HAL
open science

Les réalités dernières et avant-dernières. Une lecture de Bonhoeffer

Guilhen Antier

To cite this version:

Guilhen Antier. Les réalités dernières et avant-dernières. Une lecture de Bonhoeffer. Positions Luthériennes, 2017, 65 (4), pp.289-313. hal-01979287

HAL Id: hal-01979287

https://hal.science/hal-01979287v1

Submitted on 11 May 2023

HAL is a multi-disciplinary open access archive for the deposit and dissemination of scientific research documents, whether they are published or not. The documents may come from teaching and research institutions in France or abroad, or from public or private research centers.

L'archive ouverte pluridisciplinaire **HAL**, est destinée au dépôt et à la diffusion de documents scientifiques de niveau recherche, publiés ou non, émanant des établissements d'enseignement et de recherche français ou étrangers, des laboratoires publics ou privés.

Copyright

Version *preprint*
Les pages indiquées entre crochets dans le texte correspondent à la version publiée

Les réalités dernières et avant-dernières
Une lecture de Bonhoeffer

Guilhen Antier
Institut protestant de théologie, Faculté de Montpellier

[289] La problématique des réalités dernières et avant-dernières est traitée par Dietrich Bonhoeffer principalement dans son *Éthique*, entamée en 1940 et demeurée inachevée suite à l'incarcération puis à la mort précoce de son auteur le 9 avril 1945 au camp de Flossenbürg. C'est son fidèle ami Eberhard Bethge qui rassemble et organise notes et manuscrits, publiant le livre de manière posthume dans deux éditions différentes en 1949 et 1963, la dernière servant de base à l'édition française encore en vigueur[1].

Avec Bonhoeffer, nous voici de fait plongés au cœur d'une question douloureuse par bien de ses aspects, et aussi ancienne que le christianisme : la question des rapports entre le théologique et le politique ou, en d'autres termes, entre règne du Christ et règne du monde. Bonhoeffer, comme beaucoup d'autres, paye de sa vie son combat contre le IIIe Reich. Ce combat, il le mène non seulement sur le plan spirituel au sein de l'Église confessante depuis la première heure, mais encore sur [290] le plan proprement politique par son implication (qui pour être indirecte s'effectue néanmoins en connaissance de cause) dans le complot visant l'assassinat d'Hitler, dont l'échec le 20 juillet 1944 achève de convaincre le Führer qu'il est l'enfant chéri de la Providence et déclenche une vague de répression sanglante contre les conjurés. Bonhoeffer devient pour ainsi dire la victime de son propre engagement politique, engagement qu'il assume non en tant que citoyen allemand seulement, mais aussi en tant que chrétien. D'emblée, la relation entre citoyenneté terrestre et citoyenneté céleste apparaît dans sa tension constitutive, sa potentielle conflictualité. L'impossibilité d'une synthèse rassurante au sein d'une théorie définitive est à recevoir comme une leçon de l'histoire que nous avons toujours à réapprendre.

Ces éléments de contexte ont leur importance lorsque l'on convoque la pensée de Bonhoeffer, et tout spécialement les éléments développés dans l'*Éthique* : il s'agit d'une pensée en constante évolution, en prise avec une réalité à la fois complexe et tragique. Une pensée provisoire également, déterminée par « les exigences de l'instant[2] », dont bien des facettes ne sont que des ébauches, des intuitions, à propos desquelles il est impossible de savoir comment Bonhoeffer les aurait concrétisées dans une œuvre parvenue à pleine maturité. Ebeling déclare à ce sujet que Bonhoeffer n'était pas un « pur savant » mais plutôt « une synthèse très heureuse entre la dimension théologique et la dimension ecclésiale[3] ». Il insiste également sur la nécessité de ne pas tomber dans une vénération aveugle de la pensée d'un homme ayant acquis bien malgré lui un statut de martyr après sa mort. Gardons à l'esprit que nous avons affaire à une théologie dictée en son temps par une certaine urgence et par les traits spécifiques d'une époque, et que l'on ne saurait la transposer telle quelle dans notre

---

[1] D. Bonhoeffer, *Éthique*, Genève, Labor et Fides, 1965. Il existe une troisième édition critique plus récente, non traduite en français à ce jour : *Ethik*, DBW 6, Munich, Kaiser, 1992. Cet article est issu d'une communication donnée lors de la session interfacultaire des 24-27 avril 2017 à Paris, réunissant les facultés de théologie de l'Institut protestant de théologie (Montpellier et Paris) et de l'Université de Genève autour du thème « Règne du Christ et règne du monde. Penser théologiquement le politique ». Nous remercions nos collègues Frédéric Chavel, Marc Boss et Hans-Christoph Askani ainsi que les étudiantes et les étudiants, dont les réflexions ont nourri les nôtres.

[2] G. Ebeling, « Entretien sur Bonhoeffer. Une interview », *in* : *Répondre de la foi. Réflexions et dialogues*, Genève, Labor et Fides, 2012, p. 245.

[3] *Ibid.*

propre contexte. Est-il besoin de préciser que nul d'entre nous ne peut prétendre savoir quelle théologie il aurait développé, ni dans quel sens il aurait agi, confronté à la même situation ?

La distance qui nous sépare de Bonhoeffer n'empêche pas sa réflexion de continuer à irriguer la nôtre, à condition d'en avoir une vision aussi claire que possible. Notre objectif dans cet article est donc modeste : il s'agit de présenter et de mettre en [291] perspective les principaux enjeux et les articulations majeures de la section de l'*Éthique* intitulée « Réalités dernières et avant-dernières [4] », d'après l'hypothèse que Bonhoeffer y effectue une réinterprétation de sa propre tradition marquée par la réflexion de Luther sur la justification et sur les deux règnes. L'originalité de cette réinterprétation tient, nous semble-t-il, à ce qu'elle est effectuée sous l'angle spécifique de l'eschatologie, une eschatologie elle-même tributaire de la conception kierkegaardienne de la temporalité.

La place centrale accordée à l'*Éthique* n'empêchera pourtant pas des incursions dans d'autres textes où le motif des réalités dernières et avant-dernières apparaît (sous une forme plus allusive que systématique), en particulier *Vivre en disciple*[5]. Nous pointerons notamment, en fin de parcours, une évolution notable de Bonhoeffer, sur le plan tant théologique que personnel, entre les positions défendues dans les années 1930 et celles des années 1940 au sujet de la nature et du degré de l'engagement politique du chrétien.

I. L'héritage kierkegaardien : la dialectique du temps et de l'éternel

De manière sous-jacente à la réflexion de Bonhoeffer sur les réalités dernières et avant-dernières se trouvent des conceptions héritées de Kierkegaard concernant la dialectique entre le temps et l'éternel, entre le temps du monde et le temps de Dieu, à propos desquelles un bref rappel n'est peut-être pas inutile.

La distinction kierkegaardienne entre le temps et l'éternel doit être posée – à l'instar de la relation entre le monde et Dieu – en termes de différence qualitative et non pas quantitative[6]. De même que Dieu n'est pas situé en continuité ni en complémentarité du monde, l'éternel n'est pas un « plus » de temps, un temps qui s'ajouterait au temps sur un axe chronologique, comme la dernière pièce d'un puzzle qui viendrait totaliser un tableau demeuré jusque là inachevé. Il s'agit au contraire d'une [292] réalité radicalement différente du temps, qui cependant se rencontre dans le temps, s'éprouve au cœur du temps, y ouvrant des possibilités insoupçonnées de se comprendre soi-même dans le monde. À partir de là, on peut être conduit à imaginer d'autres possibles pour habiter le monde et y agir.

