



La christologie chez Dietrich Bonhoeffer. Perspectives théologiques pour une éthique de l'engagement chrétien

Mémoire

Mercidieu Doreus

Maîtrise en théologie - avec mémoire
Maître ès arts (M.A.)

Québec, Canada



La christologie chez Dietrich Bonhoeffer. Perspectives théologiques pour une éthique de l'engagement chrétien

Mémoire

Mercidieu Doréus

Sous la direction de :

Patrice Bergeron, directeur de recherche
Ruth Labeth, codirectrice de recherche

Résumé

Ce mémoire s'intéresse à la figure de Dietrich Bonhoeffer à la fois comme modèle de l'engagement citoyen et également comme théologien luthérien allemand du XX^e siècle qui a porté de façon singulière cette question éthique en contribuant à la penser théologiquement.

Porté par sa christologie, Dietrich Bonhoeffer appelle le chrétien à l'action et à la responsabilité citoyenne, à savoir prendre part à la réalité du monde et s'y engager. D'où notre question : « Comment la pensée du Christ ou la christologie chez Bonhoeffer parvient-elle à façonner sa pensée de l'engagement ? ». En réponse à cette interrogation, notre recherche met tout d'abord l'accent sur l'engagement personnel de Bonhoeffer dans son cheminement de vie comme chrétien professant la foi en Jésus-Christ, ainsi que sur l'unité entre son engagement et sa pensée. Ensuite, sous un angle plus spécifique, cette recherche traite la pensée christologique et éthique de Bonhoeffer, de manière à dessiner les contours de sa spiritualité de l'engagement. Au lieu d'envisager Dieu et le monde comme des instances en opposition ou en tension, ce travail appréhende ces réalités comme étant unies en Jésus-Christ. Car, conformément à la théologie bonhoefferienne, en Jésus-Christ, Dieu se révèle comme « centre », « milieu », « responsable » et « effectivité » du monde.

En s'appuyant sur la théologie de Bonhoeffer, ce mémoire propose un autre regard sur la relation du Christ et du chrétien avec le monde, et il invite à envisager, à sa suite, pour le chrétien évangélique d'aujourd'hui, une spiritualité de l'engagement.

Mots-clés : Dietrich Bonhoeffer. Christologie. Engagement citoyen. Chrétien évangélique protestant. Perspectives théologiques. Éthique.

Abstract

This Master's thesis focuses on the figure of Dietrich Bonhoeffer as a model of civic engagement and more particularly as the 20th century German Lutheran theologian who singularly took up this ethical question, and helped to think it theologically.

Carried by his Christology, Dietrich Bonhoeffer calls the Christian to civic responsibility, to take part in the world and to engage in it. Hence our question: "How does Christology of Bonhoeffer succeed in shaping his idea of commitment? ". To this end, the research first highlights Bonhoeffer's personal commitment in his life journey as a Christian professing faith in Jesus Christ, as well as the unity between his commitment and his thought. Then, it takes a more detailed look at Bonhoeffer's Christology and in order to present the outlines of his spirituality of commitment. Instead of considering God and the world as in opposition, this study conceives these realities as being united and reconciled in Jesus Christ. As Bonhoeffer acknowledges, Christ is the "center", the "middle" and the "effectiveness" of the world.

By relying on Bonhoeffer's theology, this thesis offers a perspective on the relationship of Christ and the Christian with the world, and it invites evangelical Christian readers to consider his spirituality of engagement as inspiration for today.

Keywords: Dietrich Bonhoeffer. Christology. Citizen engagement. Evangelical Christian Protestant. Theological perspectives. Ethics

Table des matières

Résumé.....	ii
Abstract.....	iii
Table des matières	iv
Liste des versets, des abréviations et des sigles	ix
Remerciements	x
Introduction générale.....	1
Chapitre 1 : L'unité de la pensée et de la vie d'engagement de Bonhoeffer : repères biographiques	18
Introduction.....	18
1. Qui est Dietrich Bonhoeffer ?.....	19
1.1. Sa vie, sa passion et son destin.....	19
1.2. Son origine aristocratique	21
1.3. Ses études universitaires et sa vie pastorale.....	23
1.4. Son œuvre théologique	25
1.4.1. Les différentes périodes de l'œuvre de Bonhoeffer	26
2. Quelles sont les origines de la pensée de l'engagement de Bonhoeffer ?.....	29
2.1. L'influence de sa famille	29
2.2. L'apport de plusieurs courants théologiques.....	30
2.2.1. La théologie libérale de Shatter, Seeberg et d'Harnack	30
2.2.2. La théologie personaliste de Karl Heim	31
2.2.3. La théologie dialectique de Karl Barth.....	31
2.2.4. Le séjour de Bonhoeffer aux États-Unis : la rencontre de Lasserre	32
3. Quelles sont les différentes sphères de l'engagement de Bonhoeffer ?.....	33

3.1.	La militance contre le nazisme.....	33
3.2.	Le critique de la clause aryenne	34
3.3.	L'instigateur de la paix pendant la Deuxième Guerre mondiale.....	36
4.	Quelles sont les caractéristiques de l'éthique chrétienne bonhoefferienne ?	37
4.1.	Une éthique radicale et subversive	38
4.2.	Une éthique contextuelle et situationnelle	39
4.3.	Une éthique christologique : le renouveau éthique du Christ	41
	Bilan du chapitre.....	42
	Chapitre 2 : Aux fondements théologiques de l'engagement. La christologie chez Bonhoeffer	45
	Introduction	45
1.	Émergence d'une christologie : le cours de 1933	46
1.1.	Dialogue entre théologie libérale et la théologie dialectique du XX ^e siècle.....	48
1.2.	Un questionnement fondateur	49
1.2.1.	Le « qui » bonhoefferien et la question de l'altérité.....	49
1.2.2.	Vers une définition de la christologie.....	51
1.3.	Bonhoeffer et quelques débats relatives au Christ	52
1.3.1.	Chalcédoine : les deux natures du Christ.....	53
1.3.2.	Le luthéranisme et l'historicité du Christ	55
1.3.3.	Les kénoticiens et les krypticiens : kénose et abaissement du christ	56
2.	Christ et l'Église	58
2.1.	Le silence de l'Église : une initiation à la réalité christique	58
2.1.1.	Le silence de l'Église : point de départ de la connaissance du Christ.....	58
2.1.2.	Le silence de l'Église : une autre manière de prier le Christ	60
2.2.	La trilogie bonhoefferienne et la problématique du « <i>pro me</i> » de Christ.....	62

2.2.1.	Christ comme communauté	63
2.2.2.	Christ comme Parole : deux acceptions.....	69
2.2.3.	Christ comme sacrement : les canaux de sa manifestation.....	71
3.	Jésus-Christ et la problématique de la <i>sequela</i> : la primauté de l'obéissance	74
3.1.	L'appel et l'immédiateté de l'obéissance	74
3.2.	Obéissance comme voie de libération	76
3.3.	Obéissance comme contribution croyante à la grâce : éthique et sotériologie	77
3.4.	Obéissance comme identification à la souffrance du Christ.....	78
4.	La christologie novatrice du « dernier Bonhoeffer » : « Christ pour tous » ou Christ à la rencontre du monde pécheur	80
4.1.	La faiblesse du Christ et sa solidarité avec les pécheurs	81
4.2.	« L'homme majeur » et le christianisme sans religion	83
	Bilan du chapitre.....	85
	Chapitre 3 : L'engagement responsable dans l'éthique christologique de Bonhoeffer	87
	Introduction	87
1.	Éthique et éthique chrétienne chez Bonhoeffer	89
2.	Une éthique de la création : Christ et le monde.....	94
2.1.	Christ et le monde sont unis : une critique de la pensée bicéphale	94
2.2.	L'agir du Christ dans le monde : pour le nommer	97
2.2.1.	« Centre », « structure » et « représentant » du monde	97
2.2.2.	« Effectivité du monde » et « réconciliateur crucifié »	98
2.2.3.	« Frère de l'humanité ».....	99
2.2.4.	« Celui qui a adopté le monde ».....	100
3.	Une éthique de la responsabilité du réel.....	101
3.1.	Pour comprendre la responsabilité chez Bonhoeffer : facteurs et mise au point .	102

3.2.	Les quatre structures de la vie responsable : regard sur le Christ	103
3.2.1.	La représentativité ou la substitution.....	104
3.2.2.	La conformité à la réalité	105
3.2.3.	La prise en charge de la faute d'autrui.....	106
3.2.4.	La liberté de l'action.....	107
4.	Une éthique de la suivance : la conformité au Christ.....	109
4.1.	Formation et participation au Christ.....	109
4.2.	Conformité à « Celui-qui-est-devenu-homme ».....	110
4.3.	Conformité au Crucifié	111
4.4.	Conformité au Ressuscité	112
5.	Une éthique des mandats divins : vers l'actualisation de la vie responsable	113
5.1.	De la doctrine des mandats divins : définitions.....	113
5.2.	Les mandats et leur fondement christologique.....	114
5.3.	Les quatre mandats	115
5.3.1.	Les mandats créateurs : le travail et le mariage	116
5.3.2.	Les mandats de maintien : les autorités politiques et l'Église	118
6.	Vers une éthique laïque ou non religieuse.....	120
6.1.	Une critique bonhoefférienne de la religion	120
6.1.1.	Bouche-trou », « lieu de retraite » et « terre d'asile »	121
6.2.	Pistes pour (re) penser le croire chrétien : définir l'être chrétien.....	123
6.2.1.	Devenir un être humain comme Jésus	124
6.2.2.	La fidélité à la terre.....	125
6.2.3.	Souffrir pour Christ dans le monde	126
	Bilan du chapitre.....	127
	Conclusion générale : vers une spiritualité chrétienne de l'engagement.....	129

Bibliographie 141

Liste des versets¹, des abréviations et des sigles

Ac : Actes

Col : Colossiens

Ec : Ecclésiaste

2 Co : Deuxième Épître de Paul aux Corinthiens

Eph : Éphésiens

Es : Ésaie

Gal : Galates

Gn : Genèse

He : Hébreux

Jn : Jean

Lc : Luc

Ph : Philippiens

1 Jn : Première Épître de Jean

1 Co : Première Épître de Paul aux Corinthiens

1 P : Première Épître de Pierre

1 Ti : Première Épître de Paul à Timothée

1 R : Premier livre des Rois

Ps : Psaumes

Mc : Marc

Mt : Matthieu

Rm : Romains

Acfas : Association canadienne-française pour l'avancement des sciences

Éteq : École de théologie évangélique du Québec

¹ À moins d'indication contraire, tous les versets sont tirés de la traduction œcuménique de la Bible appelée aussi TOB.

Remerciements

La rédaction de ce mémoire est le résultat des efforts inlassables de nombreuses personnes. Mes remerciements vont d'abord à Dieu qui, en sa qualité de pourvoyeur, n'a jamais renoncé à sa responsabilité de prendre soin de moi tout au long de l'étude et surtout au cours de cette phase de rédaction. Je suis convaincu que ce travail fera les délices de son cœur et contribuera à nourrir la foi des croyants, en les rendant plus conscients de l'importance de leur présence dans la société. Ensuite, j'ai une dette à l'endroit de mes deux directeurs : Patrice Bergeron de l'Université Laval et Ruth Labeth de l'École de Théologie évangélique du Québec (Eteq). Leurs expertises en matière de recherche et leurs conseils nous ont aidés à améliorer la qualité de ce travail.

Je dois remercier aussi le professeur Jean-Christophe Bieselaar, le responsable de 2^e cycle à l'Éteq et le doyen Jean Martin pour la confiance qu'ils ont placée en moi en tant qu'étudiant et aussi pour leur soutien, à différents égards. Tout au long de ce parcours, j'ai été souvent fortifié par des mots d'encouragement émanant d'eux. Je ne peux en aucun cas oublier mes collègues d'étude en particulier Elizabeth Faith Martin, qui a souvent relu mes travaux de fin de session. Je salue aussi Dominique Michel Moko qui m'a témoigné d'une amitié sincère et avec qui, j'ai passé beaucoup de temps de prière et de méditation.

En ces dernières années, j'ai eu le privilège d'être invité comme orateur par différentes communautés chrétiennes à Montréal, soit pour des prédications ou des conférences. Je salue tous les amis suivants qui, une fois ou plus, m'avaient encouragé dans cette entreprise. Un grand merci aux sœurs et aux frères de l'église famille assemblée de la grâce, la communauté dans laquelle je vis ma foi depuis plus d'une année. Je dois remercier aussi Rémi Blanc de l'église de la grande famille de Dieu à Pointe-aux-trembles, Gilles-André Marchand de l'église évangélique chrétienne de Sainte-Rose et Bruno Synott de l'église chrétienne de Saint-Laurent. Des remerciements vont aussi à l'endroit d'autres amis et amies tels : Jean Westerne Joseph, Marc Rogney et Anastacia Fleuranvil. Une pensée spéciale pour ma famille, en particulier pour mon fils John-Cliff qui, en raison des exigences de la recherche, a été par moment, privé de mon attention .

Introduction générale

1. Problématique

Comprendre et articuler un discours rigoureux sur l'engagement du chrétien évangélique dans la société demeure une préoccupation majeure pour nombre de chercheurs, y compris les théologiens. D'ailleurs, si la question de l'engagement citoyen du chrétien doit mériter l'attention de la théologie chrétienne, ce serait en raison de son lien avec la foi. Dans un souci de clarté et afin de donner au lecteur des repères pour situer le travail, nous précisons d'emblée ce que nous entendons par engagement citoyen et par protestantisme évangélique. Partant de la perspective du politologue Pascal Perrineau, des sociologues Jean-François Guillaume et d'Anne Quéniart, la question de l'engagement citoyen appelle les acteurs de la société à la participation et à la responsabilisation². Si l'engagement implique toujours la nécessité d'agir pour le bien de la collectivité³, il est aujourd'hui moins associé à des formes organisées de participation politique, moins lié aux appartenances et obligations institutionnelles. Comme Perrineau nous les fait remarquer, « les vieilles modalités d'engagement meurent, se marginalisent ou se recomposent⁴ ». Tenant compte de cette mutation, Quéniart et Guillaume concluent qu'aujourd'hui, l'engagement citoyen devient un concept éclaté et couvre une pluralité de types d'engagement : militant, bénévole, associatif, syndical⁵...

Confortés par ces remarques, nous avons convenu de doter le travail d'une définition extensive qui, bien sûr, couvre l'angle militant du concept, et plus encore, présente quelques pistes de compréhension en lien à l'actualisation de la notion d'engagement citoyen dans la société québécoise contemporaine. D'une part, nous définissons l'engagement citoyen

² Jean-François Guillaume et Anne Quéniart, « Engagement social et politique dans le parcours de vie », *Lien social et politique*, 51, (2004), p. 5.

³ Pascal Perrineau, *L'engagement politique. Déclin ou mutation ?* Paris, Presses de la fondation nationale des sciences politiques, 1994, p. 14.

⁴ P. Perrineau, *L'engagement...*, p. 17.

⁵ J.-F. Guillaume et A. Quéniart, « Engagement social et... », p. 6.

comme une logique de responsabilisation qui inclut à la fois la participation, la sensibilité, le droit de vote, l'esprit critique, la volonté de changement, l'implication dans la gestion de la cité et la recherche de l'intérêt du bien commun.

D'autre part, nous utilisons la terminologie « chrétien protestant évangélique⁶ » pour désigner les communautés de croyants tels que les églises baptistes, pentecôtistes, les assemblées de Dieu, anabaptistes, charismatiques et l'armée du Salut. Ainsi, nous nous inspirons de l'approche de Christopher Sinclair⁷ pour définir les chrétiens protestants évangéliques comme un groupe de croyants qui revendiquent la réforme protestante comme héritage et qui mettent l'accent sur la grâce, la foi salvatrice et l'Écriture sainte. Marqués par une forme de piétisme⁸, les protestants évangéliques constituent une plateforme évangélisatrice et missionnaire, appelant chaque être humain à la conversion individuelle au Christ et à une relation personnelle avec Dieu.

1.1. L'engagement citoyen du chrétien protestant évangélique : repères théologiques, bibliques et sociologiques

Depuis quelques années, les constats effectués par les chercheurs en sciences sociales révèlent un faible impact du christianisme, en particulier du protestantisme évangélique sur la société québécoise. Ainsi par exemple, dans la préface de l'ouvrage *L'identité des protestants évangéliques francophones au Québec : 1834-1997*, ouvrage qui a été publié en 1997 après le 65^e sommet de l'Association canadienne-française pour l'avancement des sciences (Acfas), le théologien suisse Pierre Gisel fait ressortir un déficit d'intégration et d'engagement citoyen des franco-protestants au Québec. Selon le chercheur, ce déficit d'engagement citoyen révélé dans le protestantisme québécois semble manifester par une forte affirmation identitaire, et se cristallise à partir d'une volonté des chrétiens de se profiler en différence avec la société globale, notamment avec un risque de fermeture face à l'extérieur (face au monde moderne) et de repli sur les certitudes internes (celles de la Bible

⁶ Dans le cadre de cette recherche, nous utilisons la terminologie de protestant évangélique au lieu d'évangélique pour différencier les Églises protestantes dites historiques comme les Églises réformées ou luthériennes des chrétiens issus par exemple des églises baptistes, pentecôtistes, nazaréens, etc.

⁷ Christopher Sinclair, *Actualité des Protestantismes Évangéliques*, Paris, Presses universitaires de Strasbourg, 2002, p.13.

⁸ Ce mot est utilisé pour parler de la piété dans un sens général.

et de la foi)⁹. De même, Richard Lougheed, co-auteur du livre *l'Histoire du protestantisme au Québec depuis 1960*¹⁰, voit dans la question de l'engagement citoyen des chrétiens protestants évangéliques au Québec un sujet qui suscite des controverses. Selon lui, il « existe une tendance de disqualification et de méfiance auprès de la société québécoise, notamment la communauté protestante évangélique quand la religion est associée à quoi que ce soit, encore pire, quand elle est associée à la politique¹¹ ». Tenant compte de ces considérations, nous émettons l'hypothèse que les chrétiens protestants évangéliques québécois¹² répertoriés dans la province francophone du Québec semblent manifester peu d'intérêt pour la question de l'engagement citoyen, surtout pour l'engagement politique.

Hormis le contexte québécois et au-delà de ce que nous pouvons appeler le cercle évangélique, il y a eu de souligner que la question de l'engagement citoyen n'est pas toujours épousée de la même manière par les chrétiens. Il faudrait tenir compte de la recherche sociologique, biblique et théologique en lien avec le sujet. Sans pouvoir réaliser une étude comparative de l'engagement citoyen sous l'angle du critère confessionnel, nous pouvons tout de même signaler que la conception du chrétien engagé varie, et oscille souvent entre crainte et enthousiasme. Du côté catholique, par exemple, grâce à la doctrine sociale de l'Église, les chrétiens sont encouragés à s'engager en vue d'un impact plus significatif sur la structuration des sociétés dans lesquels ils sont membres. À l'opposé, l'auteur Patrick Brunet révèle que dans le milieu protestant évangélique, le rapport à l'engagement paraît complexe, varié et génère des positions parfois opposées quand il concerne une personne qui se réclame

⁹ Pierre Gisel « Données et chances des franco-protestants au Québec : Un regard extérieur et amical », dans Denis Remon (dir.), *L'identité des protestants évangéliques francophones au Québec : 1834-1997*, Montréal, 14-15 mai 1997, Actes de colloque 14 et 15 mai 1997, Trois-Rivières, Association canadienne-française pour l'avancement des sciences (Acfas), 1998, p. vi-vii.

¹⁰ Richard Lougheed, Glenn Smith, *Histoire du protestantisme au Québec depuis 1960. Une analyse anthropologique, culturelle et historique*, Québec, La Clairière, 1999.

¹¹ Entrevue réalisée avec Richard Lougheed le 8 octobre 2017.

¹² Selon une enquête nationale réalisée auprès des ménages en 2011 par Statistique Canada, les protestants évangéliques sont évalués à cinq cent mille dans la province du Québec. Selon *Evangelical Fellowship Canada*, les évangéliques généralement méconnus au Québec seraient plus de 2.5 millions dans tout le Canada. Pourtant, cette même enquête révèle que plus de 67,3% de la population canadienne se réclame du christianisme. Selon l'organisme Direction chrétienne évangélique, il y aurait au Québec plus de 1000 Église évangéliques dont au moins 500 seraient francophones. Richard Lougheed dans son livre *Histoire du Protestantisme au Québec* publié en 1999 estime que 98% des protestants francophones actifs au Québec et la majorité des protestants anglophones actifs seraient évangéliques.

de la foi chrétienne, surtout quant à ses limites, ses enjeux et ses défis¹³. D'autres chercheurs soulignent le manque d'engagement des chrétiens évangéliques en ciblant notamment une possible phobie que cette réalité semble trop souvent susciter dans le paysage des croyants. Toutefois, en suivant de près l'évolution de l'histoire des protestants dans le monde, il convient d'adopter un point de vue plus nuancé en raison de la délicatesse de la question. Par ailleurs, le refus des chrétiens à l'engagement citoyen semble être justifié. Des études révèlent que « jusqu'au milieu du XX^e siècle, la majorité de chrétiens protestants évangéliques se méfiait de l'engagement surtout en opposition à une aile protestante libérale qui voyait volontiers dans l'engagement citoyen, l'expression du témoignage au détriment de l'annonce de l'Évangile¹⁴ ». Dès lors, même le droit de vote considéré par Michel Freitag comme le premier niveau d'engagement et qui a été si chèrement acquis dans l'histoire à l'avènement de la démocratie, est susceptible d'être appréhendé comme une sorte de trahison à la foi authentique¹⁵.

Dans un texte intitulé « Être engagé politiquement, oui mais pourquoi faire? », le sociologue protestant de l'Université Paris-Est, Frédéric de Coninck propose une synthèse des différentes positions des évangéliques protestants sur la question de l'engagement citoyen. L'auteur en identifie trois. Certains évangéliques se montrent méfiants et considèrent cet engagement citoyen comme une entreprise improductive et inutile. Leur argumentation se fonde sur l'état actuel de la création toute entière marquée par le péché et sur une vision prémillénariste de l'histoire qui transmet l'idée d'un monde mauvais qui ne peut se transformer durablement : il se détériore jusqu'au retour de Jésus-Christ qui établira son règne millénaire où il y aura paix, justice et stabilité. Ainsi, pour ce premier groupe, « toute action juste est vouée à l'échec¹⁶ ». Pour un second groupe, l'engagement du chrétien dans le monde ne peut être qu'un travail de conversion. Toute autre relation avec le monde constitue

¹³ Patrick Brunet, « Notes préliminaires », dans Frédéric Beaudin et collab., *Foi, politique et société*, Romanel-sur-Lausanne, Ourania, 2010, p. 11.

¹⁴ Numéro thématique « Regard sur le protestantisme évangélique en France. Conversations évangéliques-catholiques », *Documents Épiscopales* 8 (2006), SCGEF, p. 16.

¹⁵ Michel Freitag, *L'oubli de la société. Pour une théorie critique de la postmodernité*, Québec/Rennes, Les Presses de l'Université Laval/ Presses universitaires de Rennes, 2002, p. 25.

¹⁶ Frédéric de Coninck, « Être engagé politiquement, oui mais pourquoi faire ? », dans Frédéric Beaudin et collab., *Foi, politique et société*, p. 47.

une trahison à la mission première qui consiste à annoncer l'Évangile. Se développe alors un fondamentalisme évangélique qui se donne comme mission la défense de l'orthodoxie chrétienne. D'autres encore soulignent des possibilités de compromission qui se révéleraient inhérentes à la réalité de l'engagement¹⁷. Dans le milieu protestant évangélique, il arrive que la doctrine des deux règnes de Luther, a donné une grande force à ces différentes positions, en proposant une approche plus théologique et plus systématique de la conception dichotomique de Dieu et du monde.

Au-delà de ces différentes approches mises en avant par les recherches sociologiques, il est manifeste que le témoignage biblique invite à tenir compte de la double condition du chrétien, à savoir sa condition citoyenne (vivre dans le monde) et sa condition migrante (vivre en étranger au monde)¹⁸. Le chrétien est à la fois un citoyen enraciné dans une culture terrestre et un étranger à cette même culture¹⁹. Chez les prophètes de l'Ancien Testament, le thème de l'exil est proposé comme une invitation à vivre cette tension, à l'exemple du texte de Jérémie 29, 5-11. Ce texte souligne qu'il incombe aux exilés d'agir, en recherchant le bien et la prospérité de Babylone, leur nouvelle patrie²⁰. À la lumière de ce texte, une question importante surgit : comment un groupe de croyants peut-il, concrètement, rechercher le bien de son État, s'il consent à rester distant de toutes formes d'engagement citoyen ?

Comme nous l'avons évoqué au début de la problématique, le rapport de l'être chrétien à l'engagement citoyen est une question qui relève de la théologie systématique. À ce titre, plusieurs théologiens évangéliques²¹ tentent d'utiliser l'expérience de l'incarnation du Christ mais aussi divers éléments de doctrine pour élaborer une pensée éthique chrétienne. Par exemple, en s'appuyant sur Genèse 1,28 et Genèse 2,15 et pour justifier l'engagement du chrétien dans la société, le théologien Hannes Wiher parle de la doctrine du « mandat

¹⁷ F. de Coninck, « Être engagé... » p. 47.

¹⁸ Ph 3,20 ; Ac 21,39

¹⁹ 1 Pi 2,11

²⁰ Version du semeur 2000.

²¹ John H. Yoder, *Jésus et la politique. La radicalité éthique de la croix*, Lausanne, Presses bibliques universitaires, 1984 ; Jacques Ellul, *Présence au monde moderne*, Lausanne, Presses bibliques universitaires, 1988 ; Jürgen Moltmann, *L'espérance en action. Traduction historique et politique de l'Évangile*, Paris, Seuil, 1973.

culturel », doctrine qui définit la place et la responsabilité de l'homme dans le monde²². Pour lui, c'est parce que Dieu maintient sa création malgré la présence du péché, parce qu'il lui assure un minimum de stabilité et continue à faire bénéficier l'humanité de divers bienfaits (Gn 8,22 ; Mt 5.45 ; Ac 14,15-17), qu'il n'est pas vain de travailler au bien commun.

Il y a déjà plusieurs années, sur la base d'une vision néo-pentecôtiste du monde comme lieu de transit et centrée sur une eschatologie post-millénariste, le théologien mennonite John Howard Yoder a proposé une évaluation de la vie du Christ et de ses œuvres en vue de déterminer leur contribution à l'éthique²³. Il utilise notamment le miracle de la multiplication des pains comme fondation pour justifier l'engagement du chrétien dans le monde. Selon lui, le miracle de la multiplication des pains (Lc 9,1-22) atteste à quel point le Christ se montrait lui-même concerné par les problèmes de la société de son époque. En nourrissant les affamés, le Christ s'est montré engagé et impose sa notoriété comme le roi de la sécurité sociale²⁴. Contrairement à Yoder, en attirant l'attention plus sur les propos du Christ que sur ses actes, Jacques Ellul a mis de l'avant une herméneutique du Nouveau Testament qui vise à conduire le chrétien à découvrir ou à redécouvrir sa mission dans le monde. À travers les propos de Jésus, Ellul recense toute une série d'indications qui pourraient être perçues comme des invitations directes ou indirectes à l'engagement dans le monde. Ces indications sous-tendent la mission du chrétien dans le monde que le théologien résume en trois points : vous êtes le sel de la terre (Mt 5,13) ; vous êtes la lumière du monde (Mt 5,14) ; je vous envoie comme des brebis au milieu des loups (Mt 10,16)²⁵. En étant véritablement du sel pour les autres et de la lumière pour le monde, le chrétien accomplit une mission que personne d'autre ne peut remplir, soutient Jacques Ellul²⁶.

Dans son livre où il développe sa théologie qu'il baptise théologie de l'espérance, Jürgen Moltmann évoque l'expérience de la croix de Christ comme un haut lieu d'engagement – un moyen qui permet d'aboutir à la foi chrétienne authentique. À quel moment la foi chrétienne

²² Hannes Wiher, « Qu'est-ce que la mission ? » *Théologie Évangélique* 9/2 (2010), p. 127.

²³ J.H. Yoder, *Jésus...*, p. 12.

²⁴ J.H. Yoder, *Jésus...*, p. 38.

²⁵ J. Ellul, *Présence...*, p. 17.

²⁶ J. Ellul, *Présence...*, p. 17.

devient-elle authentique ? La foi chrétienne devient authentique lorsque dans l'histoire, elle rencontre Dieu et son royaume sous la forme de la croix, affirme Moltmann²⁷. À ses yeux, l'expérience de la croix du Christ manifeste « la souffrance de Dieu »²⁸. La croix devient alors « la manifestation de l'amour du Christ qui se dépouille, s'extériorise et se solidarise avec les délaissés »²⁹. Avec des nuances un peu similaires à Moltmann, Leonardo Boff³⁰ souligne aussi l'engagement croyant par la croix du Christ.

1.2. Dietrich Bonhoeffer, un modèle de chrétien engagé

Pour faire contrepoids au risque d'une fuite hors de la société chez une frange de la communauté des chrétiens protestants évangéliques, il convient de faire-valoir ces éthiques sociales chrétiennes. Mais il importe aussi de souligner le cheminement de la vie de certaines figures emblématiques dans l'histoire contemporaine de l'Église chrétienne. Ainsi, nous découvrons à travers le témoignage de la vie et les écrits du pasteur, théologien luthérien et militant politique allemand, Dietrich Bonhoeffer (1906-1945), un intérêt manifeste pour la question de l'engagement citoyen du chrétien dans le monde. Nous devons toutefois signaler que, tel qu'il est évoqué dans le travail, le concept d'engagement n'est pas assumé par Bonhoeffer dans ses écrits. Toutefois, l'idée d'engagement telle qu'elle est évoquée s'y retrouve bien à travers d'autres concepts et diverses expressions éthiques comme responsabilité, mandat, « fidélité à la terre », suivance, etc.

1.2.1. Intérêt et motifs du choix du théologien

Parler du choix de l'auteur invite aussi à parler en tout premier lieu de notre rapport au thème. Notre sensibilité à l'endroit de la problématique de l'engagement citoyen des chrétiens provient de trois sources au moins. La première concerne notre origine géographique et

²⁷ J. Moltmann, *L'espérance...*, p. 15.

²⁸ J. Moltmann, *L'espérance...*, p. 15.

²⁹ J. Moltmann, *L'espérance...*, p. 15.

³⁰ Nous sommes bien conscients que Boff et Moltmann forment un couple étrange. Mais même en raison de leur différence théologique, chacun d'eux met en question à sa façon l'idée que les chrétiens peuvent s'engager dans le monde. C'est ce qui explique l'association de la pensée de ces deux théologiens. Dans son livre où il décrit la situation présente de l'Amérique latine, Boff attribue à l'expérience du salut chrétien et au message de la résurrection du Christ des perspectives claires pour la mise en route d'un processus de libération au niveau économique, social et politique. « Suivre Jésus, c'est continuer son œuvre, poursuivre sa cause et atteindre sa plénitude », conclut Boff (Leonardo, Boff, *Jésus-Christ libérateur*, Paris, Cerf, 1972, p. 239).

culturelle. Cet argument s'explique par le fait que nous avons vécu notre enfance en Haïti, un pays de la Caraïbe où la religion protestante est pratiquée par une bonne partie de la population. Pourtant, si l'on croit le chercheur Fritz Fontus, il arrive qu'en raison d'un refus d'implication, l'impact du protestantisme haïtien sur la société reste uniquement dans l'ordre du numérique³¹. Ensuite, le choix de cette thématique découle de notre formation universitaire en sociologie qui a commencé en 2003 à la Faculté d'ethnologie de l'Université d'État d'Haïti à Port-au-Prince. Après avoir suivi plusieurs cours portant sur la question de l'homme dans la cité, en particulier la philosophie politique avec Platon, nous avons choisi de nous pencher plus longuement sur la vocation essentiellement sociale de l'humain. Puis, la découverte des œuvres du parlementaire et prédicateur anglais William Wilberforce, relatant sa contribution dans l'abolition de l'esclavage dans les empires britanniques au XIX^e siècle, nous a aidé à comprendre qu'il existe un lien entre la foi et l'engagement.

Pour ce qui concerne le choix de l'auteur, notre participation à un congrès de jeunesse en 2006 a été le point de départ. Au cours de ce congrès de deux jours, l'intervenante Betty Hamsen, présentait Bonhoeffer comme un modèle de foi et de spiritualité chrétienne. Notre admission à l'École de Théologie évangélique du Québec en 2017 nous a donné l'opportunité d'épouser une fois de plus la théologie de ce penseur et de l'approfondir. Dans le cadre de cette étude, deux raisons sous-tendent le choix du penseur allemand pour traiter de la question de l'engagement citoyen du chrétien protestant évangélique. Premièrement, comme l'a souligné Denis Müller, Bonhoeffer est un croyant engagé. « Son œuvre et son exemple sont porteurs d'une inspiration forte et féconde, au plan théologique, ecclésiologique et œcuménique comme au plan éthique et politique³² ». Dans l'optique de Bonhoeffer, l'engagement citoyen ne doit pas être compris exclusivement comme une pensée ni un discours pieux dénué de signification personnelle. Au contraire, sa vie entière en est un témoignage de sa pensée, car ses prises de position ont été remarquées par ses contemporains, notamment la position qu'il avait sur la politique antisémite du national-socialisme allemand. Dans son livre *Panorama de la théologie du XX^e Siècle*, le spécialiste de l'histoire de la

³¹ Fritz Fontus, *Les églises protestantes en Haïti. Communication et inculturation*, Paris, L'Harmattan, 2001.

³² Denis Müller, « Une pensée à temps et à contre-temps : Dietrich Bonhoeffer », *Revue d'éthique et de théologie morale*, 246 (2007), p. 14.

théologie au XX^e siècle Rosino Gibellini présente d'ailleurs Bonhoeffer comme l'un des rares hommes d'Église qui, au cours de la domination des nazis, ait osé de s'engager directement dans l'action politique en profitant des relations de sa famille et de ses contacts œcuméniques internationaux³³. Attaché à l'idée d'enracinement terrestre du christianisme, par ses écrits et ses différentes formes d'engagement, Bonhoeffer a inspiré une perspective éclairante dans la compréhension et dans la définition de la foi chrétienne en lien avec le monde séculier.

Deuxièmement, sa radicalité atteste du sérieux qu'il accordait à cet enjeu de l'engagement. Avec constance et détermination, Bonhoeffer a persévéré dans ses projets contre le système du nazisme. Cette constance qui l'animait l'a conduit à l'arrestation, puis à la prison de la Gestapo, et finalement, à la mort, dans un camp de concentration à Flossenbürg en haute Bavière, à la fin de la Deuxième Guerre mondiale. Nous devons souligner que dans le cadre de ce travail, nous nous intéressons essentiellement à la pensée de l'engagement de Bonhoeffer. Toutefois, dans le premier chapitre du mémoire, nous évoquons certains épisodes de la vie du théologien en vue d'éclairer davantage la réflexion théologique sous-jacente à sa pensée d'engagement.

1.2.2. Aperçu de la christologie de Bonhoeffer

En posant un regard plus attentif sur la pensée de Bonhoeffer en lien avec la question de l'engagement citoyen du chrétien, nous percevons qu'il existe une dimension christologique que nous ne pouvons négliger. Nous avons l'intuition que la christologie se révèle comme une clé herméneutique pour l'interprétation de sa pensée et de son agir. Sa vision du Christ apparaît comme le pivot central qui soutient ses diverses positions éthiques. Pour reprendre la terminologie de Bethge, telle que Bonhoeffer la pense, « la christologie est le centre magnétique, mais aussi explosif de son essence de l'Église »³⁴.

D'un côté, il importe de donner à l'Évangile toute sa place dans la réalité³⁵. C'est pourquoi Bonhoeffer n'a pas manqué de souligner un rapport indissoluble entre Dieu et le réel et il

³³ Rosino Gibellini, *Panorama de la théologie au XXe Siècle*, Paris, Cerf, 1994, p. 131.

³⁴ Eberhard Bethge, *Dietrich Bonhoeffer. Vie, pensée, témoignage*, traduit par Etienne de Peyer, Genève, Paris, Labor et Fides/Centurion, 1969, p. 184.

³⁵ Dietrich Bonhoeffer, *Éthique* (1949), traduit par Lore Jeanneret, Genève, Labor et Fides, 1965, p. 160-161.

démontre que c'est en Jésus-Christ que s'offre à l'homme la possibilité d'avoir part à la réalité du monde. Dans un élan vigoureux, Bonhoeffer s'oppose à l'affirmation de toutes formes de pensées bicéphales, favorables à l'idée de deux mondes ou de deux réalités. Il soutient clairement qu' : [II] « n'y a pas deux réalités, mais une seule ; c'est la réalité de Dieu révélée en Jésus-Christ dans celle du monde³⁶ ». Ainsi, le chrétien qui a part au Christ se trouve à la fois dans la réalité de Dieu et dans celle du monde. La réalité du Christ et la réalité du monde deviennent inséparables par le fait que la réalité du Christ englobe celle du monde³⁷.

