bien de la cause des partisans d'une légalisation de l'euthanasie, que de celle de leurs adversaires. Qu'est-ce que la dignité ? Y a-t-il deux types de dignité, l'une qui serait une qualité ontologique et inaliénable, et l'autre qui serait une valeur de réalisation, aliénable car liée à la manière dont nous vivons ? Qu'est-ce, finalement, qu'une vie digne d'être vécue, et quelles sont d'une part les raisons qui légitimeraient le choix de la mort, et d'autre part les ressources qui permettraient de faire le choix de la vie ?

Enfin, un quatrième paradoxe surgissait également, qui relève du registre proprement sémantique, dès lors que l'on a recours non plus au substantif « suicide », mais au verbe « se suicider ». Pourquoi ce renforcement du verbe déjà réfléchi « sui-cider », au lieu de l'intransitif : « il a suicidé » ? Cette redondance vise-t-elle à souligner le caractère exceptionnel du meurtre dirigé contre soi-même ? Ou bien à indiquer que le suicide est un double homicide, dirigé contre soi et contre l'autre en soi ? La syntaxe vient-elle au service de l'interdit, en rappelant qu'il y a de l'altérité dans l'identité, et que les devoirs que l'on a envers soi-même découlent de ceux que nous avons envers autrui ? Et quelle est au fond la valeur de cet interdit ? Le Colloque a donc également cherché à éclairer ce rapport du suicide à la transgression de l'interdit du meurtre, dans sa double dimension du rapport à soi, c'est-à-dire de la liberté, et du rapport aux autres, c'est-à-dire du lien social.

Toutes ces questions se recoupent, se répondent l'une l'autre parfois, mais s'embrouillent mutuellement le plus souvent. C'est pourquoi nous avons choisi d'organiser un Colloque qui nourrissait l'ambition de tenter de *penser* le suicide, en sériant rigoureusement les problèmes.

Le premier axe était consacré au *status quaestionis*, à l'état de la recherche théorique du point de vue des différentes disciplines académiques. Il n'y a guère de thématique qui se prête aussi bien à l'approche interdisciplinaire que le suicide, même si au cours de l'histoire de la recherche, chaque discipline a cherché à se l'approprier. On saisit aisément les dommages épistémologiques d'une telle prétention à l'arraisonnement, et inversement,

tout le bénéfice heuristique que recèle la démarche délibérément interdisciplinaire.

Le second axe tentait de dresser un état des lieux du suicide dans notre société et à notre époque. En déclinant différents groupes sociaux (adolescents, actifs, détenus), nous avons cherché à déceler les évolutions à l'œuvre aujourd'hui, avant d'indiquer les grands principes de la prévention et de la postvention. Ces approches pratiques se sont prolongées avec des réflexions sur un questionnement éthique du suicide, ainsi que sur le statut du suicide en théologie musulmane.

Enfin, le troisième et dernier axe abordait les questions de bioéthique liées à la fin de vie. La situation juridique de la France a été présentée, avant d'ouvrir un débat contradictoire sur les notions d'euthanasie et de suicide assisté. Nous attendions là aussi des échanges francs, ouverts et constructifs, et cela n'a pas fait défaut. Ce débat a été suivi de deux mises en perspective, l'une du point de vue des soins palliatifs, l'autre du point

de vue des mutations technologiques qui marquent notre rapport à la santé, à la mort et à la vie.

Toutes les contributions au Colloque (soit une vingtaine de textes) seront publiées dans les meilleurs délais, dans une édition universitaire. La publication fera donc de ce Colloque un tremplin pour de nouvelles recherches.

Frédéric Rognon

Université de Strasbourg

Faculté de Théologie protestante



Résumé de thèse

Traduire le Nouveau Testament en hébreu moderne : un miroir des rapports judéo-chrétiens

Préparant une nouvelle traduction du Nouveau Testament en hébreu moderne pour les Presses universitaires de Tel-Aviv depuis 2010, j'ai consacré ma thèse de doctorat à une étude sur la spécificité de la tâche qui consiste à traduire le Nouveau Testament en hébreu, à savoir, à rendre le texte fondateur du christianisme dans la langue du judaïsme. J'ai rédigé la thèse sous la direction de Messieurs Jan Joosten et Christophe Rico et l'ai soutenue en décembre 2015.

La thèse se fonde sur une double investigation : une analyse de problèmes spécifiques de traduction que l'on rencontre en traduisant le Nouveau Testament en hébreu et une recherche sur les traductions hébraïques du Nouveau Testament produites depuis le Moyen Âge et jusqu'à nos jours. Cet examen m'a permis d'identifier deux facteurs majeurs qui rendent complexe la traduction du Nouveau Testament en hébreu : les liens entre le Nouveau Testament et l'Ancien Testament et les ressemblances entre les écrits néotestamentaires et la littérature rabbinique ancienne. Les deux parties de la thèse ont été consacrées respectivement à l'examen de ces deux facteurs.

La première partie de la thèse commence par constater que les liens entre le Nouveau Testament et l'Ancien Testament sont nombreux : les écrits néotestamentaires citent l'Ancien Testament, y font allusion, en empruntent des concepts et des expressions et en imitent le langage. De plus, les deux Testaments sont considérés comme étant deux parties du même corpus des Saintes Écritures. Le traducteur du Nouveau Testament en hébreu peut donc juger nécessaire de rendre apparents ces différents liens entre le Nouveau Testament et l'Ancien, et choisir de le faire en traduisant certaines phrases et expressions figurant dans les écrits néotestamentaires au moyen de phrases et d'expressions empruntées au texte massorétique de la Bible hébraïque, à savoir, le texte de la Bible hébraïque connu des lecteurs juifs. Or, cette opération n'est jamais simple.

Le premier chapitre de cette partie de la thèse analyse les problèmes qui se posent quand on traduit les citations explicites de l'Ancien Testament qui figurent dans le Nouveau Testament. Il montre

qu'un certain écart, qui peut être plus ou moins important, existe toujours entre l'énoncé grec de la citation tel qu'il se trouve dans le Nouveau Testament et l'énoncé hébraïque correspondant figurant dans le texte massorétique. En traduisant donc ces citations en hébreu, le traducteur doit choisir, à chaque fois, soit de rendre ce qui est dit précisément dans le Nouveau Testament, soit de présenter à son lecteur le texte biblique auquel il s'attend, à savoir, le texte massorétique, afin qu'il reconnaisse la citation comme telle. Le chapitre souligne aussi que la plupart des traducteurs du Nouveau Testament en hébreu choisissent de rendre les citations vétérotestamentaires du Nouveau Testament par des méthodes intermédiaires qui consistent à utiliser le texte massorétique tout en l'adaptant discrètement afin qu'il reflète plus précisément le texte grec du Nouveau Testament.

Le deuxième chapitre de cette partie de la thèse examine la tendance à utiliser l'hébreu biblique, par opposition aux formes plus tardives de la langue hébraïque telles que l'hébreu mishnique, dans les traductions hébraïques du Nouveau Testament. Cette tendance est omniprésente dans les traductions hébraïques du Nouveau Testament produites entre ^{xvi}e et le ^{xix}e siècle dans le monde chrétien. Elle est également massivement attestée par les passages du Nouveau Testament qui figurent



en traduction hébraïque dans des ouvrages de polémique juive contre le christianisme, ainsi que dans les traductions produites depuis les années 1960, malgré le choix explicite de leurs auteurs d'écrire en hébreu moderne. Cette tendance atteste surtout la croyance selon laquelle la « biblicité » du Nouveau Testament doit être accentuée au moyen du langage employé dans la traduction.