Kierkegaard redéploie à sa façon la dialectique néotestamentaire entre le *chronos* et le *kairos*. Le *chronos* est le temps chronologique, historique, qui se déroule de manière linéaire et continue. Le *kairos* est l'instant, le moment favorable, occasion d'une *metanoia*, d'une conversion, d'un changement radical de pensée instituant un nouveau rapport à Dieu, à soi-même et au monde. Fait notable : le *kairos* ne disqualifie pas le *chronos* mais le requalifie en en faisant un temps ouvert, un temps traversé par une dimension autre, qui est le possible de Dieu – le propre du possible de Dieu étant justement d'apparaître à l'être humain comme l'impossible par excellence. Il s'agit en somme pour le chrétien de vivre pleinement le *chronos*, de le prendre en charge intégralement, ce qui n'est toutefois possible qu'en se rapportant au *kairos*.

Il y a donc deux pôles à considérer selon Kierkegaard : d'une part, vivre dans le temps sans se rapporter à l'éternel construit un rapport faussé au temps ; d'autre part, se rapporter à

[4] D. Bonhoeffer, *Éthique*, *op. cit.*, p. 93-113.
[5] D. Bonhoeffer, *Vivre en disciple (Le prix de la grâce)*, Genève, Labor et Fides, 2009.
[6] S. Kierkegaard, *Miettes philosophiques*, OC VII, Paris, Éd. de l'Orante, 1973 ; *Post-scriptum définitif et non scientifique aux Miettes philosophiques*, vol. 1-2, OC X-XI, Paris, Éd. de l'Orante, 1977.

l'éternel sans vivre dans le temps construit un rapport faussé à l'éternel. Ce dernier point est particulièrement décisif : pour le philosophe danois, se réclamer de l'éternel pour dédaigner le temps, c'est se tromper sur l'éternel ou se tromper d'éternel. La conséquence en est que l'éternel n'abolit pas le temps chronologique mais change la manière dont le croyant peut s'y rapporter subjectivement, de façon à y inscrire son propre devenir autant que le devenir du monde dans l'horizon du Royaume de Dieu.

II. Réalités dernières et avant-dernières et justification par grâce

Bonhoeffer souscrit sans réserves à ce principe kierkegaardien lorsqu'il écrit : « La résurrection n'abolit pas les réalités avant-dernières aussi longtemps que subsiste le monde ; mais la vie nouvelle, la vie éternelle, fait irruption dans la vie terrestre toujours plus puissamment, et s'y ménage une place[7]. » Une [293] première définition des réalités dernières et avant-dernières peut être proposée à partir de là.

La résurrection comme réalité dernière est l'*eschaton*, à savoir ce qui a un statut ultime, ce au-delà de quoi il n'y a rien. C'est la réalité du Royaume de Dieu dans son plein accomplissement, le temps de Dieu, l'éternel. La réalité avant-dernière est tout ce qui précède ce plein accomplissement du Royaume de Dieu, donc tout ce qui concerne le temps du monde et de l'être humain, le temporel par différence d'avec l'éternel. C'est le temps du relatif, du pénultième, qui caractérise toute réalité se situant en-deçà de la réalité du Royaume. Mais comment rendre compte de cette distinction entre réalités dernières et avant-dernières ? Comment s'opère-t-elle ?

Ce qu'il convient de relever est que cette distinction ne vaut pas *a priori* comme un postulat théorique, mais qu'elle procède d'un vécu et ne vaut donc qu'*a posteriori* d'une expérience pratique. Autrement dit, la distinction entre réalités dernières et avant-dernières s'effectue seulement pour la personne qui a fait l'expérience d'une rencontre avec le Royaume de Dieu, c'est-à-dire avec le Christ crucifié et ressuscité. C'est donc à la lumière de la foi comme rencontre avec le Christ, dans l'après-coup de cet événement, que le croyant voit son rapport au monde modifié. Il s'agit là d'un point de vue sur le monde qui est construit par la subjectivité croyante – ce qui permet de donner au terme « réalité » une signification événementielle-existentielle et non pas naturelle-substantielle. Sans le regard de la foi, l'être humain considère le monde comme la réalité dernière pour lui, c'est seulement le regard de la foi qui pose le monde comme réalité avant-dernière.

En l'occurrence, la thèse majeure de Bonhoeffer est que la réalité dernière est celle de la Parole de Dieu, plus précisément de la Parole de grâce qui justifie inconditionnellement le pécheur. Cette Parole de grâce est appelée « dernière » au sens (encore une fois) qualitatif, c'est-à-dire au sens de ce qui qualifie ultimement un être humain, de ce qui le détermine en dernière instance, devant Dieu. Pour Bonhoeffer, en effet, « il n'y a aucune Parole de Dieu au-delà de sa grâce et il n'y a pas mieux qu'une vie justifiée devant Dieu[8] ». Cela permet d'établir une correspondance entre grâce et résurrection : ressusciter [294] c'est, ici et maintenant, accueillir la Parole de grâce comme la Parole qui me détermine ultimement ; la Parole de grâce me permet de commencer de ressusciter dès aujourd'hui, dans le temps historique qui est la marque de la condition humaine (que je partage avec les non-croyants).

La pointe ici est que la réalité eschatologique n'est pas le dépassement de la condition historique de pécheur justifié mais sa pleine effectuation. Le temps du Royaume est le temps où l'être humain vit sans réserves son identité de pécheur justifié – comme dirait Luther : la personne est toujours et simultanément pécheresse en elle-même et justifiée en Christ, la

[7] D. Bonhoeffer, *Éthique*, *op. cit.*, p. 104.
[8] *Ibid.*, p. 95.

justice est toujours imputée au croyant de l'extérieur de lui-même, *extra se*[9]. Avoir entendu pour soi-même la Parole de grâce, c'est avoir entendu sur soi-même l'ultime Parole qui sera jamais prononcée. Telle est la disposition eschatologique du chrétien. Tout ce qui précède qualitativement cet instant-là – le temps d'avant l'événement de la justification par grâce, le temps de l'orgueilleuse culpabilité –, c'est cela qui peut être désormais nommé comme réalité « avant-dernière ». Cette réalité avant-dernière n'est pourtant pas supprimée par la réalité dernière : elle demeure en tant que réalité avant-dernière, elle continue d'exister comme cette réalité où la Parole de grâce, bien que déjà reçue, ne règne pas encore complètement, ni sur la personne croyante, ni sur le monde. « Les réalités avant-dernières subsistent, bien qu'elles soient abolies totalement par les dernières[10]. »

III. L'interdépendance entre les réalités dernières et avant-dernières

À partir de cette thèse majeure, Bonhoeffer affirme l'interdépendance fondamentale qui unit les réalités dernières aux avant-dernières. Prenons pour base cette affirmation :

> La situation spirituelle de la chrétienté occidentale par rapport à notre problème se caractérise de la manière suivante : par la mise en question des réalités dernières, qui s'accentue de plus en plus depuis deux cents ans, les réalités avant-dernières, étroitement dépendantes des dernières, sont menacées de dissolution. À son tour la dislocation des réalités avant-der[295]nières a pour conséquence un mépris et une dépréciation toujours plus prononcés des dernières[11].

A) On le voit, Bonhoeffer insiste sur le fait que perdre le sens des réalités dernières conduit à perdre le sens des réalités avant-dernières, et vice versa. Seul le fait de poser la catégorie de réalités dernières permet de reconnaître la dignité des réalités avant-dernières en tant que telles. Réciproquement, seul le fait de poser la catégorie de réalités avant-dernières permet de ne pas se fourvoyer dans la manière d'appréhender les réalités dernières.