D'un autre côté, le travail régissant l'intégration de la christologie à la question de l'engagement citoyen se révèle plus évident par la logique de l'action responsable du croyant qui trouve sa source dans l'incarnation du Christ qui se fait « le Christ-l'homme-pour-les-autres³⁸ » et par la conceptualisation de ce dernier comme centre et responsable de toute la création³⁹. De l'avis de Bonhoeffer, par son incarnation, le Christ prend la place de l'humanité⁴⁰. Ainsi, comme chrétiens, nous ne pouvons pas être désengagés vis-à-vis du monde. Car « c'est en nous tenant pour responsables et en nous comportant de manière conforme à la réalité que nous faisons connaître le lien qui nous unit à l'homme et à Dieu [...]»⁴¹. Il importe donc aux chrétiens de penser et d'agir, de prendre au sérieux chaque journée comme si c'était la dernière, et de vivre dans la foi et la responsabilité, ce qui est une force pour regarder l'avenir avec espérance même lorsque tout semble échouer⁴². Nous devons aussi signaler que la dialectique « réalité dernière » (*etztes*) et « réalité avant-dernière » (*vorletztes*)⁴³ souvent évoquée dans la théologie de Bonhoeffer, réfère à la responsabilité du Christ à l'endroit du monde pécheur. Dans cette perspective, le monde est

³⁶ D. Bonhoeffer, *Éthique*, p. 159.

³⁷ D. Bonhoeffer, *Éthique*, p. 159.

³⁸ Expression utilisée dans la théologie de Bonhoeffer et qui sert à identifier l'incarnation du Christ.

³⁹ D. Bonhoeffer, *Éthique*, p. 183-185.

⁴⁰ Dietrich Bonhoeffer, *La nature de l'Église*, Genève, Labor et Fides, 1972, p. 46.

⁴¹ D. Bonhoeffer, *Éthique*, p. 182.

⁴² Dietrich Bonhoeffer, *Résistance et soumission. Lettres et notes de captivité*, traduit par Bernard Lauret et Henry Mottu, Genève, Labor et Fides, 2006, p. 38.

⁴³ La notion de « réalité dernière » et « réalité avant-dernière » représentent deux concepts centraux dans la théologie de Bonhoeffer. Chez Bonhoeffer, les réalités dernières désignent ce qui transcende le temps, le supramondain, l'éternité, le royaume de Dieu. En un mot, le dernier renvoie à la révélation dans le Christ. Pourtant, Bonhoeffer entend par réalités avant-dernières tout ce qui relève du temps et qui appartient au monde. Cette expression sert à décrire la réalité du monde.

perçu comme le domaine privilégié de la responsabilité concrète qui est donnée aux chrétiens en Christ et par Christ⁴⁴.

De plus, un autre aspect de la pensée christologique de Bonhoeffer en lien à l'engagement citoyen mérite d'être signalé. Toujours en référence à l'incarnation du Christ, la notion d'engagement citoyen s'inscrit dans une quête constante du bien collectif et de façon particulière dans une démarche d'éthique chrétienne de participation à l'essence christique. En s'appuyant sur la théologie de Paul développée en Galates 2,20 où l'apôtre fait mention de sa propre crucifixion avec Christ, Bonhoeffer approche l'engagement du chrétien dans le monde comme une application d'une doctrine qu'il nomme doctrine des mandats divins. À ce point-ci, l'éthique chrétienne doit sa participation à la réalité de Dieu révélée en Christ et la question du bien devient une question essentielle pour le chrétien. À ce propos, le théologien⁴⁵ déclare : « Ce n'est que dans la participation à cette réalité que nous avons part au bien⁴⁶ ». Cette participation est l'émanation de la volonté de Dieu accomplie en Jésus-Christ qui comprend l'ensemble de la réalité⁴⁷. Partant de l'idée que la vie des croyants dans l'Église constitue la vie de Jésus-Christ en eux, le théologien a relancé dans le dernier chapitre du livre *Le prix de la grâce*, la question de la participation des croyants à la vie du Christ en utilisant cette fois-ci la terminologie biblique et patristique « l'image de Dieu » pour montrer comment ce travail de pénétration du croyant par le Christ devient effectif par l'obéissance à sa parole⁴⁸.

Il importe tout de même de mentionner à l'instar de René Marlé que, de son vivant, « Dietrich Bonhoeffer n'a pas laissé d'études christologiques systématiques aussi développées que ne le sont ses études d'ecclésiologie⁴⁹ ». Même en étant fragmentaire, le document connu sur le nom de *Qui est et qui était Jésus-Christ*⁵⁰, reste la plus importante ébauche dont dispose la

⁴⁴ D. Bonhoeffer, *Éthique*, p. 189.

⁴⁵ Tout au long de la recherche, nous utilisons certaines fois l'appellation « le théologien » ou le « théologien de Breslau » ou encore « le théologien de Tegel » pour désigner Dietrich Bonhoeffer. Chaque fois qu'il sera question d'un autre penseur, nous indiquerons son nom.

⁴⁶ D. Bonhoeffer, *Éthique*, p. 153.

⁴⁷ D. Bonhoeffer, *Éthique*, p. 172.

⁴⁸ D. Bonhoeffer, *Le prix...*, p. 245.

⁴⁹ René Marlé, *Bonhoeffer, témoin de Jésus-Christ parmi ses frères*, Paris, Casterman, 1967, p. 76.

⁵⁰ Dietrich Bonhoeffer, *Qui est et qui était Jésus-Christ. Cours de christologie à Berlin —1933*, Genève, Labor et Fides, 2013.

communauté académique sur la pensée christologique de Bonhoeffer. Entre autres, la réflexion christologique de Bonhoeffer se trouve éparpillée à travers des ouvrages comme *Éthique*, *La nature de l'Église* et *Résistance et soumission*. Si le monde et la réalité christique ne se présentent pas comme deux grandeurs qui se heurtent, mais comme une unité indivisible, si Jésus-Christ est véritablement la structure et le responsable de toutes choses et si l'image de Dieu dont il est question en Genèse 1,27 renvoie à une forme de participation à Christ et à la réalité, nous déduisons que militer dans le monde ne pose pas un problème majeur au regard de Bonhoeffer. Fort de ce constat, nous voulons éclairer l'intuition sur le devoir des protestants évangéliques à s'engager dans le monde en explorant davantage la pensée de ce théologien.

2. Question, hypothèse et objectifs

La question de la recherche s'énonce de la manière suivante : « Comment la pensée du Christ ou la christologie chez Bonhoeffer parvient-elle à façonner sa pensée de l'engagement? » Pour répondre à cette interrogation, nous avançons l'hypothèse d'une corrélation entre engagement dans le monde et christologie. Ainsi, nous affirmons que les réflexions de Bonhoeffer sur l'engagement du chrétien dans le monde sont motivées par sa vision du Christ incarné.

L'objectif principal que nous entendons poursuivre dans notre travail est de mettre en rapport la pensée de l'engagement citoyen (social et politique) de Bonhoeffer avec sa vision du Christ incarné. Des objectifs secondaires viennent se greffer sur cet objectif principal :

- Comprendre avec précision sa christologie, en l'analysant et en la contextualisant
- Comprendre avec précision sa pensée de l'engagement, en l'analysant et en la contextualisant
- Déterminer les principaux points d'articulation entre ces deux aspects de sa pensée.

3. État de la recherche

Les premières investigations bibliographiques sur la thématique de la recherche nous ont permis de constater l'existence d'un corpus de littérature savante très étendu qui est consacré à la pensée, la personne et l'action de Bonhoeffer, et ce, dans plusieurs champs disciplinaires,

dont la théologie. Dans cette discipline, plusieurs chercheurs⁵¹ – tant francophones qu’anglophones – ont abordé la question de l’engagement de Bonhoeffer dans son rapport critique au nazisme. Par exemple, dans son livre *Performing the Faith. Bonhoeffer and the Practice Nonviolence* écrit au lendemain des attentats du 11 septembre 2001 aux États-Unis, le théologien nord-américain Stanley Hauerwas, établit une comparaison entre l’Allemagne d’Hitler aux prises avec les pays d’Europe lors de la Deuxième Guerre mondiale, et les États-Unis d’Amérique face au terrorisme, ce qui représente pour lui une autre version de la guerre dans son expression moderne. En effet, se référant à la conjoncture politique de l’Allemagne sous la dictature de Hitler, Hauerwas n’a pas manqué d’exalter la bravoure, la perspicacité et la contribution du théologien allemand dans la construction et dans le développement d’une pensée critique dans le domaine de la théologie politique⁵². Il le considère comme un don divin, un bon ami qui fut donné par Dieu pour aider ses contemporains à voir au-delà des ténèbres pendant le règne du nazisme⁵³.

Dans un livre paru en 2014, Elisabeth Sifton et Fritz Stern se donnent pour tâche de réactualiser la pensée de Bonhoeffer et de l’avocat Hans von Dohnanyi en vue d’une meilleure connaissance des actions citoyennes menées par ces deux chrétiens. Pour ces auteurs, Bonhoeffer et Dohnanyi appartiennent à la catégorie des hommes peu ordinaires qui ont marqué de façon singulière l’histoire de l’humanité. Ils font correspondre l’engagement de Bonhoeffer à une éthique de responsabilité coûteuse, fondée sur une volonté d’accompagnement des communautés souffrantes au mépris même de la vie personnelle⁵⁴.

⁵¹ André Dumas, *Une théologie de la réalité. Dietrich Bonhoeffer*, Genève, Labor et Fides, 1968; Clifford J. Green, *Bonhoeffer. A Theology of Sociality*, Grand Rapids, Eerdmans, 1972; Raymond Mengus, *Théorie et pratique chez Dietrich Bonhoeffer*, Paris, Beauchesne, 1978; Victoria Barnett, *For the Soul of the people: Protestant Protest Against Hitler*, New York, Oxford University Press, 1992; Stanley Hauerwas, *Performing the Faith. Bonhoeffer and the Practice Nonviolence*, Grand Rapids, Brazos Press, 2004 ; Henry Mottu, *Dietrich Bonhoeffer*, Paris, Cerf 2002 ; Sylvain Destrempe, *Thérèse de Lisieux et Dietrich Bonhoeffer, Kénose et altérité*, Paris, Cerf, 2002. Ces études balisent dans leur diversité, certains éléments essentiels sur la vie et la pensée de Bonhoeffer.

⁵² S. Hauerwas, *Performing ...*, p. 43.

⁵³ « *We live in dark time, but God gives us friends who make it possible to see through the darkness* » (S. Hauerwas, *Performing...*, p. 11).

⁵⁴ Elisabeth Sifton, Fritz Stern, *Des hommes peu ordinaires. Dietrich Bonhoeffer et Hans von Dohnanyi, résistants à Hitler dans l’Église et dans l’État*, traduit de l’anglais par Olivier Salvatori, Paris, Gallimard, 2013, p. 119.

Des auteurs comme Éric Gaziaux et Jean-Daniel Causse, semble-t-il, ont eux aussi étudié l'engagement de Bonhoeffer sous l'angle de la théologie. Dans son texte « Pour une lecture théologique de l'autonomie », Eric Gaziaux propose une interprétation du concept de la liberté qui émane chez Bonhoeffer en lien avec la notion de l'incarnation du Christ dans la chair. Selon lui, l'engagement du chrétien, et plus particulièrement de Bonhoeffer dans la sphère du monde s'apparente à une application de la doctrine du salut dans la vie réelle. Cette relecture théologique de la liberté empêche le chrétien de se clore sur lui-même puisqu'il est référé à un centre et s'insère dans un dynamisme de création-rédemption⁵⁵. Gaziaux conclut que la liberté que le chrétien bénéficie en Christ doit être interprétée comme un appel à vivre pleinement la réalité de ce monde⁵⁶.

Tout en reconnaissant la dimension fragmentaire et conjoncturelle des écrits de Bonhoeffer, Jean-Daniel Causse aborde quant à lui la pensée de l'engagement de Bonhoeffer comme une conséquence de sa christologie de la *sequela* développée dans *Le prix de la grâce*⁵⁷. Se référant à la notion de l'obéissance du chrétien à Christ, Causse appréhende l'engagement comme une implication directe du « croire chrétien ». Il souligne que l'obéissance chez Bonhoeffer est impérative. Ce n'est pas un concept subsidiaire, mais un élément-clé, un fait majeur qui éclaire sa théologie. Avec Bonhoeffer, l'obéissance ne souffre aucune négociation. « On répond ou l'on se dérobe à l'appel. On dit oui ou l'on dit non, il n'y a pas de demi-mesure possible. La revendication est absolue. On ne peut pas s'engager à moitié. C'est un engagement radical⁵⁸», conclut Causse.

Toutefois, pour ce qui concerne plus particulièrement le sujet de notre recherche (christologie et engagement citoyen chez Bonhoeffer), la littérature francophone et anglophone sont peu abondantes. Nous avons recensé deux textes clés sur la christologie de Bonhoeffer mais qui datent de plus de trente ans. Citons le livre du Docteur Phillips⁵⁹ *Christ For Us in the*

⁵⁵ Eric Gaziaux « Pour une lecture théologique de l'autonomie », *Revue d'éthique et de théologie morale*, 246 (2007), p. 262.

⁵⁶ E. Gaziaux, « Pour une lecture ..., », p. 262.

⁵⁷ Jean-Daniel Causse, « Suivre et faire : structure de l'appel dans *Nachfolge* de Dietrich Bonhoeffer » *Revue d'éthique et de théologie morale*, 246 (2007), p. 222.

⁵⁸ J.-D. Causse, « *Suivre et...* », p. 222.

⁵⁹ John A. Phillips, *Christ for us in the theology of Dietrich Bonhoeffer*, New York, Harper and Row, 1967.

Theology of Dietrich Bonhoeffer et celui d'Edwin Robertson⁶⁰ *Bonhoeffer's Christology*. Un premier regard porté sur ces écrits révèle que ces auteurs ont voulu reprendre quelques-unes des thématiques christologiques classiques que Bonhoeffer a traitées dans ses notes de cours à l'Université de Berlin en 1933 comme la question centrale de la christologie, l'historicité du Christ, sa kénose et sa manifestation à travers l'Église, le corps mystique de Dieu. Pour mener à bien notre recherche, il nous faudra élargir notre corpus et prendre en considération des écrits autres que ceux qui traitent explicitement de christologie et d'engagement.

4. Méthodologie de la recherche

Au plan méthodologique, ce travail s'inscrit dans le domaine des recherches qualitatives centrées sur l'analyse documentaire. Nous souhaiterions mettre en évidence la façon dont Bonhoeffer parle de l'engagement dans le monde en lien avec le Verbe incarné. Pour ce faire, nous avons interrogé ses principales œuvres, en observant comment il parle du Christ et de son engagement. Nous nous sommes concentrés sur quatre ouvrages : *Qui est et qui était Jésus-Christ* (1933), *Le prix de la grâce* (1935) *Éthique* (1943), *Résistance et soumission* (1951). Car c'est surtout à travers ces textes que la relation entre Jésus-Christ et l'engagement citoyen semble la plus clairement exprimée. Toutefois, nous sommes restés aussi attentifs à tout ce que pouvaient nous apporter les autres écrits de Bonhoeffer par rapport à notre thématique. Enfin, nous avons parcouru la littérature secondaire en portant une attention particulière à sa christologie et au rapport qui est établi avec sa pensée de l'engagement.

5. Cadre théorique et conceptuel

Si nous partons de l'idée de Madeleine Grawitz qui voit dans le concept une abstraction, une pensée ou un moyen de connaissance⁶¹, il est impérieux de préciser le sens de quelques concepts qui sont utilisés dans la recherche, par exemple : effectivité, représentativité, milieu, mandat, etc. Plusieurs de ces concepts seront définis en cours de démonstration. Toutefois, vue leur importance pour le mémoire, nous tenons à faire la lumière sur les deux premiers.

La structuration (*gestaltung*) et la représentativité (*stellvertretung*) sont deux concepts-clés de la christologie de Bonhoeffer. Pour parler de l'incarnation du Logos et de son agir dans le

⁶⁰ Edwin H. Robertson, *Bonhoeffer's Christology*, London, Collins, 1966.

⁶¹ Madeleine Grawitz, *Méthodes des Sciences Sociales*, Paris, Dalloz, 1985, p. 17.

monde, Bonhoeffer utilise les termes effectivité ou structuration⁶² à la place d'un lexique plus biblique comme rédemption et salut. Ainsi, plutôt que sauveur, Jésus-Christ est nommé dans cette christologie par une série de vocables non religieux : la structure, le représentant, le responsable du monde, celui qui redonne à toutes choses leur véritable « milieu ». Qu'il s'agisse de la structuration ou de la représentativité, ces concepts expriment d'une manière non religieuse le salut qu'est Jésus-Christ. Par assumption et par la prise en charge de la réalité, Jésus-Christ se présente comme le sauveur, non pas seulement des chrétiens, mais aussi de ceux qui n'ont jamais confessé son nom.

6. Originalité et pertinence de la recherche

Comme cela vient d'être évoqué, les recherches effectuées sur l'engagement civique de Bonhoeffer sont abondantes autant du côté anglophone que francophone. Qu'en est-il de cette recherche ? Sur quel point se distingue-t-elle des autres ? Cette recherche se révèle importante parce qu'elle attire l'attention sur un aspect peu documenté par les chercheurs, à savoir interroger théologiquement la pensée de l'engagement de Bonhoeffer. Nous pouvons situer l'utilité de ce travail quant à son originalité d'une part, et de sa pertinence, d'autre part.

L'originalité de cette recherche s'explique par l'attention que nous accordons à la réflexion de ce théologien luthérien allemand du 20^e siècle pour penser théologiquement l'engagement citoyen. En effet, nous voulons apporter une nouvelle contribution dans le paysage universitaire en proposant la christologie comme outil avec lequel nous pouvons lire la vie et la pensée d'engagement de Bonhoeffer. Ainsi, nous cherchons à comprendre ce que pourrait apporter la notion de la présence du Christ, son abaissement et sa souffrance, à la compréhension de cette thématique qui est l'engagement citoyen. Pour ce qui concerne la pertinence de ce travail, nous le voyons sous un angle pratique et utilitaire. Nous souhaitons alimenter la discussion sur un problème social présent dans le milieu chrétien, à savoir le désengagement vis-à-vis de la société. De façon pratique, ce travail se veut instrument pour porter les chrétiens protestants évangéliques québécois à réviser leur praxis en vue d'un engagement citoyen plus prononcé dans le monde séculier. Cette recherche est d'autant plus

⁶² Ces mots sont apparemment équivalents chez Bonhoeffer. Il emploie relativement peu les mots bibliques rédemption ou salut. Ces thèmes traduisent une forme de proximité de Jésus-Christ avec le monde.

pertinente qu'elle vise à ancrer la réflexion dans le contexte québécois et à démontrer à toute la communauté protestante, les responsables de mission, la société civile et les décideurs politiques, l'importance chrétienne de l'engagement citoyen. De façon pratique, ce travail pourrait servir comme instrument pour porter les chrétiens protestants évangéliques à réviser leur praxis en vue d'un engagement citoyen plus prononcé dans le monde séculier.

7. Plan

Ce mémoire comprend trois chapitres. Il s'ouvre avec un survol biographique de la vie, de l'œuvre et de l'engagement de Bonhoeffer dans l'Église et dans l'Allemagne nazies. À partir d'une lecture chronologique de son œuvre, ce chapitre fournit des repères qui permettent de mieux situer son itinéraire théologique par rapport à son parcours de vie. Dans le deuxième chapitre, nous traitons de la christologie de Bonhoeffer tout en situant l'auteur dans le paysage de la théologie du XX^e siècle. Dans le troisième chapitre, grâce à une perspective herméneutique, ce qui veut dire contextuel et ouvert, nous tentons d'esquisser et de baliser la pensée de l'auteur sur les questions d'éthiques chrétiennes, tout en les rattachant à la problématique de l'incarnation du Fils de Dieu dans la réalité. Nous proposons un éventail de la pensée éthique bonhoefferienne, ce que nous considérons déjà comme un prolongement de sa christologie, car chez Bonhoeffer, on ne saurait parler d'éthique sans faire référence à Jésus-Christ.

Chapitre 1 : L'unité de la pensée et de la vie d'engagement de Bonhoeffer : repères biographiques

« [...] Je suis fier d'appartenir à une famille qui, depuis des générations, s'est distinguée dans la lutte pour le bien du peuple et de l'État allemand » (D. Bonhoeffer).

Introduction

Pour débiter ce mémoire consacré à la théologie de Bonhoeffer et, plus précisément, à la problématique de l'engagement du chrétien évangélique dans la société en lien avec la christologie, nous proposons en amont une lecture de la vie de ce théologien et du contexte socio-historique dans lequel a émergé sa pensée. Ce chapitre biographique n'a pas la prétention d'être une présentation historique exhaustive. Il tend plutôt à présenter quelques points d'actualité historique en rapport à l'existence de ce penseur de l'Église. À l'instar de Mengus⁶³, nous partons du principe d'une cohérence, d'une unité entre la vie et la pensée de Bonhoeffer. Sa vie et sa pensée théologique sont donc indivisibles et qu'on ne saurait les comprendre qu'en soulignant cette parfaite adéquation. René Marlé, le souligne clairement : « Pensée et action, réflexion et vie sont toujours indissociablement liées chez Bonhoeffer⁶⁴ ». Dans ce contexte, la vie de Bonhoeffer peut servir d'éclairage à sa pensée et témoigne de l'importance qu'il accorde comme théologien à la problématique de l'engagement citoyen chrétien dans le monde.

Au cours de ce premier chapitre, nous souhaitons présenter Bonhoeffer, c'est-à-dire l'homme qu'il était en vue de porter le lecteur à découvrir quelques sphères dans lesquelles il s'est lui-même engagé tout au long de sa vie. Nous reverrons quelques moments forts de l'existence du théologien, et nous porterons attention à la formulation de plusieurs questions-clés qui serviront de fils conducteurs à la suite de la réflexion. Nous terminerons ce chapitre en présentant avec l'éthicien américain Joseph Fletcher⁶⁵ un exposé sur les caractéristiques

⁶³ Raymond, Mengus, *Théorie et pratique chez Dietrich Bonhoeffer*, Paris, Beauchesne, 1978, p. 36.

⁶⁴ René Marlé, *Dietrich Bonhoeffer. Témoin de Jésus-Christ parmi ses frères*, Paris, Casterman, 1967, p. 83.

⁶⁵ Joseph Fletcher, *Situation ethics. The New Morality*, Philadelphia, Westminster Press, 1966; réed. Westminster John Knox Press, Louisville, 1997.

fondamentales de l'éthique chrétienne bonhoefferienne. Cette dernière section sert de toile de fond et prépare les chapitres 2 et 3 où nous aborderons cette fois la pensée christologique et éthique de Bonhoeffer. Qui est Dietrich Bonhoeffer ? Quels sont les arrière-plans de sa pensée de l'engagement ? Quelles sont les différentes sphères d'engagement de Bonhoeffer ? Quelles sont les caractéristiques fondamentales de l'éthique chrétienne bonhoefferienne ? Voilà les quatre grandes questions qui sous-tendent notre démarche dans ce chapitre et que nous aborderons en nous appuyant sur les travaux qui ont été réalisés par des biographes et interprètes⁶⁶ reconnus dans le monde académique.

1. Qui est Dietrich Bonhoeffer ?

Étudier un personnage comme Dietrich Bonhoeffer, c'est attirer l'attention sur un théologien qui s'est démarqué des gens de sa génération par la richesse de sa pensée et la singularité de son existence. La richesse de la vie de Bonhoeffer se justifie en raison de la multitude de questions qu'ouvre sa réflexion théologique à travers le temps et à travers l'espace. Mais son destin hors du commun est aussi un autre point marquant surtout, quand on considère la manière dramatique et prématurée dont sa vie s'est terminée.

1.1. Sa vie, sa passion et son destin

Dietrich Bonhoeffer est né à Breslau⁶⁷, une province de la Silésie, le 4 février 1906, quelques années avant l'éclatement de la Première Guerre mondiale. Lui et sa sœur jumelle Sabine occupent les sixièmes et septièmes rangs d'une grande famille de huit enfants⁶⁸. En 1912, le

⁶⁶ Eberhard Bethge, *Dietrich Bonhoeffer. Vie, pensée et témoignage*, Paris, Genève, Labor et Fides et Centurion, 1969; Georges Hourdin, *Dietrich Bonhoeffer. Victime et vainqueur d'Hitler*, Paris, Desclée, 1994; Mary Bosanquet, *Vie et mort de Dietrich Bonhoeffer*, Paris, Casterman, 1970; Ferdinand, Schlingensiepen, *Dietrich Bonhoeffer (1906-1945) Biographie*, Paris, Salvator, 2005; Frédéric Rognon, *Dietrich Bonhoeffer, un modèle de foi incarnée et cohérente entre les convictions et la vie*, Lyon, Éditions Olivétan, 2011 ; Doyon, Jacques, « La prière chez Dietrich Bonhoeffer », *Laval théologique et philosophique* [vol.32]2 (1976) ; André Dumas, *Une théologie de la réalité*, Genève, Labor et Fides, 1968 ; Paul-André Turcotte, *Réconciliation et libération. Théologie de la communauté chez Dietrich Bonhoeffer*, Montréal, Desclée et Bellarmin, 1972.

⁶⁷ Aujourd'hui, Breslau est connu sur le nom de Wrocław. À l'époque de Bonhoeffer Wrocław est une province de la Sillésie qui, à la suite du processus de dégermination de l'Europe, fut annexée à la Pologne.

⁶⁸ Dietrich Bonhoeffer est issu d'une grande famille cultivée composée de huit enfants qui sont nés dans l'intervalle de dix ans. Trois garçons, d'abord Karl-Friedrick (1809-1957), qui sera physicien très doué, héritier de l'intérêt de son père pour les sciences de la nature ; puis Walter (1899-1918), qui connaissait bien la forêt et qui se fit remarquer par ses aptitudes linguistiques ; il est mort au front lors de la Première Guerre mondiale ; enfin Klauss (1902-1945) qui sera juriste et que son père considérait comme le plus difficile, mais aussi comme le plus amusant et le plus intelligent de ses enfants. Puis viennent deux sœurs, Ursula (née en 1902), pourvue d'un sens aigu de la décision à prendre et de l'action immédiate à accomplir ; et Christine (1903-1965), dotée

petit Dietrich part pour Berlin, où son père vient d'être élu à la chaire de psychiatrie de l'université. Tenant compte de la position occupée par ses parents en Allemagne, Bonhoeffer a eu l'heureux privilège de grandir dans un environnement de richesse, de culture et de bonheur. Très tôt, il fait l'apprentissage de la musique, ce qui marquera toute sa vie.

Au-delà de son amour particulier pour la musique, Bonhoeffer manifeste aussi un grand intérêt pour les voyages et la découverte culturelle. Curieux et attentionné, il s'est montré ouvert à toute forme de diversité – culturelle et confessionnelle. Il réalise ainsi des séjours prolongés aux États-Unis d'Amérique, en Espagne, en Angleterre sans énumérer les plus brefs séjours qu'il a faits dans de nombreuses villes européennes, en lien avec son engagement dans le mouvement œcuménique puis dans la résistance.

Comme en témoigne l'histoire de la théologie du XX^e, Dietrich Bonhoeffer s'impose comme une grande personnalité religieuse et politique, une personnalité qui prend forme progressivement à travers les diverses expériences qu'il a vécues comme penseur et comme chrétien engagé dans la résistance contre le Nazisme. Reconnu pour sa compassion, sa solidarité et son humilité, il se considère lui-même comme un humaniste, prompt à se charger des problèmes d'autrui. L'« Autre » ou « les autres » ou « Autrui » sont en effet des termes importants qui reviennent fréquemment dans le vocabulaire théologique bonhoefferien. Dans la première partie de son livre intitulé *Bonhoeffer, une Église pour demain*, l'historien Georges Hourdin présente le théologien comme un personnage ayant affirmé une ferme volonté dans son tempérament et dans ses prises de décision. Il le présente comme quelqu'un qui porte en lui l'ensemble des traditions et des valeurs germaniques, notamment : l'amour de l'ordre et de la liberté⁶⁹. C'est aussi « un homme responsable se montrant [...] prêt à affronter les défis et événements de la vie, quels qu'ils soient, dans le respect de l'amour des autres⁷⁰ ». Pour sa part, le spécialiste André Dumas met aussi l'accent sur la dimension

de nombreuses qualités. Finalement sont venus les « trois petits », Dietrich et Sabine (1906) et tout au bout, la joyeuse Suzanne (née en 1909). (E. Bethge *Dietrich ...*, p. 23).

⁶⁹ Georges Hourdin, *Bonhoeffer, une église pour demain*, Paris, Cerf, 1971, p. 19.

⁷⁰ G. Hourdin, *Bonhoeffer, une église...*, p. 19-20.

humaniste et surtout sur le côté chevaleresque de Bonhoeffer. Pour lui, « Bonhoeffer est un être sensible, désireux de gagner tout en sachant perdre et gracieux⁷¹».

1.2. Son origine aristocratique

Dietrich Bonhoeffer est né dans une famille luthérienne de la bourgeoisie allemande cultivée. Il est donc un héritier de l'aristocratie berlinoise. Il est le fils du professeur de psychiatrie Karl Bonhoeffer, et de l'enseignante Paula von Hase, deux figures éminentes de la société allemande de l'avant-guerre⁷². Connu à la fois pour sa sévérité, son sens d'organisation et sa tendresse⁷³, Karl Bonhoeffer jouit d'une grande notoriété en Allemagne dans le domaine de la médecine comme dans celui de l'enseignement. Tout en étant professeur à l'Université de Berlin, Karl Bonhoeffer est resté le psychiatre et le neurologue berlinois de référence, de 1912 à sa mort en 1948⁷⁴. Quant à sa mère Paula, elle est issue d'une grande famille de pasteurs. Elle est la fille d'un ancien prédicateur à la cour de Guillaume II à Potsdam et la petite fille du célèbre historien de l'Église, Karl Auguste von Hase. Au regard du biographe Ferdinand Schlingensiepen, par son sens d'initiative, sa vaillance, sa créativité et surtout son grand talent pour le métier d'enseignant, Paula s'affirme comme un modèle pour toutes les femmes. Pour lui, elle est l'exemple d'une mère soucieuse et influente, au point qu'elle a dû assumer seule, en sa qualité d'enseignante diplômée, les sept premières années de scolarisation de ses enfants⁷⁵.

⁷¹ A. Dumas, *Une théologie...*, p. 45.

⁷² Le rapport que Bonhoeffer entretient avec l'Église luthérienne remonte à sa famille. Il est né dans une famille luthérienne de Breslau. Son père, le Docteur et professeur de psychiatrie, Karl Bonhoeffer, et sa mère Paula Von Hase, étaient tous membres de l'Église luthérienne allemande. Bonhoeffer devient lui aussi membre de l'Église luthérienne allemande. Jusqu'à la fin de sa vie, il restera profondément attaché à la tradition luthérienne comme en témoigne sa dernière œuvre : *Résistance et soumission* où il fait référence à Martin Luther. Toutefois, Bethge révèle que si le père et la mère se faisaient passer pour des luthériens, ils étaient des luthériens de tradition et non de confession. Bethge soutient que : « Dans la jeunesse de Bonhoeffer, il n'y a guère eu de vie chrétienne au sens d'une appartenance active à une paroisse et à ses activités. Son père, psychiatre et neurologue de profession, se réclame davantage de l'agnosticisme, n'envoyait pas ses enfants à l'école du dimanche, on n'allait même pas à l'église aux grandes fêtes ». (E. Bethge *Dietrich...*, p. 36). Ce manque de piété spirituelle relevée dans la famille des Bonhoeffer ne s'érige pas toutefois en obstacle au rayonnement de la vie spirituelle de Dietrich dans son âge adulte. Comme le reconnaît Doyon, « Bonhoeffer devient un croyant profondément spirituel, qui fait de Dieu un être personnel et qu'il a quotidiennement rencontré chaque jour dans la prière » (J. Doyon, *La prière...*, p. 189).

⁷³ G. Hourdin, *Dietrich...*, p. 23.

⁷⁴ E. Bethge, *Dietrich...*, p. 27.

⁷⁵ F. Schlingensiepen, *Dietrich...*, p. 22.

La vie personnelle de Bonhoeffer ainsi que celle de sa famille sont toutes marquées par la résistance et par la guerre. Pour Frédéric Rognon, c'est l'intégralité de la vie de Bonhoeffer qui semble avoir été placée sous le sceau du tragique⁷⁶, surtout quand on considère le contexte dans lequel il est mort. Accusé d'avoir comploté contre le Führer, Bonhoeffer fut pendu au gibet au camp de concentration à Flossenbürg, le 9 avril 1945 – après une parodie de procès suivi de vingt-trois mois d'emprisonnement⁷⁷. Il est toutefois important de souligner que les conditions de la mort de Bonhoeffer n'est pas un cas unique de la barbarie nazie. D'ailleurs, c'est toute sa famille qui a payé un lourd tribut à la folie meurtrière des hommes de son temps. Les détails sur le destin tragique de Bonhoeffer et de sa famille sont aussi soulignés par les recherches de la théologienne américaine Victoria Barnett⁷⁸.

Associer le nom de Dietrich Bonhoeffer à l'aristocratie berlinoise revient à considérer de façon globale l'ambiance sociale et intellectuelle dans laquelle évoluent les ancêtres de ce théologien. En effet, les Bonhoeffer représentent une famille aisée et cultivée, détentrice d'un grand héritage social, spirituel et intellectuel en Allemagne. Marlé souligne qu'à leur arrivée en Allemagne, les Bonhoeffer résident dans le quartier huppé de Grünewald, un carré habité par des professeurs⁷⁹. C'est donc dans ce milieu de la grande bourgeoisie protestante et démocrate que grandit le théologien. D'où viennent les Bonhoeffer ? Quelle est l'origine géographique et culturelle de cette famille ? Bethge nous apprend que les Bonhoeffer sont d'origine néerlandaise, et plus particulièrement de la région du Nimègue. Jusqu'à l'époque du grand-père de Dietrich, ils ont exercé le métier d'orfèvres, de pasteurs, de médecins, de

⁷⁶ F. Rognon, *Dietrich...*, p. 11.

⁷⁷ Dans *Dictionnaire critique de théologie*, Ernst-Albert Scharffenorth relate que Bonhoeffer fut arrêté en avril 1943, il fut tout d'abord interné à la prison militaire de Berlin-Tegel. Par la complaisance de certains gardiens, il entretenait une correspondance théologique non censurée avec E. Bethge, qui publia ses lettres en 1951 sous le titre *Widerstand and Ergebung, Résistance et soumission*. Après dix-huit mois de prison, peu avant la fin de la guerre, le 9 avril 1945, Bonhoeffer fut pendu avec d'autres conjurés au camp de concentration de Flossenbürg tout près de la frontière germano-tchèque. La veille, il avait fait ses adieux à un codétenu anglais en lui disant « C'est la fin - et, pour moi, le commencement d'une vie nouvelle » (Ernst-Albert Scharffenorth, « Bonhoeffer Dietrich, 1906-1945), dans Jean-Yves Lacoste, *Dictionnaire critique de théologie*, Paris, Presse universitaire de France, 1998, p. 184-185).

⁷⁸ Victoria Barnett, *For the Soul of the People: Protestant Protest Against Hitler*, New York: Oxford University Press, 1992.

⁷⁹ R. Marlé, *Dietrich...*, p. 11.

juges et de magistrats⁸⁰. Toujours dans cette perspective, Bethge relève ce qui fait la force et toute la valeur de la richesse et de la discipline appliquées dans cette famille :

Le riche héritage de ses antécédents a donné à Dietrich Bonhoeffer la mesure de sa propre vie. Il lui devait la sûreté de jugement et la présence, qui ne s'acquièrent pas en une génération. Il a grandi dans une famille qui ne considérait pas que les éléments essentiels de l'éducation s'acquerraient à l'école, mais qui les voyait dans l'obligation profondément enracinée d'être les gardiens d'un grand héritage historique, d'une tradition spirituelle⁸¹.

Si Bonhoeffer a une origine aristocratique, à cela s'accompagne dans son cas une formation universitaire et théologique.

1.3. Ses études universitaires et sa vie pastorale

C'est en 1923, à l'âge de seize ans, que commence la formation théologique de Bonhoeffer à la prestigieuse université de Tübingen. Une année plus tard, la prééminence de l'université de Berlin en matière de théologie libérale et positive le conduit à la capitale allemande. En 1931, il poursuit sa formation aux États-Unis, où il est boursier pendant une année au *Union Seminary Theological* de New York.

Bonhoeffer n'est pas l'homme d'une science, mais au contraire l'homme consumé par la pensée du savoir universel. C'est pourquoi en même temps qu'il étudie la théologie, il explore la pensée philosophique de Schleimacher. Pour mesurer toute la qualité des études de Bonhoeffer, il faut se faire une idée de la culture intellectuelle qui est la sienne. Elisabeth Sifton soutient qu'en partant pour Tübingen, Bonhoeffer avait déjà appris plusieurs langues, à savoir l'hébreu, le latin et le grec. Il lit et médite Kant et Hegel, Ranke et Schleirmacher, Hese et Ibsen, Catulle et Plotin⁸². Passionné des belles lettres et des réflexions rigoureuses, Bonhoeffer s'impose comme « un homme de culture, lucide, fort et bien informé »⁸³, un

⁸⁰ E. Bethge, *Dietrich...*, p. 17.