La deuxième partie de la thèse part du constat que le Nouveau Testament contient un grand nombre de mots et d'expressions qui ressemblent, de façon plus moins exacte, à des mots et des expressions figurant dans la littérature rabbinique ancienne, à savoir, la Mishna, la Tosefta, les Talmuds et les différents recueils midrashiques. Il s'agit de noms des personnes (le roi Hérode, Jésus, Marie, etc.), des noms de lieux, des expressions du langage religieux (le Sanhédrin, le Saint Esprit, le royaume des cieux, etc.), ainsi que des expressions du langage érudit et du langage parlé.

Le premier chapitre expose l'utilité de traduire en hébreu ce genre de mots et d'expressions en utilisant leurs parallèles rabbiniques, même si une certaine différence existe toujours entre les mots et expressions du Nouveau Testament et ceux et celles de la littérature rabbinique. On montre que l'usage de mots et d'expressions de la littérature rabbinique rend le texte traduit du Nouveau Testament plus facile à comprendre, augmente l'idiomaticité de son langage, et met en relief la parenté du Nouveau Testament avec le judaïsme.

Le deuxième chapitre porte sur la façon dont les ressemblances entre le Nouveau Testament et la littérature rabbinique rendent complexe la traduction du Nouveau Testament en hébreu. Il est montré que certains mots et certaines expressions se trouvant dans le Nouveau Testament ont des parallèles bien connus des écrits de la littérature rabbinique qui en diffèrent pourtant sur des points importants. Il est difficile de ne pas employer de tels parallèles dans une traduction hébraïque du Nouveau Testament, même s'ils distancient inévitablement le texte traduit du texte source. L'un des exemples étudiés dans ce chapitre est celui des deux noms donnés en hébreu à Jésus depuis la littérature rabbinique : Yeshu et Yeshua. Il est expliqué que le premier d'entre eux est devenu le nom standard de Jésus en hébreu et qu'il est marqué par la polémique anti-chrétienne, tandis que le second est devenu le nom « chrétien » de Jésus

en hébreu et qu'il a une connotation missionnaire. En rendant le nom de Jésus en hébreu, le traducteur est contraint de choisir l'un de ces deux noms provenant de la tradition rabbinique, même si les deux ont des connotations qui sont étrangères au Nouveau Testament.

Le troisième chapitre tente de montrer que l'usage fréquent de la littérature rabbinique au cours de la traduction du Nouveau Testament en hébreu peut amener le traducteur à « rabbiniser » excessivement le texte du Nouveau Testament. Ainsi, il peut choisir de rendre des expressions néotestamentaires au moyen d'expressions rabbiniques qui en diffèrent de façon significative et qui, de plus, peuvent être évitées sans grande perte. Plusieurs exemples de cette pratique dans les traductions existantes sont présentés et analysés.

La thèse arrive à la conclusion générale que la difficulté particulière de rendre le Nouveau Testament en hébreu découle de la nature contrastée des relations entre ce texte et la religion et la culture juives, dans lesquelles il est fondamentalement ancré mais auxquelles il est, en même temps, souvent radicalement étranger.

Eran Shuali

Formation initiale des pasteurs

La Formation Initiale des Pasteurs, pour certains un beau souvenir, pour d'autre, un but à atteindre. Pour ce numéro 2017 du bulletin de la Société des amis, nous avons décidé de nous arrêter un moment sur la FIP. Rencontre avec Bettina Schaller et trois vicaires.

La Formation initiale des pasteurs : Bettina Schaller, responsable du service de la formation initiale

« L'entrée en formation initiale des pasteurs au sein de l'UEPAL se fait sur la base du Master de Théologie appliquée de la Faculté de Théologie protestante de Strasbourg ou équivalent, sur décision de la Commission des Ministères de l'UEPAL après un entretien préalable ; entré(e) en formation, l'étudiant(e) devient "pasteur-vicaire".

La formation initiale se déroule sur trois ans et en trois phases. La première, dite "stage accompagné", consiste en une période de formation de 18 mois auprès d'un pasteur "maître de stage", en situation d'exercice paroissial du ministère. La deuxième consiste en un "stage spécialisé" de 4 mois dont l'objectif est de découvrir une autre réalité du ministère pastoral, au sein d'une œuvre, d'un mouvement, d'un service d'Eglise. La troisième, dite "stage en autonomie", d'une durée d'un an, est à la fois la dernière année de formation visant à vérifier la capacité du pasteur vicaire à travailler en situation de responsabilité et, potentiellement, l'année liminaire du premier mandat pastoral. En effet, cette troisième et dernière année de formation est le temps où la Commission des Ministères (CDM) décide de l'attribution du Certificat d'Aptitude à la Fonction pastorale (CAFP) ; le vicaire ayant obtenu le CAFP peut être alors titularisé et poursuivre son ministère dans la même paroisse.

Ces trois années sont jalonnées par plusieurs sessions de formation obligatoires (entre 3 et 5 jours) organisées par le Service de la Formation initiale des pasteurs et touchant à de nombreux domaines (catéchèse, homilétique, dynamique de groupe, droit local, finances, musique, etc...). À l'issue de la formation, le vicaire doit être titulaire du permis de conduire ainsi que du BAFA et avoir reçu les agréments en vue de l'enseignement en primaire et en secondaire ».

David Prekel, en première année de vicariat

Quel a été ton parcours avant ton inscription à la Fac de Strasbourg ?

Originaire d'Annecy en Haute Savoie, j'ai passé un baccalauréat littéraire sans vraiment savoir ce que j'allais faire comme études supérieures. Après avoir envisagé pendant un temps de faire de la musique j'ai finalement décidé de poursuivre des études de droit à l'Université de Grenoble. Un choix un peu par défaut, sans avoir de projet professionnel particulier associé à cela. Issu d'une communauté évangélique pentecôtiste, mon intérêt pour les questions spirituelles a considérablement augmenté pendant ma première année de droit. J'ai alors cherché un lieu qui me permettrait de m'impliquer concrètement et d'approfondir mes connaissances sur la Bible et sur la foi. Cela m'a conduit vers une « école de disciples » à Sondernach dans la vallée de Munster, école tenue par l'association Jeunesse pour Christ France. Cette petite structure, qui n'a eu que trois promotions entre 2006 et 2010, avait pour but de permettre à des jeunes de tous horizons de faire l'expérience, pendant un an, d'une vie communautaire variée, alliant des temps de prière, de formation de toute sorte, et d'engagement paroissial. C'est durant cette année que je me suis senti appelé à poursuivre mon engagement par une formation théologique de type universitaire.

Pourquoi la Fac de Strasbourg ?