Par « la mise en question des réalités dernières, qui s'accentue de plus en plus depuis deux cents ans », Bonhoeffer désigne le travail de sape de la modernité vis-à-vis de l'idée de Dieu, aboutissant à une autonomisation toujours plus prononcée du monde. Or selon lui, un monde devenu autonome court le risque de ne plus être un monde. Un monde qui oublie ou chasse Dieu se laisse emporter par l'*hubris* et, perdant le sens de la limite, se précipite vers son autodestruction car tout y est abandonné à l'insatiable volonté de puissance des êtres humains. Le monde, théologiquement parlant, n'est le monde que dans un rapport à Dieu.

Deux précisions sont nécessaires. Premièrement, comme limite du monde, Dieu n'est pas situé à la périphérie mais au centre : c'est du cœur du monde (et non depuis une supra-réalité) que Dieu empêche le monde de se clôturer sur lui-même et lui donne ainsi sa réalité. « J'aimerais parler de Dieu non aux limites mais au centre […]. Dieu est "au-delà" en étant au centre de notre vie[12]. » Deuxièmement, cette limitation du monde par Dieu ne concerne pas le rapport au savoir : Bonhoeffer admet tout à fait une science capable de se passer de Dieu pour expliquer la nature, et il soutient la possibilité d'une foi authentique supportant le deuil du Dieu « bouche-trou » de la métaphysique[13].

---

[9] M. Luther, *Cours sur l'Épître aux Romains*, *in* : *Œuvres*, t. I, Paris, Gallimard, 1999.
[10] D. Bonhoeffer, *Éthique*, *op. cit.*, p. 97.
[11] *Ibid.*, p. 112.
[12] D. Bonhoeffer, *Résistance et soumission. Lettres et notes de captivité*, Genève, Labor et Fides, 2006, p. 331-332. Et déjà en 1932, D. Bonhoeffer, *Création et chute*, Paris, Les Bergers et les Mages, 1999, p. 68. Sur ces éléments, voir A. Corbic, « Dietrich Bonhoeffer. Le Christ, Seigneur des non-religieux », *Études* 394 (2001/3), p. 371-382.
[13] D. Bonhoeffer, *Résistance et soumission*, *op. cit.*, p. 450.

Sa critique de l'autonomisation du monde concerne donc la question du fondement de l'existence et de l'attitude éthique [296] qui en découle : un être humain autofondé vivant dans un monde purement immanent devient un être humain sans altérité vivant dans un monde sans horizon. L'absolutisation du monde mène à l'enfermement en soi-même, dont la conséquence est l'indifférence à tout ce qui n'est pas soi.

Mais si le monde n'est le monde que dans un rapport à Dieu, la réciproque est aussi vraie : Dieu n'est Dieu que dans un rapport au monde, il n'est Dieu qu'en tant qu'il est Dieu pour le monde, en tant qu'il le rencontre, fait alliance avec lui, le sauve. Un Dieu qui s'absolutise et, ce faisant, se retire en lui-même dans une sublime indifférence au monde, n'est pas Dieu – à tout le moins, pas le Dieu chrétien. Il s'agit donc de tenir ensemble deux affirmations en apparence contradictoires : le monde n'est le monde qu'en tant qu'il est le monde de Dieu, mais Dieu n'est lui-même Dieu qu'en tant qu'il est Dieu pour le monde. C'est son « être-là-pour-les-autres[14] » qui caractérise le Dieu révélé dans l'Évangile : là réside la transcendance authentique.

B) Les réalités dernières et avant-dernières sont interdépendantes car elles sont les deux pôles d'une unique réalité, exactement comme la Loi et l'Évangile, ou encore l'Ancien et le Nouveau Testaments, sont les deux faces d'une unique révélation. Il y a là une structure dialectique. Ce long extrait d'une confidence à Bethge dans la lettre de prison du 5 décembre 1943 projette un éclairage intéressant sur cette corrélation :

> Je remarque d'ailleurs de plus en plus à quel point je pense et je sens selon l'Ancien Testament ; c'est ainsi que ces derniers mois je l'ai lu bien davantage que le Nouveau. C'est seulement lorsqu'on connaît l'impossibilité de prononcer le nom de Dieu qu'on a le droit de prononcer finalement celui de Jésus Christ ; ce n'est qu'en aimant la vie et la terre assez pour que tout semble fini lorsqu'elles sont perdues qu'on a le droit de croire à la résurrection des morts et à un monde nouveau ; ce n'est qu'en laissant valoir la Loi de Dieu sur soi qu'on a le droit aussi finalement de parler de la grâce ; et c'est seulement en laissant subsister la colère et la vengeance de Dieu envers ses ennemis comme des réalités valables que quelque chose du pardon et de l'amour des ennemis peut toucher notre cœur. Celui qui veut être et sentir trop rapidement et trop directement selon le Nouveau Testament n'est pas chrétien à mon avis. […] On ne peut pas et on n'a pas le droit de prononcer la dernière parole avant l'avant-dernière. Nous vivons dans l'avant-dernière et nous croyons la dernière, n'est-ce pas ? Les (soi-disant !) luthériens et les piétistes auraient la chair de poule à cette idée, mais elle n'en est pas moins juste[15].

[297] À la manière, une nouvelle fois, de Kierkegaard, Bonhoeffer affirme la nécessité de ne pas absolutiser ce qui est relatif, et de ne pas relativiser ce qui est absolu[16]. Il est indispensable que l'absolu et le relatif soient distingués et correctement positionnés l'un par rapport à l'autre, par conséquent l'Évangile comme réalité dernière ne peut pas exister sans la réalité avant-dernière qu'est la Loi, mais il ne doit pas non plus être confondu avec elle. Par-delà Kierkegaard, c'est bien à Luther que nous avons affaire ici. On ne peut absolutiser les paroles qui soumettent le croyant à la culpabilité, car en regard de la Parole de grâce, ces paroles demeurent relatives. Il ne convient donc pas de relativiser la Parole de grâce qui justifie le pécheur car c'est cette Parole qui constitue l'absolu pour le croyant : l'Évangile n'est l'Évangile que s'il pose la Loi dans son caractère avant-dernier, non ultimement déterminant pour fonder l'identité de la personne. Ce qui implique de résister à la tentation la plus terrible entre toutes consistant à faire de l'Évangile une Loi !

---

[14] *Ibid.*, p. 452.
[15] *Ibid.*, p. 190.
[16] S. Kierkegaard, *Post-scriptum définitif et non scientifique aux Miettes philosophiques*, vol. 2, *op. cit.*

Pourtant, l'Évangile n'est l'Évangile que par rapport à la Loi : c'est bien parce que le croyant est soumis à des paroles – avant-dernières – qui le jugent et le condamnent (la Loi dans son *usus elenchticus*) qu'il peut recevoir la Parole de grâce – dernière – comme une puissance qui le justifie et le pardonne. Peut-il y avoir pardon sans conscience de la faute ? Tout un discours actuel sur la déculpabilisation serait ici à interroger. Mais c'est également parce que le croyant se réfère ultimement à la Parole de grâce – dernière – qui le justifie qu'il peut affronter avec courage les paroles de jugement – avant-dernières – qui le mettent en face de sa culpabilité. Les notions de faute, de culpabilité et de péché, soulignons-le, sont à entendre en un sens moins moral qu'existentiel, elles concernent l'« être » avant le « faire » – cet *homo incurvatus in se*[17] qui, selon Luther, désigne une position subjective de fermeture à l'altérité de Dieu, poussant l'individu à se replier sur lui-même en se plaçant au centre de lui-même.