⁸¹ E. Bethge, *Dietrich...*, p. 18.

⁸² Elisabeth Sifton, Fritz Stern, *Des hommes peu ordinaires, Dietrich Bonhoeffer et Hans von Dohnanyi, résistant à Hitler dans l'Église et dans l'État*, traduit de l'anglais par Olivier Salvatori, Gallimard, 2014, p. 29-30.

⁸³ Luce Giard, « Dietrich Bonhoeffer » dans D. Bonhoeffer, *Le prix...*, p. 9.

universitaire « studieux et brillant »⁸⁴, et surtout, « populaire et admiré »⁸⁵ aussi bien pour son intelligence que pour ses prouesses physiques.

En ce qui concerne l'origine de sa vocation au métier de théologien, l'idée paraît imprécise et flottante. Les commentateurs n'avancent que des conjectures puisque Bonhoeffer lui-même reste silencieux sur le sujet. Il apparaît que son intérêt pour le domaine de la théologie semble avoir été davantage motivé par sa curiosité intellectuelle⁸⁶, soutient Bethge. Toujours dans le sillage de Bethge, Elisabeth Sifton⁸⁷ met l'accent sur le besoin d'indépendance de Bonhoeffer, son aspiration à un monde éloigné de l'ici, et ses aptitudes pour la vie spirituelle.

Bonhoeffer ne se contente pas d'une activité académique. Il allie l'enseignement universitaire à un engagement pastoral. Ainsi, nous pouvons présenter Bonhoeffer comme un homme de terrain et un théologien engagé dans la vie de l'Église, d'abord comme pasteur de la paroisse allemande à Barcelone (1929-1930), puis chargé d'un groupe de catéchumènes dans la paroisse de Berlin-Wedding et aumônier des étudiants de l'École Polytechnique de Berlin (à partir de 1931), ensuite pasteur de la paroisse allemande de Londres (1934-1935), et enfin directeur du séminaire pastoral de Finkenwalde (1935-1937) au service des futurs pasteurs de l'Église confessante. Orateur et enseignant d'homilétique, Bonhoeffer utilise la prédication⁸⁸ comme moyen qui lui permet d'atteindre ses objectifs d'engagement comme

⁸⁴ H. Mottu, *Dietrich...*, p. 20.

⁸⁵ M. Bossanquet, *Vie et...*, p. 41.

⁸⁶ E. Bethge, *Dietrich...*, p. 43.

⁸⁷ E. Sifton, F. Stern, *Des hommes...*, p. 29.

⁸⁸ Tout en critiquant une dynamique de manipulation de la prédication qui se manifeste très souvent par une notion qu'il nomme fausse subjectivité, Bonhoeffer préconise une exégèse appropriée et rigoureuse du texte biblique et qui s'apprête à restituer les problèmes de l'Église et de la société toute entière. Quelle est la place occupée par la prédication dans l'engagement de Bonhoeffer ? On ne peut pas sous-estimer le rôle qu'elle a occupé dans l'engagement politique de Bonhoeffer. Il la considère comme un véritable moyen de sensibilisation qui doit porter le peuple allemand à prendre conscience du danger que représentent le nazisme et ses alliés à la fois pour l'Église et pour la société. Dans un sermon tiré d'Exode 35 sur l'épisode du Sinaï, délivré en 1933, intitulé « Église de Moïse et Église d'Aaron » et qui est resté célèbre, Bonhoeffer ne se fait aucune illusion sur les déguisements que prenait le nazisme pour captiver, endormir et égarer le peuple. Avec une finesse et une grande subtilité, le théologien dénonce le nazisme sans le nommer directement. Pour lui, l'apparition du nazisme traduit l'émergence d'une nouvelle pratique idolâtre illustrée par la figure de l'Église d'Aaron avec Hitler comme figure divine. Il invite ainsi ses auditeurs à abandonner le chemin de l'idolâtrie symbolisée par l'Église d'Aaron et à se tourner vers la voie de la vérité, la véritable Église qui est symbolisée par l'Église de Moïse.

prêcher la paix et la réconciliation, sensibiliser l'Église et les chrétiens sur leur véritable rôle dans le monde, etc.

1.4. Son œuvre théologique

Ayant reçu une formation universitaire de qualité en Allemagne et aux États-Unis d'Amérique, Bonhoeffer, dans les premiers moments de sa carrière, produit une œuvre théologique centrée sur l'Église et qui avec le temps, s'élargit vers d'autres disciplines universitaires. Sa production théologique s'étend sur une période de plus de vingt ans et a touché divers sujets. C'est pourquoi nous considérons Bonhoeffer comme un « généraliste » de la théologie. Son œuvre se tient au carrefour de plusieurs disciplines et à la frontière de la théologie et d'autres disciplines universitaires⁸⁹. Il est à la fois systématicien, sociologue de l'Église et exégète de textes bibliques fondamentaux (les trois premiers chapitres du livre de la Genèse et le Sermon sur la montagne). En plus de ces principales œuvres, il réfléchit sur la vie spirituelle, y compris la pastorale.

Aux yeux d'Henry Mottu, le caractère multidimensionnel est le trait le plus marquant dans les écrits de Bonhoeffer. « Ce qui nous fascine dans son œuvre, ce n'est pas sa rigueur ; ce n'est pas sa cohérence ; ce n'est même pas son originalité ; c'est son caractère multidimensionnel⁹⁰. » Avant tout, interpréter l'œuvre de Bonhoeffer, c'est la caractériser comme l'expression de sa vie personnelle et du contexte sociopolitique de l'Allemagne nazi. La dimension contextuelle de l'œuvre théologique de Bonhoeffer est aussi soulignée dans les recherches d'André Dumas. Il voit dans la pensée de Bonhoeffer le reflet d'un contexte et un portrait de ce qu'a connu le théologien dans sa vie personnelle⁹¹. « Son œuvre est marquée par les événements qui la provoquent, la colorent et la diversifient⁹² ». En outre, Dumas utilise deux autres qualificatifs pour décrire la pensée théologique de Bonhoeffer, dans son entièreté. C'est d'abord « une œuvre fragmentaire⁹³ », fruit de l'urgence et de l'humeur où Bonhoeffer abandonne couramment une piste pour en explorer d'autres. C'est aussi une « œuvre

⁸⁹ D. Müller, « Avant-Propos » dans D. Müller, *Autonomie...*, p. 12.

⁹⁰ Henry Mottu, *Dietrich Bonhoeffer*, Paris, Cerf, 2002, p. 9.

⁹¹ A. Dumas *Une théologie...*, p. 43.

⁹² A. Dumas *Une théologie...*, p. 17.

⁹³ A. Dumas *Une théologie...*, p. 17.

polyphonique », car elle ne veut pas ce qui dans le réel déborde l'harmonie ou la monotonie répétitive⁹⁴. Cependant, Dumas souligne que même s'ils n'ont rien d'éclectique ni de flottant, les livres de Bonhoeffer sont des documents compacts et rigoureux⁹⁵.

1.4.1. Les différentes périodes de l'œuvre de Bonhoeffer

En s'appuyant sur l'avis des commentateurs⁹⁶ tels Mengus, Corbic et Dumas, nous discernons trois périodes dans la vie et la pensée de Bonhoeffer. Ces périodes sont toutes marquées par les milieux d'existence, les types d'engagements, les styles d'écriture, et surtout, par l'orientation de la pensée.

a) La période universitaire (1923-1933)

La période universitaire de Bonhoeffer commence à partir de son entrée comme étudiant à l'Université de Tübingen jusqu'au moment où il a dispensé son cours comme privat-docent à la faculté de théologie de l'Université de Berlin. Deux grandes publications marquent cette période : sa thèse de doctorat publiée sous le titre *Sanctorum Communio* (1927)⁹⁷ et sa thèse d'habilitation en philosophie *Acte et Être. Philosophie transcendantale et ontologique dans*

⁹⁴ A. Dumas *Une théologie...*, p. 17.

⁹⁵ A. Dumas, *Une théologie...*, p. 17.

⁹⁶ A. Dumas, *Une théologie...*, p. 77-83 ; A. Corbic, *Dietrich...*, p. 26.

⁹⁷ Bonhoeffer n'a que 21 ans lorsqu'il soutient sa thèse *Sanctorum Communio*. Ce travail est le fruit d'une réflexion menée lors d'un voyage qu'il a effectué à Rome et lors duquel il a été sensibilisé à la question de l'Église. Dans ce travail, l'auteur fait intervenir la sociologie comme discipline des sciences sociales pour appréhender et éclairer les données dogmatiques de l'ecclésiologie. Ce travail dévoile l'intérêt de Bonhoeffer comme jeune chercheur pour le domaine en ecclésiologie, qui à ses yeux, représente le parent pauvre des recherches théologiques dans la tradition protestante. En quoi cette recherche se distingue-t-elle des autres écrits de Bonhoeffer? Ce document exalte la présence de l'Église dans le monde comme la manifestation concrète du Christ dépouillé de sa gloire et qui s'insère dans l'histoire du monde en vue du rachat de l'humanité. Pour Bonhoeffer, la présence du Christ sur la terre est le *christi praesens*. À l'analyse, *Sanctorum communio* représente une recherche dogmatique de fond sur la manifestation concrète de l'action divine qui est l'Église.

la théologie systématique (1930)⁹⁸. Soulignons aussi deux autres écrits : *La nature de l'Église* (1932)⁹⁹ et les notes de cours de christologie : *Qui est et qui était Jésus-Christ ?* (1933).

b) La période de l'Église confessante (1933-1939)

La seconde période celle de l'Église confessante est aussi qualifiée de « période pastorale ». Elle est marquée par le retour de Bonhoeffer en Allemagne après son premier séjour aux États-Unis d'Amérique. À son retour en Allemagne, sur la demande de l'Église confessante, Bonhoeffer prend la direction du séminaire de Finkenwalde en Poméranie où il doit travailler aussi comme professeur d'homilétique. Au cours de cette période, il s'ouvre à un public moins lettré par rapport à la période précédente en se réclamant d'une approche pratique de la christologie, d'« une sanctification personnelle permettant au chrétien de se sauver de l'orgueil illusoire et de la fausse manie spirituelle du vieil homme¹⁰⁰».

Plusieurs publications marquent cette période, notamment : *Le prix de la Grâce* (1937), *De la vie communautaire* (1939) et *La Parole de la prédication*¹⁰¹. André Dumas¹⁰² note plusieurs autres textes d'édification biblique écrits que le théologien a rédigés au cours de cette période, par exemple : *Le Roi David* (1935) ; *La Reconstruction de Jérusalem d'après*

⁹⁸ Comme thèse d'habilitation, Bonhoeffer soumet en 1930 à la faculté de Berlin un document titré *Acte et Être*. Ce document a été publié une année plus tard. Au regard de certains analystes comme Mottu, *Acte et Être* représente l'ouvrage l'Église. Dans ce travail, l'auteur fait intervenir la sociologie comme discipline des sciences sociales pour appréhender et éclairer les données dogmatiques de l'ecclésiologie. Ce travail dévoile l'intérêt de Bonhoeffer comme jeune chercheur pour le domaine en ecclésiologie, qui à ses yeux, représente le parent pauvre des recherches théologiques dans la tradition protestante. En quoi cette recherche se distingue-t-elle des autres écrits de Bonhoeffer? Ce document exalte la présence de l'Église dans le monde comme la manifestation concrète du Christ dépouillé de sa gloire et qui s'insère dans l'histoire du monde en vue du rachat de l'humanité. Pour Bonhoeffer, la présence du Christ sur la terre est le *christi praesens*. À l'analyse, *Sanctorum communio* représente une recherche dogmatique de fond sur la manifestation concrète de l'action divine qui est l'Église.

⁹⁸ Comme thèse d'habilitation, Bonhoeffer soumet en 1930 à la faculté de Berlin un document titré *Acte et Être*. Ce document a été publié une année plus tard. Au regard de certains analystes comme Mottu, *Acte et Être* représente le plus philosophique et le plus abstrait dans lequel, Bonhoeffer, tout en voulant conserver son thème central qui est l'Église, se propose de construire une anthropologie ecclésiale non à partir de la Bible ou de la culture, mais à partir de l'existence en tant qu'existence déjà insérée dans ce tout social qu'est la communauté ecclésiale concrète.

⁹⁹ Cet ouvrage a été reconstitué grâce aux notes prises par les étudiants, car le manuscrit s'est perdu. Ce document est davantage instructif et expose l'évolution de Bonhoeffer dans sa conception de l'Église.

¹⁰⁰ D. Bonhoeffer, *Le prix...*, p. 227.

¹⁰¹ Ce livre n'est pas de la main de Bonhoeffer. C'est au contraire un regroupement de ses notes de cours sur l'homilétique qui datent de 1935 à 1939.

¹⁰² A. Dumas, *Une théologie...*, p. 64-65.

Esdras et Néhémie (1936) ; *Le serviteur à la maison de Dieu* (étude biblique sur Timothée) (1936) ; *Notes pour s'exercer à la Lecture des Épîtres pastorales* (1938).

c) La période politique (1939-1945)

La période politique de l'œuvre et de la vie de Bonhoeffer est identifiée par les interprètes sous l'appellation de la « période du dernier Bonhoeffer ». C'est la période où le théologien, dans la prison à Tegel, se fait remarquer par ses réflexions prospectives sur le christianisme « sans religion ». Deux écrits majeurs marquent cette période : *l'Éthique* (1943) et *Résistance et soumission* (1944). Pour ce qui concerne l'ouvrage *Résistance et soumission*, c'est le dernier ouvrage de Bonhoeffer et que nous pouvons considérer comme son testament théologique. Il est constitué d'un éventail de 54 lettres écrites à des amis pendant la période allant de novembre 1943 à août 1944. De ces 54 lettres, 47 sont adressées à Eberhard Bethge, 6 à Eberhard et Renate Bethge ainsi qu'une lettre à Renate Bethge. Un tel recueil nous vaut une connaissance immédiate de la personne du rédacteur, de l'histoire du temps et de sa théologie. Pour ce qui concerne *l'Éthique*¹⁰³, c'est l'un de nos documents de référence et nous

¹⁰³ Dietrich Bonhoeffer est connu comme un passionné de la connaissance éthique. Comme l'indique Bethge, son désir d'explorer le domaine de l'éthique s'est manifesté dès sa jeunesse. « Il a souvent exprimé l'idée que l'éthique était la tâche de sa vie » (E. Bethge, *Dietrich...*, p. 643). Après avoir finalisé la rédaction de son livre *Le Prix de la Grâce (Nachfolge)*, Bonhoeffer projette d'étudier et d'approfondir les problèmes de l'éthique chrétienne. L'importance de *l'Éthique* est marquant pour la théologie du 21^e siècle et s'explique d'abord par l'attention que l'auteur accorde aux questions éthiques, surtout dans un contexte religieux influencé par la théologie de Barth. Certes, les essais de Brunner et de Gogarten (1932) étaient publiés, mais ils avaient subi un déferlement de critiques. Dès lors, le projet de rédaction de *l'Éthique* avait déjà été justifié. Selon Bethge, si l'on veut retracer l'origine historique et géographique de *l'Éthique*, il est important de retourner aux années 1940-1943, à Berlin, à l'abbaye d'Etal, dans les Alpes bavaroises et à Kieckow où le manuscrit a vu le jour (E. Bethge, « Préface », dans D. Bonhoeffer, *Éthique*, p. IX). Le projet fut toutefois interrompu par des missions pour le conseil fraternel de l'Église confessante, des voyages d'ordre politique, et finalement par l'arrestation de l'auteur. Il est important de souligner que, hormis l'aspect contextuel et historique liés à la rédaction de *l'Éthique*, Bethge révèle aussi les motivations qui habitaient Bonhoeffer en prenant cette initiative. Bonhoeffer, dit-il, « était préoccupé de savoir comment l'Église peut annoncer le commandement concret, puis, il avait suivi l'idée de la seigneurie du Christ non seulement sur l'Église, mais sur le monde » (E. Bethge, *Dietrich...*, p. 644). L'importance de *l'Éthique* se justifie aussi par son caractère, sa nature et surtout par son contenu. Bien qu'il s'agisse d'une œuvre théologique inaboutie, reconstruite à partir de différents fragments, on peut souligner que les lignes des idées y sont bien tracées. *l'Éthique* représente en soi un traité sur la relation du Christ avec le monde. Elle traite du principe de la réconciliation du monde dans la christologie : Seigneurie du Christ ; conformité au Christ ; l'incarnation du Christ dans la réalité. Intitulé « Amour de Dieu et déchéance du monde, le traité commence par un exposé sur le lien qui uni Dieu avec le monde ». À travers ce livre, Bonhoeffer semble vouloir indiquer aux chrétiens des voies pour arriver à un vrai engagement, à l'exemple du Christ qui s'incarne et qui se réconcilie avec la réalité du monde. À cet égard, Mottu soutient qu'à travers *l'Éthique*, « tout en se montrant préoccupé de l'avenir de l'Europe, Bonhoeffer présente une christologie cosmique et inclusive » (H. Mottu, *Dietrich ...*, p. 172).

démonterons progressivement tout au long du mémoire l'importance éthique d'un tel document.

2. Quelles sont les origines de la pensée de l'engagement de Bonhoeffer ?

Pour ce qui concerne les origines de l'engagement et de la pensée de l'engagement de Bonhoeffer, nous pouvons citer aux moins trois facteurs.

2.1. L'influence de sa famille

Le milieu familial dans lequel a grandi Bonhoeffer apparaît comme le premier foyer qui explique son intérêt pour la question de l'engagement. Bonhoeffer a grandi dans une famille qui avait déjà un sens poussé de l'engagement et dans laquelle se trouvent plusieurs hommes qui ont été déterminés à faire échec à la politique du nazisme. Les recherches de Rognon fournissent quelques détails à ce sujet. Elles révèlent que :

Walter, l'un des frères aînés du théologien est mort à dix-neuf ans dans les derniers combats de la guerre 1914-1918. Un autre de ses frères, Klaus, est assassiné par la Gestapo à l'âge de quarante-quatre ans en raison de son engagement dans la résistance après d'horribles tortures (...). Deux beaux-frères de Dietrich Bonhoeffer Hans von Dohnanyi et Rüdiger Schleicher – mourront aussi pour avoir comploté contre l'État nazi¹⁰⁴.

À travers une protestation qu'il a lui-même adressée à l'office central de la sécurité du Reich, Bonhoeffer fait état de sa position aux autorités nazies. Il s'oppose à la décision du 9 septembre 1940 qui l'avait interdit de prendre la parole sur le territoire de l'empire. Il en profite pour rappeler aux autorités du Reich l'origine et l'arrière-plan de son engagement.

Je suis fier d'appartenir à une famille qui, depuis des générations, s'est distinguée dans la lutte pour le bien du peuple et de l'État allemand. Je compte parmi mes ancêtres des hommes comme le comte maréchal Kalckreuth ainsi que les deux grands peintres allemands du même nom. Je citerai aussi l'historien de l'Église de Iéna Karl von Hase, connu dans l'ensemble du monde scientifique du siècle précédent, sans oublier la famille du sculpteur Cauer. Mon oncle est le comte von de Goltz à qui l'on doit la libération des États Baltes ; son fils le conseiller d'État le comte Rüdiger, est mon cousin germain ; le lieutenant-général du service armé est mon oncle. Mon père est depuis trente ans professeur titulaire de médecine à Berlin et assume jusqu'à ce jour, des responsabilités dans des fonctions publiques honorables ; ses ancêtres ont, des siècles durant, été des artisans et des conseillers fort estimés dans la ville libre

¹⁰⁴ F. Rognon, *Dietrich...*, p. 11

impériale de Schwäbisch Hall et aujourd'hui encore, l'on montre avec fierté leurs portraits officiels...¹⁰⁵.

Par ses propos, Bonhoeffer montre clairement que son implication dans les questions mondaines relève déjà des préoccupations fondamentales des membres de sa lignée. Il se voit lui-même comme héritier d'une tradition qu'il a la mission de représenter et de perpétuer.

2.2. L'apport de plusieurs courants théologiques

La théologie de Bonhoeffer ne peut être comprise en dehors des théologiens qui l'ont touché. Trois courants théologiques ou auteurs semblent avoir joué un rôle majeur dans le développement de la pensée de l'engagement de Bonhoeffer.

2.2.1. La théologie libérale de Schatter, Seeberg et d'Harnack

Il est évident que le milieu libéral de l'Université de Berlin, où Bonhoeffer s'établit en 1924, a influencé de façon considérable la conception de sa théologie. Élevé d'abord dans une famille libérale, en rejoignant l'Université de Berlin, Bonhoeffer démontre davantage son intérêt pour la pensée des théologiens libéraux comme Schatter, Seeberg et surtout celle du grand historien des dogmes de l'Antiquité, Adolf von Harnack. À son arrivée à Berlin, Harnack est en semi-retraite, mais assure encore quelques cours. Cela donne la possibilité à Bonhoeffer de suivre son séminaire sur l'histoire de l'Église, qu'il trouve bien passionnante.

Selon l'avis de quelques auteurs¹⁰⁶, la théologie libérale qui a été enseignée à Berlin a eu beaucoup de répercussions sur la pensée de Bonhoeffer, car grâce à elle, ce dernier arrive à redécouvrir l'importance de l'homme dans la théologie du Nouveau Testament. Si nous affirmons l'influence de la théologie libérale sur Bonhoeffer, nous devons préciser de ce quoi nous parlons. Pour Scheitzer, la théologie libérale se base sur une conception néotestamentaire du monde qui consiste essentiellement à relever dans l'homme tout ce qui est de positif. Elle prévient aussi contre le danger protestant qui consiste à mettre surtout trop l'accent sur le péché¹⁰⁷. Tout en reconnaissant la condition pécheresse de l'humanité entière, Bonhoeffer fait une réception positive de ce courant, ce qui lui permet de jeter les bases de

¹⁰⁵ Cité par F. Schlingensiepen, *Dietrich...*, p. 20.

¹⁰⁶ Nous pouvons lire Dumas, Mengus et Bethge

¹⁰⁷ L. Schweitzer, « Théologie et ... », p. 156

son éthique de la responsabilité et aussi de considérer théologiquement l'homme comme garant pour la compréhension de sa théologie de la terre et du monde.

2.2.2. La théologie personaliste de Karl Heim

La pensée théologique personaliste existentialiste qui a été présentée par Karl Heim à Tübingen en 1923 peut représenter le deuxième courant d'influence. La théologie personaliste interpelle Bonhoeffer, car elle se rapproche du concret, de la temporalité et de la centralité d'une relation avec le Christ. Ainsi, Bonhoeffer s'inscrit en faux contre les principes abstraits et universalisables de Kant et des hommes du devoir. D'ailleurs, dans l'ouvrage qu'il a consacré à Dietrich Bonhoeffer, l'interprète André Dumas présente la théologie de Bonhoeffer comme la théologie de la réalité. Dans la perspective bonhoefferienne, « Dieu ne peut être rencontré que dans la réalité de cette terre¹⁰⁸ » et en s'éloignant d'elle, on en devient séparé. C'est pourquoi, dit-il : l'« Ancien Testament est de plus en plus la partie de la Bible que Bonhoeffer affectionne, car le Dieu vivant n'y devient connu que dans l'ici-bas terrestre de la vie humaine¹⁰⁹ ».

2.2.3. La théologie dialectique de Karl Barth

Un autre courant important qui intervient dans la formation de la pensée de l'engagement de Bonhoeffer provient de la théologie dialectique de Barth. Au tournant des années 1924-1925, Bonhoeffer découvre la théologie dialectique de Karl Barth et il devient à la suite l'une des critiques du post-barthisme. Avec passion et intérêt, il se livre à la lecture du *Commentaire de l'Épître aux Romains* ainsi qu'aux premières conférences publiées par le dogmaticien de Göttingen. Quelle est l'approche de Barth à propos de la théologie ? Quel est son impact sur la pensée de l'engagement de Bonhoeffer? La théologie de Barth est la théologie de la révélation. Elle s'appuie sur l'Écriture et la Parole comme fondement de la foi chrétienne¹¹⁰. Une telle découverte a ouvert l'horizon de Bonhoeffer sur l'importance de la Parole comme base de la réflexion théologique. Cette découverte le délivre du subjectivisme ambiant et de

¹⁰⁸ A. Dumas, *Une théologie...*, p. 154.

¹⁰⁹ A. Dumas, *Une théologie...*, p. 154.

¹¹⁰ Mottu souligne que Bonhoeffer lit avec passion le commentaire de l'Épître aux Romains ainsi que les premières conférences publiées par le dogmaticien de Göttingen (H. Mottu, *Dietrich...*, p. 21).

l'idéalisme foncier qu'il a hérité de ses enseignants berlinois¹¹¹. Avec Barth, Bonhoeffer découvre que le point de départ du christianisme n'est pas la volonté, ni la conscience psychologique, ni l'histoire — même pas l'histoire du salut et les faits de la foi des théologiens dits « positifs » de son temps — mais la révélation, la Parole de Dieu¹¹². Avec Barth, Bonhoeffer semble redécouvrir la profondeur de l'Écriture comme parole révélée et l'importance de la prédication chrétienne comme Parole de Dieu qui doit aborder les problèmes concrets de l'humain. Cette pensée barthienne qu'il a constamment approfondie sera à la base de sa théologie et surtout de sa compréhension de la christologie et de la religion.

2.2.4. Le séjour de Bonhoeffer aux États-Unis : la rencontre de Lasserre

De 1930 à 1931, Bonhoeffer bénéficie d'une bourse d'étude au *Union Theological Seminary* de New York aux États-Unis. Son séjour lui fera « connaître notamment la philosophie pragmatique, le mouvement du christianisme social américain (le *social Gospel*) ainsi que la communauté noire à Halem¹¹³ ». Il a profité de cette expérience en terre américaine pour développer son amitié avec le pasteur pacifiste français Jean Lasserre, un chrétien protestant très impliqué dans les questions sociales. Ce dernier a aidé Bonhoeffer à prendre conscience de la nécessité du pacifisme dans le combat politique.

D'aucuns ne peuvent nier la contribution des découvertes faites par Bonhoeffer en terre américaine dans le processus qui devrait conduire à sa conversion ou à son repositionnement. Il est clair qu'après son retour des États-Unis d'Amérique, le théologien devient un homme plus impliqué dans le social et la politique que dans l'enseignement universitaire. C'est à juste titre que Mottu souligne qu'à son retour des États-Unis, en été 1931, commence la seconde grande période de Bonhoeffer où il se convertit du théologien universitaire au chrétien militant¹¹⁴. Bonhoeffer lui-même utilise l'expression renoncer à la « phraséologie berlinoise » pour qualifier son virement, en vue de l'expérimentation de l'expression de sa

¹¹¹ H. Mottu, *Dietrich...*, p. 21.

¹¹² H. Mottu, *Dietrich...*, p. 21.

¹¹³ Bernard Lauret, Henry Mottu, « Avant-Propos à l'édition française » dans Dietrich Bonhoeffer, *Résistance et soumission, Lettres et notes de captivité*, Labor et Fides, Genève, 2006, p. 8.

¹¹⁴ Henry, Mottu, *Dietrich Bonhoeffer*, Paris, Cerf, 2002, p. 28.

citoyenneté terrestre. Frédéric Rognon analyse cette expérience sous un angle plus large. Pour lui, cette expérience « ne constitue pas seulement une réorientation intellectuelle, mais aussi une transmutation de l'ensemble des représentations et du comportement de Bonhoeffer¹¹⁵ ».

3. Quelles sont les différentes sphères de l'engagement de Bonhoeffer ?

Poser la question des différents milieux dans lesquels Bonhoeffer s'est engagé comme chrétien, c'est vouloir comprendre à quel moment de l'histoire le théologien devient conscient de la nécessité de son engagement citoyen. Comme nous l'avons souligné, Bonhoeffer devient plus conscient de son engagement au retour des États-Unis d'Amérique en 1932. Dans les pages qui suivent, nous jetons un regard sur les engagements les plus prononcés du théologien dans la société allemande de son époque.

3.1. La militance contre le nazisme

Si Bonhoeffer commence à s'engager tôt dans la lutte politique, son opposition restait discrète. Son engagement officiel dans la lutte politique commence dans la soirée du 30 janvier 1933, le jour même où Hitler fut nommé chancelier du Reich. L'allocution qu'il écrit pour être diffusé à la radio de Berlin le 1^{er} février 1933 sur le concept de chef dans la jeune république, traduit déjà l'expression la plus tangible de sa position d'opposant au nazisme; il prend la parole pour contester la prétention à la souveraineté totale du chancelier, et ce, au tout début de son règne. L'émission a d'ailleurs été interrompue.

Le nom de Bonhoeffer figure donc parmi ceux des premiers citoyens allemands qui ont pris conscience du danger que représente le nationalisme-socialisme, tant au plan politique qu'au plan théologique et ecclésiologique, pour l'avenir de l'Allemagne. En effet, à l'issue de l'accession des nazis au pouvoir, deux tendances s'affrontent au sein des protestants allemands : les uns qui se sont appelés chrétiens allemands (Kirchenkampf) se montrent plus enclins au nazisme et au paragraphe aryen dans l'Église, interdisant ainsi à quiconque ayant du sang juif d'exercer un ministère dans l'Église ; les autres, dont Barth et Bonhoeffer,

¹¹⁵ Frédéric Rognon, « Pacifisme et tyrannicide chez Jean Laserre et Dietrich Bonhoeffer. Seconde partie : l'interprétation des incidences théologiques » [<http://www.cairn.info/revue-etudes-théologiques-et-religieuses-2005-2-page-159.html>] (consulté le 24 novembre 2017).

organisent la résistance sous le nom de l'Église confessante (*Bekennende Kirche*). Porté essentiellement par un discours anticonformiste, Bonhoeffer refuse de se couler dans les normes de la pensée hitlérienne et dénonce la position de certains chrétiens de vouloir s'associer à ce projet hostile aux Juifs de l'État allemand et de vouloir constituer une Église ethnique.

Si Bonhoeffer met l'accent sur la résistance ecclésiale et spirituelle dans les premiers moments du nazisme, Corbic avance qu'à partir de février 1939, le théologien réalise des avancées considérables dans ses stratégies de combat et adopte une position plus radicale qu'auparavant. Le commentateur du Sermon sur la montagne commence par mener une activité politique clandestine de résistance au nazisme¹¹⁶. C'est pour lui le grand tournant. Il devient le conseiller théologique des principaux représentants de l'aile radicalisante de la résistance militaire dans l'Allemagne comme : le général Canaris, Hans Oster, le juge Sack Beck et son beau-frère von Dohnanyi. Ces hommes luttaient constamment pour un renversement violent du régime hitlérien.

3.2. Le critique de la clause aryenne

« Bonhoeffer n'est pas l'homme d'une idée unique ou d'un engagement exclusif »¹¹⁷, mais l'homme de plusieurs engagements, a écrit Mengus. Pour lui, c'est dans la solidarité à la souffrance de l'« Autre », dans les rapports entre groupes humains que doit se manifester l'éthique chrétienne. Le rapport de Bonhoeffer à Israël est souligné par certaines études dont celle du théologien juif américain Peck. Dans une recherche où il tend à attribuer à la réalité juive une fonction dans la théologie de Bonhoeffer, Peck écrit :

Le rapport de Bonhoeffer aux Juifs joue dans son œuvre un plus grand rôle que beaucoup d'interprètes ne l'ont remarqué jusqu'ici. Dans sa théologie, dans sa conception de la religion et dans ses décisions politiques, ce rapport occupe une place déterminante¹¹⁸.

Dès la promulgation des lois de l'État sur la question aryenne, le 7 avril 1933, Bonhoeffer a déjà le projet d'élaborer des thèses à propos des conséquences qui pourraient résulter de ces

¹¹⁶ Arnaud, Corbic, « Dietrich Bonhoeffer », *Le Seigneur des non-religieux*, Paris, Franciscaines, 2001, p. 28.

¹¹⁷ Raymond Mengus, *Théorie et pratique chez Dietrich Bonhoeffer*, Paris, Beauchesne, 1978, p. 47.

¹¹⁸ W. J. Peck, « Theology und Politik in Bonhoeffers Beziehung zum Judentum » dans *Ev. Theol.* 32 (1972), p. 530. Cité par R. Mengus, *Théorie...*, p. 223.

théories pour l'État et pour l'Église¹¹⁹. Ce n'est pas injustifié si l'on voit en lui l'un des premiers hommes d'Église à avoir fait de cette affaire le problème crucial du combat qui allait se dérouler. Le combat de Bonhoeffer contre l'antisémitisme vise à réduire l'expansion d'une telle idéologie politique fondée sur le principe supposé de la pureté et de la supériorité de la race aryenne sur les autres.

Avant d'en venir au sens que prend l'engagement de Bonhoeffer, il nous faut toutefois présenter avec Hourdin un condensé de cette politique appliquée par Hitler.

Avec la montée du nazisme, Hitler appliqua en même temps sa doctrine raciste qui faisait de l'État national-socialiste allemand une nation unie et cohérente. Cette doctrine affirmait la supériorité sur toutes les autres races de la race aryenne et germanique. Il rejetait les Juifs considérés comme apatrides et comme des perturbateurs insupportables. Il fallait repousser de la vie de la nation et de tous les postes importants les parties de la population qui ne correspondaient pas à la définition de la race parfaite. Hitler refusait également de donner un statut normal et de tolérer la présence- dans l'Allemagne nouvelle qu'il voulait jeune, blonde aux yeux bleus, assurée d'une revanche et courant vers elle – des handicapés incurables, des homosexuels, considérés comme des anormaux, et des tziganes considérés comme errants¹²⁰.

Ce climat politique amène Bonhoeffer à réfléchir sur la meilleure façon pour l'Église de produire une réaction qui resterait dans les limites de la mission croyante, à savoir une réaction « qui ne doit ni encenser ni censurer les lois de l'État ». En revanche, il montre que l'Église a le plein droit de questionner l'État sur la légitimité de ses actes. Dans un article intitulé « L'Église et la question juive », Bonhoeffer affirme qu'il est lui-même prêt à tirer les conséquences de sa compréhension du rôle prophétique de l'Église. Plus tard, dans une lettre adressée à Bethge dans son livre *Résistance et soumission*, il développe amplement cette conception qu'il a évoquée précédemment :

L'Église n'est l'Église que lorsqu'elle est là-pour-les-autres. Pour commencer, elle doit donner aux dirigeants tout ce qu'elle possède. Les pasteurs doivent vivre exclusivement des dons volontaires des paroisses. L'Église doit collaborer aux tâches profanes de la vie sociale, non en dominant, mais en aidant et en servant. Elle doit manifester aux hommes de toutes les professions ce qu'est une vie avec le Christ, ce que signifie « être-là-pour-les-autres. Notre Église spécialement devra s'opposer aux

¹¹⁹ E. Bethge *Dietrich...*, p. 231.

¹²⁰ G. Hourdin, *Dietrich...*p.13.

vices de l'hybris, de la vénération, de la force, de l'envie et de l'illusionnisme¹²¹ qui sont les racines de tous les maux. Elle devra parler de mesure, d'authenticité, de confiance, de fidélité, de constance, de patience, de discipline, d'humilité, de modestie et de sobriété. Elle ne devra pas sous-estimer l'importance du « modèle » humain¹²² ».

En résumé, pour faire valoir sa position par rapport à la persécution orchestrée par le Führer contre les juifs, Bonhoeffer définit une stratégie qui consiste à sensibiliser l'Église en vue d'assumer son rôle dans la société. Il propose d'approcher l'Église dans une perspective d'ecclésiologie militante tout en rappelant aux chrétiens comment ils devraient se positionner en faveur de la paix et de la justice.

3.3. L'instigateur de la paix pendant la Deuxième Guerre mondiale

Profitant de la situation chaotique dans laquelle s'est plongé l'Allemagne et le monde lors de la Deuxième Guerre mondiale et à l'issue de sa nomination au poste de pasteur de la paroisse allemande de Londres, Bonhoeffer devient de plus en plus conscient de la nécessité de s'engager dans la promotion de la paix. Le canal qu'il dispose pour faire passer ses vues pacifistes est « l'Alliance Universelle¹²³ », une plateforme œcuménique qui a pour mission de promouvoir la paix, l'amitié et la solidarité internationale par le biais des Églises. De l'avis de Bonhoeffer, la paix et l'unité entre les nations nécessitent préalablement la paix et l'unité au sein des Églises, sur le simple fait que les chrétiens sont tous frères dans le Seigneur.

À partir de 1932, révèle Rognon, Bonhoeffer multiplie ses rencontres dans toute l'Europe et organise des rassemblements de jeunes chrétiens de différents pays pour leur apprendre à se connaître et à travailler pour la paix¹²⁴. Ses démarches l'ont finalement conduit au poste de secrétaire international de jeunesse. Par son dynamisme, il fut à l'origine de plusieurs sommets¹²⁵ d'envergure tels le sommet de Tchécoslovaquie en juillet 1932, le sommet de

¹²¹ « Et de l'illusionnisme » : élément ajouté ultérieurement

¹²² D. Bonhoeffer, *Résistance...*, p. 453-454.