Cela m'a semblé une évidence. Je recherchais avant tout la qualité scientifique et la reconnaissance des diplômes proposés. Je n'y suis pas allé dans l'optique de devenir pasteur, mais dans le but d'approfondir ma culture théologique. Je recherchais la rigueur, l'ouverture d'esprit et voulais découvrir un horizon différent de celui que j'avais connu jusqu'à ce moment là. Puis il y a aussi l'attrait de l'Alsace et de la ville de Strasbourg, riche de son histoire, ville de culture et d'architecture. Je suis vite tombé sous le charme de cet endroit.

Qu'est-ce que la Fac de Strasbourg t'a apporté ?

De super moments de convivialité à l'amicale, avec les amis de la promo et des autres années. Des rencontres avec des étudiants Erasmus. Une vraie richesse relationnelle, favorisée par la taille humaine des effectifs de la Faculté. La proximité n'était pas qu'avec les autres étudiants : le contact avec un corps enseignant accessible et humain a été très enrichissant. Au niveau universitaire, on s'attend à rencontrer des personnes passionnées par leur matière et dévouées à leur enseignement – et ce fut vraiment le cas –, mais c'est la proximité qui existe entre enseignants et étudiants qui m'a marquée. À travers leur fréquentation à différentes occasions (notamment aux Journées interdisciplinaires), la facilité à leur poser des questions pendant les cours, j'ai grandi aussi au niveau humain et même aussi au niveau pastoral. Au delà de leur pratique académique je peux dire que leur expérience, leurs convictions, leur personnalité ... tout ce qu'ils sont comme personnes ont contribué à mon cheminement personnel. Quant au parcours d'étude j'y ai trouvé la rigueur et la diversité que j'attendais. Des études exigeantes mais stimulantes. Tout n'était pas facile, tous les cours ne m'ont pas toujours plu, mais, dans l'ensemble, je garde de très bons souvenirs de la Fac.

Quelle est ta situation professionnelle actuelle ?

J'ai commencé le vicariat au sein de l'UEPAL en septembre 2016. J'ai été placé aux côtés de Gérard Janus, dans les paroisses de Traenheim, Scharrachbergheim et Balbronn.

Comment vis-tu ta formation initiale ?

Après six ans d'études (ma dernière année de Master s'est étalée sur deux ans), je suis content de pouvoir enfin me mettre pleinement au travail sur le terrain paroissial. Et c'est un plaisir de retrouver mes anciens camarades de Fac lors des sessions de formation des vicaires.

Comment vois-tu ton futur ministère ?

Pour l'instant, j'ai du mal à me projeter. Je suis encore dans une période de découverte sous de nombreux points de vue. Je me découvre moi-même en tant que pasteur, une situation nouvelle ; j'observe, j'apprends, je n'ai pas encore une idée claire du pasteur que je serai. Une partie dépendra aussi du « terrain » où je serai amené à exercer le ministère, car les besoins ne sont pas partout les mêmes. Je peux quand même dire que je m'interroge face aux évolutions qui traversent nos sociétés, et surtout à l'écart qui se creuse entre, d'une part, la culture et les attentes des plus jeunes générations, et, d'autre part, la culture et les fonctionnements de l'Église. Pour reprendre et détourner un peu l'image « marcienne » (mot emprunté à Christian Grappe) du vin nouveau et des outres neuves ou vieilles ... je dirai que notre héritage, le vin de l'Évangile, n'a pas vieilli mais que l'« outre » des pratiques et du langage de l'Église, lui, a pris de l'âge. Le vin reste toujours nouveau, il lui faut une outre neuve et renouvelée, sous peine de voir exploser l'outre et de perdre le vin. Être un ministre d'une Église qui trouve comment demeurer sincère à ses convictions à travers le temps, tout en adoptant un langage pertinent pour ses contemporains, c'est ce que je désire. Je crois que c'est possible, je crois que l'Église a toujours quelque chose à apporter, et je ne crois pas que la désertion des paroisses vienne d'un désintérêt pour les questions spirituelles, existentielles, philosophiques, humaines ... Reste à voir ce qui peut être fait. C'est ce que je me demande, et c'est ce pour quoi je veux m'engager.

Rita Cresswell, en deuxième année de vicariat

Quel a été ton parcours avant ton inscription à la Fac de Strasbourg ?

J'ai travaillé dans un cabinet de conseil en stratégie et dans le milieu de l'événementiel à Paris, dans un milieu très riche et très aisé. Quand j'avais 13 ans, un pasteur allemand m'a dit qu'il sentait que je serais bien en Faculté de théologie. À vrai dire, j'ai très vite oublié ce qu'il m'avait dit. C'est

Formation initiale des pasteurs

bien plus tard que je m'en suis souvenue. Lors d'un bilan de compétence, mon interlocutrice m'a demandé : quel est le métier que vous voudriez faire dans vos rêves les plus fous ? Je ne sais pas pourquoi, mais j'ai dit pasteur. Après différents concours de circonstances, je me suis retrouvée un jour devant la Fac de théologie de Paris, et c'est là que j'ai ressenti un appel, un peu à l'image de Paul sur le chemin de Damas.

Pourquoi la Fac de Strasbourg ?

À l'origine, je pensais devenir pasteur dans l'EPUDF, précisément dans l'ex-EELF Paris. Mais j'ai préféré venir en Alsace, d'où je suis originaire. Pour devenir pasteur dans l'UEPAL, j'ai dû faire ma deuxième année de Master à la Fac de Strasbourg.

Qu'est-ce que la Fac de Strasbourg t'a apporté ?

Lors de mon année de Master 2, j'ai travaillé comme suffragante à Obernai. Le mode d'enseignement est différent de la Faculté de Paris, où il est plus tourné vers la « pratique » qu'à Strasbourg. J'ai apprécié l'ouverture œcuménique de la Faculté et le fait que certains cours soient mutualisés avec la Fac de théologie catholique. Les cours dispensés sont de qualité. J'ai spécialement apprécié les cours de Matthieu Arnold en histoire moderne et d'Elisabeth Parmentier en théologie pratique.

Quelle est ta situation professionnelle actuelle ?

Je suis en deuxième année de vicariat, en stage accompagné auprès du Pasteur Christian Uhri à Schwindratzheim. Je vais débiter à la fin du mois de mars un stage de spécialisation au Nouveau Messager. Je pense que la communication, et la communication du message biblique par des moyens grand public en particulier, est un enjeu essentiel dans notre profession.

Comment vis-tu ta formation initiale ?

Très bien. C'est un mélange de divers sentiments : excitation, angoisse d'être à la hauteur de ma future nomination en autonomie, impatience de pouvoir montrer ce que je sais faire ! Savoir et pratique qu'on a envie de mettre en pratique. C'est exaltant !

Comment vois-tu ton futur ministère ?

Je n'ai pas d'énormes attentes, je n'ai pas la conviction que je vais changer le monde, mais je suis prête à planter une petite graine qui, j'espère, pourra donner du fruit un jour. Si j'arrive à toucher une personne qui elle-même touche une personne, dans une sorte d'effet papillon, je serai contente ! Tout ne m'appartient pas, je suis portée par quelque chose qui est bien plus grand que moi, je suis donc confiante. Et Dieu a beaucoup d'humour, donc ... Let's Go

Lalarisoa (Lalie) Randrianarisoa, en troisième année de vicariat

Quel a été ton parcours avant ton inscription à la Fac de Strasbourg ?