C) Puisque les choses dernières et avant-dernières sont les deux pôles d'une unique réalité, Bonhoeffer critique la « division[18] » de la réalité entre un domaine religieux et un domaine [298] séculier, entre un domaine sacré et un domaine profane, comme si le fait de se référer au sacré autorisait le croyant à se désintéresser du profane. En clair : la foi chrétienne ne permet pas de se retirer du monde dans une position spiritualiste de type acosmique, l'Évangile n'enseigne pas à fuir le monde mais au contraire à l'habiter, à en être résolument solidaire, en un mot à l'aimer (ce qui n'empêche nullement de conserver une attitude critique à son endroit). Si « la dislocation des réalités avant-dernières a pour conséquence un mépris et une dépréciation toujours plus prononcés des dernières », c'est parce que la démission de l'Église et des chrétiens face aux injustices et aux inégalités qui défigurent le monde jette le discrédit sur le témoignage rendu à l'Évangile : comment prétendre annoncer l'Évangile de la justice dernière du Christ en faisant fi de tout intérêt pour la justice humaine, aussi imparfaite et avant-dernière soit-elle ? Comment prétendre être fidèle dans les grandes choses si l'on ne l'est pas dans les petites (Lc 16,10) ? Nous reviendrons sur ce point.

Pour le moment, soulignons l'authentique souci du monde qui transparaît dans le propos de Bonhoeffer : ne l'oublions pas, pour lui, le monde est toujours le monde de Dieu – même le monde révolté contre Dieu ne cesse pas d'être le monde de Dieu. Cette conviction est constamment réitérée dans *Vivre en disciple* : les chrétiens ne sont pas du monde – ils ne sont pas fondés dans la logique du monde, dans la volonté de puissance et le désir d'autonomie –, toutefois leur écart vis-à-vis du monde ne peut être vécu qu'au cœur du monde : « L'opposition au monde doit être menée jusqu'à son terme dans le monde[19]. » Pour reprendre les termes de la théologie des deux règnes, il ne peut pas y avoir de division entre le règne du monde et le règne du Christ mais une unité dialectique qui, pour Bonhoeffer (très proche en cela de Barth), procède d'une lecture christologique et même christocentrique de la réalité historique :

> La réalité du Christ comprend celle du monde. […] Il n'y a donc pas deux espaces, mais seul existe celui de *l'accomplissement du Christ*, dans lequel s'unissent la réalité de Dieu et celle du monde. […] la totalité du monde est déjà impliquée en Christ et résumée en lui ; c'est à partir de ce centre et en direction de ce centre, que s'effectue le mouvement de l'histoire[20].

[299] IV. La double impasse : radicalisme chrétien et compromis mondain

[17] M. Luther, *Commentaire de l'Épître aux Romains*, t. II, MLO XII, Genève, Labor et Fides, 1985, p. 114.
[18] D. Bonhoeffer, *Éthique*, *op. cit.*, p. 158.
[19] D. Bonhoeffer, *Vivre en disciple*, *op. cit.*, p. 224.
[20] D. Bonhoeffer, *Éthique*, *op. cit.*, p. 159.

Il y a deux façons, d'après Bonhoeffer, de nier cette unité dialectique ou cette interdépendance entre les réalités dernières et avant-dernières, et donc de mal poser leur rapport : d'une part, le radicalisme ; d'autre part, le compromis. Cette double impasse résulte d'une christologie elle-même mal posée, en particulier parce que la dimension de l'incarnation n'y est pas prise au sérieux, ni correctement articulée. Dans le radicalisme chrétien, l'accent est mis sur les réalités dernières jusqu'à sacrifier les avant-dernières, dans le compromis mondain il se trouve mis sur les réalités avant-dernières jusqu'à sacrifier les dernières.

A) Pour le radicalisme chrétien, le monde est le lieu de l'impureté et du péché, ce qui doit pousser le croyant à rompre unilatéralement avec lui afin de se concentrer exclusivement sur les choses spirituelles. Ce positionnement peut engendrer deux attitudes qui semblent opposées l'une à l'autre mais ne sont en fait que l'endroit et l'envers d'une même pièce : dans un cas, on s'attache à renverser l'ordre du monde par la violence en lui substituant un nouvel ordre purement chrétien (on christianise le politique au point d'aboutir à une forme de dictature évangélique caractéristique de certains millénarismes) ; dans l'autre cas, on se retire hors du monde dans le monastère, la secte ou encore la pure intériorité (on dépolitise le chrétien à tel point qu'il devient indifférent à ce qui se passe dans la société, comme dans les formes les plus extrêmes du quiétisme).

Bonhoeffer remarque avec une rare finesse que ce type de discours qui formule le rapport entre Dieu et le monde en termes de « tout ou rien[21] » – soit Dieu, soit le monde, il faut choisir son camp – masque en fait « une haine de ce qui existe[22] ». Comme si la contrepartie obligée de l'amour de Dieu était la haine du monde, Dieu ne pouvant alors être aimé que comme le Dieu qui lui-même hait le monde. Il vaut la peine de citer ces lignes :

> Le radicalisme chrétien, qui voudrait fuir ou transformer le monde, provient d'une haine de la création. Le chrétien radical ne peut pardonner à Dieu sa création. […] Lorsque le mal devient puissant, il injecte aux chrétiens le poison du radicalisme. La réconciliation avec le monde tel qu'il [300] est, dont le Christ a fait don aux chrétiens, est dès lors considérée comme une trahison et un reniement du Christ. L'amertume, la méfiance et le mépris envers les hommes et le monde la remplacent. L'amour qui croit, supporte, espère tout, l'amour qui aime le monde dans son péché même, selon la charité de Dieu (Jean 3,16), devient refus pharisaïque d'aimer les pécheurs, l'amour qui n'englobe que le cercle fermé des pratiquants. L'Église de Jésus-Christ ouverte à tous, qui sert le monde jusqu'au dernier jour, devient l'idéal d'une communauté chrétienne que l'on prétend pure, et qui confond la réalité du Christ vivant avec la réalisation d'une idée chrétienne. Ainsi un monde devenu méchant parvient à rendre méchants les chrétiens[23].

La haine religieuse du monde (que l'on trouve bien ailleurs que dans le christianisme) est donc, lorsqu'elle est entendue en son juste lieu, la haine de Dieu en tant qu'il est le Dieu qui aime le monde. L'amour exclusif de Dieu au détriment du monde s'avère une féroce haine tant du monde que de Dieu lui-même. Le radicalisme chrétien se caractérise par la haine de ce qu'il prétend, en toute bonne foi (si l'on peut dire !), aimer avec dévotion. Il refuse avec l'énergie du désespoir la réconciliation du monde en Jésus-Christ car il juge non seulement le monde indigne d'être sauvé mais juge encore Dieu indigne d'être Dieu s'il s'abaisse à sauver le monde, à aimer le monde dans sa réalité il est vrai parfois si peu aimable, et même franchement haïssable. Car il ignore que le pardon ne peut exister, s'il le peut, que face à

[21] *Ibid.*, p. 99.
[22] *Ibid.*, p. 101.
[23] *Ibid.*

l'impardonnable[24]. Le radicalisme chrétien est à ce titre, techniquement parlant, une manifestation de l'antéchrist.

B) Dans le cas du compromis mondain, à l'inverse, c'est le monde qui est aimé au détriment du Christ, ce qui correspond à la logique de la « grâce à bon marché » abondamment dénoncée par Bonhoeffer dans *Vivre en disciple* : dans ce cas, on cherche à se prémunir contre la Parole de Dieu, à se défendre contre la Parole de grâce, de façon à ce qu'elle ne vienne surtout pas inquiéter le fidèle dans sa suffisance, sa paresse et sa lâcheté. L'idée de la grâce est préférée à l'expérience de la grâce, seule à même de bouleverser les conformismes. On encourage alors le fidèle à s'aligner sur les valeurs du monde en renonçant à tout ce que comporte d'exigeant la marche à la suite du Christ en termes de mise en jeu de la subjectivité, de prise de risque éthique, de renoncement aux fausses sécurités et de mort à soi-même.