¹²³ Le commentateur Raiser situe la genèse de la relation de Bonhoeffer avec le mouvement œcuménique remonte à sa participation à la réunion conjointe de l'Alliance mondiale pour la promotion de l'amitié entre les Églises et du mouvement du christianisme pratique qui s'est tenu à Cambridge en septembre 1931 (Konrad Raiser, « Bonhoeffer et le mouvement œcuménique », dans Henry Mottu et Jacques Perrin (dir.), *Actualité de Bonhoeffer en Europe Latine*, Genève, Labor et Fides, 2004, p. 21-22.

¹²⁴ K. Raiser, « *Bonhoeffer et...* », p. 25.

¹²⁵ Bonhoeffer a organisé d'autres sommets tels : à Barcelone 1929, New York 1930-1931, Mexique 1931, Berlin 1931-1932 et Ciernohorské Kupele, etc.

Genève et de Gland en août 1932, le sommet de Sofia en septembre 1933. À l'ouverture du sommet de Tchécoslovaquie, Bonhoeffer utilise la tribune qui lui est offerte pour mettre l'Église en garde des conséquences désastreuses qui, éventuellement, peuvent résulter d'un second affrontement mondial. Avant tout, dans le sillage de la crise économique de 1929, il dénonce ces millions d'hommes affamés, désespérés, humiliés, « et face à eux un monde hérissé d'armes comme jamais auparavant, un monde qui s'arme fébrilement, afin d'assurer la paix par les armements, un monde dont le mot sécurité est devenu une idole¹²⁶ ».

Lors de son séjour comme étudiant à New York, Bonhoeffer fait valoir aussi ses points de vue pacifistes en utilisant notamment le message de l'évangile. Dans une prédication sur 1 Jn 4,16b dans une église à New York, peu de temps après son arrivée d'Europe, il déclare :

En tant que pasteur chrétien, je pense que l'une des plus grandes tâches pour notre Église, c'est de fortifier le travail de paix dans chaque pays et dans le monde entier. Il ne doit plus se produire qu'un peuple chrétien se batte contre un peuple chrétien, un frère contre un frère, *puisque tous deux ont un même Père*. Nos Églises ont déjà commencé ce travail international. Mais plus important que cela, c'est, me semble-t-il, que chaque chrétien, homme et femme, garçon et fille, prenne au sérieux la grande idée de l'unité de la chrétienté, au-dessus des désirs personnels et nationaux, du peuple chrétien uni dans le monde entier, de la fraternité de l'humanité, de la charité [...] ¹²⁷.

Dans ces pages précédentes il a été démontré que Bonhoeffer est un chrétien engagé. Son engagement dans la société a été l'expression de sa foi en Jésus-Christ et de la maturation de sa réflexion éthique. Dans les lignes qui suivent, nous considérons les caractéristiques fondamentales de la pensée éthique bonhoefferienne.

4. Quelles sont les caractéristiques de l'éthique chrétienne bonhoefferienne ?

L'éthique de Bonhoeffer ne saurait être étudiée sans une présentation sommaire de ses caractéristiques intrinsèques. En nous inspirant de la pensée du commentateur américain Joseph Fletcher¹²⁸ et au regard de quelques sources primaires, nous dressons le portrait de l'éthique chrétienne de Bonhoeffer en trois caractéristiques ; elle est à la fois une éthique

¹²⁶ Cité par F. Rognon *Dietrich...*, p. 26.

¹²⁷ E. Bethge, *Dietrich ...*, p. 132-133 ri

¹²⁸ Joseph Francis Fletcher, *Situation Ethics. The New Morality*, Philadelphie, Westminster Press, 1966.

radicale, contextuelle ou situationnelle et une éthique à caractère essentiellement christologique.

4.1. Une éthique radicale et subversive

Dans la pensée éthique de Bonhoeffer apparaît au prime abord un christocentrisme radical qui exclut toute notion de morale naturelle. Il faudrait analyser plusieurs textes de Bonhoeffer afin de découvrir la fondation. Le premier exemple de la dimension radicale de l'éthique chrétienne nous est fourni dans *Le prix de la grâce*, en particulier à travers la notion de suivance et d'obéissance du chrétien. À quelle radicalité appelle l'Évangile à la suite du Christ ? De quelle obéissance s'agit-il ? Pour Bonhoeffer, le chrétien n'a qu'un seul maître et pour être du maître, il faut entendre et répondre à son appel : « Viens et suis-moi ». À cause du caractère contraignant des commandements de Dieu, le chrétien doit obéir et agir dans l'immédiat¹²⁹. La question de l'immédiateté de l'obéissance du chrétien devient l'élément *sine qua non* pour définir la condition du disciple du Christ.

Outre la théologie qui émane dans *Le prix de la grâce*, le caractère radical de l'éthique chrétienne se manifeste aussi dans la compréhension que développe Bonhoeffer à propos de la mission de l'Église et du chrétien dans le monde. Par exemple, devant le projet de persécution et d'exclusion des Juifs par les nazis lors de la Deuxième Guerre mondiale, Bonhoeffer a attiré l'attention de l'Église confessante¹³⁰ sur sa véritable mission dans le monde. Il dénonce aussi le danger que représente le nazisme sur le plan éthique. Ainsi, il affirme qu'une Église qui n'entreprend pas une action contre le national-socialisme allemand n'a pas le droit de célébrer son culte et de prier. Seuls ceux qui prient en faveur des Juifs semblent, habilités à chanter le grégorien¹³¹. C'est là l'expression d'une éthique qui conditionne la vie chrétienne à l'action et à l'engagement.

¹²⁹ Pour reprendre son propos dans sa plus nette expression, l'obéissance au commandement renvoie à une relation verticale à laquelle découle un ordre : « Le commandement n'est rien que la parole concrète de Dieu adressée à l'homme (D. Bonhoeffer, *Éthique...*, p. 228).

¹³⁰ L'Église qui a le courage de confesser sa foi dans des temps difficiles

¹³¹ Par rapport à la fonction avant-gardiste de l'Église et au rôle qu'elle est appelée à jouer dans le redressement éthique de l'Allemagne, Bonhoeffer fait ressortir la radicalité de son éthique au point de faire de l'Église un acteur décisif en matière de salut : « Qui se sépare consciemment de l'Église confessante en Allemagne se sépare du salut ». Cité par Richard Grunow *Dietrich Bonhoeffer — Une introduction*, dans Dietrich Bonhoeffer *Textes choisis*, Traduction de Lore Jeanneret, Genève, Labor et Fides, p. 27.

Et, enfin, la troisième référence à la radicalité de l'éthique peut être fournie par la vie d'engagement de Bonhoeffer, en particulier dans son implication dans le projet de l'assassinat du Führer. À un codétenu italien lui reprochant son implication dans cette affaire qui apparaît avilissante pour le chrétien, Bonhoeffer fait prévaloir sa mission pastorale.

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 à son volant¹³².

Ces quelques références permettent de conclure que Bonhoeffer présente une conception éthique étriquée où même ce que nous prétendons ou pensons être mal peut être utilisé à la cause de Dieu.

4.2. Une éthique contextuelle et situationnelle

L'éthique bonhoefferienne peut être qualifiée de contextuelle et de situationnelle en raison de son rapport immédiat avec le présent. Par sa vision, Bonhoeffer s'oppose à tout projet d'éthique prédéfinie. L'action éthique doit être le résultat d'« une prise en charge » de la situation concrète toujours considérée en lien avec la volonté divine. Ainsi, en matière morale, l'instant présent s'impose. Il est le seul à pouvoir déterminer en dernière instance la valeur morale d'un acte. « Ce n'est pas parce qu'une action éthique m'a semblé bonne hier que j'agis de même aujourd'hui ; c'est plutôt parce qu'aujourd'hui encore, la volonté de Dieu m'indique cette voie¹³³ ».

Chez Bonhoeffer, penser la relation du Christ à l'éthique, c'est aussi et surtout, penser la relation de la volonté de Dieu au contexte, c'est-à-dire l'instant présent. Il existe deux façons de comprendre ce lien. La première façon est de voir l'accomplissement de la volonté de Dieu comme la finalité de toute action éthique chrétienne responsable. Dans ce cas, la finalité de l'éthique chrétienne se résume par l'accomplissement de la volonté de Dieu. Mais cette volonté s'exprime à travers un contexte ou une situation bien déterminée. L'autre façon est

¹³² Arnaud Corbic, *Dietrich Bonhoeffer. Le seigneur des non-religieux*, Franciscaines, p. 29 ; A. Corbic, *Dietrich...*, p. 47.

¹³³ D. Bonhoeffer, *Textes...*, p. 58. Cette citation est extraite d'une conférence que Bonhoeffer à Barcelone le 25 janvier 1929 à Barcelone sous le titre « Questions fondamentales d'une éthique chrétienne ». À l'époque, Bonhoeffer a été vicaire pendant une année. Les éléments critiques proviennent de Karl Barth, et réapparaissent dans l'*Éthique*.

de considérer la volonté de Dieu comme étant le canal qui rend possible l'acte éthique chrétien. Elle éclaire le contexte. C'est pourquoi Frédéric Rognon soutient qu'avec Bonhoeffer, « les choix que le chrétien est amené à faire ne peuvent répondre à des principes intangibles, mais doivent à chaque fois tenir compte du contexte¹³⁴». Pour sa part, Destrempe renforce la position de la primauté de la volonté de Dieu dans l'éthique chrétienne de Bonhoeffer : « la recherche de la volonté de Dieu est au centre de l'éthique de Bonhoeffer¹³⁵». Il consiste pour le chrétien à rechercher à travers la situation actuelle quelle est ou quelle doit être la volonté de Dieu.

Si dans ses réflexions Bonhoeffer insiste sur la contextualité de l'éthique, il est toutefois bon de relever certains problèmes relatifs à la détermination et à l'application de la volonté de Dieu dans bien des situations qui peuvent nécessiter l'action croyante. Partant du fait qu'à priori, la volonté de Dieu n'est pas toujours connaissable, pour s'en sortir, il est sagement conseillé aux chrétiens de faire appel à son jugement spirituel, c'est-à-dire son discernement, s'ils veulent comprendre ce que Dieu a voulu qu'ils accomplissent aujourd'hui, dans une situation donnée. « Il s'agit de discerner avec précision que, chaque fois, nous devons contraindre notre volonté pour réaliser celle de Dieu¹³⁶». S'appuyant sur une argumentation biblique paulinienne, Bonhoeffer évoque plusieurs textes du Nouveau Testament qui permettent de mieux penser la pertinence du discernement pour l'accomplissement d'un acte éthique. Il cite notamment Romains 12,1-2 où l'apôtre Paul parle de la nécessité de la transformation et du renouvellement de l'intelligence, pour que le chrétien puisse être en mesure de discerner la volonté de Dieu¹³⁷.

Un second exemple très significatif du caractère contextuel et situationnel de son éthique nous est fourni dans son ouvrage *Éthique* à travers la question « que signifie dire la vérité ? »¹³⁸. Il est clair que pour le théologien, la notion de « vérité » change de signification

¹³⁴ F. Rognon, *Dietrich...*, p. 94.

¹³⁵ Sylvain, Destrempe, *Thérèse de Lisieux et Dietrich Bonhoeffer. Kénose et altérité*, Paris, Cerf, 2002, p. 221.

¹³⁶ D. Bonhoeffer, *Textes...*, p. 57.

¹³⁷ Toujours en lien à la nécessité du discernement pour l'accomplissement de l'action éthique du chrétien, Bonhoeffer cite aussi Ph 1,9-10 ; Rm 2,18 et Ép 5,9.

¹³⁸ La vérité est identifiée par Bonhoeffer comme la parole juste.

selon la situation dans laquelle nous nous trouvons¹³⁹. Une lecture de l'*Éthique* en parallèle avec *Le Prix de la grâce* nous permet d'évaluer l'évolution de la pensée éthique de l'auteur sur ce point. Plus attaché à la philosophie de Kant dans *Le prix de la grâce*, Bonhoeffer met le chrétien en présence de son devoir immuable de toujours dire la vérité¹⁴⁰. Pourtant, à travers l'*Éthique*, le chrétien n'est pas obligé de toujours dire la vérité. Car l'action éthique est inscrite dans un effort continu d'interprétation de la réalité. Affirmer que la vérité dépend seulement de la situation dans laquelle nous nous trouvons sous-entend que le chrétien est tenu à la véracité de ses propos seulement devant ceux qui en sont dignes¹⁴¹.

4.3. Une éthique christologique : le renouveau éthique du Christ

Selon Fletcher, la discussion sur l'éthique dans la perspective de Bonhoeffer ne consiste pas en une simple éthique théologique, mais en une éthique essentiellement christologique. Car, dit-il « [C]'est le Christ qui assure vraiment et exactement le caractère unique de l'éthique chrétienne de Bonhoeffer¹⁴² ». De façon précise, le caractère christologique de l'éthique chrétienne s'explique par la place occupée par les commandements du Christ dans la théologie de Bonhoeffer. Bonhoeffer lui-même avance la thèse de l'inconcevabilité de l'éthique chrétienne sans référence à Christ et à ses commandements. « Le Christ représente la seule autorisation à parler d'éthique¹⁴³ ». D'abord, Bonhoeffer s'insurge contre une tendance en vogue et qui s'arroge le droit de présenter « l'amour » comme une nouvelle éthique du christianisme. Le théologien est d'avis qu'une telle manière de voir n'est pas confirmée par les recherches récentes dans le domaine de l'histoire des religions et de

¹³⁹ D. Bonhoeffer, *Si je n'ai pas l'amour*, traduit par Pierre Gagner, Lore Jeanneret et Émile Marion, Genève, Labor et Fides, 1963, p. 139.

¹⁴⁰ F. Rognon, *Dietrich...*, p. 94.

¹⁴¹ D. Bonhoeffer, *Éthique*, p. 308. « La véracité de l'enfant vis-à-vis de ses parents est essentiellement différente de celle que pratiquent ceux-ci envers lui. Alors que la vie du petit enfant est à découvert devant ses parents et que ses paroles doivent révéler tout ce qui est caché et secret. Il n'en est pas de même de la situation des parents par rapport à leur enfant. L'exigence des parents vis-à-vis de leur enfant est donc différente de celle de l'enfant envers ses parents (...). Tout comme le langage dont se servent, conformément à leur nature, parents et enfants diffère de celui dont on use entre autorités et citoyen, entre ennemis, de même la vérité que contient ce langage est différente dans chacune de ces relations (D. Bonhoeffer, *Éthique*, p. 308).

¹⁴² J. Fletcher, *Situation...*, p. 157. Cité par Karsten Lehmkuhler, *L'éthique comme participation au Christ. La démarche théologique de Bonhoeffer* dans A. Bondolfi, D. Müller et collab. *Autonomie...*, p. 173.

¹⁴³ D. Bonhoeffer, *Ethique*, p. 228.

l'histoire de la littérature¹⁴⁴. Si le commandement de l'amour avait été au centre du christianisme, le « Christ aurait dû sans cesse le prendre pour point de départ¹⁴⁵ », conclut Bonhoeffer. De préférence, le chrétien est invité à scruter « le Sermon sur la montagne en vue de découvrir ce que cette communication renferme comme référence dans le sens d'une nouvelle exigence en matière d'éthique.

Après une lecture rigoureuse du Sermon sur la montagne, Bonhoeffer a synthétisé le sens de tous les commandements de Jésus en une phrase : « Tu es devant la face de Dieu, la grâce de Dieu règne sur toi ; dans tes rapports avec autrui, dans tes actes et tes œuvres, rappelle-toi que tu agis sous le regard de Dieu, que Dieu veut que sa volonté soit faite »¹⁴⁶. Dans ce commandement, il y a lieu de mettre au clair la grâce de Dieu manifestée dans des actes concrets de bienveillance du chrétien à l'endroit d'autrui. D'où l'importance de l'anthropologie théologique (la place de l'autre) abordée comme reflet de la manifestation de la grâce et de la volonté bienveillante de Dieu.

Au terme de ces considérations générales, il apparaît clairement que la relation du Christ sauveur avec le monde constitue le point central de l'éthique de Bonhoeffer. Nous développerons davantage cet aspect dans le troisième chapitre du mémoire.

Bilan du chapitre

Au regard des argumentations développées dans ce chapitre, nous avons compris que par sa naissance, son éducation et son cursus d'études, Bonhoeffer appartient à un monde solide, riche d'ancrages institutionnels et enraciné dans l'ordre établi. L'homme et l'intellectuel dont il a été question tout au long de ce chapitre n'est pas le moindre des théologiens chrétiens. Il représente l'une des figures marquantes de la théologie du XX^e siècle. Il s'est fait remarquer d'abord à partir de ses lettres de prison qui sont marquées par ses réflexions prospectives sur les nouveaux rapports du Christ et du christianisme avec le monde. Formé en Allemagne

¹⁴⁴ En se penchant sur la littérature rabbinique d'avant Jésus et son temps, comme de la même époque, Bonhoeffer découvre que d'autres penseurs comme le rabbi Hillel faisait de l'amour le commandement suprême « Aime ton prochain comme toi-même. Bonhoeffer découvre que c'était le même cas de figure pour Sénèque, le philosophe romain

¹⁴⁵ D. Bonhoeffer, *Textes...*, p. 57.

¹⁴⁶ D. Bonhoeffer, *Textes...*, p. 57.

dans la tradition libérale et réformée, Bonhoeffer développe sa ligne théologique à partir d'une réflexion centrée sur la réconciliation du monde en Jésus-Christ, ce qui est une reprise de la théologie paulinienne. Partant de l'ecclésiologie, de l'exégèse biblique en passant par la christologie pour aboutir à la théologie et à l'éthique, Bonhoeffer traite de sujets divers à travers ses écrits. C'est pourquoi nous l'avons considéré comme un généraliste de la théologie.

Dans la deuxième partie du chapitre, nous avons traité des caractéristiques fondamentales de l'éthique chrétienne bonhoefferienne. Si dans sa compréhension générale, l'éthique est centrée sur le bien, il s'ensuit que chez Bonhoeffer, la notion du bien est appréhendée comme une réalité dynamique, qui change de sens selon les contextes ou les situations. C'est une éthique situationnelle, qui n'est pas prédéfinie à l'avance, mais toujours comprise comme fruit du contexte. Cela sous-entend que, pour l'accomplissement de l'action éthique, le chrétien est invité à être constamment à l'écoute de la réalité. Il doit se mettre aussi à l'écoute de Dieu en vue de discerner sa volonté par rapport à une situation donnée. Dans cette perspective, l'acte éthique est décrit comme l'accomplissement de la volonté de Dieu qui s'incarne à travers des réalités historiques et culturelles. Ainsi, Bonhoeffer reconnaît que chaque peuple peut être porteur d'une certaine éthique. « Il y a une éthique américaine, allemande, française¹⁴⁷ », dit-il. En dehors de ces considérations d'ordre situationnel et culturel, l'éthique chrétienne au sens bonhoefferien est aussi décrite comme une éthique radicale en raison du caractère contraignant de l'appel du Christ. C'est ce que le théologien révèle à travers son livre *Le prix de la grâce*. Devant le commandement de Dieu, le chrétien n'a pas à interpréter, mais doit répondre à la voix qui lui dit : « Suis-moi ».

Au terme de ces considérations et par rapport à la question de la recherche, nous pouvons dire que ce chapitre a révélé les soubassements de la problématique de l'engagement chez Bonhoeffer, une problématique qui dépasse le cadre de la pensée, mais qui s'enracine aussi dans la matrice de l'existence humaine. Nous avons découvert qu'il existe une harmonisation entre discours théologique et vie d'engagement chez Bonhoeffer. Bonhoeffer n'est pas seulement celui qui réfléchit sur l'engagement des chrétiens dans le monde, mais il est aussi

¹⁴⁷ D. Bonhoeffer, *Textes...*, p. 55.

celui, qui, par sa vie, a rendu vivante sa compréhension de l'engagement. Pour reprendre les commentaires de Gibellini, « chez Bonhoeffer, la théologie comme *actus reflexus*, la pensée et la réflexion, présuppose et renvoie à l'*actus directus*, c'est-à-dire à la foi et à la vie¹⁴⁸ ».

À l'analyse, nous pouvons reconnaître que la vie de Bonhoeffer peut être une source d'inspiration pour le chrétien en matière d'engagement et de résistance politique. En retraçant les étapes du témoignage de Bonhoeffer, les chrétiens peuvent être encouragés, dans leur situation, à retrouver ces principes essentiels susceptibles de les guider dans les efforts qu'ils font en vue de mener une vie éthique responsable, surtout là où prévalent des régimes injustes. La façon dont Bonhoeffer a vécu sa vie demeure pour le chrétien un exemple palpable d'engagement, d'une attitude responsable et elle témoigne des paramètres comme la représentativité, la conformité aux faits, la prise en charge de la faute et la liberté risquée. Ces thèmes seront développés plus tard quand nous aborderons le troisième chapitre du mémoire.

¹⁴⁸ Rosino Gibellini, *Panorama de la théologie au XX^e siècle*, Paris, Cerf, 1994, p. 126.

Chapitre 2 : Aux fondements théologiques de l'engagement. La christologie chez Bonhoeffer

« Pour Bonhoeffer, la christologie signifie une rencontre avec le Christ vivant, ou bien ne signifie rien du tout » (R. Marlé).

Introduction

La question de l'engagement citoyen chez Bonhoeffer, telle que l'a présentée le premier chapitre du travail, ne consiste pas exclusivement à produire des réflexions théologiques savantes mais consiste fondamentalement en une pratique qui renvoie à l'action et à la participation citoyenne. Nous avons vu que l'engagement de Bonhoeffer dans la société allemande de son temps a pris différentes formes en raison de plusieurs paramètres historiques et contextuels. Il a été présenté à la fois sous le couvert du militant antinazi, défenseur de la cause des Juifs en étant critique de la clause aryenne et instigateur de la paix pendant toute la période de la Deuxième Guerre mondiale.

Si le présent mémoire associe engagement citoyen et réflexion sur le Christ dans la pensée de Bonhoeffer, nous devons comprendre que nous touchons au vaste domaine qu'est la christologie. Dans son statut de discours fondé et raisonné sur le Christ, la christologie met en évidence un champ de réflexion qui peut se révéler à la fois complexe et ardu, dans le sens qu'elle vise à appréhender une réalité qui semble ne pas être saisissable a priori. Le théologien Bernard Sesboué a bien compris les enjeux. C'est pourquoi il déclare : « La christologie n'est pas une paroi toute lisse (...). Elle ressemble plutôt à un paysage de grande montagne, tout en profondeur, dont on ne peut découvrir les passages d'une face à l'autre qu'en le parcourant soi-même¹⁴⁹ ».

Dans le cadre de ce mémoire, la christologie est centrale. C'est la ligne directrice qui permet de comprendre, à l'aide de la pensée de Dietrich Bonhoeffer, la façon dont le mystère du Verbe incarné peut être envisagé comme fondement théologique pour penser une éthique

¹⁴⁹ Bernard Sesboué, *Pédagogie du Christ, Élément de christologie fondamentale*, Paris, Cerf, 1994, p. 43.

chrétienne citoyenne dans le monde séculier. Privilégiant une approche essentiellement synthétique, ce chapitre passe en revue la pensée théologique de Bonhoeffer en faisant ressortir ses perspectives les plus fondamentales sur le Christ. Il montre notamment que sa pensée christologique ne suit pas toujours la même trajectoire, et qu'il existe plusieurs mouvements dans les écrits que produit Bonhoeffer à propos du Christ. Sa christologie change d'orientation en fonction du contexte. Ainsi, tout au long de ce chapitre, nous présentons le développement de la pensée du Christ de Bonhoeffer dans un cadre qui tient compte de certaines réalités historiques et d'actualités théologiques qui sont abordées sur une période s'étalant de 1930 à 1943¹⁵⁰.

Ce chapitre se divise en quatre grandes sections. La première qui s'intitule « Émergence d'une christologie », renferme quelques points spécifiques en lien avec la compréhension du Christ chez Bonhoeffer, en particulier son positionnement par rapport à une série de débats classiques sur la nature du Christ. Ayant comme point de repère le rapport du Christ avec l'Église, la deuxième section éclaire la manière dont la communauté chrétienne s'initie à la vie du Christ. Elle présente aussi les trois principaux lieux de la christologie bonhoefferienne à partir du trilogisme : Communauté, Parole, et Sacrement. La troisième section de ce chapitre aborde la question de l'obéissance du chrétien au commandement de Christ. Cette question joue un rôle central dans l'éthique de Bonhoeffer. Enfin, nous terminons ce chapitre avec une discussion sur la christologie du « dernier Bonhoeffer » développée pendant son emprisonnement à Tegel. Cette nouvelle orientation christologique fait état d'une vision inclusive du Christ qui met sous sa seigneurie à la fois les croyants et les non-croyants.

1. Émergence d'une christologie : le cours de 1933

La lecture des œuvres de Bonhoeffer ne laisse aucun doute sur le profond intérêt de celui-ci pour la théologie systématique, en particulier pour la doctrine du Christ. Chez Bonhoeffer, l'existence chrétienne et les diverses composantes de sa théologie se présentent sur une base christocentrique. Nynfa Bosco, auteur d'un article sur l'éthique de Bonhoeffer remarque que

¹⁵⁰ 1930 : année de la publication de sa thèse de doctorat ; 1943 : année de la publication de ses lettres de prison.

: « La théologie de Bonhoeffer, dans le sillage de Barth, est dans son essence une théologie à haute concentration christologique du début jusqu'à la fin »¹⁵¹. Pour sa part, Frédéric Rognon corrobore cette position en soutenant que « Jésus-Christ demeure le cœur de la théologie bonhoefférienne¹⁵² ». D'une manière ou d'une autre, nous voyons la manifestation et l'omniprésence de la christologie dans les écrits de Bonhoeffer, qu'il s'agisse dans des textes comme *l'Éthique, Tentation, Résistance et soumission*, etc.

En fait, Bonhoeffer n'a pas laissé d'écrit systématique de christologie susceptible d'éclaircir sa pensée du Christ¹⁵³, et ce, même si la christologie demeure une constante dans sa pensée, de manière transversale. À propos de la christologie de Bonhoeffer, les chercheurs font souvent référence à l'ouvrage *Qui est et qui était Jésus-Christ* qui, d'un point de vue objectif, représente un texte majeur. Il faut toutefois signaler que cet écrit n'est pas un texte autographe, mais un cours donné par Bonhoeffer à l'Université de Berlin en 1933 (du 3 mai au 22 juillet). Les conclusions que l'on peut en tirer quant à la pensée de Bonhoeffer en tant que telle sont donc limitées, ce qui n'empêche pas toutefois d'évoquer ce qui s'y trouve. Il s'avère nécessaire d'éclairer le lecteur sur le contexte historique de cet écrit¹⁵⁴. C'est en sa qualité de privat-docent à l'université que Dietrich Bonhoeffer, pendant la session d'été 1933, dispense son cours sur la christologie à la Faculté de théologie de Berlin. Grâce aux notes prises par les étudiants, des fragments épars ont été rassemblés et ont abouti à la rédaction de l'ouvrage *Qui est et qui était Jésus-Christ*¹⁵⁵?. Au début de ses interventions, le professeur

¹⁵¹ Nynfa Bosco « Bonhoeffer : une éthique croyante, également valable pour les laïcs », dans Henry Mottu et Janique Perrin (dir.), *Actualité de Dietrich Bonhoeffer en Europe latine*, Genève, Labor et Fides, 2004, p. 90.

¹⁵² Frédéric Rognon, *Dietrich Bonhoeffer, un modèle de foi incarnée et cohérente entre les convictions et la vie*, Lyon, Éditions Olivétan, 2011, p. 59.

¹⁵³ Voir l'introduction du travail, p. 10.

¹⁵⁴ La question christologique n'a jamais été abordée dans les écrits de Bonhoeffer comme sujet unique. Qu'il s'agisse dans *l'Éthique, la nature de l'Église* ou dans *la parole de la prédication*, la christologie a été toujours présente mais de façon transversale.

¹⁵⁵ Les notes de cours de Bonhoeffer sont connues du public par sept cahiers d'étudiants. Le plus complet est celui de Gerrhard Riemer, qui est un typoscript réalisé en 1960 sur la base de ses propres cahiers sténographiés de 1933. Ce typoscript compte 52 pages dactylographiées. Les six autres cahiers sont ceux d'Otto Dudzus, de Harmut Gadow, de Ferenc Lehel, de Hilde Pfeiffer, de Marga Sperling et de Wolf-Dieter Zimmermann. Outre ces cahiers, Eberhard Bethge en mentionne deux autres, ceux de Hilde Einsterlein et de Klara Hunsche (Jean-Marc Tétaz, « Note sur le texte et la traduction » dans Dietrich Bonhoeffer, *Qui est et qui était Jésus-Christ, Cours de christologie à Berlin –1933*, Labor et Fides, 2013, p. 19-20).

dévoile son intention d'accompagner ses étudiants dans le travail qui doit les conduire à découvrir, dans un tout indivisible, les deux natures du Christ.

S'il faut parler de la singularité de ce traité, c'est précisément en raison de la posture épistémologique que l'auteur propose d'adopter en présence du Christ (la quête de l'identité du Christ), une démarche qui trouve son enracinement dans la théologie dialectique de Karl Barth. Dans le sillage de Barth, Bonhoeffer reconnaît que les reconstructions du XIX^e siècle à propos du Christ sont toutes entachées d'idéalisme. Pour lui, « cette quête n'a pas de sens en dehors de la croix et de la résurrection, cœur de la prédication chrétienne¹⁵⁶ ». L'importance n'est pas de savoir comment la personne du Christ unit l'humanité et la divinité, elle est au contraire de savoir qui est Jésus-Christ, à la fois pour soi et en lui-même. En dévoilant certaines vérités théologiques relatives à la nature humaine du Christ qui se perçoivent à travers l'expérience de son incarnation dans le monde, ces notes approfondissent les réflexions développées par le théologien dans sa thèse de doctorat, en particulier celles qui concernent l'Église comme continuité du *pro me*¹⁵⁷ du Christ dans le monde. Nous reviendrons sur cette question lorsque nous abordons la position de Bonhoeffer face aux débats christologiques de son temps.

Comme mentionné, la pensée christologique de Bonhoeffer n'est pas isolée des autres. Elle est la résultante de plusieurs courants théologiques dont la théologie libérale et la théologie dialectique de Barth.

1.1. Dialogue entre théologie libérale et la théologie dialectique du XX^e siècle

Dans cette démarche pour comprendre la christologie bonhoefferienne, particulièrement les notes de cours de 1933, il ne faut pas sous-évaluer l'importance et la place occupée par la théologie libérale et la théologie dialectique du XX^e siècle, comme le reconnaissent certains interprètes. Jean-Marc Tétaz, l'auteur de la postface du livre *Qui est et qui était Jésus-Christ*, relève l'influence de plusieurs courants issus de la dogmatique de Berlin sur la pensée de Bonhoeffer. Pour prendre la mesure de cette influence, Tétaz souligne que pour traiter la partie historique de ce cours, Bonhoeffer se réfère à trois sources essentielles qui proviennent

¹⁵⁶ H. Mottu, « Introduction » dans D. Bonhoeffer, *Qui est et...*, p. 14.

¹⁵⁷ Bonhoeffer utilise le terme *pro-me* pour parler de la manifestation de la présence du Christ.

tous de l'héritage théologique de ses principaux maîtres à l'Université de Berlin¹⁵⁸. En première position vient l'ouvrage *L'histoire des dogmes* d'Adolf von Harnack, ami de son père Karl Bonhoeffer. Dans ce livre, Harnack présente l'idée que les dogmes sont le produit de l'hellénisation du christianisme ou du moins, une forme contingente de la religion. Les deux prochains écrits dogmatiques que Bonhoeffer utilise pour l'élaboration de ses notes de cours de 1933 émanent d'une part, de *L'histoire des dogmes*, ouvrage écrit par l'historien Reinhold Seeberg et, d'autre part, de l'ouvrage *Dogmatique chrétienne* du théologien suisse Zurich Emmanuel Alois Biedermann. En ce sens, nous voyons que pour parler du Christ, Bonhoeffer assume pour une bonne part l'héritage de ses maîtres berlinois, tout en recueillant des intuitions de la théologie dialectique issue de Barth.

1.2. Un questionnement fondateur

1.2.1. Le « qui » bonhoefferien et la question de l'altérité

Aborder la pensée christologique de Bonhoeffer doit nous porter à aborder aussi la question centrale sur laquelle repose sa réflexion. Le questionnement fondateur de la christologie n'est pas de se demander « comment » le Christ est ce qu'il dit être, mais « qui » il est en tant que lieu où l'histoire et la nature retrouvent la réalité de leur réel. Avec un tel questionnement, l'ontologie christologique passe par la méthode descriptive et non par l'analyse ou par la synthèse. La place occupée par cette interrogation dans la réflexion christologique bonhoefferienne découle en particulier de son statut de question existentielle, de question « première » et « dernière » qui lui est reconnue. Elle est la question de l'existence et de la transcendance, alors que le comment concerne uniquement l'immanence de Dieu. Le commentateur Grünow précise : « La question "qui" est la question de la transcendance, alors que le "comment" est la question de l'immanence¹⁵⁹ », question qui paraît-il, « cherche vainement à expliquer le mystère du Dieu homme¹⁶⁰ ».

¹⁵⁸ J.-M. Tétaz, « Postface » dans D. Bonhoeffer *Qui est et...*, p. 120-128. La pensée de Bonhoeffer a été influencée par d'autres professeurs libéraux berlinois comme Adolf Schlatter et Reinhold Seeberg. Adolf Schatter est connu comme quelqu'un qui jouissait d'un grand prestige dans le domaine de la théologie biblique à Tübingue. Et c'est sous sa direction que Bonhoeffer rédigera sa thèse de doctorat.

¹⁵⁹ Richard Grünow, « Une introduction » dans Dietrich Bonhoeffer, *Texte choisis*, Traduction de Lore Jeanneret, Paris, Genève, Le centurion, Labor et Fides, 1970, p. 25.

¹⁶⁰ D. Bonhoeffer, *Qui est...*, p. 10.

Au regard de Bonhoeffer, approcher le Christ adéquatement invite le chrétien à se confronter à la fois à la question première et dernière : qui est le Christ¹⁶¹? Sans une prise en compte centrale de cette question existentielle, la christologie s'égare. Par « question existentielle », on entend d'abord la connaissance de la personne du Christ et de ses œuvres. Derrière la question des œuvres du Christ s'ajoute la problématique de l'altérité, c'est-à-dire le rapport du chrétien à « l'autre » et c'est sur cet arrière-fond que le théologien définit le rapport du Christ avec l'humanité dans son projet christologique. Bonhoeffer définit l'angle privilégié de son projet en disant que la question existentielle est « la question portant sur l'autre homme, sur l'autre être, sur l'autre autorité. Elle est la question de l'amour du prochain, la question de la personne¹⁶² ». Cet accent mis sur la question de l'altérité fait état d'une anthropologie théologique centrée essentiellement sur le Christ ou encore d'une christologie aux implications foncièrement anthropologique. À propos de la centralité de l'autre dans la réflexion christologique bonhoefferienne, Sylvain Destrempe déclare : « Nettement christocentrique, ce projet donne à l'anthropologie une couleur christologique¹⁶³ ».

Dire que Christ est pour l'homme un être transcendant signifie deux choses : d'abord, le *Logos* n'est pas une Idée, comme si la christologie ne devenait compréhensible que là où l'Idée est pensée comme réalité dernière du *Logos*¹⁶⁴. Ensuite, « [la] christologie reste seule avec la revendication d'être le centre de son espace¹⁶⁵ ». Elle ne fait l'objet d'aucune démonstration par rapport à son extériorité. « Son extériorité la situe au centre de la science¹⁶⁶ ». Dit autrement, la christologie « ne peut qu'indiquer la transcendance de son objet. Sa déclaration sur la transcendance, à savoir que le *Logos* est une personne, un être humain, est un préalable ; elle ne fait pas l'objet d'une démonstration¹⁶⁷ ». Cependant, Grünow fait ressortir qu'il existe un lien étroit entre transcendance et existence chez Bonhoeffer (entre le qui et le comment). Ainsi, dans sa conclusion, il laisse comprendre que la transcendance et l'existence constituent deux thématiques qui s'imbriquent l'une dans

¹⁶¹ D. Bonhoeffer, *Qui est...*, p. 29-30.

¹⁶² D. Bonhoeffer, *Qui est...*, p. 30.

¹⁶³ Sylvain Destrempe, *Thérèse de Lisieux et Dietrich Bonhoeffer : Kénose et altérité*, Paris, Cerf, 2002, p. 95.

¹⁶⁴ D. Bonhoeffer, *Textes...*, p. 129.

¹⁶⁵ D. Bonhoeffer, *Textes...*, p. 129.

¹⁶⁶ D. Bonhoeffer, *Textes...*, p. 129.

¹⁶⁷ D. Bonhoeffer, *Textes...*, p. 129.

l'autre, mais qui présentent chacune un aspect différent de la réalité du Christ : « La question transcendante est la question existentielle, et la question existentielle est la question transcendante ... toutes deux deviennent la question de la personne¹⁶⁸». Comment Bonhoeffer définit-il la christologie ?