D'origine malgache, je suis arrivée en France pour me lancer dans des études de médecine. Après deux années, j'ai changé de voie. Par curiosité, j'ai alors débuté mes études de théologie à la Faculté libre de théologie réformée d'Aix en Provence (actuellement Jean Calvin). J'y ai obtenu un DEUG et ai été admise en licence à la Fac de théologie de Strasbourg en 1991. Après avoir obtenu ma licence, j'ai dû interrompre mes études à la fin de la maîtrise, sans avoir pu terminer mon mémoire pour des raisons personnelles. Mon mari et moi avons alors fondé une famille. Nous avons eu trois enfants. Titulaire de la Licence, l'église Luthéro-Réformée Malgache en France m'a sollicitée pour prendre en charge la paroisse de Strasbourg en tant que pasteur bénévole. Les enfants grandissant,

j'ai souhaité avoir une activité proche de mon aspiration au service. J'ai donc suivi la formation d'aide soignante qui correspondait à mes attentes. J'ai exercé cette profession pendant 10 ans aux Hôpitaux Universitaires de Strasbourg. C'est en travaillant à l'hôpital que l'idée de reprendre mes études m'a rattrapée suite à des questionnements existentiels. Encouragée par ma cadre de santé, j'ai alors repris mes études à la Faculté de Strasbourg en 2011.

Pourquoi la Fac de Strasbourg ?

Pour moi, le choix était fait depuis longtemps. Ayant obtenu ma licence à Strasbourg avec un très bon souvenir de l'enseignement que j'ai reçu à l'époque, cela m'a semblé une évidence.

Qu'est-ce que la Fac de Strasbourg t'a apporté ?

Une formation riche, valorisant l'esprit critique, l'analyse et la recherche de l'excellence. J'ai particulièrement aimé les langues bibliques, la théologie systématique, l'enseignement de l'histoire ainsi que la théologie pratique.

Quelle est ta situation professionnelle actuelle ?

Je suis à la fin de ma formation initiale, en troisième année de vicariat et donc en autonomie à Goxwiller-Bourgheim.

Comment vis-tu ta formation initiale ?

J'ai découvert et apprécié les sessions qui m'ont été proposées. La formation a été également une occasion de découvrir la diversité des sensibilités de mes collègues et des opinions qui s'y expriment. C'est en partie cela aussi qui fait la richesse de cette formation. C'est le reflet de ce que j'ai pu expérimenter en paroisse.

Comment vois-tu ton futur ministère ?

La paroisse où je suis actuellement est comme une nouvelle famille qui m'est donnée et avec laquelle j'aimerais partager la Parole, proposer à chacun de regarder l'autre avec le regard de Celui qui nous envoie. Je vois mon futur ministère comme un « lieu » où des femmes et des hommes pourront témoigner de leur foi en faisant preuve de créativité et où chacun trouvera sa place dans un esprit de partage et de communion, c'est mon espérance. L'enjeu de mon ministère est pour moi de veiller à ce que cela puisse se vivre en paroisse et en Église, tout en ne perdant pas de vue que, malgré nos divergences – et il y en aura sûrement (et tant mieux) – ou grâce à nos ressemblances, nous aurons à vivre une proximité Autre, une donnée infinie qui nous permet d'être une communauté en Esprit. Alors, allons avec la Force que nous avons !

Propos recueillis par

Frédérique Frohn

Le groupe de vicaires durant l'année 2016 - 2017



Une paroisse universitaire ? On en parle...



Depuis la rentrée universitaire 2016, l'Aumônerie Universitaire Protestante (AUP) de Strasbourg et la paroisse de St Paul se sont rapprochées pour mettre en place un projet de « paroisse universitaire » pour la rentrée de septembre 2017. Celui-ci est le fruit d'une volonté de coopération entre une paroisse et une association, chacune ayant une histoire spécifique et un fonctionnement particulier, et des membres de sensibilités différentes.

Strasbourg est une ville universitaire reconnue sur le plan international et une capitale européenne ”

Ce projet part du constat suivant : autour de l'église St Paul et du Foyer AUP « Le Sept », à quelques centaines de mètres de là, gravitent des étudiants, des universitaires et des fonctionnaires européens venus s'installer à proximité parce que Strasbourg est une ville universitaire reconnue sur le plan international et une capitale européenne. Son but est donc d'ouvrir à ces croyants de passage un lieu d'expression de la foi. La paroisse St Paul et l'Aumônerie Universitaire Protestante souhaitent que leurs membres respectifs puissent collaborer à ce projet novateur dans le but de vivre ensemble

l'expérience d'une paroisse universitaire, véritable lieu d'accueil spirituel et culturel, lieu d'annonce de l'Évangile ouvert sur le campus de l'Université de Strasbourg. Pour mettre en place ce nouveau projet, un des deux postes d'aumônier de l'AUP sera étroitement associé à la paroisse St Paul et travaillera en synergie avec le futur pasteur de St Paul et son Conseil presbytéral.

La paroisse de St Paul maintiendra l'essentiel des activités paroissiales qu'elle soutient depuis des années, mais d'autres activités et toute une dynamique se mettront en place pour manifester sa collaboration au nouveau projet. Voici quelques-unes des orientations envisagées pour cette nouvelle dynamique :

- L'église St Paul deviendra un lieu d'accueil pour les étudiants en recherche d'un cadre spirituel, d'une formation personnelle ou d'initiatives solidaires. Ainsi, l'espace de l'église St Paul sera adapté à plusieurs modes d'accueil comme l'accueil de grands rassemblements ou événements, l'accueil de soirées conviviales autour d'un repas (dîners-débats, cafés bibliques, etc.), l'accueil de ceux qui cherchent un lieu calme pour la prière, la méditation ou la réflexion silencieuse.

- La paroisse universitaire fera une large place à l'animation de la vie étudiante tout en tenant compte des contraintes liées à la gestion des locaux. Bien entendu, tous les publics seront informés de l'ensemble des activités et y seront invités.

- Dans le domaine culturel et spirituel, la paroisse universitaire proposera des temps de prédication qui puissent interpeller le monde universitaire et concevra des formes liturgiques qui conviennent aux étudiants. On s'efforcera de tenir compte également du caractère international des publics concernés. Différentes formes de cultes seront mises en place pour répondre aux attentes des publics concernés par ce projet. À titre d'exemple, la paroisse universitaire sera le lieu d'un laboratoire « méditation, prière et liturgie », à travers l'aménagement d'un espace dédié à la prière et la coordination de temps cultuels brefs (15-20 min) à différents moments de la journée et/ou de la semaine. Une grande part de liberté pourra être

laissée aux étudiants eux-mêmes, dans le respect du cadre de la paroisse St Paul.

- Dans le domaine culturel, la paroisse universitaire organisera ses différents espaces (foyer et église) et mettra son patrimoine (notamment les orgues et la nef) en valeur de manière à ce que l'église St Paul devienne un lieu d'expression sur des sujets au croisement entre foi et culture (théâtre, expositions, concerts, etc.).