[301] Ainsi, « on fait passer pour une authentique ouverture au monde et un amour véritablement chrétien une accommodation qui confine à la résignation et une prudence insipide[25] ». Plus aucune parole critique ne peut dès lors être adressée au monde, comme si aimer le monde interdisait de l'interpeller, comme si l'amour ne pouvait exister qu'aux dépens de la vérité, étouffant toute conviction sous le mol édredon du relativisme. Le compromis mondain est le fait d'un christianisme embourgeoisé prônant la sacralisation du *statu quo* et nivelant toutes choses dans une tolérance informe érigée en vertu. En somme, là où le radicalisme désire que tout change, le compromis désire que rien ne change. Bonhoeffer synthétise cela avec éloquence :

> Le radicalisme hait le temps, le compromis hait l'éternité ; le radicalisme hait la patience, le compromis l'esprit de décision ; le radicalisme hait l'intelligence, le compromis la simplicité ; le radicalisme hait la mesure, le compromis la démesure ; le radicalisme hait la réalité, le compromis hait la Parole[26].

V. Annonce de l'Évangile et éthique de l'engagement

Afin d'éviter le double écueil du radicalisme et du compromis, il importe de constamment garder à l'esprit que les réalités dernières et avant-dernières sont unies dans le Christ d'une manière dialectique. C'est ce qui permet à Bonhoeffer de penser le lien entre théologie et politique, entre Évangile et engagement, d'une façon elle-même dialectique et non pas dualiste, contrairement à ce qu'il appelle le « pseudo-luthéranisme[27] », accusé de dévoyer la théologie des deux règnes de son sens premier chez Luther en dressant une cloison entre règne du monde et règne du Christ, ce qui aboutit à une séparation du domaine de la politique et du domaine de l'Évangile. Il faut refuser avec énergie, dit Bonhoeffer, cette « pensée bicéphale[28] ». L'unité dialectique de la réalité en Christ conduit à tenir ensemble deux éléments en tension l'un avec l'autre : d'une part, la foi ne conduit pas à ignorer les réalités politiques mais permet de les assumer ; d'autre part, le politique ne constitue pas un lieu de vérification de la foi, car celle-ci l'assume dans un certain écart.

---

[24] On aura reconnu ici un écho à V. Jankélévitch, *L'imprescriptible. Pardonner ? Dans l'honneur et la dignité*, Paris, Seuil, 1986, et à J. Derrida, *Pardonner. L'impardonnable et l'imprescriptible*, Paris, Galilée, 2012.
[25] D. Bonhoeffer, *Éthique*, *op. cit.*, p. 102.
[26] *Ibid.*
[27] *Ibid.*, p. 158.
[28] *Ibid.*, p. 160.

[302] A) La foi construit un point de vue sur les réalités politiques – avant-dernières – qui permet de reconnaître le politique dans son champ propre, dans son autonomie relative. Relative et non pas absolue car, nous l'avons vu, pour Bonhoeffer le monde est toujours le monde de Dieu, le monde que Dieu a réconcilié avec lui par le Christ. L'ordre politique comme souci des affaires mondaines n'est donc pas diabolisé, et quand bien même le diable agit dans le monde pour s'opposer au Christ, il a de toute façon déjà perdu le combat : « Car c'est justement le monde "mauvais" qui est réconcilié avec Dieu en Christ, et qui n'a donc pas sa réalité authentique et dernière en Satan, mais en Christ malgré tout[29]. » Parce que le monde est, en dernier lieu ou en dernière instance, le monde de Dieu auquel le Christ a été envoyé, le croyant est appelé à s'inscrire dans l'ordre politique en toute connaissance de cause, avec tout le sérieux nécessaire, dans un esprit de responsabilité. En sachant que, posé dans son autonomie relative, le politique ne constitue jamais pour lui l'horizon dernier.

Ainsi, la responsabilité du chrétien à l'égard du monde ne peut être vécue de manière authentique que dans la liberté que procure l'Évangile vis-à-vis du souci ultime de soi. La référence à la Parole de grâce – dernière – qui justifie la personne indépendamment de ses actions permet à celle-ci de s'engager dans l'action politique, avec tous les risques et les incertitudes qu'elle comporte, dans la conscience de son caractère avant-dernier. Dans la mesure où le politique ne constitue pas, pour le croyant, une réalité dernière, son engagement politique ne peut pas constituer le critère ultime d'après lequel mesurer son identité ni calculer sa valeur.

Précisément, c'est en tant que la Parole de grâce libère la personne de tout engagement politique du point de vue de ce qui la fonde de manière dernière qu'elle est libre pour des engagements politiques dont le caractère avant-dernier est alors reconnu comme tel – avant-dernier ne voulant pas dire négligeable, loin s'en faut. Disons-le ainsi : je suis d'autant plus libre de m'engager dans le monde et d'y œuvrer de manière responsable que je n'y joue pas mon âme et que je reconnais que le salut du monde n'est pas entre mes mains.

B) Remarquons que la sphère de la responsabilité n'est pas qu'individuelle, elle est aussi collective : ce n'est pas seulement [303] le chrétien qui est concerné, mais aussi la communauté chrétienne, l'Église. Christologie, sotériologie et ecclésiologie sont intimement liées chez Bonhoeffer. Nous touchons là, entre autres, à la façon dont s'articulent la vocation missionnaire de l'Église et sa vocation diaconale, autrement dit à la façon dont s'articulent deux des verbes les plus importants du lexique évangélique : témoigner et servir.

Si la réalité dernière est la Parole de grâce que Dieu prononce sur tout être humain, alors la responsabilité de l'Église est de permettre à tout être humain d'entendre cette Parole. Or, il y a des circonstances où l'être humain est menacé dans son humanité même. Il se trouve alors en danger de perdre les conditions minimales de sa subsistance, qu'il s'agisse de sa survie matérielle (satisfaction des besoins fondamentaux : manger, se vêtir, se loger décemment) ou de sa vie sociale (coexister dans une société régulée par un ordre juste, ou du moins le plus juste possible).

En clair, si un être humain a faim, il ne peut pas entendre la Parole de grâce : ventre affamé n'a pas d'oreilles… Certes, « l'être humain ne vit pas de pain seulement mais de toute parole qui sort de la bouche de Dieu » (Mt 4,4 citant Dt 8,3), mais il vit aussi de pain ! De même, si un être humain est écrasé sous la tyrannie, privé de la liberté de conscience dans un État autoritaire qui lui interdit de fréquenter le culte, il n'a ni la disponibilité d'esprit ni même la possibilité concrète permettant d'accueillir la Parole de grâce. De même encore, si l'État prétend exercer un contrôle idéologique sur la prédication, ce n'est alors plus la Parole de

[29] *Ibid.*, p. 164.

grâce qui est annoncée par l'Église : l'Église, de fait, n'est plus l'Église et l'Évangile disparaît de l'horizon humain.

Par conséquent, si l'Église souhaite être fidèle à sa mission d'annoncer l'Évangile, elle est requise de se mobiliser de façon à ce que les conditions socio-économiques et juridico-politiques soient suffisamment stables et satisfaisantes pour que les gens à qui elle s'adresse soient en capacité d'entendre son message. Ainsi, l'Église ne peut pas ne pas se mêler des affaires sociales, économiques, juridiques et politiques, avec la précision qu'un tel engagement de type diaconal n'a pas sa fin en lui-même : sa fin est la prédication de la Parole de grâce. Là encore, le souci des réalités avant-dernières prend son sens en fonction du souci des réalités dernières. Dans la mesure où le monde est posé théologiquement dans son autonomie relative, une action diaconale de l'Église qui se voudrait absolument autonome vis-[304]à-vis de toute vocation missionnaire ne parviendrait à terme qu'à rendre l'Évangile inaudible.