1.2.2. Vers une définition de la christologie

Étant un domaine de la théologie, d'un point de vue général, la christologie peut se définir de la façon la plus simple comme la doctrine qui traite le Christ. Cependant, il fallait éviter toute entreprise qui tend à enfermer la christologie dans un carcan définitionnel et demeurer ouvert à la complexité du Christ-Jésus chez Bonhoeffer. À travers les écrits bonhoefferiens, on découvre qu'il y a trois modes d'approche de la christologie. En raison du fait que le discours christologique consiste souvent à lever le voile sur le mystère du Christ, la christologie s'affirme d'abord comme la science *katexochen* – c'est-à-dire science « par excellence » et aussi comme milieu invisible, caché de la science¹⁶⁹. Sans être pour autant en désaccord avec cette première mode de compréhension, cette fois-ci, plus en harmonie avec son objet, Bonhoeffer envisage la christologie comme « logologie », ce qui se réfère à la doctrine du Christ ou à un discours centré sur la Parole de Dieu devenue chair¹⁷⁰. En fait, il apparaît que ni l'objet, ni l'excellence de la christologie dans la hiérarchie des sciences, ne permettent pas, en tant que tel, de définir la christologie et de tenir compte de son implication. Ainsi, Bonhoeffer avance une troisième perspective où la christologie est fondamentalement comprise comme une rencontre personnelle de l'humain avec le Christ crucifié et ressuscité. D'où la perspective d'un événement présent de rencontre à travers la réflexion christologique. Une telle définition admet certes le bien fondé de la christologie mais subordonne celle-ci à l'entrée de chaque individu dans une relation personnelle avec le Christ. À ce propos, Mary Bossanquet avance de façon éclairante que chez Bonhoeffer, la christologie signifie « une rencontre avec le Christ vivant, ou bien ne signifie rien du tout¹⁷¹ ».

¹⁶⁸ R. Grunow, « Une introduction » dans D. Bonhoeffer, *Textes...*, p. 25.

¹⁶⁹ D. Bonhoeffer, *Qui est...*, p. 27.

¹⁷⁰ D. Bonhoeffer, *Qui est...*, p. 27.

¹⁷¹ Mary Bossanquet, *Vie et mort de Dietrich Bonhoeffer* (1968), traduction de Jacques Potin, Bruxelles, Casterman, 1970, p. 129.

Pour André Dumas, le statut particulier de la christologie dans la pensée de Bonhoeffer se mesure par la notion de l'identité du Christ, qui certainement, vise à repenser la définition traditionnelle de la christologie.

La christologie n'est donc pas seulement une portion de la théologie, consacrée à l'étude de la rédemption. Elle est la description de ce qui peut donner sens au mot Dieu comme au mot réalité, si le travail de Jésus-Christ consiste à faire apparaître l'un et l'autre dans le vis-à-vis unitif qui les dévoile. La christologie ne racontera donc pas seulement un événement du passé, auquel des esprits religieux attachent une émotion et un sens particuliers. Elle prétendra aujourd'hui déchiffrer ici la structuration fondamentale de ce qui est, se faisant le lieu axiologique de la théologie et de l'ontologie, de l'anthropologie et de la cosmologie¹⁷².

Au travers de ses approches, nous déduisons que la christologie se révèle comme la science par excellence. Mais l'idée d'excellence doit être comprise non pas en termes de supériorité de la christologie sur les autres domaines du savoir, mais surtout comme milieu invisible de toutes les disciplines scientifiques. Nous déduisons que selon les définitions avancées par Bonhoeffer, la christologie n'est pas comme telle une discipline scientifique au même titre que les autres ou à côté d'elles, même si formellement c'est ainsi qu'elle apparaît.

Notons que par rapport aux débats christologiques relatifs à l'identité du Christ, Bonhoeffer ne reste pas silencieux. Il a certainement pris position comme théologien et enseignant en début de carrière. Éluçidons ses positions.

1.3. Bonhoeffer et quelques débats relatifs au Christ

Dans les débats christologiques de la théologie allemande des années 1926-1928¹⁷³, l'antihistoricisme occupe le devant de la scène, soutient Tétaz. Bonhoeffer, quant à lui, reconnaît tout de même la valeur du Jésus historique. L'importance est de se situer par rapport à plusieurs questions relatives à l'historicité du Christ telles que sa présence, (l'être-là-du-Christ), ses deux natures et son abaissement dans le monde. Devant la complexité de ces débats, il apparaît qu'une position claire n'est pas toujours adoptée par le théologien. Il se positionne parfois en faveur, parfois en défaveur de certaines affirmations théologiques de

¹⁷² André Dumas, *Une théologie de la réalité de la réalité...*, Genève, Labor et Fides, 1968, p. 236.

¹⁷³ J.-M. Tétaz, « Postface » dans D. Bonhoeffer, *Qui est...*, p. 137.

Chalcédoine, de la théologie luthérienne et d'un courant de christologies critiques¹⁷⁴ véhiculée à partir de la théologie kryptique. Son attitude nous porte à dégager deux explications. Premièrement, face à des sujets aussi profonds et variés, il semble que le but serait de s'en tenir seulement à quelques considérations générales. Deuxièmement, parce que les notes de cours de 1933 rentrent dans le cadre de l'enseignement universitaire, on présume que Bonhoeffer n'a certainement pas d'autres objectifs que d'y initier les étudiants et non à régler toutes ces questions importantes.

1.3.1. Chalcédoine : les deux natures du Christ

Par sa vocation, un concile ecclésiastique cherche à résoudre des problèmes théologiques dans le but de préserver l'unité de l'Église. Étant donné que le dogme de Chalcédoine¹⁷⁵ revêt une signification fondatrice pour la formulation de la christologie et qu'il porte la réflexion au niveau ontologique, il importe de présenter un condensé de sa position vis-à-vis de la personne du Christ.

La doctrine de Chalcédoine de 451 se dresse contre deux fronts. D'un côté, elle s'oppose à plusieurs auteurs monophysites qui, par leurs approches, tendent à englober la nature humaine du Christ dans sa nature divine¹⁷⁶ au point de la rendre inopérante. D'un autre côté, elle s'oppose au nestorianisme pour lequel l'humanité et la divinité du Christ sont séparées, à un point tel que l'unité de la personne du Christ devient difficilement pensable¹⁷⁷. Dans son intention, la formulation de Chalcédoine tente de constituer la doctrine de l'unité des « deux natures du Christ » comme en témoigne cet énoncé : « sans mélange, sans changement, sans division et sans séparation ». François Brune résume en trois points fondamentaux la pensée christologique de Chalcédoine. Premièrement, Christ est vraiment Dieu, parfait en divinité,

¹⁷⁴ Par christologie critique, Bonhoeffer entend les grandes hérésies de l'Antiquité tels : le nestorianisme, le monophysisme, l'ébionisme, etc.

¹⁷⁵ Le concile de Chalcédoine réfère à la conférence ecclésiastique qui, en 451, réunit à Chalcédoine les dignitaires de l'Église en vue de se statuer sur une question christologique. Ce concile qui s'oppose au monophysisme d'Eutychès a voulu être plus affirmatif en ce qui concerne la prise en cause des deux modes d'existence du Christ. Selon la résolution adoptée par Chalcédoine Jésus-Christ est pleinement divin et pleinement humain et ses deux natures sont à la fois sans mélange, sans changement, sans distinction et sans séparation ». La pensée de Nestorius à propos de la séparation des deux natures du Christ a été plus directement débattue 20 ans auparavant par le Concile d'Éphèse (431).

¹⁷⁶ D. Bonhoeffer, *Qui est...*, p. 84.

¹⁷⁷ D. Bonhoeffer, *Qui est...*, p. 84.

consubstantiel au Père selon la divinité. Deuxièmement, Christ est vraiment homme. Troisièmement, l'unité du Christ est aussi le lieu de la rencontre mystérieuse de la divinité et de l'humanité, qui n'est ni une fusion ni une séparation¹⁷⁸. De plus, plusieurs traditions se rencontrent et sont en tension au moment du concile. Par exemple, la tradition d'Antioche et de Constantinople ont surtout mis l'accent sur les deux premiers points, et celle d'Alexandrie sur le troisième.

Il nous apparaît assez clairement que dans son effort pour constituer une théologie qui met l'accent sur la manifestation en chair du Christ dans le monde, Bonhoeffer propose une relecture de la définition chalcédonienne tout en faisant part de sa propre compréhension sur la question qui divise les gens, à savoir l'être entier du Christ. À l'analyse, la façon dont Bonhoeffer aborde la formulation dogmatique de Chalcédoine est symptomatique d'une certaine prise de distance par rapport à la conception d'Harnack vis-à-vis de l'histoire et du dogme.

Puisque l'énoncé générique de Chalcédoine fait état d'une cohabitation entre Dieu et l'homme dans le Christ, « Dieu et l'homme dans le Christ ne doivent pas être considérés comme unis par un concept de nature (essence, *ousia*). La qualité divine de Jésus ne doit pas être comprise non plus comme une prolongation de sa qualité humaine¹⁷⁹ ». Au contraire, l'idée des deux natures évoque une compénétration et entraînera une forme de « déconnexion sélective » surtout quand nous nous référons au principe même de la kénose. Pour expliciter le concept de la compénétration, Bonhoeffer fait apparaître la figure du fer chauffé dans le feu : « Les deux natures se lient dans une *unio*. Elle est caractérisée par ceci que la nature divine est active et imbibe la nature humaine, qui est passive, à la manière dont le feu chauffe le fer¹⁸⁰».

En résumé, l'importance que prend l'histoire dans la Chalcédoine amène le théologien à faire deux lectures. D'abord, sur un plan à la fois dogmatique et historique, en lien avec l'enjeu

¹⁷⁸ François Brune, *Pour que l'homme devienne Dieu*, 3^e éd., St-Jean-de-Braye, 1992. Cité par Sébastien Gendron « Amour, gloire et divinisation : Étude de "pour que l'homme devienne Dieu" de François Brune », mémoire de maîtrise, Montréal, Université de Montréal, 2016, p. 30.

¹⁷⁹ D. Bonhoeffer, *Textes...*, p. 138.

¹⁸⁰ D. Bonhoeffer, *Qui est...*, p. 87.

des modalités de l'union de deux « natures » dans le Christ, Bonhoeffer se positionne en faveur Chalcedoine tout en reconnaissant comme dépassée la doctrine de la double identité du Christ. Il considère la doctrine des deux natures du Christ comme étant légitime, mais limitée, voire dépassée¹⁸¹, dans la mesure où, comme tout concept, cette doctrine ne permet de venir à bout du mystère. Ensuite, sur un plan fondamental, il en vient à souligner que la rencontre de l'humain et du divin, ne peut être supposée et accueillie que dans la foi, et non pensée comme telle. Il va d'ailleurs jusqu'à faire de cette formule un énoncé vivant du Christ, dynamisant toutes les formes de pensée, un énoncé portant sur la chose même (*sachlich*)¹⁸². En ce sens, Tétaz souligne que « l'interprétation théologique de la formule de Chalcedoine proposée par Bonhoeffer la prive [...] de sa signification historique pour lui conférer une validité suprahistorique¹⁸³ » comme énoncé vivant.

1.3.2. Le luthéranisme et l'historicité du Christ

Dans cette section, nous explorons à nouveau la question de l'histoire chez Bonhoeffer. Nous voulons surtout préciser sa conception du Christ de l'histoire. « Si Bonhoeffer assume l'héritage de ses maîtres berlinois pour tout ce qui touche à l'érudition historique, il marque en revanche une rupture radicale par rapport à l'attitude fondamentale face à l'histoire et à la valeur théologique qui lui est reconnue¹⁸⁴ », affirme Tétaz. Pour expliquer la conception de l'être-là-du Christ historique, la théologie de Luther se révèle la théologie la plus appropriée en raison de l'insistance qu'elle a mise sur le sujet *exinatonis* (le Christ vu dans son incarnation et dans son interaction avec les humains).

L'historicité telle qu'elle est pensée par Bonhoeffer renvoie à une existence par la foi et non simplement à la manifestation physique de la présence du Christ (*der historische Jesus*). Dans son statut d'interprète de Bonhoeffer, Mottu éclaire cette position en affirmant que : « Seul le Christ de la foi peut nous donner accès au Jésus des Évangiles¹⁸⁵ ». Par rapport à cette question, Bonhoeffer dessine une position novatrice. Il suggère de dépouiller le vocable

¹⁸¹ D. Bonhoeffer, *Qui est...*, p. 96.

¹⁸² J.-M. Tétaz, « Postface » dans D. Bonhoeffer, *Qui est...*, p. 130.

¹⁸³ J.-M. Tétaz, « Postface », dans D. Bonhoeffer, *Qui est et...*, p. 130.

¹⁸⁴ J.-M. Tétaz, « Postface » dans D. Bonhoeffer, *Qui est et...*, p. 129.

¹⁸⁵ H. Mottu, *Dietrich...*, p. 109.

« historicité » de son sens historien allemand pour le revêtir d'un sens plus approprié. Penser l'historicité de Christ, c'est avant tout apprendre à la concevoir non dans son sens historien allemand, mais surtout dans une dynamique que Bonhoeffer nomme l'historial¹⁸⁶. Dans cette démarche, il faut éviter de voir Jésus seulement sous l'angle historique, car pour lui « l'historique » concerne typiquement le passé, alors que « l'historial » concerne le présent, l'existentiel. Apparaît alors une conception du Christ dans laquelle Bonhoeffer intègre certains éléments de la théologie dialectique, ce qui lui permet de penser l'existence du Christ à partir de la Parole révélée.

1.3.3. Les kénoticiens et les krypticiens : kénose et abaissement du christ

Par rapport à la question de la kénose et de l'abaissement du Christ, la position adoptée par Bonhoeffer est une position qui tend à réactualiser un vieux débat mettant aux prises les kénoticiens et les krypticiens. Qu'en est-il de leur position ? Qu'il s'agisse de l'approche des kénoticiens ou des krypticiens, la discussion gravite autour du renoncement du Christ aux prérogatives divines lors de son incarnation. Les premiers soutiennent la thèse d'un renoncement réel, d'un retranchement des propriétés divines du Christ au moment de l'abaissement. Les seconds, quant à eux, voient dans l'abaissement du Christ un simple voilement, « une manière de ne pas rendre visible les forces divines en Jésus »¹⁸⁷. Aux yeux de Bonhoeffer, ces derniers se positionnent comme des docètes soutenant que Christ n'a pas vraiment souffert et que sa mort est une illusion. Bonhoeffer se rapproche donc des kénoticiens, mais il milite aussi en faveur d'une reconstitution intégrale de la nature humaine et de la nature divine du Christ en vue d'une meilleure compréhension de la kénose. Pour ce faire, il travaille simultanément « le concept de Dieu et le concept de l'homme [réunis en Christ] [...] et qui sont assemblés de façon à ne pas pouvoir être séparés l'un de l'autre »¹⁸⁸. Pour que l'abaissement du Christ soit véritablement réel, une opération de dépouillement s'avère nécessaire. Le Christ devait accepter sans condition la malédiction de la chute et

¹⁸⁶ D. Bonhoeffer, *Qui est et...*, p. 13.

¹⁸⁷ D. Bonhoeffer, *Qui est...*, p. 93.

¹⁸⁸ D. Bonhoeffer, *Qui est...*, p. 95.

repousser en lui toutes ses propriétés divines¹⁸⁹ pour entrer dans la réalité créée comme un vrai homme.

Comment Bonhoeffer définit-il l'abaissement du Christ ? Premièrement, l'abaissement ne peut en aucun cas être assimilé à la limitation de la divinité ou de l'humanité. « L'abaissement ne signifie pas que celui qui s'est incarné passe par une phase restrictive, dans laquelle il est davantage homme et moins Dieu ; et élévation ne signifie pas qu'il est davantage Dieu et moins homme¹⁹⁰ ». Selon lui, l'expérience de l'abaissement du Christ prend plutôt la forme d'une éclipse du Dieu ancien, renonçant¹⁹¹ à tous les privilèges qui lui reviennent de droit. Dans l'abaissement et dans l'élévation, Bonhoeffer considère que le Christ conserve sa position, qu'il reste totalement homme et totalement Dieu¹⁹². Ainsi, pour lui, l'abaissement signifie tout simplement que la « nature humaine de Christ renonce à toutes ses prérogatives inhérentes et cesse d'exercer les propriétés divines pendant la durée de sa vie terrestre¹⁹³ ».

Deuxièmement, en abordant la question de l'abaissement et de la kénose du Christ, Bonhoeffer semble vouloir se rapprocher d'une conception descendante de la christologie (le verbe qui s'incarne)¹⁹⁴. Toutefois, nous remarquons que l'idée d'une christologie ascendante (partant d'en bas) n'est pas non plus à exclure quand on tient compte de l'enracinement terrestre de la théologie de Bonhoeffer et de l'importance qu'il a accordée à l'histoire et aussi à la vie du Christ.

¹⁸⁹ D. Bonhoeffer, *Qui est ...*, p. 93.

¹⁹⁰ D. Bonhoeffer, *Texte...*, p. 140.

¹⁹¹ Le renoncement dont il est question dans le cas du Christ est un renoncement par usage, et non par position.

¹⁹² D. Bonhoeffer, *Qui est...*, p. 103.

¹⁹³ D. Bonhoeffer, *Qui est...*, p. 91.

¹⁹⁴ Selon les théologiens dont Henri Blocher, « les spécialistes de la christologie reconnaissent qu'il existe deux façons distinctes de réfléchir sur la personne de Jésus-Christ. Ils mettent en évidence ou bien une christologie d'en haut, *a summo*, ou bien une christologie d'en bas, *ab imo* » (Henri Blocher, *La doctrine du Christ*, Vaux-sur-Seine, Edifac, 2002, p. 10). Dans sa méthode d'analyse, la première dessine un mouvement descendant et déductif où l'on part du Christ dans sa position élevée comme être divin, préexistant et éternel, pour aboutir à son humanité. Au contraire, la christologie d'en bas comme telle, opte pour la voie inverse, et commence pour ainsi dire « en bas », par la forme humaine du Christ. En ce sens, cette christologie tend à décrire un mouvement ascendant et plus ou moins inductif partant de l'humanité de Jésus pour suivre son exaltation.

2. Christ et l'Église

Selon René Marlé, « L'Église a toujours tenu une place privilégiée dans le discours théologique de Dietrich Bonhoeffer¹⁹⁵ ». De son côté, l'auteur québécois Paul-André Turcotte fait un constat similaire et relève un lien étroit entre christologie et ecclésiologie dans la théologie de Bonhoeffer. Selon lui, il y a lieu de souligner chez Bonhoeffer, un enchevêtrement de la pensée du Christ et de la pensée de l'Église¹⁹⁶.

S'il est important de se questionner sur le contenu de la théologie ecclésiologique bonhoefferienne, il importe aussi de souligner le contexte sociohistorique et les principaux écrits de Bonhoeffer qui sont porteurs de cette théologie. Notons qu'à partir de 1927 jusqu'à 1937, la théologie bonhoefferienne est surtout marquée par une série de réflexions sur le rapport du Christ avec l'Église. Avec la publication de quelques titres majeurs comme *Sanctorum communio* (1927), *La nature de l'Église* (1932), il y a manifestement chez Bonhoeffer une volonté de montrer comment le Christ s'est engagé dans la vie de son Église. C'est le développement d'une christologie ecclésiologique où le théologien s'apprête à soutenir la position de l'identification du Christ à son Église. Avec le cours sur *l'Essence de l'Église*, Bonhoeffer reprend le thème ecclésiologique de *Sanctorum communio* tout en soulignant plus explicitement le fondement christologique de l'Église.

2.1. Le silence de l'Église : une initiation à la réalité christique

La réflexion de Bonhoeffer sur le fondement christologique de l'Église est à rattacher avec l'attention qu'il accorde à la place du recueillement silencieux dans l'Église. Il existe deux manières de comprendre le silence de l'Église chez lui. C'est un moyen d'initiation à la réalité du Christ et une manière de le prier.

2.1.1. Le silence de l'Église : point de départ de la connaissance du Christ

En manifestant l'intention de vouloir arriver à la connaissance de Jésus-Christ, le chrétien n'est pas engagé dans une aventure de fiction, mais dans une quête de l'être réel. C'est ainsi que Bonhoeffer interprète la soif du chrétien à propos de la connaissance du Christ : « C'est

¹⁹⁵ R. Marlé, *Dietrich...*, p. 45.

¹⁹⁶ Paul-André Turcotte, *Réconciliation et libération, Théologie de la communauté chez Dietrich Bonhoeffer*, Montréal, Bellarmin, 1972, p. 18.

l'être du Christ comme Fils que cherche le chrétien, non un prophète parmi d'autres, un maître de sagesse ou un compagnon de route¹⁹⁷ ». Mais concrètement, qu'est-ce que cela signifie ? Les écrits bonhoefferiens appréhendent le sens du concept de connaissance comme une catégorie sociologique qui correspond à l'être de la révélation – révélation qui est souvent définie comme l'être de la personne du Christ dans la communauté de l'Église¹⁹⁸.

Pour Bonhoeffer comme d'ailleurs pour Kierkegaard, le silence est le point départ de la connaissance du Christ. C'est la disposition spirituelle nécessaire à l'Église et à tous ceux qui veulent avoir accès au centre, c'est-à-dire à la personne du Christ. C'est le moyen qui permet au chrétien de l'appivoiser, d'entrer en connaissance de sa personne, par l'écoute. Une telle perception fait naître alors chez le théologien berlinois une théologie qui oscille entre affirmation et négation, une forme d'apophatisme chrétien qui, bien sûr, n'est pas la négation de la pensée du Christ mais invite tout simplement à la prudence, à l'humilité et à la méditation intérieure, surtout quand il est question pour le chrétien d'approcher un être qui transcende l'intelligence humaine. Comme l'a noté l'auteur Michel-Yvon Brun, trouver des mots justes pour dire Dieu prend la forme d'un exercice difficile, d'une question brûlante à laquelle le chrétien doit sciemment réfléchir¹⁹⁹. À ce propos, un autre spécialiste de la théologie négative, Francis Jacques affirme : « Dieu est plus grand que tout concept. Sa réalité interrogeante excède toute réalité interrogée et notre capacité interrogeante²⁰⁰ ». Au regard de ces affirmations, la notion de silence semble très bien justifiée dans la théologie bonhoefferienne.

Si la christologie naît dans le recueillement silencieux, deux précisions conviennent. Premièrement, le silence dont Bonhoeffer parle n'est pas un processus de bavardage pseudo-académique. Ce « n'est pas le silence mystagogique, qui dans son mutisme, pourrait être assimilé à une forme de bavardage intime de l'âme avec elle-même »²⁰¹. Dans les échanges qu'il a eus avec les étudiants de Berlin, Bonhoeffer justifie cette position en soulignant que

¹⁹⁷ D. Bonhoeffer, *Qui est...*, p. 11.

¹⁹⁸ D. Bonhoeffer, *Textes...*, p. 107.

¹⁹⁹ Michel-Yvon Brun, *Dieu encore ? Jalon pour une théologie négative contemporaine*, Montréal, Liber, 2012, p. 13.

²⁰⁰ Jacques Francis, « Le statut de la pensée apophatique », dans Marco Olivetti, *Théologie négative : Dire, dédire, redire*, [s.l], CEDAM, 2002, p. 16.

²⁰¹ D. Bonhoeffer *Textes...*, p. 128.

le silence constitue une forme de méditation intérieure. « Nous sommes avertis. On n'assistera pas ici à un bavardage académique, mais à la méditation intérieure, exigeante d'un chrétien qui écoute le Christ lui demander, à la suite de l'évangile : Qui dites-vous que je suis^{202?} ». Deuxièmement, faire silence devant le Christ comme Parole n'est pas synonyme d'indifférence, de mépris ou de rejet de la parole dont Dieu s'est servi pour se révéler²⁰³. À ce point-ci, le silence serait une attitude théâtrale, ou du moins une tentative mystique de dépasser la Parole²⁰⁴.

Le silence dont parle Bonhoeffer est essentiellement le « silence de l'Église devant l'inexprimable, *l'arrêton*, c'est-à-dire devant la Parole de Dieu »²⁰⁵. En même temps qu'elle est inexprimable, la Parole s'ouvre aux croyants comme mystère insondable face auquel le silence seul convient vraiment. Se faisant, l'Église apparaît comme l'espace premier du questionnement christologique. Toutefois, une dimension réversible, un rapport dialectique entre l'acte du silence et le parler en tant que tel pointe à l'horizon dans l'argumentation bonhoefferienne où toute parole du chrétien ou de l'Église à propos du Christ tend à devenir silence. « Parler du Christ signifie faire silence. Faire silence signifie parler du Christ²⁰⁶».

Par l'acte du silence, le chrétien réalise un pas considérable dans son initiation à Christ. Parallèlement, devant l'étendue du mystère christologique, l'Église doit faire preuve de prudence et d'humilité surtout à ne pas oublier que toute affirmation positive à propos du Christ reste limitée et que parfois, le silence arriverait mieux à dire le Christ que les paroles.

2.1.2. Le silence de l'Église : une autre manière de prier le Christ

Dans son livre sur la spiritualité *Entendre la voix de Dieu*, Gordon T. Smith, un écrivain chrétien canadien, explore quelques aspects de la vie intérieure, et présente la *lectio divina*, la discipline du silence comme une exigence pour l'Église si elle veut rencontrer Dieu et vivre en communion avec lui. En vue de faire ressortir l'importance du silence, l'auteur

²⁰² D. Bonhoeffer, *Qui est et...*, p. 10.

²⁰³ D. Bonhoeffer, *De la vie communautaire*, traduit de l'allemand par Fernand Ryser, Paris, Labor et Fides/Cerf, 1997, p. 78.

²⁰⁴ D. Bonhoeffer, *De la vie...*, p. 78

²⁰⁵ D. Bonhoeffer, *Qui est...*, p. 27.

²⁰⁶ D. Bonhoeffer, *Qui est...*, p. 27.

s'inspire d'un récit du Premier livre des Rois²⁰⁷. Cette histoire de l'Ancien Testament décrit l'excellence du silence dans le processus qui doit conduire le chrétien à l'écoute de la voix de Dieu. De cette rencontre spirituelle d'Elie avec Dieu, Smith déduit que pour entendre la voix divine, l'Église doit apprendre à faire silence²⁰⁸. De façon particulière, il invite les chrétiens de l'Église à s'éloigner de ce va-et-vient constant qui les épuise, de cette forme d'hyperactivité qui les caractérise²⁰⁹ pour se tourner vers Dieu en silence de la manière dont est exprimé le désir du Psalmiste : « Oui, c'est vers Dieu que mon âme se tourne en silence²¹⁰. » Pour Smith, le silence est nécessaire en raison même du caractère subtil et tranquille de Dieu. « La présence de Dieu, bien que nous parlions ici de l'omniprésence divine, est habituellement à peine perceptible : elle est subtile et tranquille. Si nous n'apprenons pas à faire silence, elle passera alors complètement inaperçue²¹¹ ». À notre avis, la pensée de Smith éclaire les implications de ce qu'évoque Bonhoeffer à propos du silence. Bien plus qu'une simple discipline spirituelle, le silence doit être compris comme l'expression de l'engagement de l'Église à l'endroit du Christ autour de la prière.

Il existe deux moments propices pour le recueillement silencieux de l'Église : avant ou après avoir écouté le message du Christ. « Nous nous taisons avant d'écouter, parce que nos pensées sont déjà dirigées vers le message, comme un enfant se tait au moment d'entrer dans la chambre de son père. Nous nous taisons après avoir entendu la parole de Dieu, parce qu'elle résonne, vit et veut faire sa demeure en nous²¹²».

Si le silence est présenté comme un moyen pour l'Église de prier, dans *De la vie communautaire*, il est remarqué qu'il existe un lien entre le ministère d'intercession pris dans son sens général et l'engagement du croyant et de l'Église envers les autres. Alors revient la réflexion phare de Bonhoeffer sur le rapport du croyant à « l'autre ». Sous l'impulsion de la miséricorde de Dieu, le croyant guidé par l'Esprit Saint découvre qu'il est appelé à servir son

²⁰⁷ 1 R 19.

²⁰⁸ Gordon T. Smith, *Entendre la voix de Jésus*, Québec, Alliance Chrétienne et Missionnaire, édition française, 2006, p. 184.

²⁰⁹ G. Smith, *Entendre...*, p. 185

²¹⁰ Ps 62,2-6

²¹¹ G. Smith, *Entendre...*, p. 185.

²¹² D. Bonhoeffer, *De la vie...*, p. 78.

prochain²¹³. Ce service part de l'écoute en passant par l'entraide mutuelle jusqu'à l'acceptation de l'autre en portant même ses péchés²¹⁴. Penser une spiritualité chrétienne dans le silence est un moyen pour le chrétien de comprendre la nature sainte du Christ qui ne peut être appréhendée que par une attitude d'humilité et de simplicité de cœur. Mais ce silence devant la Parole n'est en aucun cas un signe de désengagement dans la vie de l'autre et du Christ. Au contraire, il doit sensibiliser le chrétien par rapport aux différents maux qui sévissent dans son entourage.

2.2. La trilogie bonhoefferienne et la problématique du « *pro me* » de Christ

Cette section qui présente la problématique de la trilogie christique sert à établir les éléments qui sont indispensables à la compréhension théologique de l'incarnation, de la présence du Christ dans la théologie de Bonhoeffer. Elle attire l'attention sur une conception du Christ qui manifeste sa présence en tant que Christ *pro me*, c'est-à-dire « pour moi », et ce, sous une triple forme : Christ comme Communauté, comme Parole et comme Sacrement²¹⁵. Chacune de ces analogies propose une perspective de compréhension que nous pouvons appeler une compréhension originale du Christ qui, à la suite, permet de dégager une vue d'ensemble de son agir et de la façon dont il s'identifie avec l'Église. D'ailleurs, la conception de Bonhoeffer par rapport à la présence du Christ n'est pas propre à lui. La notion de « présence du Christ » dans la réalité, le *Pro me* du Christ, telle qu'elle est pensée par le théologien, découle de Kierkegaard. Il s'agit d'une présence calquée sur le mode de la contemporanéité, c'est-à-dire une présence soustraite à la temporalité²¹⁶. Ceci renvoie aussi au fait que la présence selon Kierkegaard est non seulement présence au sens temporel (*Gegenwart*), mais aussi au sens spatial (*Anwesenheit*).

La notion de la présence du Christ doit être envisagée non comme une forme d'immanentisme latent ou comme une réouverture à la spéculation métaphysique sur l'être, mais essentiellement comme une tentative d'articuler une théologie de l'engagement de Dieu

²¹³ D. Bonhoeffer, *De la vie...*, p. 95.

²¹⁴ D. Bonhoeffer, *De la vie...*, p. 95-105.

²¹⁵ Bonhoeffer parle du Christ dans un ordre de pensée où il part du Christ comme Parole, comme sacrement et comme communauté. Dans le cadre du travail, nous faisons la permutation juste pour respecter la cohérence de la réflexion sur le Christ et de l'Église dont nous commençons à développer dans les pages ci-haut.

²¹⁶ D. Bonhoeffer, *Qui est...*, p. 131.

dans le monde à un réalisme concret du retour responsable de l'homme au monde. En se questionnant sur la modalité de cette présence, Bonhoeffer affirme clairement que le *pro me* du Christ désigne la présence de Dieu dans la réalité et la présence de la réalité à Dieu.

Être présent, cela signifie être à la même place au même moment. Même comme ressuscité, Jésus-Christ demeure l'homme Jésus dans l'espace et dans le temps. C'est seulement parce que Jésus-Christ est homme qu'il est présent dans l'espace et dans le temps. C'est parce que Jésus est Dieu qu'il est éternellement présent. La présence du Christ rend nécessaire l'énoncé : « Jésus est totalement homme » – il rend nécessaire cet autre énoncé : « Jésus est tout à fait Dieu. La contemporanéité et la présence de Jésus-Christ dans l'Église sont prédicats de l'unique et totale personne de l'homme²¹⁷».

En résumé, comprendre la problématique du *pro me*, c'est-à-dire l'être-là-du Christ dans la réalité, revient à comprendre la condition existentielle et humaine du Fils de Dieu au sein de l'humanité. Cette présence doit être surtout interprétée comme l'acte par lequel le Christ prend corps dans la réalité soit comme communauté, comme vin ou comme Parole.

2.2.1. Christ comme communauté

Avant de définir le type de rapport que l'Église a entretenu avec Jésus-Christ, nous devons préciser le sens de certains thèmes qui trop souvent, par l'interprétation qu'on en fait, conduisent au malentendu. Tout en étant conscient de la relation qui existe entre l'Église et la communauté, Bonhoeffer ne veut pas reconnaître leur similarité au plan définitionnel même s'il a tendance à les utiliser indifféremment. La communauté diffère de l'Église. La première évoque l'idée d'une association, et la seconde l'idée d'unité. Porté par la pensée de Schleiermacher, la communauté pour Bonhoeffer tire son origine « de volontés particulières de s'associer. Alors que l'Église est originairement unité »²¹⁸.

L'unité diffère aussi de l'union. Pour parler de l'Église, il y a lieu de se référer davantage à l'unité qu'à l'union, car cette dernière est trop souvent assimilée à l'œcuménisme. L'Église se construit sur l'unité par le simple fait qu'elle se base sur l'unité de Dieu et du Christ²¹⁹. L'Église n'est pas la résultante de la volonté de ses membres. Elle est une réalité parce qu'elle

²¹⁷ D. Bonhoeffer, *Gesammelte Schriften*, vol. III. P.180. Cité par P-A. Turcotte, *Libération ...*, p. 50-51.

²¹⁸ D. Bonhoeffer, *La nature de l'Église*, traduction de Lore Jeanneret, Genève, Labor et Fides, 1971, p. 40.

²¹⁹ D. Bonhoeffer, *La nature...*, p. 40.

a été voulue par Dieu²²⁰. Par rapport à la personne du Christ, Bonhoeffer considère l'existence de l'Église comme la manifestation de trois structures fondamentales : 1) une structure unitaire parce qu'elle existe en Christ en tant que communauté ; 2) une structure seigneuriale dans le sens où Christ est Seigneur de la communauté ; 3) une structure communautaire qui fait des chrétiens des frères et le Christ frère des croyants par son action substitutive²²¹.

a) L'Église, le Christ existant en forme de communauté

En parlant de l'Église chez Bonhoeffer, la réflexion est essentiellement orientée sur une conception qui tente d'appréhender la communauté comme le reflet du Christ ou comme corps de Christ dans le monde. Il est surtout question de la Parole prenant corps sous une forme visible, c'est-à-dire l'Église (*Gestalt*). Dans la « forme », on voit « une unité, une pluralité surmontée dans une limitation finie²²² ». Cette communauté chrétienne tient par l'action substitutive du Christ : « Le Christ est la communauté en vertu de son être-*pro me*²²³ », ou du moins, l'Église, c'est le Christ existant comme communauté.

« L'Église est la communauté », c'est l'apparition d'une christologie qui attribue au Christ un rôle prépondérant au sein de l'Église. Dans ce contexte, l'Église devient une réalité découlant du Christ, une forme d'existence du Christ dans l'espace et dans le temps. Le Christ est communauté signifie qu'« elle a une existence spatiotemporelle »²²⁴. C'est le « Christ qui existe en tant que communauté (*Christus als gemeinde existierend*) »²²⁵. Avec pour mandat d'annoncer la révélation, « l'Église est le Christ caché parmi les hommes, *Christis praesens* ou le lieu où le Christ prend forme²²⁶ ». En raison de cette quasi-identification du Christ avec l'Église, René Marlé conclut que dans la pensée de Bonhoeffer, « être dans le Christ » qui définit l'existence chrétienne est identique à « être dans la communauté »²²⁷.

²²⁰ Dietrich Bonhoeffer, *Sanctorum communio*, p. 209. Cité par R. Marlé, *Bonhoeffer témoin...*, p. 49.

²²¹ D. Bonhoeffer, *La nature...*, p. 52-56.

²²² D. Bonhoeffer, *La nature...*, p. 39.

²²³ D. Bonhoeffer, *Qui est...*, p. 58.

²²⁴ D. Bonhoeffer, *Qui est...*, p. 58.

²²⁵ D. Bonhoeffer, *La nature...*, p. 53.

²²⁶ D. Bonhoeffer, *Textes...*, p. 24.

²²⁷ René Marlé, *Dietrich ...*, p. 48.

Si Bonhoeffer associe le Christ à la communauté, il n'entend pas cependant développer une conception totalitaire de l'Église qui serait inspirée de la mystique romantique, mouvement qui caractérisait sa jeunesse. Au contraire, il met en garde contre une telle tentation.

Si nous demandons maintenant où la foi fait de la manière la plus pure « l'expérience de l'Église, cela n'est certainement pas dans la communauté de membres semblables, romantiquement solidaires qui définissent l'acte de faire Église, mais « bien plutôt là où les individus ne sont liés entre eux par rien d'autre que par la communauté ecclésiale, là où le juif et le grec, le piétiste et le libéral se heurtent entre eux et cependant confessent la même foi en priant l'un pour l'autre²²⁸ ».