- Enfin, il s'agira de concevoir un ou plusieurs projets solidaires associant les paroissiens, les universitaires et les étudiants : l'église St Paul pourrait notamment servir de lieu de formation et de soutien pour les étudiants étrangers ; un accompagnement des personnes âgées ou en situation de déficience pourrait être mis en place (organisation de visites, création d'un réseau de soutien aux personnes seules, accompagnement des personnes à mobilité réduite, etc.). Ce travail pourra se faire en partenariat avec les paroisses protestantes de Strasbourg-Centre et en lien avec les actions déjà menées par les étudiants des foyers gérés par le Chapitre de Saint-Thomas (chants à l'hôpital, actions à la SEMIS, soutien aux demandeurs d'asile, etc.).

Un tel projet novateur nécessite l'engagement et l'enthousiasme de pasteurs et d'aumôniers motivés, mais aussi de tous les acteurs strasbourgeois intéressés par le développement d'une dynamique étudiante sur la ville de Strasbourg.

*Thierry Legrand,
Président du Comité de
l'Aumônerie Universitaire Protestante*



Direction Worms !



Une vingtaine d'étudiants en théologie s'est retrouvée au matin du samedi 01 avril devant le Palais Universitaire de Strasbourg. Objectif : Worms, ville où Martin Luther a comparu en 1521 devant l'empereur et la diète impériale.

Arrivé à Worms, le groupe s'est scindé en deux ; certains étudiants ont visité le musée du judaïsme médiéval rhénan tandis que d'autres se sont rendus au musée des Nibelungen.

À midi, c'est au pied de la monumentale statue de Luther qu'ils se sont retrouvés pour le pique-nique. Séance photo, puis direction la cathédrale.

L'escapade s'est achevée par une petite visite du cimetière juif où se trouvent des tombes du Moyen-Âge.



*Hugo Sonnendrücker
Président de l'amicale de théologie protestante de Strasbourg*



C'est un truisme que d'affirmer que le religieux occupe le devant de la scène et du débat politique. Au-delà de propos souvent abrupts et démultipliés par les médias, la recherche spirituelle de nos contemporains reste vive, même si elle emprunte des chemins souvent peu visibles. L'œuvre romanesque de Jón Kalman Stefánsson constitue une exception dans ce paysage. Comme il le précisait dans une récente interview, ce romancier islandais cherche, à travers son œuvre, à « comprendre notre existence, notre vie, pourquoi on est là. Je me demande : qu'est-ce que je peux faire pour m'améliorer ou pour améliorer la société dans laquelle je vis ? Ça a presque toujours été le plus important pour moi, c'est notre devoir envers nous et envers le monde. Et aussi, en faisant ça, j'essaie de trouver Dieu. Qu'est-ce que Dieu ? Qu'est-ce que la mort ? Y a-t-il une vie après la mort ? Des questions normales, quoi. (...) Un de mes buts en écrivant, c'est d'entrer en contact avec cette chose qu'on ne comprend pas : Dieu. Et, en même temps, je raconte des histoires » (http://next.liberation.fr/livres/2015/11/20/les-ecrivains-diables-mineurs-rencontre-avec-jon-kalman-stefansson_1415051).

Jon Kalman Stefánsson met en scène Dieu comme une clef de compréhension du monde – une clef possible, mais qui échappe toujours à la certitude et à l'objectivité, – dans des sociétés où l'homme peine à trouver sa place. Si le monde décrit par ce romancier – celui des pêcheurs islandais, en prise avec une nature qui les dépasse – n'est pas le nôtre, le lecteur n'aura aucune peine à y reconnaître les tensions et les difficultés qui traversent nos sociétés et que les travailleurs sociaux rencontrent jour après jours.

Ce contexte explique l'augmentation régulière du public s'inscrivant dans les diverses formations proposées par la Faculté, en présentiel ou à distance. Signe de la qualité et de la pertinence de l'offre développée par la Faculté, cette croissance s'accompagne également d'une diversification des profils, qui constitue, pour l'équipe pédagogique, à la fois une richesse et un défi. Pour faciliter les études des étudiants sortant du baccalauréat comme de ceux qui sont issus d'un contexte culturel ou idéologique inhabituel, la Faculté a développé un projet de MOOC d'introduction à la Théologie protestante comme discipline universitaire.

Soutenu par l'Université Ouverte des Humanités, par l'Université et par la Fondation Eugène Bersier, ce MOOC ne verra pas le jour avant 2018, mais il atteste la volonté de l'équipe pédagogique d'accompagner au mieux les étudiants qui s'inscrivent en son sein pour acquérir une formation en théologie protestante. Dans le même souci d'un accueil de qualité, le personnel administratif s'est engagé à évaluer de façon régulière les services destinés aux étudiants et à mettre en œuvre les actions susceptibles d'en améliorer la qualité ; cette démarche d'amélioration continue sera labellisée en temps utile par le Label « Marianne », piloté depuis 2008 par le secrétariat général pour la modernisation de l'action publique (SGMAP).

Tout en veillant à assurer la formation des étudiants de Licence et de Master, et assurer une recherche fondamentale dans tous les champs de la théologie protestante – recherche dont le dynamisme se manifeste aussi bien par le nombre important de colloques organisés par les enseignants-chercheurs que leurs multiples publications –, la Faculté ne pouvait rester indifférente au contexte sociétal, où sourdent les questions relatives à la religion. En tant que Doyen, je suis en effet convaincu que non seulement la théologie peut contribuer aux réflexions de la société civile, mais qu'elle a vocation à le faire. Les questions actuellement soulevées ne relèvent pas d'une unique discipline ou d'un seul champ disciplinaire, mais mobilisent toutes les ressources de la théologie protestante : la société contemporaine interroge le rapport aux textes et personnages fondateurs, le rapport de l'homme à la vérité et au transcendant, le développement et le rôle des institutions régulatrices du religieux, la construction et l'évolution des représentations symboliques, la cohérence entre valeurs et actions aussi bien que le pluralisme et le dialogue



Rapport du Doyen

interreligieux. Sur tous ces sujets, la réflexion théologique protestante a une voix particulière à faire entendre, en complément ou en synergie avec les apports, tout aussi légitimes, des disciplines proches. Elle a notamment à être présente là où il est question d'islam, tant la façon qu'a le protestantisme de penser le rapport à Dieu et à l'institution peut fournir à la société civile des outils de compréhension et d'analyse plus adaptés que ceux développés par la tradition théologique catholique ou orthodoxe, plus hiérarchiques et centralisatrices.

La Faculté se trouve d'autant mieux placée pour proposer des formations et des interventions adaptées au contexte actuel qu'elle a les ressources pour le faire. Ses forces résident dans la qualité de la recherche menée par ses enseignants-chercheurs. La disponibilité et la créativité de

ces derniers, soutenues par la grande capacité d'organisation du personnel administratif de la Faculté et des services de l'Université, sont des atouts considérables, que complètent les partenariats institutionnels que la Faculté a noués depuis plusieurs années, aussi bien au sein de l'Université qu'avec la Faculté libre d'Etudes Politiques et en Economie Solidaire (FLEPES) et la Fédération d'Entraide Protestante du Grand-Est. Ces partenaires permettent à la Faculté de bénéficier du concours d'acteurs directement impliqués dans des lieux de formation professionnels et des établissements où se vit le travail social.