C) Il s'agit de penser, à partir des catégories bonhoefferiennes, une éthique de l'engagement dans la conscience du caractère à la fois indispensable et relatif – nous dirions presque « indispensablement relatif » – de tout engagement éthique : indispensable, parce que l'éthique veille à ce que l'Évangile soit annoncé à des êtres humains « suffisamment humains », donc pas déshumanisés par la misère et l'injustice ; relatif, parce que l'éthique n'est jamais sa propre fin, étant ultimement référée à l'Évangile qui lui confère à la fois sa pertinence et sa limite. Bonhoeffer soutient que

> l'état avant-dernier doit subsister à cause des choses dernières. L'abolir arbitrairement porterait préjudice aux réalités dernières. Si, par exemple, une vie est privée des conditions qui en font une existence humaine, la justification d'une telle vie par la grâce et par la foi est difficile, sinon impossible. Plus concrètement : l'esclave qui ne dispose pas de son temps, qui est donc empêché d'écouter la Parole de Dieu, ne peut pas être amené par cette Parole à la foi qui justifie. Ce fait implique la nécessité d'être attentif aux réalités avant-dernières en annonçant la Parole suprême de Dieu, pour que l'avènement de l'état dernier ne soit pas mis en péril par la destruction de l'avant-dernier. Celui qui annonce la Parole sans entreprendre simultanément tout ce qui est possible pour qu'elle soit entendue, ne satisfait pas à l'exigence qu'a la Parole d'être entendue librement, sur un terrain propice. Il faut préparer le chemin à la Parole. Elle-même l'exige[30].

Il apparait clairement ici que la diaconie comme souci de l'avant-dernier est étroitement articulée à la prédication comme souci des choses dernières. De la sorte, l'engagement social, économique, juridique et politique de l'Église participe de l'avènement du Royaume de Dieu, non pas encore une fois en soi, mais en tant que cela contribue à « préparer le chemin du Seigneur[31] » en créant les conditions favorables à une annonce crédible de l'Évangile. Naturellement, reste à savoir ensuite si c'est bien l'Évangile qui est annoncé, et non pas une parole du monde – une parole de Loi – ayant les apparences du discours chrétien sans en avoir l'essence ! Quoi qu'il en soit, service et témoignage sont des éléments indissociables, à la fois à distinguer et à tenir ensemble. En ce sens, une Église qui témoignerait sans servir faillirait autant à sa vocation qu'une Église qui servirait sans témoigner.

[305] D) Que l'on ne se méprenne pas sur le propos de Bonhoeffer. Il ne s'agit en rien de prôner une vision instrumentale de la diaconie, en faisant de celle-ci la « cinquième colonne » permettant sournoisement d'évangéliser les pauvres en leur distribuant du pain. Il convient de se prémunir contre la tentation déplorable de faire fructifier le discours chrétien sur le dos de

---

[30] *Ibid.*, p. 105.
[31] *Ibid.*, p. 104-113.

la misère. Il serait indigne de donner du pain à l'affamé pour mieux s'assurer de sa reconnaissance et le faire se sentir notre obligé au point de ne pouvoir faire autrement que rejoindre les rangs des convertis.

À partir de la réflexion de Bonhoeffer, nous proposons les deux réflexions suivantes : ne pas donner du pain à l'affamé sous prétexte que l'on se soucie uniquement du salut de son âme mais pas de la santé de son corps signifie mépriser l'être humain qu'est cet affamé, puisque c'est toujours à un être de chair et de sang, donc de besoins vitaux, que Dieu adresse sa Parole. Mais donner du pain à l'affamé en taisant la Parole que Dieu cherche à lui adresser signifie également mépriser l'être humain qu'est cet affamé, puisque l'être humain ne vit pas de pain seulement : étant aussi esprit, il ne saurait vivre sans une Parole qui fonde son identité et sans laquelle il n'est pas pleinement reconnu dans son humanité authentique. Si l'Église renonce à faire résonner cette Parole dans le monde, qui le fera ?

De manière similaire, on peut suggérer d'après Bonhoeffer un lien entre prière et engagement, deux gestes à la fois distincts et inséparables : la prière est la façon dont le croyant vit son rapport aux réalités dernières, l'engagement la façon dont il vit son rapport aux réalités avant-dernières[32]. Sans la prière, l'engagement est vide, mené dans une autonomie trompeuse qui en vient à absolutiser l'éthique, ce qui revient *in fine* à réintroduire une logique d'autojustification par les œuvres. Mais sans l'engagement, la prière est hypocrite, elle relève de « l'opium du peuple » tant décrié par Marx qui dispense au croyant une fausse consolation l'empêchant d'œuvrer en vue d'une société plus juste.

Il nous paraît indispensable de préciser ici que la relation entre prière et engagement ou, comme le formule Bonhoeffer lui-même dans *Vivre en disciple*, entre foi et obéissance, n'est [306] pas une relation de succession (d'abord la foi, ensuite l'obéissance, d'abord la cause, ensuite l'effet) mais une relation intrinsèque[33] : croire et obéir sont deux attitudes qui surgissent ensemble en réponse à l'appel du Christ. L'appel du Christ fait surgir la foi obéissante, l'obéissance croyante. Appel, foi et obéissance adviennent dans une contemporanéité, une parfaite simultanéité. Si tel n'est pas le cas, cela signifie soit que la réponse à l'appel du Christ n'est pas une réponse authentique, digne de ce nom, soit que l'appel du Christ n'est pas l'appel du Christ, mais seulement d'une idole confondue avec lui.

Qu'il y ait une contemporanéité de l'appel, de la foi et de l'obéissance signifie que l'existence du chrétien est structurellement pauvre : le chrétien est fait chrétien, créé chrétien, à partir d'un point originaire dont il ne dispose pas et qui le décentre de lui-même de manière radicale. Ainsi, le chrétien qui croit et obéit, prie et s'engage, témoigne et sert, ne rencontre la pauvreté du prochain et celle du monde qu'à partir de sa propre pauvreté, elle-même enracinée dans la pauvreté du Christ et dans le don immémorial, inaugural, auquel celle-ci renvoie.

VI. De la soumission à la résistance : une évolution théorique et pratique

Pour terminer ce parcours, et sans prétendre à l'exhaustivité, voyons plus précisément comment s'articulent les réalités dernières et avant-dernières dans le champ du politique par rapport à deux problématiques concrètes : d'une part, le rapport entre ordre établi et révolution chez le Bonhoeffer de l'époque de *Vivre en disciple* ; d'autre part, l'engagement personnel de Bonhoeffer dans le projet d'éliminer Hitler pendant la période contemporaine de la rédaction de l'*Éthique*. Sans prétendre faire ici œuvre d'historien, nous mettrons en

[32] Voir sur ce point J. Doyon, « La prière chez Dietrich Bonhoeffer », *Laval théologique et philosophique* 32 (1976/2), p. 189-212.
[33] Nous faisons nôtres ici les remarques de H.-C. Askani, « *Nachfolge* ou la pauvreté de la foi », *Revue d'éthique et de théologie morale* 246 (2007/HS), p. 44s.

évidence certaines évolutions dans sa trajectoire théorique et pratique, ce qui permettra d'appréhender l'extrême complexité, voire la dimension aporétique, des questions en présence.

A) En ce qui concerne le rapport entre ordre établi et révolution, penchons-nous sur la façon dont Bonhoeffer commente [307] l'épître à Philémon dans *Vivre en disciple*[34]. Dans son interprétation de la figure d'Onésime, de façon assez classique au départ, il affirme que l'esclave devenu chrétien ne doit pas chercher à se révolter contre l'ordre établi et doit donc rester esclave, car c'est dans sa situation humaine d'esclave qu'il a reçu sa liberté d'enfant de Dieu : chacun doit vivre sa vocation dans l'état où il a été appelé et ne pas chercher à changer d'état. Par conséquent, l'Évangile ne doit pas être pris pour un instrument de transformation politique car si tel était le cas, il deviendrait automatiquement un discours du monde, c'est-à-dire un discours fondé sur la volonté de puissance et la quête de pouvoir, alors que l'Évangile est tout entier service dans l'amour humble et désintéressé.