S'il est question de l'Église au sens bonhoefferien, elle doit être comprise non comme une réalité d'ordre « psychique²²⁹, fondée sur la fusion entre les individus et sur la fascination à l'égard d'un chef, mais essentiellement comme une réalité spirituelle, fondée sur les liens de l'Esprit²³⁰. Cette conception ressort dans *De la vie communautaire* où une distinction nette est établie entre une communauté dite « psychique²³¹ », fondée sur la fusion entre les individus et sur la fascination à l'égard d'un chef, et une communauté que nous pouvons considérer à l'exemple de Paul comme « pneumatique » ou spirituelle, fondée sur les liens de l'Esprit qui impliquent la distance et le respect²³². Par spirituel, Bonhoeffer entend ce qui vient du Saint-Esprit, lequel fait reconnaître Jésus-Christ comme Seigneur et Sauveur.

b) L'Église, corps du Christ

Dans son livre *La nature de l'Église*, Bonhoeffer entreprend l'initiative d'explicitier et de présenter en termes brefs sa compréhension de l'Église comme corps de Christ. L'Église en tant que corps de Christ signifie qu'« elle est l'humanité recréée par le Christ, le peuple nouveau, la seconde humanité, une forme collective construite sur la base de l'humanité adamique²³³». Cette vision qui fait de l'Église le corps de Christ dans le sens qu'elle constitue une nouvelle humanité en Christ a suscité l'intérêt du commentateur Clifford J. Green. Pour

²²⁸ D. Bonhoeffer, *Sanctorum communio*, p. 211-212. Cité par René Marlé, *Dietrich ...*, p. 47.

²²⁹ Par psychique, Bonhoeffer entend tout ce qui vient dans nos âmes, est l'expression de nos désirs, de nos vertus et de nos possibilités naturelles (D. Bonhoeffer, *De la vie...*, p. 26.).

²³⁰ D. Bonhoeffer, *De la vie...*, p. 28-35.

²³¹ Tout ce qui, dans nos âmes, est l'expression de nos désirs, de nos vertus et de nos possibilités naturelles.

²³² D. Bonhoeffer, *De la vie...*, p. 28-35.

²³³ D. Bonhoeffer, *La nature...*, p. 42.

lui, Jésus-Christ comme nouvelle humanité est une réalité qui prend forme à travers l'existence de l'Église.

*The new humanity of Christ, socially concrete in the church, is presented in the third act of the drama of all humanity from creation (primal community), through fall (broken community), to reconciliation. This Christology and ecclesiology, therefore, is concerned with the rehabilitation and renovation of genuine humanity for all people. Christ is the Kollektivperson of the new humanity, superseding Adam as the Kollektivperson of the old humanity*²³⁴.

La preuve scripturaire de l'appellation de l'Église comme corps de Christ se signale par son abondance. En considérant de façon globale les publications de Bonhoeffer, il y a lieu d'observer une démarche qui tend à restituer à travers la théologie paulinienne la logique qui sous-tend le lien entre Christ et l'Église. Seulement dans *La nature de l'Église*, Bonhoeffer avance plus de dix références où l'Église est identifiée au corps de Christ ou comme le temple du Christ²³⁵. Dans *Le prix de la grâce*, le théologien poursuit la même démarche en évoquant de nouvelles références où cette pensée d'association de l'Église au Christ s'affirme. Il y cite notamment Galates 2,20 ; Romains 8,20 ; 2 Corinthiens 13,5 ; 1 Jean 4,15, et il y développe sa théologie de l'inhabitation de Dieu, théologie qui fait de l'Église et du croyant la demeure de Dieu.

L'Église est dans son essence une réalité spirituelle. Quant à elle, la communauté est concrète. Donc limitée. Mais même en raison de cette différence, une telle corporéité est toujours nécessaire dans les deux cas de figure. Suivant la perspective de Bonhoeffer, « être en Christ » n'est pas moins qu'« être dans l'Église ». Christ est Église évoque une unicité entre la vie du Christ et celle du chrétien au sein de l'Église. Il laisse comprendre que si nous sommes dans l'Église, nous sommes aussi véritablement et corporellement en Jésus-Christ.

En toutes considérations, l'intérêt de Bonhoeffer pour l'Église, le corps mystique de Dieu et sa participation à la formation de l'image du Christ, n'est pas nouveau. Il a été déjà exprimé dès le début de sa carrière de chercheur. Dans sa thèse de doctorat *Sanctorum Communio* :

²³⁴ Clifford J. Green *Bonhoeffer, A Theology of Sociality (1972), Revised edition, Eerdmans Publishing Co., 1999, United States of America, p. 53.*

²³⁵ D. Bonhoeffer, *La nature...*, p. 53. Bonhoeffer cite des versets tels : 1 Co 3,16 ; 1 Co 6,15 ; 1 Co 12,27 ; 2 Co 6,13 ; 2 Co 13,5 ; Col 2,17 ; Col 3,10 ; Ga 3,28 ; Eph 1,23 ; Eph 4,24 ; Eph 5,30 ; Rm 6,13

Une recherche dogmatique sur la Sociologie de l'Église soutenue en 1927 et publiée en 1930, Bonhoeffer revendique la valeur des aspects sociologiques et institutionnels de l'Église, qui prolongent dans le temps la présence du Christ : c'est la thématique abordée par cette dissertation. En quoi cette recherche se distingue-t-elle des autres écrits de Bonhoeffer? Dans ce travail, le jeune chercheur scrute cette question essentielle, celle de savoir comment l'Église empirique et l'Église dans son essence peuvent, du point de vue logique et sociologique, point de vue théologique dans les deux cas, être ramenées à un seul concept²³⁶. À travers ce travail, l'Église a donc été décrite comme un phénomène social, car pour Bonhoeffer, la foi ne peut naître et se manifester que dans la socialité.

c) Pour incorporer le corps du Christ : foi, baptême et la cène

Dans la théologie de Bonhoeffer, l'intégration du chrétien au corps de Christ est traitée comme un prolongement de la réflexion des implications de la foi chrétienne, la vie obéissante du disciple. Il ne faut surtout pas perdre de vue qu'un tel modèle de pensée inspiré des Épîtres de Paul, permet à Bonhoeffer d'aborder la question de l'incorporation au Christ comme une correspondance de l'appel à l'obéissance – de l'entrée dans l'obéissance²³⁷. Ces éléments, foi, baptême et la participation au repas du Seigneur sont d'une grande importance pour l'intelligence de la christologie, car ils aident à définir l'identité croyante et le rapport à Christ. Ces éléments de différenciation apparaissent aussi dans l'explication à l'égard de la nécessité qui incombe aux chrétiens de protéger les choses sacrées de la profanation, ce qui est reconnu sur le nom de la « discipline de l'arcane ». Déjà, le théologien évoque qu'il est impératif de « reconstruire une *Arcani disciplina* »²³⁸ par laquelle les mystères de la foi chrétienne doivent être protégés de la profanation »²³⁹.

Pour intégrer pleinement le corps de Christ, la foi demeure la condition indispensable. C'est par la foi que Dieu comme réalité devient accessible à l'humanité. L'auteur de l'Épître aux Hébreux a bien compris la nécessité de la foi pour penser théologiquement l'existence de

²³⁶ Dietrich Bonhoeffer, *Sanctorum Communio*, München, Chr. Kaiser Verlag, 1960, p. 5. Cité par P.-A. Turcotte, *Réconciliation ...*, p. 16.

²³⁷ D. Bonhoeffer, *Le prix...*, p. 180.

²³⁸ Discipline de l'arcane

²³⁹ Cité par E. Bethge, *Dietrich...*, p. 806.

Dieu (Hé 11, 6). Dieu « n'est » que dans la foi, « il n'est pas là où il n'est pas cru²⁴⁰ ». Cette foi se concrétise à travers le sacrement du baptême et de la cène comme moyens de communion au Christ. Dans des explications assez brèves, Bonhoeffer définit la place de chacun de ces deux éléments (baptême, cène) dans le registre sacramentaire de l'Église. « Le baptême est l'incorporation dans l'unité du corps de Christ, tandis que la cène est l'acte qui maintient la communion (*koinônia*) au corps ²⁴¹ ».

L'engagement du baptême traduit à la fois un appel divin, une nouvelle appartenance et une rupture au monde ancien. Le baptême est une manifestation de l'appel de Dieu dans la vie du chrétien signifie qu'il est la manifestation de la volonté bienveillante de Jésus-Christ qui appelle les chrétiens à l'unité. « Le baptême consiste à être baptisé, à subir l'appel du Christ ²⁴² ». Voir le baptême comme symbole de la vie nouvelle consiste à reconnaître l'adoption de l'homme en Christ. Dès lors, « l'homme devient propriété du Christ »²⁴³, parce que le nom de Jésus-Christ est prononcé sur le baptisé et l'homme est fait participant de ce nom et baptisé en lui²⁴⁴. L'homme est arraché à la souveraineté du monde. Il est devenu propriété du Christ. Troisièmement, le baptême est une marque de rupture, un élément de séparation qui découle de l'expérience de conversion du chrétien. Comment se produit-elle cette rupture ? « La rupture ne se produit pas parce qu'un homme briserait ses chaînes dans un désir inextinguible de trouver un ordre de vie, un ordre des choses nouveau et libre²⁴⁵ ». C'est le Christ lui-même qui accomplit la rupture. Le Christ a dû lui-même pénétrer de force à l'intérieur des limites de la puissance de Satan et pose la main sur les siens, pour créer son Église²⁴⁶. Le passé et le futur sont ainsi séparés l'un de l'autre. Ce qui est ancien est passé, tout est devenu nouveau.

Si Bonhoeffer parle de la ritualité du baptême comme moyen d'intégration au corps de Christ, Houssiau comprend cet acte comme une évidence de foi qui, pour la vie, engage le chrétien

²⁴⁰ D. Bonhoeffer, *Textes...*, p. 107.

²⁴¹ D. Bonhoeffer, *Le prix de ...*, p. 189.

²⁴² D. Bonhoeffer, *Le prix...*, p. 181.

²⁴³ D. Bonhoeffer, *Le prix...*, p. 181.

²⁴⁴ Rm 6,2 ; Ga 3,27 ; Mt 28,19.

²⁴⁵ D. Bonhoeffer, *Le prix de...*, p. 181.

²⁴⁶ D. Bonhoeffer, *Le prix...*, p. 181.

à Christ²⁴⁷. Ce qui confirme le caractère sacramental du baptême est que selon lui, il est précédé d'une triple confession du baptisé en réponse aux questions de la foi. Cet engagement s'enracine à la fois dans la décision personnelle du baptisé et dans l'action des trois personnes divines de rester fidèles à ces engagements baptismaux, conclus entre Dieu et le baptisé²⁴⁸.

2.2.2. Christ comme Parole : deux acceptions

Comment pouvons-nous comprendre le Christ dans son statut de Parole ? À quelle Parole Bonhoeffer se réfère-t-il ? Une précision s'impose ici. Concevoir Christ comme Parole renvoie à la Parole adressée à quelqu'un. C'est la Parole comme acte d'adresse et non comme contenu. Pour cerner cette analogie, deux explications sont avancées et méritent d'être successivement considérées. Car lorsque Bonhoeffer parle du Christ comme Parole, cela implique la vérité du Christ et son « être-là-pour-l'homme ».

a) Christ et la vérité

Il existe différentes manières de penser la relation de la personne du Christ à la vérité. Affirmer que la Parole est la vérité sous-entend la reconnaissance à travers la personne de Christ d'une vérité qui « est seulement dans la Parole et par la Parole »²⁴⁹. Concrètement, la manière dont Bonhoeffer parle de la reconfiguration de la réalité en Christ ou de la théologie comme « science par excellence » au milieu des autres disciplines éclaire la relation que nous avons établi entre le Christ et la notion de vérité. Christ comme vérité en tant que Parole représente une forme de révélation de Dieu et c'est par elle qu'il se lie à l'homme. C'est donc le résumé de la thèse de Barth que Bonhoeffer s'approprie pour en faire un élément clé de sa théologie. « Mais Dieu a voulu se révéler dans la Parole. Et il ne peut pas [agir] autrement qu'en parlant à l'homme dans cette Parole. Dieu s'est lié lui-même. Et Dieu ne saurait modifier sa parole²⁵⁰ ».

Chez Bonhoeffer, l'incarnation du Christ comme Parole est aussi le Christ qui se manifeste à travers la Bible, la parole écrite de Dieu. Qu'il s'agisse de la Parole incarnée ou de la parole

²⁴⁷ H. Houssiau, « L'engagement baptismal », *Revue Théologique de Louvain*, 1978, p. 138.

²⁴⁸ H. Houssiau, « L'engagement... », p. 138.

²⁴⁹ D. Bonhoeffer, *Qui est ...*, p. 47.

²⁵⁰ D. Bonhoeffer, *Qui est...*, p. 48.

écrite, elles sont toutes deux détentrices d'une certaine puissance. Ainsi, la Parole comme vérité devient une figure pour typifier l'Esprit divin dans sa force et dans son acte. « C'est seulement par la Parole que l'Esprit est force et acte »²⁵¹. En commentant notamment les propos de l'auteur du livre aux Hébreux²⁵² et du livre de Jérémie²⁵³, Bonhoeffer attribue à la notion de vérité un pouvoir qui peut être à la fois créateur et destructeur. Car dit-il : « Cette Parole porte en elle à la fois la foudre qui détruit et la pluie qui fermente le sol; elle "est la vérité qui détruit et crée"²⁵⁴ ». En sa qualité de Parole de Dieu, elle peut même provoquer des effets subversifs sur le réel.

b) Christ : « l'être-là-pour-l'homme »

La position de Bonhoeffer à propos du Christ comme Parole est une position qui renforce la relation du Christ-homme avec l'homme. Penser Christ comme parole peut être décrite comme une entreprise dans laquelle, Dieu en tant que *Logos* premier vient au secours du *logos* de l'homme. Cela sous-tend que Christ comme *Logos* ne cesse de confirmer son engagement aux côtés de l'humanité : « Que le Christ est la Parole, et non une pierre, signifie que Christ-est-là-pour-l'homme²⁵⁵. Il est toutefois bon de noter que quand Bonhoeffer parle du Christ comme Parole, il parle précisément de la Parole comme acte d'adresse et non comme contenu.

Dans l'une de ses lettres carcérales, Bonhoeffer aborde à nouveau le rapport du Christ à l'autre dans une perspective ecclésiale, une perspective qui, à notre avis, élargit de façon notable la pensée du Christ dans la communauté. Dans ces écrits, le Christ semble déborder les frontières ecclésiales et de façon générale, prend la forme d'une présence chrétienne affirmée dans la vie de l'humain. Cette théologie approche l'engagement à deux niveaux : un niveau micro qui est l'engagement dans la communauté et un niveau macro, qui s'affirme en dehors de celle-ci, au milieu du monde. Partant de l'idée du Christ solidaire à la cause de l'humanité, à l'exemple de son sauveur, l'Église doit s'affirmer comme une instance

²⁵¹ D. Bonhoeffer, *Qui est...*, p. 48

²⁵² He 4,12

²⁵³ Jr 23,29

²⁵⁴ D. Bonhoeffer, *Qui est et...*, p. 48.

²⁵⁵ D. Bonhoeffer, *Qui est et...*, p. 48.

engageante et solidaire. C'est qu'en existant « pour les autres » que l'Église trouvera la raison d'être de son existence. Pour reprendre les propos de Bernard Lauret, reconnaître que l'Église doit être là « pour les autres » de la même manière que le Christ est là pour l'homme ne veut pas dire qu'elle n'aurait pas de constitution propre. Au contraire, parce qu'elle est pleinement dans le Christ qui partage la réalité séculière de l'être adulte, l'Église doit se conformer au Christ dans sa parole et son cheminement pascal²⁵⁶.

Poser la question du Christ dans son « être-là-pour-l'homme », c'est emprunter un autre chemin pour poser la question de l'incarnation du Christ et de ses implications pour le chrétien. Certes, pour Bonhoeffer, la parole renvoie à la parole incarnée, c'est-à-dire à la manifestation humaine de Jésus-Christ. Toutefois, il utilise ces termes dans un sens restrictif où il voit dans le phénomène de l'abaissement et de l'humanité du Christ un moyen utilisé par Dieu pour faire son irruption dans le *logos* humain. Dans ce cas, l'humanité du Christ se définit comme une forme d'infiltration de Dieu dans la réalité créée et par laquelle il dévoile son plan de salut : « En devenant homme, Dieu déclare être celui qui ne veut pas exister pour lui-même, mais "pour nous". La problématique de l'incarnation de Dieu, l'être-là-pour-l'homme doit redéfinir le sens de l'existence humaine, une existence qui prend la forme d'une vie non pour nous-mêmes, mais pour Dieu et pour nos semblables²⁵⁷ ». C'est ce qui définit le sens de la Parole comme l'être-là-pour-l'homme.

2.2.3. Christ comme sacrement : les canaux de sa manifestation

La manifestation du Christ comme sacrement passe par deux canaux qui sont la prédication chrétienne et la cène.

a) La prédication chrétienne

Comment Bonhoeffer voit-il la prédication ? Il décrit la prédication chrétienne comme l'une des formes de la manifestation du Christ. La prédication est le Christ qui manifeste sa présence soit en tant que Parole de l'Église ou dans la parole de l'Église même, c'est-à-dire

²⁵⁶ Bernard Lauret, « Quand se dérobe le temps : les poèmes dans *Résistance et soumission* » *Études théologiques et religieuses*, 87 (2012), p. 57-90.

²⁵⁷ D. Bonhoeffer, *Éthique*, p. 244.

à travers la parole prêchée²⁵⁸. Dans *La parole de la prédication*, un petit livre qui résume son cours d'homilétique à Finkenwalde, Bonhoeffer fait remonter l'origine de la prédication à la venue de Jésus-Christ dans la chair. Pour lui, il n'existe pas de prédication sans le Christ. C'est sa venue qui donne naissance à la prédication :

La parole de la prédication tire son origine de l'incarnation de Jésus-Christ. Elle ne provient ni d'une vérité reconnue un jour, ni d'une expérience vécue; elle n'est pas la reproduction d'un état psychique spécifique. La Parole de la prédication n'est pas non plus la forme que prendrait un contenu sous-jacent. La Parole prêchée est le Christ incarné lui-même. De même que l'incarnation n'est pas une simple forme de la manifestation de Dieu, la Parole de la prédication n'est pas davantage une simple forme de la manifestation d'une essence ; elle est la chose elle-même²⁵⁹.

L'identification de la prédication à un sacrement renvoie à l'idée du Christ qui se rend visible au sein même de l'acte de prêcher, ce qui implique le corps. La prédication est un sacrement et comme tel devient une forme de manifestation du Christ au sein de l'Église.

La Parole dans le sacrement est la Parole devenue chair. Le sacrement ne représente pas la « Parole ». Car on ne peut représenter que ce qui n'est pas présent. Le sacrement est la figure de la Parole qui devient sacrement parce que Dieu la prononce. La figure charnelle (*Leibgestalt*) du sacrement est seulement par la Parole, mais seulement par la Parole devenue chair. Sous la figure de la nature, le sacrement doit saisir l'homme dans sa nature²⁶⁰.

Bonhoeffer précise aussi les contours de cette notion et mentionne tout ce qui fait du sacrement la Parole de Dieu. Le sacrement est sacrement parce qu'il jouit dans l'Église d'une justification spécifique. « Le sacrement est Parole de Dieu, car il est prédication de l'Évangile, action sanctifiée et interprétée par la Parole, et non une action muette »²⁶¹. Au regard de Bonhoeffer, le ministère de proclamation de l'évangile sur la terre signifie en termes clairs, présence du Christ parmi les hommes. Ceci dit, il continue son œuvre de salut pour tous commencée dans l'incarnation.

b) L'eucharistie

²⁵⁸ D. Bonhoeffer, *Qui est...*, p. 50.

²⁵⁹ D. Bonhoeffer, *La parole...*, p. 23.

²⁶⁰ D. Bonhoeffer, *Qui est...*, p. 52.

²⁶¹ D. Bonhoeffer, *Qui est...*, p. 52.

La théologie de Bonhoeffer présente aussi une christologie eucharistique pensée à partir de la cène. Avant tout, nous devons préciser avec Louis-Marie Chauvet que l'eucharistie renvoie au « dernier repas du Seigneur » (1 Co 11,20) et trouve son enracinement dans le rituel juif des repas et des fêtes²⁶². Toujours selon Chauvet, l'eucharistie chrétienne est faite de symboles, de rituels et de prières. Pour lui, l'eucharistie chrétienne, comme n'importe quel autre rite religieux, est tributaire des lois générales de la ritualité²⁶³.

Chez Bonhoeffer, la thématique de l'eucharistie engage aussi bien un rapport à Christ comme sacrement qu'à Christ dans le sacrement. S'il existe une différence entre la figure du Christ comme sacrement et celle du Christ dans le sacrement, c'est certainement au regard du rôle occupé par le Christ-sauveur dans les deux cas. La pensée du Christ dans le sacrement se réfère à la présence, le *pro me* du Christ qui se manifeste pour [l'homme] dans la sphère de la nature saisissable de la chair²⁶⁴. Pourtant, la compréhension de la présence du Christ dans le sacrement évoque l'idée d'une « création restituée de [l'] existence spirituelle et charnelle ..., la nouvelle créature, et ceci en tant que l'homme abaissé dans le pain et le vin »²⁶⁵.

Enraciné dans la tradition luthérienne, Bonhoeffer attribue une signification christologique au pain et au vin au moment même de leur consécration. Ces espèces sanctifiées deviennent le Christ au milieu de la communauté. Et le théologien explique l'opération qui conduit à cette transformation.

Dans la sainte cène, Dieu sanctifie par sa Parole les éléments que sont le pain et le vin. Mais sa Parole s'appelle Jésus-Christ. Par Jésus-Christ, le sacrement est sanctifié et interprété. Par sa Parole, Dieu s'est lié au sacrement, c'est-à-dire que Jésus-Christ est quelqu'un qui est lié au sacrement. L'homme Dieu, Jésus-Christ est présent dans le sacrement²⁶⁶.

²⁶² Louis-Marie Chauvet, *Racines et approche anthropologique de l'eucharistie* dans Maurice Brouard, *Eucharistia : Encyclopédie de l'Eucharistie*, Paris, Cerf, 2002, p. 19.

²⁶³ L-M Chauvet, *Racines...*, p. 21.

²⁶⁴ D. Bonhoeffer, *Qui est...*, p. 57.

²⁶⁵ D. Bonhoeffer, *Qui est...*, p. 57.

²⁶⁶ D. Bonhoeffer, *Qui est...*, p. 52.

Dans le chapitre suivant, nous analysons le rapport entre christologie et obéissance croyante.

3. Jésus-Christ et la problématique de la *sequela* : la primauté de l'obéissance

L'interprète André Dumas considère la théologie de Bonhoeffer comme la théologie de la réalité et du concret. Le titre de son ouvrage, *Une théologie de la réalité* met bien en évidence l'attachement du théologien berlinois à tout ce qui relève du concret et de la réalité. Cette théologie tente de minimiser le recours à l'abstraction pour s'attacher davantage à ce qui est de l'ordre de la vie réelle. C'est ce qui justifie le bien-fondé de l'obéissance comme une forme de participation concrète à la vie du Christ. La christologie de Bonhoeffer est une christologie de la *sequela*, c'est-à-dire qui invite à l'obéissance. Toutefois, nous retrouvons une plus grande présence de cette pensée à travers *Le prix de la grâce*. C'est à cette réflexion christologique qu'il convient maintenant de s'arrêter, après avoir traité de l'émergence de sa christologie à travers son cours de 1933 et le rapport du Christ avec l'Église.

Chez Bonhoeffer, chaque fois qu'il est question d'obéissance croyante, celle-ci est surtout présentée en lien avec le commandement du Christ. « Car le commandement découle de la promesse de l'accomplissement, à savoir du Christ »²⁶⁷. Cette vision fondamentale de l'obéissance comme participation au Christ sera aussi au centre de la compréhension bonhoefferienne de l'éthique chrétienne.

3.1. L'appel et l'immédiateté de l'obéissance

Dans *Nachfolge* (*Suivance*) ou (*Le prix de la grâce*)²⁶⁸ paru en 1937, Bonhoeffer pose la problématique du « vivre en disciple ». Après son premier séjour en terre américaine, Bonhoeffer fut investi d'une nouvelle fonction en Allemagne. Il fut alors désigné comme directeur du séminaire de Finkenwalde. C'est dans ce contexte que le théologien a pris l'initiative de rédiger *Le prix de la grâce* en vue de mettre son savoir au service des apprentis pasteurs de l'Église confessante. Avec la publication de ce titre, Bonhoeffer fait un saut pour

²⁶⁷ D. Bonhoeffer « Essais et conférences » dans D. Bonhoeffer, *Textes...*, p. 69.

²⁶⁸ En 1937, au moment où il était responsable du séminaire de Finkenwalde, Bonhoeffer rédige son ouvrage *Nachfolge* qui se traduit littéralement en français par *suivance*. Parmi tous les titres de Bonhoeffer, ce livre est le plus clair qu'on puisse avoir de ce retournement radical qui a mené l'auteur vers une vie chrétienne exigeante, avance Louis Schweitzer.

passer d'une christologie de vocation universitaire²⁶⁹ à une christologie pratique et expérimentielle. Ainsi, la question de l'obéissance devient le centre de gravité de sa réflexion, une exigence non pas pour tous les humains, mais seulement pour le croyant faisant l'expérience de la régénération. C'est un « message concret adressé à l'homme concret²⁷⁰ », un commandement auquel le croyant ne peut en aucun cas se dérober.

Comment Bonhoeffer exprime-t-il le caractère contraignant du commandement du Christ? L'idée de la dimension coercitive de Dieu et de ses commandements domine davantage *Le prix de la grâce* que les autres publications de Bonhoeffer. Par exemple, dans *l'Éthique*, Bonhoeffer accorde une plus grande place à l'interprétation, au discernement et au contexte dans l'accomplissement d'un acte éthique. Tel n'est pas le cas dans *Le prix de la grâce*. Cette idée de contrainte exercée est soutenue par plusieurs cas d'appels dans le Nouveau Testament. Ainsi, Bonhoeffer décrit la relation du chrétien avec le Christ comme une relation contraignante qui bannit toute forme d'accommodement. Devant le commandement divin, le chrétien ne dispose que d'une seule alternative, l'obéissance ou la désobéissance²⁷¹. Tel fut par exemple le cas de Lévi lors de son appel par Dieu retrouvé dans l'évangile de Marc : « En passant, Jésus vit Lévi, fils d'Alphée, assis au bureau des péages, il lui dit : suis-moi. Lévi se leva, et le suivit »²⁷². Une fois l'appel lancé, l'acte d'obéissance suit de la part de celui qui a été appelé. Analysant ces cas spécifiques d'appels dans le Nouveau Testament, André Dumas fait aussi le constat de l'immédiateté de l'obéissance des disciples. De la part des disciples, il est question pour Dumas « d'une réponse immédiate et cela leur demande de vérifier continuellement par les œuvres la sincérité de leur foi, de se séparer du monde soit par une plus grande perfection de la sanctification ou par une plus forte discipline de vie²⁷³ ».

²⁶⁹ Une lecture attentive des œuvres de Bonhoeffer nous permet de comprendre les enseignements christologiques de Bonhoeffer à deux niveaux : Dans les notes de cours de 1933 ressort une christologie à vocation universitaire et enseignée aux universitaires. Dans le Prix de la grâce, la christologie semble prendre une dimension plus populaire où elle est présentée non comme discours savant sur le Christ mais surtout comme une expérience à vivre.

²⁷⁰ D. Bonhoeffer, *Éthique*, p. 228.

²⁷¹ D. Bonhoeffer, *Éthique*, p. 228.

²⁷² Mc 2,42

²⁷³ A. Dumas, *Une théologie*, p. 132.

3.2. Obéissance comme voie de libération

Pour mieux faire ressortir la pertinence de l'obéissance pour la profession de la foi chrétienne et pour la participation à la réalité christique de la manière dont nous l'avons évoqué précédemment, nous refutons d'emblée une approche qui, selon Bonhoeffer, ne se conforme pas à l'intention du Christ, à qui l'obéissance du chrétien est dûe. Cette approche tente de décrire l'obéissance du croyant au commandement de Christ sous le couvert d'une vie d'angoisse et de frustration. En revanche, le chemin de l'obéissance doit être envisagé non comme un fardeau, mais comme le chemin du bonheur ou le chemin qui conduit au bonheur. Marcher dans la loi de Dieu doit jour après jour procurer au chrétien la joie de vivre, « parce qu'il est de la volonté de Dieu que soient heureux ceux qui marchent dans ses commandements²⁷⁴ ». Même en raison de son caractère contraignant, l'obéissance découle d'une action croyante libre et volontaire : « Le commandement divin comporte la liberté de mouvement et d'action, il nous libère de la peur devant la décision et l'action, il signifie certitude, tranquillité, confiance et paix »²⁷⁵.

Tout en reconnaissant son utilité, on ne peut nier que la marche dans l'obéissance au commandement du Christ renferme un certain aspect pénible, et Bonhoeffer ne les sous-estime pas. Toutefois, cette réalité semble se révéler plus véridique pour celui qui s'y oppose que pour celui qui obéit :

Celui qui obéit sans partage au commandement de Jésus, celui qui accepte sans regimber le joug de Jésus voit s'alléger la charge qu'il a à porter, trouve dans la douce pression de ce joug la force d'avancer sans fatigue sur la bonne voie. Le commandement de Jésus est dur, dur d'une façon inhumaine pour celui qui s'y oppose. Il est doux, léger pour celui qui s'y soumet²⁷⁶.

Évaluer l'importance de l'obéissance pour la vie croyante vécue est une entreprise, voire gigantesque. Sans la volonté de se soumettre aux commandements du Christ, le chrétien ne peut aspirer ni à aucune existence en Christ ni à une véritable libération de son être. Fermement attaché à sa position, le théologien arrive jusqu'à remettre en question la validité

²⁷⁴ Dietrich Bonhoeffer, « Si je n'ai pas l'amour... », *Textes rassemblés en bréviaire* (1963), traduit de l'allemand par Pierre Gagner, Lore Jeanneret et Émile Marion, Genève, Labor et Fides, 1963, p. 14.

²⁷⁵ D. Bonhoeffer, *Éthique*, p. 231.

²⁷⁶ D. Bonhoeffer, *Le prix...*, p. 16.

de la prière du chrétien et son attitude de reconnaissance à Dieu en dehors de l'obéissance. Il se demande comment quelqu'un pourrait-il remercier Dieu sans cette volonté de lui obéir : « Que serait un remerciement de celui qui reçoit les dons en refusant au donateur l'obéissance qui lui est dûe²⁷⁷ »? La réponse qu'il avance à tous ces questionnements est claire. « C'est seulement lorsque la parole de Dieu s'est emparée d'un cœur, de telle sorte qu'il veuille lui obéir, qu'il peut remercier Dieu pour les dons terrestres et célestes²⁷⁸».

3.3. Obéissance comme contribution croyante à la grâce : éthique et sotériologie

« Si l'événement que la Réforme a appelé la justification du pécheur par la grâce seule est l'origine et le contenu de toute vie chrétienne²⁷⁹, nous devons admettre que dans la théologie de Bonhoeffer, cette justification trouve sens à partir du moment où le croyant devient obéissant. Ainsi, la question de l'obéissance prend la forme d'une contribution à la grâce dont jouit le chrétien. Pour Bonhoeffer, tout disciple est appelé à payer le prix de la grâce, et cette valeur ne peut être estimée qu'à travers l'acte de l'obéissance. Dans sa théologie, nous distinguons fondamentalement deux catégories de grâce. La première est une grâce désignée sous le nom de grâce « à bon marché » ou de grâce « gratuite » ou tout simplement une grâce qui dispense le croyant (*billige Gnade*). Cette catégorie de grâce est pour lui l'apanage de la théologie luthérienne. La deuxième est celle que nous pouvons considérer comme étant la « grâce coûteuse » (*teuere Gnade*). Dans toutes son acception, cette grâce « invite le croyant à l'obéissance et à la participation à la vie du Christ dans le monde²⁸⁰ ».

Nous pouvons certes admettre la position d'un Dieu fidèle, c'est-à-dire un Dieu qui ne renonce pas à son devoir de bienveillance à l'endroit de l'humanité. Mais le risque est de voir cela seulement sous l'angle d'un acte désintéressé du Christ qui aurait fait abstraction totale de ses intérêts légitimes et qui ne revendiquerait rien en contrepartie. Au contraire, la notion de grâce salvatrice doit être une invitation à la suivance ; elle appelle le chrétien à suivre le

²⁷⁷ D. Bonhoeffer, *Si je n'ai...*, p. 23.

²⁷⁸ D. Bonhoeffer, *Si je n'ai...*, p. 23.

²⁷⁹ D. Bonhoeffer, *Éthique*, p. 93.

²⁸⁰ D. Bonhoeffer, *Le prix...*, p. 32-52.

Christ dans le monde. Dans des expressions plus élaborées, Bonhoeffer explique comment et pourquoi la grâce du Christ est coûteuse.

La grâce qui coûte, c'est l'évangile qu'il faut toujours chercher à nouveaux ; c'est le don pour lequel il faut prier, c'est la porte à laquelle il faut frapper. Cette grâce coûte cher, parce qu'elle appelle à suivre ; elle est grâce, parce que c'est à suivre Jésus-Christ qu'elle appelle ; c'est une grâce qui coûte cher, parce qu'elle exige de l'homme sa vie ; elle est grâce, parce que c'est d'elle seulement qu'il reçoit la vie ; elle coûte cher, parce qu'elle condamne le péché, tout en justifiant le pécheur. C'est une grâce qui coûte cher, parce qu'elle lui a coûté la vie de son Fils — « vous avez été achetés à prix élevé » — et parce que ce qui coûte cher à Dieu ne peut pas être pour nous à bon marché²⁸¹.

Devant la doctrine de la grâce qui implique la délicate question du salut des croyants, d'où cela est-il venu, il est important d'évoquer l'action salvifique du Christ-homme. Mais cette explication est à saisir à deux niveaux : celui de la dogmatique et celui de la piété à l'égard du Christ. Manifestement, à propos du salut des croyants, l'ouvrage *De la vie communautaire* représente un portrait fidèle de la pensée des principaux tenants de la théologie réformée du XVI^e siècle. Du point de vue de Luther comme de Bonhoeffer, la grâce justifiante dont bénéficient les chrétiens est essentiellement une « justice étrangère » qui vient d'ailleurs (*extra nos*)²⁸². Dans ce cas, la clef de la vie ou de la mort du croyant semble ne pas résider dans le cœur ou dans la piété du croyant, mais dans une parole qui lui est adressée de l'extérieur. Une telle vision a été soutenue par Saint-Paul dans son Épître aux Éphésiens : « C'est par la grâce, en effet, que vous êtes sauvés [...] » (Éph 2,8). Toutefois, dans *Le prix de la grâce*, bien qu'elle soit toujours évoquée, la grâce divine, à elle seule, est moins déterminante pour justifier l'entreprise du salut. Le salut interpelle une décision divine qui est la grâce et une réponse de l'homme qui est l'obéissance. D'où l'affirmation d'une sotériologie participante qui fait du croyant un garant ou un acteur décisif de son propre salut.

3.4. Obéissance comme identification à la souffrance du Christ

Comme nous l'avons indiqué précédemment, le chemin de l'obéissance est présenté comme le chemin de la joie et de la liberté. Mais cette obéissance libre et volontaire dont revendique Bonhoeffer ne signifie pas l'exemption ou l'abstention du chrétien de toute forme de

²⁸¹ D. Bonhoeffer, *Le prix ...*, p. 21.

²⁸² D. Bonhoeffer, *De la vie...*, p. 27.

souffrance. La souffrance du chrétien découle même de la suivance du Christ. Elle est une forme d'implication, une réponse à la croix de Christ, une conséquence au travail de ressemblance et d'identification entre le chrétien et son maître. Cette obéissance doit conduire le chrétien à s'engager dans la vie du monde, à porter le fardeau du monde jusqu'à partager les souffrances du Christ sur la croix. Pour Bonhoeffer, « Christ a pris part à notre vie et à notre mort et, ainsi, nous avons obtenu le pouvoir de prendre part à sa mort et à sa vie »²⁸³. La souffrance n'est pas une alternative à laquelle le croyant pourrait choisir parmi d'autres. C'est au contraire une nécessité s'il veut toujours garder son statut croyant. Bonhoeffer déclare : « Quiconque refuse de se charger de sa croix, quiconque ne veut pas donner sa vie à la souffrance et au rejet par les hommes perd la communion avec le Christ ; il n'est pas obéissant. Mais quiconque perd sa vie en obéissant, en portant sa croix, la retrouvera avec le Christ²⁸⁴ ».

Trois argumentations contribuent à expliquer l'association du chrétien à la croix. Cela répond à la fois à une logique de positionnement, de vocation et d'identification à Jésus-Christ. Premièrement, partager les souffrances du Christ définit la position et la condition croyante du chrétien par rapport au non chrétien. Cette obéissance en tant qu'attachement à la personne du Christ place celui qui obéit sous la loi du Christ, c'est-à-dire sous la croix²⁸⁵. Deuxièmement, pour le chrétien, la croix est vue comme un appel, car c'est peut-être, ou du moins, la seule façon de triompher de la souffrance, et l'être humain est appelé à vivre avec Dieu la souffrance de Dieu pour le monde sans Dieu²⁸⁶. Troisièmement, en choisissant d'obéir au commandement du Christ, le chrétien participe intégralement à la souffrance du Christ dans le monde pour le bien des autres. Dans ce contexte, la souffrance croyante peut être lue comme une forme d'identification à la souffrance du Christ, le Crucifié. « Obéir, c'est être lié au Christ souffrant²⁸⁷ », déclare Bonhoeffer. Cette question de la souffrance croyante réapparaît dans la dernière partie du troisième chapitre du mémoire lorsque nous aborderons la thèse du christianisme sans religion.