Depuis 2016, la Faculté mobilise ces forces pour développer de nouvelles actions. Un DU Aumôniers, visant à terme à former les aumôniers des hôpitaux, des prisons et des armées de l'ensemble des cultes reconnus sera ainsi lancé en septembre 2017, tandis que le DU de culture religieuse a été transformé en un DU d'initiation aux religions susceptible d'être suivi par un plus large public. Soucieuse de participer au débat public, avec ses Facultés partenaires au sein de

l'Unistra, la Faculté a en outre développé, à côté de ses cycles de conférences interdisciplinaires – qui ont porté, en 2016, sur le bonheur – un nouveau cycle de table rondes interreligieuses, dont la première édition s'est tenue en 2016. Ces manifestations relèvent moins du dialogue interreligieux à proprement parler – si du moins on entend par là un dialogue visant à rapprocher des religions – que de la théologie comparée des religions. Elles visent à clarifier les fondements et les enjeux de certaines attitudes et pratiques et d'échanger autour des théologies et des systèmes symboliques du judaïsme, du christianisme et de l'islam, à quoi s'est ajouté, en 2017, le bouddhisme. Du point de vue culturel, la Faculté est en outre le partenaire du festival de cinéma sacré, organisé par le Cinevox, et dont la première édition a lieu en avril 2017 à l'occasion du passage, à Strasbourg, de la Caravane de la Réforme.

La Faculté s'est surtout engagée plus fortement qu'auparavant sur le champ de la recherche-action, en particulier dans le cadre de formations mises en place pour les services pénitentiaires du Grand-Est, de dispositifs montés pour la Préfecture dans le cadre du Fonds Interministériel de Prévention de la Délinquance ou lors d'un colloque sur les difficultés actuelles du travail social, organisé en décembre 2016 par la Fédération d'Entraide Protestante.

Sans la bonne réputation dont jouit la Faculté, en termes de qualité de la recherche et d'ouverture, sans ses partenaires institutionnels, ces actions complexes auraient difficilement vu le jour. A dire vrai, elles demandent à l'ensemble de la Faculté une grande capacité d'adaptation à la demande et de réelles capacités d'innovation. Elles exigent également d'elle le déploiement de nouvelles compétences, notamment en psychologie de la religion – un champ qu'explore désormais Daniel Frey dans le cadre de la chaire de philosophie et de psychologie de la religion à laquelle il a été élu courant 2016. Ces nouveaux besoins expliquent la création, au sein de l'équipe de recherche de la Faculté, l'EA 4378, d'un « Groupe de Recherches et d'Études en Sociologie, Philosophie et Psychologie de la religion » (GRESOPP) et d'un axe « Pensées, croyances et pratiques religieuses contemporaines », avec un pôle de Théologie comparée des religions. Tout aussi significatifs sont la tenue de deux colloques, l'un sur le suicide (novembre



2016), l'autre sur les « Nouvelles avancées en psychologie et pédagogie de la religion » (janvier 2017). Il est aussi à noter que plusieurs collègues sont impliqués dans le projet Horizon 2020 développé par l'University de Paderborn sur le thème « Religious Diversity in Europe. A problem-solving Approach in the Perspective of Comparative Theology and Cultural Studies ».

À chaque fois qu'elle intervient dans le cadre des débats de société, la Faculté veille à garder à l'esprit les valeurs qui sont les siennes en tant que Faculté rattachée à une Université d'Etat : l'indépendance de l'académique par rapport au politique, le libre-examen et la liberté de conscience, l'esprit critique ne sont pas négociables. C'est pour garantir ces valeurs que la partie la plus originale du travail réalisé depuis 2016 se fait dans une certaine discrétion : l'expérimentation pédagogique, sur des sujets sensibles, est un travail de fond qui ne gagne pas à bénéficier d'une exposition médiatique.

Les convictions et valeurs rappelées ci-dessus ne sont pas nouvelles dans la réflexion académique protestante. L'innovation en matière pédagogique n'y est en effet pas chose inédite – qu'il suffise ici de rappeler les travaux d'un Jean Sturm, pour le contexte strasbourgeois. L'implication du protestantisme dans le travail social est également une partie intégrante de son héritage. Loin de bousculer le travail de ses devanciers, l'équipe actuelle ne fait ainsi que le poursuivre, dans le contexte qui est le sien, et en cohérence avec les missions de service public de l'Université, dont on attend de plus en plus d'elle qu'elle valorise les résultats de la recherche scientifique et qu'elle diffuse la culture scientifique. La responsabilité sociale ou sociétale de l'employeur qu'est l'Etat y est en jeu.

Pour qui connaît le rôle joué par le protestantisme dans l'édification des valeurs de la République, la rencontre entre l'identité spécifique de la Faculté et les missions qui lui sont dévolues du fait de son statut n'est pas entièrement étonnante. À nous d'apprendre à davantage la valoriser, sur le plan national. C'est ce que vise la récente création, par des personnalités issues de la Faculté et de la FLEPES, d'un Conseil de l'Enseignement Supérieur Protestant. Ce dernier a notamment pour mission de représenter efficacement les

intérêts et les propositions de l'enseignement supérieur protestant, qu'il soit académique ou professionnel, et son impact social auprès des pouvoirs publics français et de promouvoir, à une échelle nationale, européenne et internationale, l'action, la recherche-action et l'expérimentation pédagogique pour la formation supérieure qualifiante. Mais au-delà de la valorisation des réels atouts de l'enseignement supérieur protestant, le CDESP et plus particulièrement la Faculté ont pour vocation de contribuer à leur manière de rendre la réalité meilleure, à la mesure de leur force.

Rémi Gounelle

Compte-rendu de l'assemblée générale

Assemblée générale de la Société des Amis de la Faculté de théologie protestante de Strasbourg

Lundi 13 juin 2016

Liste des présents :

Benjamin Buchholz, Marjolaine Chevallier, Jean-François Collange, Richard Fischer, Roger Foehrlé, Elise Frohn, Frédéric Frohn, Daniel Gerber, Christian Grappe, Thierry Legrand, Marie-Madeleine Linck, Petra Magne de la Croix, Florence Malsot Bursaux, Henriette Morénas, Antoine Pfeiffer, Pierre-Michel Rinckenberger, Frédéric Rognon, Gérard Siegwalt, Madeleine Wieger, Christian Wolff

Procurations reçues :

Martine Altschuh, Anne Hetzel, Daniel Hoeffel, André Leenhardt, Jean Leininger, Pierre Magne de la Croix, Marie-Christine Michau, Marie-Antoinette Oettinger, Eugène Py-Knoerr, Ernest Reichert, Jacques de Seynes, Jean Volff, Enguerrand Waag, Jean-Pierre Weick, Daniel Woessner

Ordre du jour

1. Approbation du procès verbal de l'assemblée du 8 juin 2015
2. Rapport d'activité 2015-2016 et rapport financier de l'exercice 2015
3. Rapport des vérificateurs des comptes
4. Election des vérificateurs des comptes pour l'exercice 2016-2017
5. Renouvellement partiel du comité – élection des membres du bureau
6. Divers

I. Approbation du procès verbal de l'assemblée du 8 juin 2015

Le procès verbal de l'assemblée générale 2016 est adopté à l'unanimité.