Selon cette perspective, dont on reconnaîtra les accents là encore kierkegaardiens[35], il ne peut donc pas y avoir de révolution chrétienne au sens politique du terme : remplacer l'ordre du monde par un ordre chrétien serait faire du christianisme – précisément – un ordre et, par là même, le vider de sa substance, le dénaturer. En effet, pour Bonhoeffer le christianisme n'est pas un ordre, fut-ce un ordre nouveau, mais la subversion de tout ordre, la libération à l'égard de toute forme de domination. Pas seulement la domination des pouvoirs politiques mais également la domination de soi-même sur soi-même issue de la volonté de prendre possession de sa propre vie, tentation qui concerne tout humain, aussi bien le maître que l'esclave. C'est pourquoi le maître chrétien ne doit pas oublier qu'il est lui-même assujetti au Christ et doit donc apprendre à regarder son esclave chrétien[36] comme un homme libre dans le Seigneur. Bonhoeffer donne cette précision :

> En tant qu'esclave, [Onésime] a déjà échappé au monde, il est devenu un affranchi du Christ. Ainsi l'esclave peut bien rester esclave ! En tant que membre de la communauté du Christ, il a reçu en partage une liberté qu'aucune insurrection, aucune révolution ne lui auraient apportée, ni ne pourraient lui apporter[37].

[308] Cette déclaration constitue-t-elle une pure et simple soumission à l'ordre établi, une sanctification de la logique du monde, une justification de toutes les injustices ? Non, dit Bonhoeffer ! Il ne s'agit pas en tant que chrétien d'adhérer à l'ordre du monde tel qu'il est (nulle apologie d'une quelconque « souveraineté absolutiste » conduisant à un modèle « conservateur passif » en matière politique, pour reprendre les mots très durs de Troeltsch[38] sur le luthéranisme du XIXe siècle dont l'héritage constitue l'arrière-fond de la critique bonhoefferienne). Il s'agit au contraire d'une résistance paradoxale à l'ordre du monde, fondée sur la conviction de foi que le Christ a vaincu le monde, bien qu'en apparence – hors du regard de la foi – ce soit le monde qui semble avoir vaincu le Christ.

L'esclave chrétien aussi bien que le maître chrétien appartiennent à égalité à une unique communauté chrétienne et à une unique réalité dont le Christ est le fondement. Telle est la thèse défendue par Bonhoeffer. Ainsi, du point de vue de leur identité en Christ, maître et esclave sont frères : aucune discrimination ne peut exister entre eux pour ce qui concerne leur dignité fondamentale d'enfants de Dieu et leur qualité de membres à part entière du corps du

---

[34] D. Bonhoeffer, *Vivre en disciple*, *op. cit.*, p. 216-231 (ch. « La communauté visible »).
[35] S. Kierkegaard, *L'école du christianisme*, OC XVII, Paris, Éd. de l'Orante, 1982.
[36] Une question à poser à Bonhoeffer serait ici : *quid* de l'esclave non chrétien ?
[37] D. Bonhoeffer, *Vivre en disciple*, *op. cit.*, p. 219.
[38] E. Troeltsch, *Protestantisme et modernité*, Paris, Gallimard, 1991, p. 10.

Christ. Dit autrement, parce que l'esclave chrétien et le maître chrétien se comprennent eux-mêmes et se regardent mutuellement comme fondés dans la Parole dernière de Dieu, ils peuvent habiter leurs conditions respectives – leurs identités devant le monde – en les considérant comme avant-dernières, ce qui a pour effet de brouiller les lignes qui socialement parlant les séparent.

Quand la façon de fonder l'identité change, le rapport à soi-même, aux autres et au monde change. Si – intérieurement – mon rapport à la réalité change, alors ma façon d'habiter la réalité change aussi, même si ce changement ne se traduit pas dans un renversement spectaculaire – extérieur – de l'ordre établi. Cela n'interdit pas de penser d'ailleurs, et bien que Bonhoeffer lui-même n'aille pas jusque là, que si de tels changements intérieurs en viennent à concerner un nombre suffisant de personnes, l'ordre établi en soit progressivement impacté au point que des changements extérieurs puissent s'y produire. Quoi qu'il en soit, les relations de domination/soumission qui prévalent dans les structures sociales ne prévalent plus dans la communauté chrétienne – communauté chrétienne qu'il ne faut sur[309]tout pas confondre avec la seule institution ecclésiale, car cette notion désigne chez Bonhoeffer, de manière fondamentale, la relation de communion fraternelle que le croyant entretient avec tous les membres du corps du Christ en quelque lieu qu'il se trouve. En effet,

> par le baptême, l'espace de la vie communautaire des membres du corps du Christ s'ouvre sans restriction à tout baptisé sous tous les rapports de la vie. Quiconque accorde à un frère baptisé la participation au culte, mais, dans la vie quotidienne, lui refuse la communion, abuse de lui ou le méprise, se rend coupable à l'égard du corps même du Christ[39].

Tout cela ne débouche pourtant pas, répétons-le, sur un projet de révolution politique (ni même de réforme sociétale), car la crainte de Bonhoeffer est de voir une révolution en masquer une autre. Comprenons bien qu'il n'ignore rien des injustices du monde et n'entend nullement, selon sa propre expression fort imagée, « chamarrer de garniture chrétienne un sinistre ordre social[40] » ! Mais sa conviction est que se focaliser en tant que chrétien sur la transformation politique de l'ordre social conduit inévitablement à oublier que la révolution – la vraie – a déjà eu lieu :

> Ce n'est pas que l'organisation des professions du monde soit tellement bonne et divine qu'il ne faille point la renverser, mais uniquement parce que le monde entier est déjà sorti de ses gonds par l'acte de Jésus-Christ, par la libération que l'homme libre comme l'esclave ont vécue en Jésus-Christ. Une révolution, un renversement de l'ordre social ne risqueraient-ils pas d'assombrir la vision du nouvel ordonnancement divin de toutes choses en Jésus-Christ et l'établissement de son Église ? Et toute tentative de ce genre ne risquerait-elle pas d'empêcher et de retarder la dissolution de tout l'ordre du monde et l'irruption du Royaume de Dieu ? […] le renoncement à toute insurrection contre l'ordre du monde exprime le mieux le fait que le chrétien n'attend rien du monde, et tout du Christ et de son règne – aussi, que l'esclave reste esclave ! Ce monde n'a pas besoin d'une réforme, mais il est mûr pour la destruction – aussi, que l'esclave reste esclave ! Il est l'objet d'une promesse meilleure[41] !

On perçoit bien dans ces lignes la tension qui subsiste jusqu'au bout entre les réalités dernières et avant-dernières, entre l'eschatologie et l'histoire. Et c'est exclusivement parce que la communauté chrétienne existe dans cette tension eschatologique qu'elle peut assumer de vivre dans l'histoire avec toutes [310] les contraintes que cela suppose : « La communauté chrétienne vit sa propre vie au sein du monde et, par tout son être et son action, témoigne à

---

[39] D. Bonhoeffer, *Vivre en disciple*, *op. cit.*, p. 215.
[40] *Ibid.*, p. 219.
[41] *Ibid.*

chaque instant du fait que "la figure de ce monde passe" (1 Co 7,31), que le temps est court (1 Co 7,23) et le Seigneur proche (Ph 4,5)[42]. » Parce que l'histoire est une réalité provisoire, ses contraintes peuvent être tolérées car en dernière instance les chrétiens relèvent d'une liberté que le monde ne peut ni leur donner ni leur prendre.