²⁸³ D. Bonhoeffer, *Le prix...*, p. 222.

²⁸⁴ D. Bonhoeffer, *Le prix...*, p. 65.

²⁸⁵ D. Bonhoeffer, *Le prix...*, p. 61.

²⁸⁶ D. Bonhoeffer, *Le prix...*, p. 65.

²⁸⁷ D. Bonhoeffer, *Le prix...*, p. 65.

En un mot, l'évocation de la croix dans la théologie de Bonhoeffer représente une réponse croyante à Christ. En obéissant aux commandements de Dieu, le croyant accepte volontairement toutes les conséquences inhérentes à son appel. Il accepte de participer à la souffrance du Christ comme l'a affirmé : « si quelqu'un veut venir à ma suite, qu'il se renie lui-même et prenne sa croix, et qu'il me suive » (Mt 16,24).

4. La christologie novatrice du « dernier Bonhoeffer » : « Christ pour tous » ou Christ à la rencontre du monde pécheur

Avant de faire le point sur le contenu de cette christologie, il se révèle nécessaire de revenir sur le contexte historique sous-jacent à l'ouvrage *Résistance et soumission* qui a été abordé dans le premier chapitre du travail et qui fut porteur de cette pensée christologique. Tenant compte du caractère singulier de cet ouvrage, composé essentiellement de lettres, où Bonhoeffer se questionne sur la signification du Christ pour les non-religieux, les commentateurs admettent qu'un changement semble subvenir dans la façon de Bonhoeffer de comprendre le rapport du Christ avec le monde. John Phillips, un commentateur avisé, est aussi un des premiers à avoir tenté d'expliquer ces changements jusqu'à évoquer la thèse d'une nouvelle dynamique christologique dans le projet du « dernier Bonhoeffer »²⁸⁸.

Pour reprendre la position de Phillips, en suivant de près la pensée de Bonhoeffer, on peut voir ainsi un déplacement du questionnement christologique lui-même, qui paraît moins investir les éléments que la foi croyante traditionnelle atteste, pour se porter davantage vers de nouveaux rapports du Christ avec le monde, qui à son tour, génère une compréhension renouvelée de la foi. Dans l'interprétation de la théologie de Bonhoeffer, cette christologie peut se lire comme une ouverture de la foi, une déconstruction théologique de la religion et du christianisme au bénéfice de la foi chrétienne authentique – une entreprise où le Christ se livre à la rencontre du monde pécheur.

Partant du constat de l'évidence d'une christologie naissante dans la cellule de la prison de Tegel, cela doit nous porter à s'interroger sur le destin des premières réflexions de Bonhoeffer sur le Christ. Que sont devenues ces approches ? Pour répondre à cette question,

²⁸⁸ John, Phillips, *Christ for us in the Theology of Dietrich Bonhoeffer*, New York, Harper and Row, 1967, p. 73.

il fallait plonger davantage dans les écrits de l'auteur pour voir s'il a été lui-même conscient de ces changements révélés par les commentateurs. Comme nous l'avons indiqué, dans les premiers moments de son affirmation, la pensée du Christ de Bonhoeffer a été tournée autour du grand concept de l'obéissance, concept qui a été vue à l'origine comme une conséquence de la marche chrétienne. Sans le renier, dans son expérience à Tegel, Bonhoeffer semble prendre ses distances avec cette approche en revenant en particulier sur certaines affirmations relatives à la thématique de la suivance. Il critique notamment la conception trop immédiate de l'appel. « J'ai cru pouvoir apprendre à croire tout en essayant de mener une vie sainte en quelque sorte... J'ai compris plus tard et je continue d'apprendre que c'est en vivant pleinement la vie terrestre qu'on parvient à croire²⁸⁹ ».

De ce bref passage, on peut adopter en conclusion la thèse que le projet du dernier Bonhoeffer est un projet novateur visant à élargir la sphère de l'influence du Christ, par-delà les frontières des communautés ecclésiales (sans les exclure), et non seulement aux adeptes des religions traditionnelles, mais aussi à ceux qui n'ont aucun repère religieux. Après avoir présenté dans le paragraphe précédent son contexte et ce qui justifie l'appellation de christologie d'innovation évoquée dans cette section, considérons maintenant quelques jalons de cette nouvelle dynamique christologique.

4.1. La faiblesse du Christ et sa solidarité avec les pécheurs

La pensée christologique du « dernier Bonhoeffer » permet d'abord de mettre en lumière une discussion sur la nouvelle condition du Christ dans le monde issu de son incarnation. Ces réflexions ont le mérite de dessiner le portrait du Christ non dans sa nature toute-puissante, (*morphé theou*), mais dans sa dimension d'homme dépouillé. Au regard d'une étude plus complète des œuvres de Bonhoeffer, nous découvrons que cette pensée n'est pas nouvelle. Elle apparaît subtilement dans les notes de cours de 1933, mais elle se trouve pour ainsi dire noyée dans les discussions sur la double identité du Christ. Cette notion réapparaît à travers les lettres de prison où elle occupe une place plus importante. Aussi paradoxal que cela puisse l'être, la thèse de la faiblesse de Dieu renvoie à une vision de solidarité et de communion du Christ avec la souffrance humaine qui ressort à travers l'expérience de son incarnation, de sa

²⁸⁹ D. Bonhoeffer, *Résistance et...*, p. 438.

croix et sa résurrection. Dieu est impuissant et faible dans le monde, ainsi seulement il est avec nous et nous aide.

En développant sa thèse de la faiblesse de Dieu dans le monde, Bonhoeffer se réclame d'une position très biblique qui, du même coup, s'oppose aux conceptions de l'homme trop empreintes du sceau de la religion. Suivant sa perspective, la religiosité de l'homme le renvoie toujours dans sa misère à la puissance de Dieu dans le monde (le *Deus ex machina*). Pourtant, la Bible le renvoie à la souffrance et à la faiblesse de Dieu. Ainsi, sa conclusion est mystérieuse : seul le Dieu souffrant peut aider. Les paroles d'un prophète comme Ésaïe et de l'évangéliste Matthieu éclairent les propos de Bonhoeffer. Pour la concrétisation de son œuvre salvatrice, il n'y a pas mieux pour le Christ que de prendre toutes les infimités de l'humanité et de se charger de toutes les maladies inhérentes à la condition humaine²⁹⁰. Ces passages montrent que l'action du Christ en faveur des humains n'est aucunement liée à sa toute-puissance, mais à sa faiblesse et ses souffrances.

Pour éclairer le lecteur sur la manière dont la faiblesse de Dieu intervient dans le salut de l'humanité, avançons au moins deux explications. Premièrement, la faiblesse de Dieu trouve son sens à travers la prise en charge du péché, par le dépouillement du Christ et par son revêtement de la condition pécheresse de l'humanité.

Christ ne se présente pas auprès des hommes dans la *morphé theou*, c'est-à-dire dans la figure de Dieu. Il y va au contraire incognito comme un mendiant parmi les mendiants, comme un exclu parmi les exclus, mais comme un homme sans péché, mais aussi comme le pécheur parmi les pécheurs²⁹¹.

Deuxièmement, la faiblesse de Dieu dans le monde est rendue plus évidente à travers bien d'autres figures communicationnelles qui s'imposent dans les écrits de Bonhoeffer. Dans la manière du Christ de se présenter aux hommes, Bonhoeffer souligne un Christ qui pénètre le monde « de telle façon qu'il s'y dissimule, qu'il n'est plus reconnaissable visiblement comme l'homme-Dieu²⁹² ». Les conditions déplorables de la naissance de Jésus dans la crèche de

²⁹⁰ Le soir venu, on lui amena de nombreux démoniaques. Il chassa les esprits d'un mot et il guérit toutes les maladies, pour que s'accomplisse ce qui avait été dit par le prophète Esaïe : C'est lui qui a pris nos infirmités et s'est chargé de nos maladies (Mt 8, 16-17).

²⁹¹ D. Bonhoeffer, *Qui est...*, p. 104.

²⁹² D. Bonhoeffer, *Qui est...*, p. 104.

Jérusalem servent d'arrière-plan et constituent donc le point de départ de son renoncement et de sa faiblesse. Elles confirment son statut d'homme de misère qu'était le Christ mais aussi son statut de « Celui-qui-est-devenu-homme » pour les autres, l'« être là-pour-les-autres ».

4.2. « L'homme majeur » et le christianisme sans religion

Dietrich Bonhoeffer est assez connu pour ses réflexions sur « l'homme majeur » qu'il développe en lien avec le « christianisme sans religion ». La thèse de « l'homme majeur » évoque le déclin du christianisme traditionnel et le processus de sécularisation du monde dû à l'indépendance de l'homme vis-à-vis de Dieu. En lisant *Résistance et soumission*, on découvre que c'est dans la lettre du 30 avril 1944 que cette thèse semble être plus affirmée. Dans cette lettre, le théologien s'est fait surtout remarquer par une série de réflexions de nature prospectives, portées par des préoccupations existentielles et théologiques sur le destin du christianisme dans le monde. Il se questionne précisément sur la signification d'une Église, d'une communauté, d'une prédication, d'une liturgie, d'une vie chrétienne, dans un monde sans religion²⁹³. En lien à ces questionnements, Gibellini ajoute : « Bonhoeffer se demande comment aujourd'hui et demain les communautés, les paroisses, les cultes, les sacrements retrouveront signification représentative pour l'humanité dans des sociétés qui prétendent se construire et estiment devoir se construire sans « l'hypothèse-Dieu »²⁹⁴.

Pour élucider cette approche sur ce que Bonhoeffer entend par christianisme sans religion, un extrait de cette lettre s'avère éclairante.

La question de savoir ce qu'est le christianisme et qui est le Christ pour nous aujourd'hui, me préoccupe constamment. Le temps est passé où l'on pouvait tout dire aux hommes par des mots, – que ce soit des paroles théologiques ou pieuses –, comme le temps de l'intériorité et de la conscience, c'est-à-dire le temps de la religion en général. Nous allons au-devant d'une époque totalement sans religion ; tels qu'ils sont, les êtres humains ne peuvent tout simplement plus être religieux ; ceux-là même qui se déclarent honnêtement « religieux » ne le mettent nullement en pratique ; ils entendent donc probablement par « religieux » quelque chose de tout autre. Toute

²⁹³ D. Bonhoeffer *Résistance...*, p. 329.

²⁹⁴ Gibellini soutient que Bonhoeffer se fait le défenseur de l'interprétation non religieuse des concepts bibliques. Faisant allusion au projet de Bultmann de démythologisation, il écrit : « Ce ne sont pas seulement les concepts mythologiques, comme ceux de miracle, d'ascension, etc. qui sont problématiques, mais de manière plus générale les concepts religieux, c'est-à-dire ceux qui ont revêtu la trame conceptuelle du phénomène historique de la religion (R. Gibellini, *Panorama...*, p. 135).

notre prédication et notre théologie chrétienne, vieilles de mille neuf cents ans, reposent sur l'« a priori religieux »²⁹⁵ des humains. Le christianisme a toujours été une forme de la « religion » (peut-être la vraie forme). Et s'il devient clair un jour que cet « a priori » n'existe pas, mais qu'il a été une forme d'expression humaine conditionnée historiquement et contingente, si donc les hommes deviennent radicalement non religieux – et je crois que c'est plus ou moins le cas [...] –, que signifie alors cette situation pour le « christianisme » [...]»²⁹⁶

Commentant cet écrit, Arnaud Corbic estime que, pour développer sa théologie du Christ en rapport avec les non-religieux, il est très probable que Bonhoeffer se réfère à une interprétation de la parabole du fils prodigue, récit présentée et expliquée par le Christ en Luc 15,1-32. Corbic voit dans le fils prodigue une figure paradigmatique de l'homme non-religieux, de l'homme en quête d'autonomie, de « l'homme devenu majeur, qui a pris sa liberté à ses risques et périls et qui s'est éloigné de Dieu²⁹⁷ ». Pourtant, « le fils aîné représente la figure de l'homme religieux, de l'homme mineur, qui est resté chez son père, non pas par amour, mais par calcul et contrainte inavouée, par intérêt servile²⁹⁸ ». Suite à la délibération du père après le retour du fils vagabond, Corbic conclut que les non-croyants peuvent autant revendiquer la jouissance de la grâce de Dieu que les chrétiens.

Au-delà de toutes appréhensions, Bonhoeffer confère à la maturité de l'homme une valeur nettement positive et s'oppose à toute apologétique chrétienne qui veut prouver que l'homme ne peut rien sans Dieu. La thèse de l'homme majeur peut être résumée dans une expression plus significative comme l'affranchissement de l'humain qui – après avoir rejeté la religion – devient capable de se protéger, de s'assurer contre tout à l'exception de l'autre²⁹⁹. De façon opérationnelle, la thèse de « l'homme majeur » permet de poser le problème du rapport du séculier à Dieu. Bonhoeffer propose cette ébauche qui permet de repenser Christ plutôt dans son rapport avec le monde. Il relève que ce qui importe davantage dans ce temps de maturité de l'humain, « ce n'est pas la croyance générale dans la toute-puissance de Dieu, ce n'est

²⁹⁵ L'« a priori religieux » se définit comme une disposition originelle purement formelle de l'esprit créée, qui l'habilite et le pousse à percevoir immédiatement l'esprit absolu.

²⁹⁶ D. Bonhoeffer, *Résistance ...*, p. 327-328.

²⁹⁷ Arnaud Corbic « La place de l'Écriture dans la perspective d'un christianisme non religieux chez Dietrich Bonhoeffer », dans Henri Mottu et Jacques Perrin (dir.), *Colloque international de Genève, « Actualité de Bonhoeffer en Europe Latine »*. Genève 23-25 septembre 2002. Genève, Labor et Fides, 2004, p. 136.

²⁹⁸ A. Corbic « La place de... », p. 136.

²⁹⁹ D. Bonhoeffer, *Résistance...*, p. 450.

même pas une authentique expérience de l'homme avec lui mais la perception de Dieu comme prolongement du monde à travers Jésus-Christ³⁰⁰ ». Bonhoeffer accentue sur l'idée que la religion correspond à un âge de l'humanité, dont les humains sont en train de sortir.

En somme, on peut dire que l'évolution du monde vers l'âge adulte dont parle Bonhoeffer dans ses lettres de prison propose une autre lecture de la relation du Christ avec le monde. Ces thèses tentent d'élargir l'amplitude de l'horizon de Dieu dans le monde. Bonhoeffer présente Dieu sous la figure d'un Dieu inclusif réconciliant le chrétien et le mondain autour de Jésus-Christ, son Fils. Dans ces lettres, Bonhoeffer libère le regard de l'homme pour le diriger vers le Dieu de la Bible qui acquiert sa puissance et sa place dans le monde par son impuissance. Atteignant ainsi la maturité, l'homme devient capable de vivre dans le monde, de donner réponse à ses questionnements sans recourir nécessairement à Dieu en tant qu'« hypothèse de travail » ou comme « bouche-trou »³⁰¹. C'est le temps où l'homme devient pleinement conscient que l'avenir lui appartient et qu'il est responsable de son propre destin³⁰². En un mot, c'est le temps où le Christ s'efface pour donner à l'homme la possibilité de mettre en valeur son potentiel.

Bilan du chapitre

Dans ce chapitre, nous avons présenté et analysé la christologie chez Dietrich Bonhoeffer sous un angle englobant les réflexions véhiculées à travers ses notes de cours de 1933, *Le prix de la grâce* et *l'Éthique* pour culminer vers les lettres de prison, qui abordent notamment de manière renouvelée la question des rapports du Christ avec le monde. Comme nous l'avons évoqué au préalable, chez Bonhoeffer, la christologie peut être considérée comme un fil conducteur de sa pensée. Mais il s'agit essentiellement d'une christologie qui évolue en fonction des contextes et des questions. Elle va de la découverte de Jésus-Christ à l'intérieur de la communauté chrétienne jusqu'à l'ultime et si simple formulation : « Qui est vraiment le Christ pour nous aujourd'hui? ». Il existe en effet plusieurs niveaux de réflexion dans l'argumentation christologique de Bonhoeffer, ou du moins, le mystère du Verbe n'est pas

³⁰⁰ D. Bonhoeffer, *Résistance...*, p. 451.

³⁰¹ D. Bonhoeffer, *Résistance...*, p. 450.

³⁰² D. Bonhoeffer, *Résistance...*, p. 450.

toujours traité de la même manière dans les écrits bonhoeffériens. Plusieurs exemples peuvent aider à prendre la mesure de ces changements ou de ces déplacements opérés dans la réflexion christologique de Bonhoeffer. Résumons-les brièvement.

Dans les premières phases de ses notes de cours, le théologien aborde diverses questions théologiques plus « classiques » comme la *kénose*, l'incarnation du Christ, sa double nature et son abaissement qui sont toutes appréhendées comme des expressions d'engagement du Christ dans le monde tout en insistant occasionnellement sur les limites de la pensée à cerner le mystère du Christ. Plus loin, Bonhoeffer présente une christologie de type ecclésiologique et eucharistique, faite essentiellement pour les initiés, c'est-à-dire pour les baptisés de la communauté chrétienne. Dans cette perspective, l'Église a été interprétée comme le prolongement de la présence du Christ sur la terre. À ce stade, la présence de l'Église dans le monde devient l'un des canaux par lesquels le Christ témoigne son engagement dans l'humanité. Avec le trinôme Parole, sacrement et communauté, cette christologie place Jésus-Christ au rang de responsable de centre de l'Église, le corps mystique de Dieu. Cette christologie prend aussi forme à travers des objets héritages traditionnels tels : le pain, le vin, la prédication chrétienne, etc.

Dans les lettres de prison de Bonhoeffer, à savoir *Résistance et soumission*, il était perceptible de voir un changement dynamique qui pointait à l'horizon. Tout en gardant sa cohérence malgré des écarts francs entre ses positions antérieures, Bonhoeffer a fait émerger une nouvelle perspective christologique. La terminologie de « christianisme sans religion » développée dans la prison de Tegel est évocatrice et témoigne déjà de cet élargissement de la pensée du théologien où le Christ, tout en demeurant le centre, n'est plus considéré comme l'héritage exclusif des croyants, mais s'apprête à élargir la sphère de sa Seigneurie pour devenir aussi le Seigneur des non-religieux. Sans le dire directement, les différentes perspectives christologiques développées par Bonhoeffer dans ce chapitre semblent vouloir inspirer diverses manières pour le chrétien et pour l'homme de s'engager de façon responsable dans le monde. Cet engagement se manifeste à travers l'existence chrétienne, à travers la participation à l'Église, à travers la souffrance qui accompagne l'engagement et à travers l'existence humaine.

Chapitre 3 : L'engagement responsable dans l'éthique christologique de Bonhoeffer

« Ce n'est pas parce qu'une action éthique m'a semblé bonne hier que j'agis de même aujourd'hui ; c'est plutôt parce qu'aujourd'hui encore, la volonté de Dieu m'indique cette voie » (D. Bonhoeffer).

Introduction

Dans le deuxième chapitre du travail, nous avons fait un survol de la christologie chez Dietrich Bonhoeffer, tout en la contextualisant et en faisant ressortir son apport à la problématique de l'engagement du chrétien dans le monde. Cette étude nous a permis de découvrir que, conformément à la démarche adoptée par Bonhoeffer, sa proposition christologique n'est pas uniforme. Il s'agit d'une christologie qui s'intéresse à la présence du Christ dans la chair mais aussi l'Église et la Cène, le corps de Christ. En ce sens, nous avons compris que l'incarnation du Verbe dans la théologie de Bonhoeffer est fondamentale pour montrer comment le Christ a voulu conformer sa vie à la réalité et comment il a dû assumer « la faute » de l'humanité, dans son entièreté.

Avec le développement de la *sequela* qui apparaît dans *Le prix de la grâce* que nous avons développé dans le chapitre précédent et qui appelle le chrétien à l'engagement et à l'obéissance à la suite du Christ, Bonhoeffer établit une relation plus explicitement qu'ailleurs entre l'éthique et le Christ. Raymond Mengus y a été attentif, signalant que Bonhoeffer n'a jamais eu l'intention d'isoler dans sa pensée la christologie de l'éthique³⁰³. Au contraire, souligne-t-il, il les unit à un tel point qu'il y a un risque de confusion : « Chez Bonhoeffer, l'éthique paraît tellement liée à Jésus-Christ qu'elle menacerait de le matérialiser, de l'immanentiser³⁰⁴ ». Dans la perspective d'en arriver avec Bonhoeffer à une

³⁰³ Raymond Mengus, *Théorie et pratique chez Dietrich Bonhoeffer*, Paris, Beauchesne, 1978, p. 144.

³⁰⁴ R. Mengus, *Théorie...*, p. 144-145.

pensée chrétienne de l'engagement fondée sur la personne du Christ, ce chapitre tente de clarifier cette relation entre éthique et christologie dans sa théologie.

S'il a été question dans le chapitre précédent de multiples façons de concevoir la christologie chez Bonhoeffer, il en est de même pour l'éthique. Tout en ayant Jésus-Christ comme pivot central, diverses perspectives éthiques s'affirment dans la théologie bonhoefferienne. À partir des textes comme *Éthique, Création et chute* et *Résistance et soumission*, nous avons répertorié trois grandes perspectives partant d'une éthique que nous pouvons appeler une « éthique de la création » pour culminer vers une éthique chrétienne centrée sur la redéfinition du croire chrétien dans le cadre de la société devenue majeure.

Ce chapitre est divisé en six sections. La première section présente quelques notions préliminaires qui servent à baliser le champ de réflexion. Elle a pour but d'introduire la réflexion éthique de Bonhoeffer et fait suite à la section sur les caractéristiques fondamentales de l'éthique chrétienne qui ont été abordées dans la dernière section du chapitre 1. La deuxième section qui se nomme « Une éthique de la création » ou de configuration, peut être appréhendée comme une présentation succincte de la relation du Christ avec le monde. Tout au long de cette section, nous reprenons une critique de Bonhoeffer à l'endroit de la pensée bicéphale, pensée qui selon lui n'a pas pris en compte l'unité du monde et de Dieu en Jésus-Christ, à travers son existence. Nous abordons aussi quelques appellations utilisées par le théologien pour désigner la personne du Christ dans sa relation avec le monde. Dans la troisième section du chapitre, nous nous questionnons plus directement sur la fondation éthique de l'engagement du chrétien dans le monde. Cette section met en valeur le concept de la responsabilité qui, pour sa part, fait appel à l'idée de substitution, elle-même liée à travers l'expérience de la croix du Christ. Chez Bonhoeffer, la responsabilité renvoie à une réalité toute particulière, une responsabilité fondée sur la personne de Jésus-Christ, celui qui a été tout à la fois reconnu comme la « structure », le « représentant » et le « responsable » du monde. La quatrième section constitue une forme d'actualisation ou d'application de la théologie de la responsabilité de Bonhoeffer. Cette section rend compte d'un élargissement de l'horizon vers la reconnaissance de la Seigneurie du Christ sur la création toute entière, un élargissement de la perspective christologique déjà présentée dans ses réflexions du Christ avec le monde qui devient plus évidente dans ses écrits. Précisément, cette section traite des

instances par lesquelles le Christ exerce sa Seigneurie sur le monde. En résumé, cette section est une présentation sommaire de la « doctrine des mandats » divins. De façon particulière, nous faisons le point sur les deux catégories de mandats répertoriés dans la pensée de Bonhoeffer, à savoir les « mandats créateurs » et les « mandats de maintien ». Enfin, dans la dernière section du chapitre, nous présentons un résumé de ce que nous pouvons appeler une éthique laïque de Bonhoeffer qui conduit à une forme de renouvellement et de redéfinition de la foi chrétienne dans le monde. Pour entrer dans cette démarche, nous introduisons la critique de Bonhoeffer qui consiste à fuir la réalité sur la religion utilisée par les religieux comme moyen pour se démarquer de la réalité (religion bouche-trou ; terre d’asile ; lieu de retraite). De même, nous présentons quelques pistes proposées par le théologien qui permettent de mieux articuler la foi et l’engagement dans la société moderne.

1. Éthique et éthique chrétienne chez Bonhoeffer

Appréhender l’éthique comme domaine de connaissance dans sa généralité revient à mettre de l’avant certains paramètres qui permettent d’arriver à comprendre son but et surtout, la manière dont Bonhoeffer la pense. Toute réflexion éthique semble avoir pour but la connaissance du bien et du mal³⁰⁵. Mais comprendre seulement le but de l’éthique apparaît très limitée. Il conviendrait mieux d’envisager cette discipline de façon plus holistique, de manière à prendre en compte un ensemble de questionnements relatifs à son arrière-plan, sa nature et son origine.

À propos de la question de l’origine, question épineuse qui ne manque pas de soulever des positions contraires dans le cercle des théologiens et des savants, Bonhoeffer considère la connaissance éthique en la situant par rapport au récit de la création, la Genèse. À cet égard, il est approprié d’évoquer le théologien Pierre Gisel qui appelle à ne pas confondre la notion de l’origine avec le commencement même en raison du fait que le sens commun tend à les associer³⁰⁶. Dans son essai exégétique sur le livre de la Genèse *Création et chute*, document

³⁰⁵ Dietrich, Bonhoeffer, *Éthique (Ethik)*, traduit par Lore Jeanneret, Genève, Labor et Fides, 1965, p. 1.

³⁰⁶ Pierre Gisel, *La création*, Genève, Labor et Fides, 1980, p. 8. Selon Gisel, la Genèse pose la question des origines, mais à travers des conceptions du monde qui sont datées. « On va donc lire les premiers chapitres du livre de la Genèse puisque c’est là que s’offre l’histoire des origines telle que la tradition juive et chrétienne se la raconte. Ces textes sont datés. Ils supposent les connaissances naturelles de telle époque, aujourd’hui dépassées. Mais comme tout texte, les premiers chapitres du livre de la *Genèse* articulent un certain mode de

qui reflète les avancées scientifiques de son époque, Bonhoeffer aborde la question des origines du monde comme celle du commencement dans une triple perspective : origine de l'homme, de la création et de la connaissance du bien et du mal. Par son approche, il laisse toutefois comprendre que le commencement ne doit pas se définir en lien à la temporalité. Conformément à sa pensée, le commencement ne se confond avec aucune date, mais doit être compris essentiellement dans la perspective d'une réalité non historique, libre, et en ce sens, Bonhoeffer rejoint pour une bonne part les nuances mises de l'avant par Gisel.

Il s'ensuit que le commencement ne constitue pas une précision de type temporel. On peut toujours aller au-delà d'un commencement temporel. Ce qui qualifie le commencement, c'est quelque chose d'absolument unique. Non au sens de nombre, mais de qualité. C'est-à-dire qu'il s'agit de quelque chose qui ne peut absolument pas être répété, quelque chose de totalement libre³⁰⁷.

Vue la pertinence des questions qu'elle soulève, la connaissance éthique est assimilée à la nouvelle connaissance de l'homme, plus précisément de l'homme adulte, qui arrive difficilement à conquérir sa liberté au mépris des commandements de Dieu. Cela remonte à l'expérience de la manducation du fruit défendu – élément fondamental sur lequel repose la conception du péché originel³⁰⁸. Il importe de rappeler aussi que si Bonhoeffer s'apprête à reconnaître, il exclut cependant toutes explications d'ordre littérale. Le péché est abordé que de manière figurative, allégorique en tant qu'« inversion de la nature humaine », c'est-à-dire en tant que « manière d'être de l'homme ». Pour le dire autrement, le péché adhère à l'homme avec toutes ses composantes, puisque celui-ci est engendré. Cette condition pécheresse rend l'humanité réfractaire à l'acceptation de la seigneurie de Jésus-Christ.

Dans ce même ordre de pensée, Bonhoeffer interprète la déclaration biblique de Genèse 3,7 « leurs yeux s'ouvrirent, et ils virent qu'ils étaient nus » comme une réclamation du corps de la femme par l'homme. « En mangeant l'arbre de la connaissance du bien et du mal, l'homme a accompli la grande et la fière action libératrice qui lui permet de s'appropriier lui-même le

penser l'homme, le monde, Dieu. Dans la manière particulière qui est la leur fournir les sages ou les savants de leurs temps se dit ainsi un savoir plus profond qui a trait à ce qu'est l'homme et l'être, à quoi ils sont exposés et à quoi ils sont promis. Ces textes disent l'homme et le monde en disant l'origine. » (p. 29-30).

³⁰⁷ D. Bonhoeffer, *Création et chute, Exégèse théologique de Genèse 1 à 3, (Schopfung und Fall. Theologische Auslegung von Genesis 1-3)* (1937), traduit par Roland Revet, Paris, Bayard, 2006, p. 30.

³⁰⁸ Dietrich, Bonhoeffer, *Textes choisis*, traduit par Lore Jeanneret, Paris/ Genève, Labor et Fides/Centurion, 1970, p. 126.

droit d'aimer et de procréer. En mangeant l'arbre de la connaissance du bien et du mal, « l'homme réclame sa part du corps féminin, et de manière générale : l'homme en appelle au droit qu'il a sur son semblable³⁰⁹ ».

Pour explorer les soubassements de la connaissance éthique, toute l'attention est portée sur l'homme dans la création. Se distingue alors deux catégories d'hommes : « l'homme à l'image de Dieu » (*imago dei*) ou « l'homme pour Dieu » et « l'homme devenu semblable à Dieu » ou « l'homme contre Dieu³¹⁰. Le premier homme est considéré comme l'homme qui se conforme à Dieu, c'est-à-dire la créature qui vit dans l'unité de l'obéissance. Le deuxième est l'homme qui atteint son égalité avec Dieu de la manière dont il est mentionné dans le récit de la Genèse : « Voilà que l'homme est devenu comme l'un de nous pour la connaissance du bien et du mal » (Gn 3,22)³¹¹. Étant donné que la connaissance éthique s'identifie à la connaissance du bien et du mal, cette connaissance ne veut nullement signifier « le complément de la connaissance que l'homme avait déjà ». Elle est le renversement total de sa connaissance qui, jusqu'alors, consiste à connaître Dieu comme son origine³¹². Dans ce cas, la connaissance éthique est vue comme la connaissance de soi-même, comme origine du bien et du mal, comme origine d'un choix et d'une élection éternels³¹³.

Parallèlement, faut-il bien qu'on nie toute responsabilité de Dieu dans l'entreprise d'affranchissement de l'humanité. Cela ressort comme une décision volontaire, prise dans la pleine connaissance et dans la liberté de l'être.

L'homme sait ce qui est bien et ce qui est mal ; cependant, puisqu'il n'est pas l'origine, le bien et le mal qu'il connaît ne sont pas de Dieu, mais contre Dieu. C'est le bien et le mal de son propre choix contre l'élection éternelle de Dieu. C'est comme "anti-dieu " que l'homme est devenu semblable [à Dieu]³¹⁴.

Vue sous cet angle, la connaissance éthique devient comme une révolte de l'homme contre le Créateur, et les retombées d'un tel acte sont pluridimensionnelles. La connaissance éthique

³⁰⁹ D. Bonhoeffer, *Textes choisis*, Paris/Genève, Le Centurion/Labor et Fides, 1970 p. 126.

³¹⁰ L'homme créé à l'image de Dieu et qui vit entièrement par son origine en Dieu. C'est l'homme qui s'affranchit de son origine pour devenir à la fois son propre créateur et son propre juge.

³¹¹ D. Bonhoeffer, *Création...*, p. 90.

³¹² D. Bonhoeffer, *Éthique*, p. 1.

³¹³ D. Bonhoeffer, *Éthique*, p. 2-3.

³¹⁴ D. Bonhoeffer, *Éthique*, p. 3.

créé une modification par rapport à la compréhension de l'homme de lui-même et de Dieu. « En connaissant le bien et le mal, l'homme ne se comprend plus dans la réalité de sa définition originelle, mais surtout dans sa propre possibilité d'être lui-même bon ou mauvais³¹⁵ ». Mais bien d'autres conséquences sont identifiées. Cette découverte s'accompagne des conséquences destructrices et aliénantes pour l'homme en tant que créature de Dieu. L'homme doit définitivement affronter la mort et se replie sur lui-même afin de se réaliser en objectivant autrui. L'homme meurt d'avoir ravi le mystère de Dieu et cela crée aussi une quadruple séparation : séparé de Dieu, des hommes, des choses et de lui-même³¹⁶. Enfin de compte, nous évoquons une autre conséquence vue par Bonhoeffer qui est le réveil de la conscience de l'homme, la tombée des écailles qui recouvrent ses yeux. Avec cette prise de conscience « apparaît aussi la honte, qui représente à la fois le déchirement et le souvenir du divorce de l'homme d'avec l'origine³¹⁷ ».

Pour comprendre la suite de la pensée de Bonhoeffer sur les questions liées à la création, les paragraphes précédents dévoilent l'importance exégétique de Création et Chute. Pour répondre à la question de l'origine, traité dans ce livre, Bonhoeffer semble exprimer deux modes de compréhension. D'un côté, il y a la prédominance d'une interprétation figurative à propos de la question de l'origine – ce que nous appelons le grand commencement. D'un autre côté, dans la façon qu'il décrit ses deux prototypes d'hommes (l'homme avant le péché et l'homme devenu égal à Dieu) ressortent une sensibilité beaucoup plus historicisante.

Maintenant que la question des origines ou du commencement de l'homme et du monde est traité chez Bonhoeffer a été discutée, il devient possible de mieux comprendre la distinction qu'il établit entre éthique séculière et éthique chrétienne, car le théologien conçoit une différence très significative entre ces deux éthiques, et cela détermine l'orientation de ses réflexions. Aux yeux du théologien et surtout, au regard de la fonction occupée par

³¹⁵ D. Bonhoeffer, *Éthique*, p. 1

³¹⁶ D. Bonhoeffer, *Éthique*, p. 3.

³¹⁷ Ge 3,10. Bonhoeffer définit la honte de l'homme comme le souvenir du divorce de l'homme d'avec l'origine, souvenir qui ne peut être écarté ; elle est la douleur que lui cause ce divorce et le désir impuissant de revenir en arrière. L'homme a honte parce qu'il a perdu quelque chose qui fait partie de son être originel, de son intégrité ; il a honte de sa nudité. Comme dans le conte, l'arbre a honte d'être dépouillé de sa parure, l'homme a honte d'avoir perdu l'unité avec Dieu et avec ses semblables. La honte a conduit à une forme de marginalisation volontaire de l'homme, qui par moment se voile et se dévoile (D. Bonhoeffer, *Éthique*, p. 4).

l'« éthique » et l'« éthique chrétienne », il ne peut y avoir conciliation entre les deux. Avant tout, l'éthique chrétienne se présente aux accents autonomistes, voire hasardeux et même impérialistes. Cette éthique s'affirme sous une forme ambitieuse et « prétend mettre en question l'origine de tous les problèmes éthiques et être ainsi, en tant que critique de toute éthique, la seule éthique valable³¹⁸».

Dans une remarque qui apparaît dans une conférence, prononcée le 11 décembre 1928 sur *Jésus-Christ et la nature du christianisme*, Bonhoeffer renforce de façon considérable cette tension entre éthique et éthique chrétienne³¹⁹ en distinguant cette fois-ci la méthodologie utilisée par ces deux domaines. Ainsi, il déclare : « Le christianisme est au fond amoral, [...] a priori christianisme et éthique ne vont pas de pair, mais au contraire se distancent l'un de l'autre³²⁰. » Plus loin, à propos de cette opposition, il fournit des explications permettant de comprendre les motifs d'une telle démarcation. Cette démarcation repose sur le fait que le christianisme parle de l'unique chemin de Dieu à l'homme, de l'amour compatissant de Dieu pour le pécheur et l'impie, et que l'éthique parle du chemin de l'homme à Dieu, de la rencontre du Dieu saint avec l'homme impie³²¹.

Au-delà de la question méthodologique, la tension entre éthique séculière et éthique chrétienne s'explique par le caractère des messages dont elles sont porteuses. Le message de l'éthique chrétienne est un message qui décrète le primat de la grâce de Dieu au détriment d'une quelconque justice des hommes. Alors que, dans l'éthique séculière, les démarches de l'homme sont multiples. « Il y a d'innombrables chemins de l'homme vers Dieu, mais il n'y a qu'un chemin de Dieu vers l'homme, et c'est le chemin de l'amour en Christ [...]»³²². La

³¹⁸ D. Bonhoeffer, *Éthique*, p. 1.

³¹⁹ Dans sa théologie, Bonhoeffer utilise parfois le terme christianisme à la place de l'éthique chrétienne.

³²⁰ D. Bonhoeffer, *Textes...*, p. 56. Conférence donnée par Bonhoeffer sur le thème « Jésus-Christ et la Nature du Christianisme » (11 décembre 1928). Dans cette conférence, Bonhoeffer considérait la religion et la morale comme des ennemis : « Ainsi la religion et la morale peuvent devenir les pires ennemies de la venue de Dieu vers les hommes ; dans ce sens, le message chrétien est en principe amoral et areligieux, aussi paradoxal que cela paraisse... (D. Bonhoeffer, *Textes...*, p. 56).