2. Rapport d'activité 2015-2016 et rapport financier de l'exercice 2015

a. Rapport d'activité du président sortant Christian Wolff

« Au cours de l'année universitaire qui s'achève, le comité de la Société a été appelé à venir en aide financière à plusieurs étudiants, tant par une subvention que par une avance, surtout pour le paiement des droits d'inscription.

Il a également contribué à des actions culturelles des étudiants et de la Faculté, que celle-ci ne peut pas inscrire à son budget. Tout à l'heure, l'examen de nos comptes vous permettra d'en connaître le détail pour l'année civile 2015.

En second lieu, le comité a cherché à monter un Bulletin annuel aussi varié que possible. A cet effet, il a réuni des articles plus nombreux que d'habitude. La plupart sont dus au concours d'enseignants-chercheurs de la maison, ce dont je les remercie vivement. Daniel Gerber est parvenu à les obtenir à temps pour assurer leur mise en page. Grâce à cette publication, qui reste modeste par son tirage, mais dont l'essentiel est repris après un certain délai sur le site Internet de la Faculté, nous essayons de donner à nos membres d'autres échos de ce qui se vit et est enseigné dans ces murs.

Enfin, nous nous sommes préoccupés du renouvellement du comité, en gardant à l'esprit le moyen d'intéresser davantage les jeunes générations du corps pastoral, qu'elles aient été ou non formées dans cette Faculté, à notre action et à la solidarité avec leurs futurs collègues. Il s'agit donc de pourvoir aux postes, laissés vacants, de vice-président et de secrétaire. Il a aussi, à ma demande, cherché, et trouvé, à pourvoir à la présidence, car le temps est venu pour moi, mais aussi pour le bien de la Société, que je me retire. Pour occuper, sans attendre cette assemblée générale, les deux premiers sièges cités, nous avons coopté deux nouveaux membres, cooptation qui va être soumise au vote quand nous aborderons le point 6 de l'ordre du jour.

En outre, comme l'impose l'article 10 de nos statuts, c'est à l'assemblée générale de désigner le président, le vice-président, le trésorier et le secrétaire de la Société. Je vous annoncerai alors les noms des membres du comité qui acceptent de remplir ces fonctions.

Pour ma part, élu en 1985 à la présidence, reconduit sans interruption depuis et venant d'atteindre l'âge de 85 ans, la routine me guette et l'élan des commencements s'est ralenti. Si ces 31 années me paraissent être passées très vite, est-ce parce que j'ai aimé cette responsabilité ? En tout cas, j'éprouve une grande reconnaissance pour la confiance qui m'a été témoignée et envers chacun des membres du comité, tout au long de ces mandats, en particulier envers les trésoriers – qui ont la tâche la plus importante – et les doyens successifs qui m'ont conseillé, épaulé, soulagé du début à la fin.

J'ai conscience de mes insuffisances et regrette de n'avoir pas réussi à accroître l'audience de la Société et à recruter davantage de nouveaux adhérents. Je reste naturellement un membre fidèle et formule à la nouvelle équipe mes vœux les plus encourageants et les plus chaleureux. »

Christian Wolff

Les membres présents applaudissent longuement et remercient Christian Wolff pour son engagement durant toutes ces années.

Compte-rendu de l'assemblée générale

b. Rapport financier de l'exercice 2015-2016 par Daniel Gerber, trésorier.

Daniel Gerber note qu'il y a 55 membres à vie dans l'association, qui versent encore parfois une cotisation pour soutenir l'engagement de la Société des amis. Cette année ce sont 6 nouveaux membres qui se sont engagés, Daniel Gerber note que c'est un encouragement pour poursuivre notre mission.

Le trésorier détaille ensuite la situation financière de l'association. On peut noter parmi les dépenses exceptionnelles 150€ de subvention supplémentaires à l'aumônerie universitaire protestante pour soutenir un projet de séjour en Angleterre. L'association a également soutenu à hauteur de 300 € la fabrication d'un four à Ostraka, projet du professeur Regina Hunziker-Rodewald. Daniel Gerber remarque également que la Société des amis finance 6 abonnements à la *Revue d'Histoire et de Philosophie Religieuses*. Pour certains de ces abonnements, on ne sait pas si les personnes concernées reçoivent encore cette revue. Le comité devra décider de l'opportunité de maintenir ces abonnements. Christian Wolff rapporte une demande du Doyen Rémi Gounelle pour un abonnement supplémentaire pour la faculté de théologie de Brazzaville.

A l'issue du rapport financier, Madeleine Wieger, professeur responsable de la Licence note que la Société des amis, par son trésorier Daniel Gerber est toujours à même de fournir une aide rapide et efficace pour les étudiants. Elle souligne que c'est un soutien extrêmement précieux.

Le rapport financier est approuvé à l'unanimité.

3. Rapport des vérificateurs des comptes

Les vérificateurs des comptes, Richard Fischer et Pierre-Michel Rinckenberger, après avoir vérifié la comptabilité, recommandent à l'assemblée d'accorder le quitus au trésorier Daniel Gerber.

L'assemblée générale accorde le quitus à l'unanimité moins une abstention (Daniel Gerber).

4. Election des vérificateurs des comptes pour l'exercice 2016-2017

A l'unanimité, l'assemblée renouvelle sa confiance aux deux vérificateurs pour une année supplémentaire.

5. Renouvellement partiel du comité – élection des membres du bureau

a. Renouvellement partiel du comité

Suite à la démission pour raison professionnelle ou personnelle de Bettina Cottin et de Raphaël Laurand, l'assemblée générale est appelée à renouveler partiellement le comité. Daniel Gerber étant rééligible, il se représente pour un nouveau mandat.

Sont candidats : Petra Magne de la Croix, pasteure à la paroisse Sainte Aurélie, Benjamin Buchholz, pasteur dans le secteur Moselle Sud, Daniel Gerber, professeur de Nouveau Testament à la faculté de théologie protestante de Strasbourg.

Après consultation par le président Wolff, l'assemblée générale est d'accord pour procéder à un vote unique pour les trois candidats. Unanimité, exception faite des trois candidats qui ne participent pas au vote.

b. Election au bureau du comité

Conformément aux statuts de l'association, c'est l'Assemblée Générale qui procède à l'élection du bureau du comité.

Sont proposés par le comité aux postes de

Présidente : Petra Magne de la Croix

Vice-président : Benjamin Buchholz

Secrétaire : Frédéric Frohn

Trésorier : Daniel Gerber

Le nouveau bureau est élu à l'unanimité.

6. Divers

Le professeur Christian Grappe intervient au nom de la Faculté pour remercier officiellement Monsieur Christian Wolff pour ses 31 ans de présidence de la Société des amis. En tant qu'ancien Doyen de la faculté, il note la présence discrète et efficace de Christian Wolff ainsi que la qualité de son travail lors des réunions de bureau de la Société des amis ou de la préparation du bulletin annuel. « Votre travail de ces trente dernières années est un trésor. Quand on est au contact de ces trésors, on oublie parfois qu'ils existent. Merci pour votre modestie, votre constance, votre conscience et votre patience. »

Au nom de la Société des amis, Daniel Gerber offre à Monsieur Wolff un panier cadeau de la pâtisserie Christian, clin d'œil sympathique et remerciement chaleureux pour le travail de Christian Wolff.