Ce qui signifie que, dès lors que cette conscience eschatologique disparaît de la communauté chrétienne, l'histoire devient pour elle la réalité dernière. Lorsque cela se produit, l'élan constitutif de la communauté chrétienne se fige : cessant de devenir pour végéter dans l'être, elle disparaît au profit d'une institution ecclésiale impuissante à faire entendre dans le monde la voix de l'Évangile et pressée de justifier l'ordre établi en s'y conformant, soit par un laisser faire, soit par une participation active.

B) Venons-en au projet d'assassiner Hitler. Nous allons voir que l'accent est ici différent, notamment parce que les évolutions du contexte politique entre la fin des années 1930 et le début des années 1940 dans l'Allemagne nazie poussent Bonhoeffer à réévaluer sa théologie et ses engagements personnels sur certains points[43]. Pour mieux faire ressortir l'originalité de la position de Bonhoeffer, commençons par la mettre en regard de la position de Luther à l'occasion du soulèvement paysan de 1525[44].

Bien qu'il exprime sa sympathie pour la cause des paysans et qu'il ne se prive pas de vilipender les princes en les rappelant aux devoirs de leur charge, Luther en vient malgré tout à considérer qu'un insurgé est coupable de crime contre l'ordre public, car il met en danger l'existence même du lien social, de la [311] société en tant que telle. Par conséquent, écrit-il, celui qui égorge un insurgé « commet une bonne action[45] ». L'exégèse traditionnelle de Rm 13,1-7 tient ici lieu de soubassement. Dans la mesure où l'existence de la société résulte de la volonté du Créateur, et que c'est cela qui appelle la soumission aux autorités qui sont instituées par Dieu pour préserver la société du chaos, la révolte violente contre les autorités constitue un crime contre Dieu. Le risque d'étendre la violence par contagion à l'ensemble de la société, donc de détruire la société en la faisant basculer dans la sauvagerie, doit être combattu en réprimant la révolte au besoin par la force. On a presque ici une théorisation en avant-première de l'idée wébérienne selon laquelle l'État détient « le monopole de la violence physique légitime[46] ».

Retenons simplement que, chez Luther, le risque identifié est la révolte privée contre l'ordre public : le pouvoir politique en tant que tel, même s'il est injuste, doit être soutenu à tout prix, même au prix du sang des séditieux, car autrement la société tout entière risquerait de disparaître en sombrant dans l'anarchie. Le pouvoir politique est un garde-fou contre le désordre et la violence, et c'est cela qui lui confère sa justification théologique. Notons bien que, dans ce cadre, le pouvoir politique n'a nullement sa légitimité en soi, il ne la trouve que dans l'idée qu'il sert Dieu dans son ordre propre (le règne du monde participe autant que le règne du Christ, mais autrement, au règne de Dieu sur la création). En termes bonhoefferiens, le pouvoir politique comme expression des réalités avant-dernières ne vaut qu'en tant qu'il

---

[42] *Ibid.*, p. 229.

[43] Ces lignes doivent beaucoup à F. ROGNON, « Pacifisme et tyrannicide chez Jean Lasserre et Dietrich Bonhoeffer. Seconde partie : l'interprétation des incidences théologiques », *Études théologiques et religieuses* 80 (2005/2), p. 159-176.

[44] L'attitude du Réformateur en cette affaire est amplement débattue. J'ai conscience de n'en présenter ici qu'un aspect de manière très lapidaire. Renvoyons aux publications récentes de M. Lienhard, *Luther. Ses sources, sa pensée, sa place dans l'histoire*, Genève, Labor et Fides, 2016, p. 468-476, et M. Arnold, *Martin Luther*, Paris, Fayard, 2017, p. 334-347.

[45] M. Luther, *Contre les hordes criminelles et pillardes de paysans*, *in* : Luther, *Œuvres*, t. II, Paris, Gallimard, 2017, p. 218.

[46] M. Weber, « Le métier et la vocation d'homme politique », *in* : *Le savant et le politique*, éd. électronique J.-M. Tremblay, http://dx.doi.org/doi:10.1522/cla.wem.sav, 2014, p. 86.

contribue, moyennant la défense de la stabilité sociale, à l'advenue des réalités dernières dans la prédication de l'Évangile.

Chez Bonhoeffer, toutefois, il se produit un renversement de cette logique dans les dernières années de sa courte vie. Le contexte n'est évidemment plus le même qu'aux temps de Luther. Aux yeux de Bonhoeffer, le pouvoir de l'État national-socialiste ne joue plus le rôle de régulation de la violence en vue de sauvegarder la société, au contraire : c'est l'État lui-même qui, soumis à la folie d'Hitler, précipite la société vers sa perte. [312] Le pouvoir est devenu criminel au-delà de toute mesure et de toute raison, par conséquent sauvegarder l'existence de la société doit passer ici par la lutte politique concrète et pas seulement spirituelle contre le pouvoir. Ici, la révolte contre l'autorité, y compris par des moyens violents s'il faut aller jusque là, est ce qui permet de lutter contre la barbarie : elle est un moindre mal à assumer en vue d'éviter un mal plus grand.

C'est la fameuse confidence qu'aurait faite Bonhoeffer à un codétenu : « Si un fou, sur le Kurfürstendamm, lance son auto sur le trottoir, je ne puis pas, comme pasteur, me contenter d'enterrer les morts et de consoler les familles. Je dois, si je me trouve à cet endroit, bondir et arracher le chauffeur de son volant[47]. »

Bonhoeffer fut largement désavoué dans les milieux théologiques et ecclésiaux de son temps pour son militantisme antinazi admettant la possibilité de l'action politique violente. L'Église confessante elle-même, considérant qu'il va trop loin, lui refuse « une place sur sa liste d'intercession[48] ». Lorsqu'il s'engage comme agent de liaison dans la conjuration dont il sait qu'elle vise à terme un attentat contre Hitler, il sait qu'il outrepasse les limites de l'éthique évangélique qui interdit le meurtre, même le meurtre du meurtrier, fût-ce par procuration ou par association (position défendue dans *Vivre en disciple*). Mais il assume cette transgression – en s'en remettant ultimement au jugement de Dieu – car son intime conviction, qu'il estime en conscience être fondée du point de vue non seulement des réalités avant-dernières mais aussi des dernières, est que ne pas lutter contre Hitler par tous les moyens, fut-ce l'assassinat, signifie donner blanc-seing à son régime sanguinaire : il est des circonstances, exceptionnelles, où laisser faire équivaut en dernière instance à faire. Pour qu'il reste un monde auquel annoncer l'Évangile, encore faut-il lutter contre les pouvoirs qui, dans une dérive totalitaire excessivement malfaisante, risquent de détruire le monde.

Notons pour finir que Bonhoeffer a fortement hésité sur ces questions, et son passage d'une position pacifiste radicale au début des années 1930 à une position où le tyrannicide est envisagé positivement au début de la décennie suivante ne s'enracine pas dans une décision prise à légère. Il résulte d'une pro[313]fonde évolution tant personnelle que spirituelle, liée au fait que la théologie s'élabore en contexte, en situation, aux prises avec le réel, et implique parfois des révisions radicales par rapport à des positions théoriques défendues en contexte de paix sociale, de relative abondance économique, d'État de droit… et de tranquillité académique ! Au-delà du cas personnel de Bonhoeffer, nous soutenons que pareille décision ne saurait se réclamer d'aucune certitude triomphante prétendant disposer d'un savoir du bien, qui résulterait d'une mainmise sur les réalités dernières. En somme, une telle décision doit elle-même constamment être replacée dans le champ de l'avant-dernier, et ne peut être risquée qu'avec infiniment de crainte et de tremblement.

---

[47] O. Dudzus, cité *in* F. Rognon, art. cit., p. 171-172.
[48] E. Bethge, cité *in ibid.*, p. 172.