Christian Wolff, très touché regrette de quitter le bureau car il est très attaché à la Faculté.

Christian Wolff déposera les archives de la Société des amis entreposées chez lui à la Faculté.

Après un dernier remerciement de la part des participants au président sortant, l'assemblée générale est conclue à 17h55.

Frédéric Frohn, Secrétaire

Les nouveaux membres du comité

Petra Magne de la Croix

Pasteure à Sainte-Aurélie, femme de pasteur et mère de deux étudiantes, j'accorde une importance au travail des textes bibliques, à la lecture et à la rencontre, aux questions autour de l'humain, de la responsabilité et de la culture. J'ai beaucoup aimé les années d'études et je continue à assister à des conférences, séminaires et colloques avec beaucoup d'intérêt et de plaisir.



Benjamin Buchholz

Après mes études de théologie à Strasbourg, je pensais en avoir terminé avec la Faculté. Mais c'était sans compter un appel téléphonique m'invitant à rencontrer le comité de la Société des Amis ! À l'image de mon entrée à l'université, c'est-à-dire un peu par hasard, je me retrouve aujourd'hui vice-président de cette société.



En effet, après avoir fait des études techniques de dessinateur industriel et de tourneur-fraiseur jusqu'au niveau BTS, il me manquait alors une dimension humaine et philosophique. Ayant un travail à mi-temps qui me permettait d'envisager d'autres possibilités et toujours intéressé par les questions religieuses, je suis allé à la rencontre de la Faculté de Théologie.

Quelques années plus tard, me voilà jeune pasteur de 34 ans au sein du regroupement paroissial de Moselle Sud après avoir effectué une suffragance d'un an dans la paroisse de Mietesheim-Mertzwiller dans le Bas-Rhin, puis le vicariat dans les paroisses de Jebnheim et Kunheim dans le Haut-Rhin. Durant mon parcours, je me suis également spécialisé dans le travail avec les adolescents en effectuant mon stage de spécialisation au sein de l'association Campus à Colmar, puis en entamant le Brevet d'Aptitude à la Fonction de Directeur (BAFD) pour la direction de camps de jeunes. Ce qui m'amènera à la rentrée prochaine à rejoindre la paroisse d'Ittenheim afin de construire le projet jeunesse de son Consistoire.

De toute évidence, si aujourd'hui je trouve mon cheminement riche et heureux, je le dois en grande partie à la Faculté de Théologie et à ses professeurs qui ont cru en moi et ont su me soutenir et m'accompagner sur ce chemin bien différent de celui des planches à dessin ou des machines-outils industrielles.

Dès lors, c'est avec reconnaissance et fierté que j'ai accueilli cette invitation à rejoindre le comité. J'espère durant mon engagement pouvoir apporter ma petite pierre à l'édifice et aider la nouvelle dynamique qui anime aujourd'hui la Société des Amis.

Frédéric Frohn

Alsacien d'origine, j'ai grandi au pays de Montbéliard près des usines Peugeot entre Vosges et Jura. Fils de pasteur, je suis arrivé à Rauwiller en Alsace Bossue à l'âge de 16 ans et c'est à Sarrebourg que j'ai passé mon Baccalauréat, suite auquel je me suis installé au Stift à Strasbourg, pour entrer à la Faculté de théologie protestante. J'y ai rencontré celle qui allait devenir mon épouse, Elise qui est également vicaire.

Lors de mes études, j'ai pu vivre différentes expériences de la vie d'Eglise sous forme d'un engagement au sein de l'Aumônerie universitaire protestante de Strasbourg, de stages ou encore de suffragances comme à l'été 2012 à la paroisse de L'Hôpital, Carling et environs en Moselle, ou en 2013 dans le consistoire d'Andolsheim dans le Haut-Rhin. C'est petit à petit et grâce à ces diverses expériences et rencontres que je me suis senti appelé à devenir pasteur au sein de l'UEPAL.

J'ai terminé mes études en 2014 et j'ai été envoyé en stage aux côtés du Pasteur Eloi Lobstein, à la paroisse de Souffelweyersheim-Reichstett où je suis resté dix-huit mois. J'ai également pu vivre un temps au sein de l'aumônerie du Sonnenhof à Bischwiller aux côtés de Léa Langenbeck pour un stage de spécialisation. Je suis actuellement vicaire en autonomie à la paroisse d'Imbsheim-Hattmatt.



Société des Amis et Anciens Étudiants
de la Faculté de Théologie Protestante de Strasbourg
Banque postale – Centre de Strasbourg

CCP n° 002035 IF036

IBAN FR89 2004 1010 1500 2035 IF03 650

BIC PSSTFRPPSTR

SOMMAIRE / Contents

REVUE D'HISTOIRE
ET DE PHILOSOPHIE RELIGIEUSES

Revue soutenue par l'Institut des Sciences Humaines et Sociales du CNRS

ISSN 0035-2403

RHPR 2017 Tome 97 n° 1 p. 1-194 Strasbourg Janvier-Mars 2017

**PROTESTANTISME, RELIGION, LATINITÉ, LAÏCITÉ
DANS LA MODERNITÉ TARDIVE**

**Hommage à Jean-Pierre Bastian
à l'occasion de son soixante-dixième anniversaire**

Introduction, par Matthieu ARNOLD et Christian GRAPPE	3
Yves BIZEUL, La gestion locale de la diversité religieuse en Allemagne. Un mode protestant de régulation des conflits ? / <i>The Local Management of Religious Diversity in Germany. A Protestant Mode of Regulation of Conflicts ?</i>	5
Roland CAMPICHE, Éduquez ! Un impératif constitutif du protestantisme ? / <i>Educate! An Imperative Central to Protestantism's identity?</i>	23
Fortunato MALLIMACI, Apprendre à décentrer le regard sur la modernité religieuse / <i>Learning to Aim Our Look on Religious Modernity More Widely</i>	39
Rodolfo DE ROUX, Le Pape François et l'« amour solide » au temps de la « Modernité liquide » / <i>Pope Francis and "Solid Love" in a Time of "Fluid Modernity"</i>	55
Jörg STOLZ – Christophe MONNOT, The Established and the Newcomers. A Weberian-Bourdiesian View of Congregations in the Swiss Religious Field / <i>Groupes établis et nouveaux venus. Une approche webero-bourdieusienne des communautés dans le champ religieux suisse</i>	69
Jean-Paul WILLAIME, Le régime ultramoderne du pluralisme religieux / <i>The Ultra-Modern Regime of Religious Pluralism</i>	91
Francis MESSNER, Les évolutions de l'enseignement religieux en droit local alsacien mosellan. De la catéchèse à l'interreligieux / <i>The Evolution of Religious Education in Schools According to the Specific Laws of Alsace and Moselle. From Church Catechism to Interfaith Education</i>	111
Frédéric ROGNON, Jacques Ellul était-il sociologue ? / <i>Was Jacques Ellul a Sociologist ?</i>	131
Gilbert VINCENT, Pluralité, tolérance et laïcité / <i>Plurality, Tolerance and Secularism</i>	151
Bibliographie de Jean-Pierre Bastian	171
VIENT DE PARAÎTRE / <i>Just published</i>	193