³²¹ D. Bonhoeffer, *Textes choisis*, p. 56.

³²² D. Bonhoeffer, *Textes choisis*, p. 56.

question que pose le christianisme n'est pas celle du bien et du mal dans l'homme ; elle est la question de savoir si Dieu veut faire grâce ou non³²³.

Les paramètres précisés nous permettent de comprendre que si Bonhoeffer affirme l'existence de l'éthique chrétienne, cette dernière ne se définit pas pour autant comme appendice ou comme prolongement de l'éthique séculière. Au contraire, cette éthique s'affirme en rupture au vaste champ de l'éthique en général.

2. Une éthique de la création : Christ et le monde

Dans son livre *Le royaume de paix*, l'éthicien Stanley Hauerwas s'interroge sur l'existence, la nature et le caractère narratif de l'éthique chrétienne. Il avance l'idée selon laquelle la question de la relation de Dieu avec la création demeure un élément fondamental pour l'intelligibilité de l'éthique chrétienne³²⁴. Pour ce qui concerne Bonhoeffer lui-même, la relation entre Dieu et la réalité ou la relation de Dieu avec le monde passe par Jésus-Christ, la divinité incarnée. Cette relation de Dieu au monde témoigne d'une certaine positivité reconnue dans la création et ceci, avant même la venue du Christ dans la chair. Comme il est écrit par l'auteur du livre de la Genèse, le monde a été doté au préalable d'une bonté naturelle qui, par la suite, fut perturbée par le péché, et qu'il tend à récupérer au moment de l'incarnation du Christ. Les récurrentes déclarations « Dieu vit que tout ce qu'il avait fait était bon » (Gn 1,31), constituent en effet l'énoncé de la thèse du « monde bon », ce qui a conduit des lecteurs à parler du « positivisme bonhoefferien ».

2.1. Christ et le monde sont unis : une critique de la pensée bicéphale

D'entrée de jeu, dans son discours éthique, Bonhoeffer s'en prend à toute expression de « pensée bicéphale » ou « spatiale » susceptible de diviser la réalité³²⁵ en deux plans ou en deux mondes. Par rapport à l'importance qu'a pris la pensée bicéphale dans l'histoire de l'Église, il est pertinent que nous nous questionnions sur le contenu et l'arrière-plan

³²³ D. Bonhoeffer, *Textes choisis*, p. 56.

³²⁴ Stanley Hauerwas, *Le royaume de paix, une initiation à l'éthique chrétienne* (1983), traduit de l'anglais par Pascal-Dominique Nau, Paris, Bayard, [1983] 2006, p. 74.

³²⁵ La pensée de Bonhoeffer de la réalité est profondément ancrée dans la christologie. Elle est vue comme le monde tel qu'il est saisi dans l'incarnation du Christ. Bethge a raison d'affirmer : « Il n'y a plus de réalité sans Dieu – et il n'y a plus de Dieu en Christ sans la réalité » (Eberhard Bethge, *Dietrich Bonhoeffer. Vie, pensée et témoignage*, Paris/ Genève, Labor et Fides/Centurion, p. 647).

historique d'une telle doctrine. La pensée bicéphale est due au fait pour les chrétiens d'établir une opposition directe et exclusive entre les couples laïque-chrétien, naturel-surnaturel, profane-sacré, raisonnable-révéle³²⁶. Cette doctrine qui selon les interprètes, semble mal utiliser la théologie luthérienne des deux règnes, remonte à la période de la post-Réformation, et découle d'une vision dualiste du monde qui, en elle-même, est le reflet d'une éthique qui s'inscrit dans une mouvance traditionnelle. Si, en fonction de son enracinement, il se révèle difficile pour les croyants de sortir de l'emprise d'un tel schéma éthique, la bicéphalie résulte cependant d'une exégèse inconsistante et partielle de plusieurs textes bibliques³²⁷ coupés d'une interprétation de la Bible dans son ensemble. Basée sur certaines déclarations de Jésus telles « rendez à César ce qui est César, et à Dieu ce qui est à Dieu » (Mc 12,17 ; Lc 20,25), cette doctrine revendique l'autonomie des ordres de ce monde par rapport à la loi du Christ et tend aussi à légitimer les bases d'une frontière étanche et définitive entre l'Église et l'État ; entre le règne du monde placé sous la loi politique et le règne spirituel régi par la foi et la grâce³²⁸. Dans ce cas, comme Bonhoeffer l'affirme, penser sur deux plans, ou du moins, créer une rivalité entre deux plans, peut représenter un vrai obstacle au développement de l'Église dans le monde.

Aussi longtemps que l'on voit le Christ et le monde sous la forme de deux grandeurs qui se heurtent et s'écartent l'une de l'autre, l'homme en est réduit à cette seule possibilité : renonçant à l'ensemble de la réalité, il se situe dans l'un des deux espaces ; il désire le Christ sans le monde ou le monde sans le Christ. Dans les deux cas, il s'abuse lui-même³²⁹.

Une des principales conséquences de cette approche dualiste de la réalité consiste à établir des accès à la connaissance du monde en dehors de ce qui constitue le centre, c'est-à-dire Jésus-Christ.

Par cette division de la réalité en un domaine sacré et un autre profane, en un domaine chrétien et un autre qui ne l'est pas, l'homme ne fait que créer une possibilité d'existence dans un seul de ces domaines, donc une existence spirituelle qui n'a

³²⁶ D. Bonhoeffer, *Éthique*, p. 158.

³²⁷ Les textes cités par Bonhoeffer sont : 2 Co 4,4 ; Eph 2,2 ; Jn 12,31 ; Jn 14,30 ; Jn 16, 31.

³²⁸ D. Bonhoeffer, *Éthique*, p. 158.

³²⁹ D. Bonhoeffer, *Éthique*, p. 159.

aucune part à celle du monde, et une existence laïque qui peut prétendre à l'autonomie et faire valoir celle-ci aux dépens du domaine sacré³³⁰.

La pensée bicéphale est une théologie prônant la séparation de la réalité. Dans cette entreprise critique de Bonhoeffer, il nous est permis de relever plusieurs termes et expressions qui sont utilisés pour qualifier la scission. Elle est à la fois reconnue comme une affaire « partielle », « provinciale », « juxtaposée à d'autres » à l'intérieur de la réalité³³¹. Par ailleurs, si le monde peut arriver à revendiquer une existence séparée de Dieu, cela ne devrait pas être un argument pour le livrer en proie au mal ou au péché, mais au contraire, il « devrait être revendiqué pour celui qui se l'est acquis par son incarnation, sa mort et sa résurrection³³² ». De même, la relation du Christ et du monde doit être lue à partir de la victoire du Christ sur les forces du mal. Christ et Satan se perçoivent que comme des forces qui s'excluent l'une l'autre, « mais de telle façon que contre son gré, Satan ne peut que servir le Christ ». Il est donc question d'une éthique qui proclame la suprématie du Christ sur le mal au point que celui qui désire le mal en est réduit à faire le bien, de sorte que l'espace de Satan se trouve toujours sous les pieds de Jésus-Christ³³³.

À terme, cette pensée d'unité du monde et du Christ pourrait bien synthétiser de la manière suivante : en prenant part au Christ, le chrétien se trouve automatiquement à la fois dans la réalité de Dieu et dans celle du monde. La réalité du Christ est inclusive :

Qui confesse la réalité de Jésus-Christ comme la révélation de Dieu, confesse par là même qu'il a part à la réalité du monde comme à celle de Dieu ; car en Christ, il trouve Dieu et le monde réconciliés. C'est pourquoi le chrétien n'est plus l'homme du perpétuel conflit ; comme la réalité en Christ est une, lui-même, qui fait partie de cette réalité, est un³³⁴.

En somme, suivant la pensée bonhoefferienne, le problème de la dichotomie entre Dieu et le monde ; le spirituel et le réel qui semble avoir toujours été existé et qui existe encore, est résolu dans la logique de l'incarnation du Christ. En un mot, l'éthique bonhoefferienne tente de présenter Dieu et le monde comme des réalités unies et réconciliées dans la personne du

³³⁰ D. Bonhoeffer, *Éthique*, p. 158.

³³¹ D. Bonhoeffer, *Éthique*, p. 158.

³³² D. Bonhoeffer, *Éthique*, p. 165.

³³³ D. Bonhoeffer, *Éthique*, p. 164.

³³⁴ D. Bonhoeffer, *Éthique*, p. 162.

Christ. L'acte de l'incarnation du Christ a donc éliminé tout conflit et fait de Dieu et du monde deux réalités en état d'immanence réciproque. Cela sous-entend qu'en Christ se révèle l'union ultime et absolue entre toutes les réalités de la création. Corrélativement, cela implique la disparition de toute pensée dualiste qui scinde en deux ce que le Christ lui-même a uni ou réuni.

2.2. L'agir du Christ dans le monde : pour le nommer

Comment le théologien dresse-t-il le portrait du Christ dans sa relation avec le monde ? Dans l'entreprise qui vise à expliquer ou à rendre compte de l'incarnation du *Logos* et son agir dans l'humanité, il apparaît que les concepts non religieux gagnent en importance au détriment des formulations bibliques et théologiques. Ainsi, Bonhoeffer utilise des vocables clés comme « centre », « structure », « effectivité », « réconciliateur crucifié » et « frère de l'humanité ».

2.2.1. « Centre », « structure » et « représentant » du monde

À la place de rédemption, les expressions structuration et représentativité (*Gestaltung*)³³⁵ interviennent dans le discours christologique bonhoefferien pour désigner le salut en Jésus-Christ ou le salut qu'apporte Jésus-Christ. Dans cette démarche, les Épîtres de Paul, notamment son prologue aux Colossiens, se révèle décisif. Car ces passages attirent l'attention sur le caractère incontournable du Christ comme centre et le sens du monde³³⁶.

Affirmer que Jésus-Christ est le « centre » (*Mitte*) ou milieu signifie que l'existence du monde est comprise et expliquée fondamentalement en Jésus-Christ, car il est le principe qui régit l'ensemble du créé. « En Lui, tout ce qui est créé existe et trouve son origine, son but et son essence³³⁷ ». L'idée de la centralité en Christ est davantage renforcée dans la figure du Christ comme « le Fils éternel, éternellement auprès du Père ». Cela signifie que « rien de ce qui a été créé ne peut être pensé et compris dans son essence sans le Christ, médiateur de la création »³³⁸. Dans un article publié sur Bonhoeffer, le commentateur Fritz Lienhard le

³³⁵ Ces thèmes traduisent une forme de proximité de Jésus-Christ avec le monde.

³³⁶ Col 1,16

³³⁷ D. Bonhoeffer, *Éthique*, p. 246.

³³⁸ D. Bonhoeffer, *Éthique*, p. 244.

confirme. Il soutient que Bonhoeffer revendique une christologie du médiateur où le Christ se tient au centre, pour limiter les réalités humaines, libérer les individus d'eux-mêmes et les lier non seulement à Dieu, mais aussi à autrui³³⁹.

2.2.2. « Effectivité du monde » et « réconciliateur crucifié »

Le texte de base de Dietrich Bonhoeffer pour justifier le mouvement de l'effectivité et la réconciliation du monde avec Dieu se trouve dans Romains 5,18 : « Bref, comme par la faute d'un seul ce fut pour tous les hommes la condamnation, ainsi par l'œuvre de justice d'un seul c'est pour tous les hommes la justification qui donne la vie ». Ce passage permet à Bonhoeffer de développer une théologie qui tend juste à délocaliser la faute d'un point à un autre. La faute qui, auparavant, fut considérée comme la faute d'Adam, est transférée à Christ, par sa mort.

Qu'est-ce que signifie Christ comme « effectivité du monde »? Parler du Christ comme « effectivité du monde », c'est fondamentalement reconnaître son œuvre salvatrice dans la condition pécheresse de l'humanité. C'est aussi reconnaître que « le monde entier est devenu impie pour avoir rejeté Jésus-Christ, et qu'aucun effort ne peut le délivrer de cette malédiction³⁴⁰ ». C'est en effet une sotériologie qui prend en compte la substitution pénale du Christ-sauveur. À la place de l'humain pécheur, le Christ a donc subi le châtement qui lui était dû. Dans son livre intitulé *le mystère de la Rédemption*, L. Richard aborde la réconciliation de l'homme avec Dieu comme l'expression de l'amour divin et souligne certaines implications.

Selon la formule paulinienne, Dieu, par initiative d'amour miséricordieux, réconcilie le monde avec lui-même, dans le Christ s'incarnant, mourant et ressuscitant pour nous (2 Co 5, 19). Mystère d'amour qui dépasse toute compréhension, même sous la lumière reçue de cet amour. C'est dans cette perspective de l'amour divin qui nous libère du péché en donnant Jésus à l'humanité, que doivent être comprises les expressions de rachat ou rédemption. Dans la perspective scripturaire, c'est Dieu qui n'exclut pas, tout au contraire elle appelle, celle qui va de l'homme à Dieu par Jésus-Christ, car la créature doit glorifier Dieu dans sa réponse d'amour filial et adorateur³⁴¹.

³³⁹ Fritz Lienhard, « Bonhoeffer et les enjeux contemporains de la vie communautaire », dans Henry Mottu et Jacques Perrin (dir.), *Actualité de Bonhoeffer en Europe Latine*, Genève, Labor et Fides, 2004, p. 173.

³⁴⁰ D. Bonhoeffer, *Éthique*, p. 244.

³⁴¹ L. Richard, *Le mystère de la Rédemption* cité par B. Sesboué, *Jésus-Christ...*, p. 58.

Parce que l'effectivité du monde met l'accent sur la « substitution pénale » qui pour sa part, renvoie au caractère d'un Dieu en colère, Bernard Sesboüé, quant à lui, dégage une autre conception de la substitution. À son avis, pour bien comprendre le vocabulaire de la substitution, il y a lieu aujourd'hui de parler en termes de solidarité de Dieu avec l'homme, à travers l'Église³⁴². Dit autrement, en se substituant à Dieu, Christ ne vient pas tant apaiser la colère qu'il vient se rendre solidaire de l'humain dans sa condition pécheresse, lui apporter secours dans son cheminement spirituel. En reconnaissant la réconciliation du monde comme le résultat de la mort du Christ, Bonhoeffer fait de la théologie de la croix l'élément libérateur en vue d'une vie chrétienne au milieu du monde sans Dieu. Puisqu'il est question du Christ le « nouvel Adam » ou l'« Adam sans péché », son incarnation devient à la fois un signe d'affranchissement, de positivité et d'accomplissement pour l'humanité reconnue auparavant comme étant coupable et prisonnière. Par son incarnation, le Christ réconcilie le monde avec Dieu et revendique ainsi sa seigneurie sur l'humanité entière.

2.2.3. « Frère de l'humanité »

En devenant homme comme nous, la présence du Christ recouvre une dimension fraternelle qui a parfois été oubliée par les chercheurs mais qui est aussi importante et qui relève de la manifestation même du *pro-me* (sa présence) au sein de l'Église et au sein du monde. La théologie du salut par la fraternité divine est développée dans deux argumentations différentes. Premièrement, Christ se révèle comme un frère quand on tient compte de son désir de se solidariser à la souffrance de l'homme. De la même manière que par la compassion, un frère soucieux peut voler au secours de son prochain, le Christ fait preuve de solidarité à l'endroit de l'humanité aux prises avec son péché : « Comme un frère se tient à côté de son frère, c'est ainsi que le Christ se présente à côté de l'homme³⁴³. » Nous avons vu aussi que dans sa modeste condition, le Christ incarne la fraternité à travers sa prise forme

³⁴² D. Bonhoeffer, *Éthique*, p. 244.

³⁴² Bernard Sesboüé, *Jésus-Christ l'unique médiateur. Essai sur la rédemption et le salut*, Paris, Desclée, 1988, p. 52.

³⁴³ Dietrich, Bonhoeffer, *La nature de l'Église*, traduction de Lore Jeanneret, Genève, Labor et Fides, 1971, p. 55.

dans la réalité tantôt sous la forme de « l'être-là-pour-toi », (*das Dir-Da-sein*) ou de « l'être-là-pour-moi » (*Fur-mich-sein*)³⁴⁴.

La dimension fraternelle de l'incarnation du Christ apparaît aussi dans le châtement qu'il a pris à la place de l'humanité. Encore ressort la pensée du Christ solidaire et serviteur, usant de sa nature bienveillante pour se substituer à la création. Pour reprendre les considérations messianiques d'Ésaïe, le prophète du IV^e siècle av. J-C, le Christ est un frère parce qu'il se tient là où son frère devrait se tenir en faisant tomber sur lui le châtement de la croix³⁴⁵. Au regard de cette forme d'assistance et de solidarité du Christ à l'endroit de toute l'humanité, les retombées positives d'un tel acte sont quasiment observables sur presque toutes les dimensions de la vie humaine. Ainsi, nous concluons avec Bonhoeffer que « Le Christ a pris les infirmités et se charge de tous les problèmes et de toutes les maladies qui sont inhérents à la condition de la création pécheresse³⁴⁶ ». Bref, en acceptant le châtement de la mort, le Christ prouve à l'homme qu'il voulait le délivrer non seulement de ses péchés, mais de toutes les conséquences qui accompagnent le péché.

2.2.4. « Celui qui a adopté le monde »

La théologie bonhoefferienne est délibérément opposée à la position d'un Dieu qui serait abstrait, sans implication dans le réel. Pour réfuter cette tendance à l'abstraction lorsqu'il est question de Dieu, Bonhoeffer se tourne vers l'incarnation du Christ et cite en particulier un passage johannique où l'apôtre parle du Verbe qui se fait chair et qui vient habiter parmi les hommes³⁴⁷. Selon Bonhoeffer, la présence du Verbe sur la terre fait état d'un plan de Dieu pour l'humanité, qui consiste essentiellement à adopter la « chair du péché ». Dans un extrait du *prix de la grâce*, Bonhoeffer précise que « Dieu a envoyé sa Parole dans l'humanité pécheresse pour chercher et pour adopter les hommes³⁴⁸ ». Parallèlement, le théologien ne laisse planer aucun doute concernant l'étendue de l'acte d'adoption du Christ. Il précise : « Christ n'a pas adopté un homme isolé, mais la « forme » humaine, la chair du péché, la

³⁴⁴ D. Bonhoeffer, *Qui est et...*, p. 46-47.

³⁴⁵ Es 53,5

³⁴⁶ Dietrich, Bonhoeffer, *Le prix de la Grâce, (Nachfolge)*, traduit par Roland Revet, Neuchâtel, Delachaux et Niestlé, 1967, p. 187.

³⁴⁷ Jn 1,14.

³⁴⁸ D. Bonhoeffer, *Le prix ...*, p. 186.

« nature » humaine et qui avec lui, souffre et meurt tout ce dont il s'était chargé³⁴⁹». Cela signifie qu'« en Jésus-Christ, il n'y a pas une parcelle du monde, aussi perdue et impie soit-elle, qui ne soit adoptée par Dieu et réconciliée avec lui »³⁵⁰.

La portée du ministère d'adoption du Christ est fortement soutenue par la théologie paulinienne et Bonhoeffer se l'approprie. Pour montrer que c'est toute l'essence humaine, « la nature humaine », la « chair du péché », la forme humaine qui est adoptée, Bonhoeffer cite Romains 8,3 et bien d'autres passages³⁵¹. Dans son hymne christologique écrit aux Philippiens, Paul tente aussi d'expliquer le mouvement de l'adoption par le dépouillement et la kénose du Christ. C'est en raison du fait qu'il a mis de côté ses prérogatives divines en devenant comme un simple homme, que Jésus-Christ fut capable de sauver et d'adopter le monde à la gloire du Père (Ph 2).

Au regard des considérations bonhoeffériennes développées dans cette section, nous avons compris que le problème de la dichotomie entre Dieu et le monde qui semble avoir toujours été existé a finalement trouvé une réponse appropriée dans l'incarnation du Christ. Cela sous-entend qu'en Christ, se révèle la rencontre de toutes les réalités de la création. Corrélativement, cela implique la disparition de la pensée dualiste qui scinde en deux ce que Dieu a uni en Christ.

3. Une éthique de la responsabilité du réel

Dans le domaine des sciences sociales, notamment en sociologie, la responsabilité est devenue un maître mot dès que l'on parle de l'agir individuel et collectif³⁵². L'émergence contemporaine de la responsabilité comme l'un des paradigmes éthiques n'a pas fait sentir son onde de choc seulement dans la sociologie ou dans l'économie, mais elle se fait remarquer aussi dans le domaine de la théologie. Si cette notion a toujours été partie

³⁴⁹ D. Bonhoeffer, *Le prix...*, p. 188.

³⁵⁰ D. Bonhoeffer, *Éthique*, p. 166.

³⁵¹ Ga 4,4 ; Rm 8,29 ; Col 1,18.

³⁵² Guy Jobin, « Le paradigme de la responsabilité comme condition de l'éthique théologique », *Laval théologique et philosophique*, 60 (1) 2004, p. 129.

intégrante des théories morales, son importance dans l'histoire de l'éthique théologique n'a été reconnue que dernièrement³⁵³, soutient Guy Jobin.

À la lecture d'*Éthique* et de *Résistance et soumission*, nous découvrons que la « responsabilité » occupe une position de premier plan dans la réflexion de Bonhoeffer sur l'engagement du chrétien dans le monde. Il apparaît que dans ses écrits, les concepts d'engagement et de responsabilité renvoient presque à la même réalité, ou du moins, sont utilisés de façon complémentaire pour expliquer l'un l'autre. La façon dont le chrétien assume sa responsabilité dans la vie ordinaire soit comme père, époux ou membre d'une organisation, révèle à quel point il peut être engagé dans des sphères plus grandes, un État par exemple. L'importance de la responsabilité dans l'éthique bonhoefferienne est incontestable. Ceci emmène Corbic à souligner très clairement que le point de départ de la pensée éthique de Bonhoeffer n'est pas la question de la vérité, mais celle de la responsabilité qui s'exerce dans la « polyphonie des devoirs », en référence à Jésus-Christ, « l'homme responsable », « l'homme pour les autres »³⁵⁴.

3.1. Pour comprendre la responsabilité chez Bonhoeffer : facteurs et mise au point

En se tournant d'abord vers les motifs qui doivent porter les chrétiens à la responsabilité – dans l'*Éthique* où un chapitre est consacré à cette thématique – Bonhoeffer avance deux explications concordantes qu'il présente brièvement. En premier lieu, sur la base d'un certain lien vital à Dieu qui redéfinit l'être au monde, le chrétien doit reconnaître qu'il doit agir en être responsable. À ce point-ci, la vie responsable devient comme un vecteur par lequel passe le témoignage du chrétien³⁵⁵. En second lieu, au regard de la logique de la « liberté personnelle » dont tout homme est censé dépositaire, le chrétien doit admettre qu'il est libre d'assumer sa responsabilité dans le monde. Cependant, le lecteur doit se mettre en garde ses lecteurs contre toute approche qui tend à assimiler la responsabilité à des vœux pieux. La responsabilité ne peut se concrétiser que dans le renoncement. Elle est l'abandon total de toute vie personnelle à autrui. Selon qu'il est écrit : « Seul vit de manière responsable celui

³⁵³ G. Jobin, *Le paradigme...*, p. 130.

³⁵⁴ Arnaud Corbic, *Dietrich Bonhoeffer. Résistant et prophète d'un christianisme non religieux*, Paris, Albin Michel, 2002, p. 49.

³⁵⁵ D. Bonhoeffer, *Éthique*, p. 182.

qui s'oublie³⁵⁶ ». Cet oubli revendiqué par l'auteur doit être total, au point de pouvoir inspirer une conduite inconsciente dans la vie de l'homme agissant.

En tant que telle, la responsabilité s'accompagne de risques. Un double risque est alors identifié, car une vie vécue dans la responsabilité peut éventuellement conduire à des comportements extrémistes qui visent soit à absolutiser le moi, soit à en faire autant du semblable. Dans le premier cas, « la responsabilité conduit à la violation et à la tyrannie en octroyant seulement au désintéressé le monopole de l'agir responsable³⁵⁷. » Le second cas, très grave, concerne ceux et celles qui consentent à ne prioriser que le bonheur de celui dont ils sont responsables. Cette priorité accordée à ses semblables « peut [...] amener à agir arbitrairement et à [se] moquer de [sa] responsabilité devant Dieu, qui est en Jésus-Christ³⁵⁸ ». Dans l'un ou dans l'autre cas, le risque demeure de nier que le but de la vie responsable est en Jésus-Christ, et de faire de la responsabilité une idole abstraite, œuvre de l'homme.

3.2. Les quatre structures de la vie responsable : regard sur le Christ

Comme nous l'avons évoqué dans le deuxième chapitre du mémoire, l'éthique de Bonhoeffer est une éthique christologique – ce qui veut dire, la responsabilité du chrétien dans le monde ne peut se comprendre qu'au regard du Christ. Cette compréhension de la responsabilité « à partir du Christ » s'oppose à la compréhension traditionnelle à l'époque des lumières. Cela consiste à renouveler sa signification. Renouveler le sens de la responsabilité passe par une responsabilité qui se construit non à partir de l'homme qui vit et demande à être compris, mais à partir de Jésus-Christ, l'homme représentatif de tous les hommes. Avant même de pouvoir se donner dans une action responsable, le chrétien réfléchi doit se questionner sur la manière dont le Christ s'est lui-même engagé dans la réalité. La responsabilité du Christ devient donc le pivot théologique central de la responsabilité de l'humain. Celle-là donne

³⁵⁶ D. Bonhoeffer, *La nature...*, p.46.

³⁵⁷ D. Bonhoeffer, *Éthique*, p. 184.

³⁵⁸ D. Bonhoeffer, *Éthique*, p. 184.

sens et éclaire l'engagement du chrétien d'aujourd'hui par sa représentativité, sa conformité au réel³⁵⁹, sa prise en charge de la faute, et aussi de la liberté.

3.2.1. La représentativité ou la substitution

La substitution est un concept majeur qui se présente sous plusieurs formes dans la théologie bonhoefferienne. Le concept est apparu précédemment en lien avec l'idée du châtement que le Christ serait venu subir à la place de l'humain coupable, mais il y a davantage. Prendre la mesure de la responsabilité du Christ à l'aune d'une approche substitutive doit faire ressortir une dimension universelle qui concerne la quasi-totalité de l'être humain. Autrement dit, c'est partager la position que tout être humain est « mandaté à agir directement à la place d'autrui, soit en qualité de père de famille, de chef politique d'un État ou de patron d'une entreprise³⁶⁰ ».

Sur la base d'une approche du type fonctionnaliste, le théologien met en valeur la fonction d'un père de famille, en particulier. Être père de famille ne doit pas être assimilé à un honneur mais surtout aux exigences et à la tâche liée à cette fonction. « Le seul fait d'être parent nous rend automatiquement responsables de nos enfants et [...] personne ne peut échapper à son devoir de substitution³⁶¹ ». Eu égard à son statut, un père est appelé à agir à la place de ses enfants. Il détient à la fois la responsabilité de « travailler, s'inquiéter, lutter, souffrir, et défendre » ses enfants. Dans cette même ligne de pensée, l'auteur René Simon qualifie la responsabilité parentale de deux manières. Pour lui, la responsabilité des parents à l'endroit des enfants est à la fois irrévocable et irréversible³⁶² : irrévocable, en ce sens qu'elle ne permet pas qu'on en soit déchargé ; irréversible, parce qu'elle va des parents à l'enfant sans retour de celui-ci à ceux-là, c'est-à-dire que le devoir est seulement d'un côté, et le droit de l'autre³⁶³. Ces considérations sont aussi valables pour un chef d'entreprise par rapport à ses subordonnés.

³⁵⁹ Par réalité, Bonhoeffer n'entend pas seulement la prise en compte de l'homme tel que Dieu la considère. La réalité est alors considérée à la fois sous l'angle de la bénédiction et du jugement.

³⁶⁰ D. Bonhoeffer, *Éthique*, p. 182.

³⁶¹ D. Bonhoeffer, *Éthique*, p. 182-183.

³⁶² René Simon, *Éthique de la responsabilité*, Cerf, Paris, 1993, p. 180.

³⁶³ R. Simon, *Éthique de...*, p. 180.

Il semble toutefois anormal de vouloir évaluer le niveau de responsabilité d'un individu seulement sur la base de la taille de la tâche qu'il accomplit dans le monde. L'ampleur de la responsabilité d'un individu dans une organisation ne doit pas être un critère déterminant pour comprendre la responsabilité dans son étendue. Que l'on soit responsable seulement d'un individu, d'une communauté ou d'un groupe restreint, le sens de la responsabilité reste intact, dans « la mesure où elle s'applique à la responsabilité que l'être humain porte envers les autres en tant qu'hommes³⁶⁴ ».

Le Christ est le prototype de « l'homme responsable ». Il faut rejeter toutes positions qui, en raison d'un certains nombres de paramètres comme la famille, ou la profession, tentent de situer Jésus-Christ en dehors du domaine de la responsabilité. En revanche, le statut d'homme dépourvu d'engagement familial particulier le rend représentatif de tous les hommes : « Le fait que Jésus n'avait pas la responsabilité particulière d'une vie conjugale, d'une famille, d'une profession, loin de le situer hors du domaine de la responsabilité, montre avec d'autant plus de clarté qu'il est responsable et représentatif de tous les hommes³⁶⁵ ». C'est aussi « en tant que Fils de Dieu devenu homme [et qui] a vécu en se substituant à toute vie humaine » que le Christ a donc fait preuve de sa responsabilité³⁶⁶. Dans *La nature de l'Église*, Bonhoeffer donne une autre explication sur la façon dont le Christ assume sa responsabilité dans le monde. Jésus-Christ est responsable de l'humanité parce que tout simplement « il a assumé "le moi" de tous les hommes en accomplissant par sa vie entière, son action et sa mort, ce que les hommes devraient vivre, faire et souffrir³⁶⁷ ».

3.2.2. La conformité à la réalité

Les réflexions de Bonhoeffer à propos de la vie responsable en conformité à la réalité donnent le ton au caractère situationnel et contextuel de son éthique. Comme nous l'avons évoqué, l'éthique chrétienne doit être à l'écoute de la réalité – c'est-à-dire à l'écoute du contexte. Pour ainsi dire, l'action responsable est une action inspirée par le contexte et non prisonnière des principes et des règlements prédéfinis. Le chrétien qui veut conformer sa vie à la réalité

³⁶⁴ D. Bonhoeffer, *La nature...*, p. 46.

³⁶⁵ D. Bonhoeffer, *Éthique*, p. 183.

³⁶⁶ D. Bonhoeffer, *La nature...*, p. 183.

³⁶⁷ D. Bonhoeffer, *La nature...*, p. 183.

cherche à comprendre à travers les situations où se trouve la volonté de Dieu. Pour Bonhoeffer, ce qui prime c'est l'accomplissement de la volonté de Dieu. L'action responsable est donc une action qui est le produit d'un travail de discernement, et motivée par le seul objectif de donner une réponse appropriée à une situation d'exception. « L'homme responsable n'a pas à sa disposition un principe absolument valable qu'il aurait à appliquer fanatiquement malgré la résistance de la réalité, mais il saisira dans chaque situation ce qui est nécessaire et ce qui s'impose, pour agir, en conséquence³⁶⁸». Bonhoeffer évoque plusieurs expressions pour décrire la spontanéité et la primauté de cet acte. Pour lui, c'est « une révolte systématique contre la servilité », une « violence », une « action irrationnelle », une « violation de la loi » et une « nécessité extraordinaire »³⁶⁹.

3.2.3. La prise en charge de la faute d'autrui

La structure de l'action responsable comporte la disposition à assumer la faute d'autrui. À l'exemple du Christ, la prise en charge de la faute découle d'une situation d'empathie et se manifeste que dans « la communion avec la faute ». Cette disposition à assumer la faute de l'humanité contribue à rendre de Jésus le responsable, c'est-à-dire qu'en assumant la faute, il devient coupable parmi les coupables, bien que pécheur innocent. « Puisque Jésus a porté la faute de tous les hommes, on ne peut agir de manière responsable sans devenir coupable³⁷⁰ ». Assumer la faute revient à assumer le péché. Par faute, Bonhoeffer entend le péché, c'est-à-dire la désobéissance d'Adam mais qui se conçoit aussi comme « toute action libre entreprise par l'homme pour se sauver lui-même³⁷¹. » Christ se charge de la faute de l'humanité parce qu'« il n'a pas voulu être le seul homme parfait exempt de toute faute », ce qui serait de sa part un mépris à l'endroit de l'humanité succombant au péché. Pour Jésus, la prise en charge de la faute consiste à assumer toute l'existence. Cela exige de lui qu'il entre dans le péché humain. Ce qui compte « c'est la volonté de l'homme à assumer la prise en

³⁶⁸ D. Bonhoeffer, *Éthique*, p. 185.

³⁶⁹ D. Bonhoeffer, *Éthique*, p. 190-191.

³⁷⁰ D. Bonhoeffer, *Éthique*, p. 196.

³⁷¹ D. Bonhoeffer, *Textes choisis*, p. 114.

charge de l'autre ou de la réalité, car la responsabilité est celle qui nous incombe vis-à-vis des hommes, à savoir de l'humanité³⁷² ».

3.2.4. La liberté de l'action

Selon Éric Gaziaux, chez Bonhoeffer, l'éthique « commence par une écoute de la Parole de Dieu, par un "oui", et s'achève dans un obéir³⁷³ ». Cependant, l'agir éthique qui suit cette réponse ne doit nullement se confondre à une soumission aveugle ou à l'abdication de la liberté humaine au profit d'un arbitraire divin. Chez Bonhoeffer, le dialogue de Dieu avec l'homme ne prend pas seulement la forme d'une demande à l'obéissance, elle prend aussi la forme d'une invitation à la liberté. Dans son interprétation du concept de liberté dans la littérature biblique, Denis Müller fait la même remarque en soulignant que : « Le Dieu d'Abraham, d'Isaac et de Jacob n'est pas le Dieu despotique qui contraint l'homme, l'assigne à résidence surveillée et exige soumission de sa part ; il est le Dieu qui suscite des expériences libératrices ³⁷⁴ ». Au départ, nous devons nous entendre que dans la conception biblique vétérotestamentaire, la liberté émane de Dieu. On trouve à travers l'expérience de la sortie du peuple dans la terre l'évidence de la liberté comme entreprise divine. « C'est moi le Seigneur, ton Dieu, qui t'ai fait sortir du pays d'Égypte, de la maison de servitude³⁷⁵ ».

À la lecture de l'*Éthique*, nous observons que la théologie de la liberté de Bonhoeffer, même en étant limitée, se veut être proche du message du Christ. Non pas parce que les écrits de l'Ancien Testament n'ont pas d'importance, mais les récits de la vie de Jésus témoignent avec une plus grande acuité l'importance que le sauveur accorde à la liberté. De façon globale, le Christ n'appelle personne à la servitude mais invite l'homme à la liberté.

Le renouveau éthique dans le Christ demande qu'on insiste sur la redécouverte de la liberté que l'homme avait perdue par l'observation des ordonnances de la loi. En quoi la vision de la liberté du Christ se distingue-t-elle de celle du pharisien ? Le pharisien qui fait l'objet de multiples critiques par Jésus, représente dans l'*Éthique* une figure d'éthique inconsistante,

³⁷² D. Bonhoeffer, *La nature...*, p. 182-183.

³⁷³ Eric Gaziaux, *Pour une...*, p. 255.

³⁷⁴ Denis Müller, « La liberté », dans Pierre Gisel, *Encyclopédie du protestantisme*, Paris/Genève, Cerf/Labor et Fides, 1995, p. 871.

³⁷⁵ Ex 20,2

qui « n'a pris au sérieux que la connaissance du bien et du mal ³⁷⁶». Bonhoeffer relève donc une profonde contradiction entre les paroles et les actes du pharisien. « Ils disent et ne font pas »³⁷⁷. Il présente le pharisien comme l'être de la division, qui supprime la liberté et qui tente de faire du *primus usus* une condition à la discipline extérieure et à l'honnêteté³⁷⁸. Pour Bonhoeffer, le *primus usus* « s'oppose à l'Évangile, parce qu'il exige une justice procédant des œuvres, et rend ainsi l'homme présomptueux³⁷⁹. Avec Christ, « la connaissance de Jésus s'absorbe dans l'action et dans la liberté sans se préoccuper de soi-même³⁸⁰». Ce n'est pas la « fausse action » de l'homme que Bonhoeffer considère comme un jugement, mais d'une action procédant de la liberté la plus authentique.

Au regard des réflexions de Bonhoeffer sur la thématique de l'engagement du chrétien, nous pouvons donc constater que le concept responsabilité occupe une place assez importante. L'analyse de cette responsabilité a permis de voir qu'il est impossible de parler d'engagement authentique avec Bonhoeffer sans se référer à Christ, celui qui, dans son rapport au monde, essaie de mettre en relation la responsabilité et la liberté. Pour Christ, la responsabilité et la liberté se renvoient l'une à l'autre. Il ne suffit pas de dire que la responsabilité suppose la liberté, car nul ne saurait être responsable s'il agit simplement sous la contrainte ou la soumission. Cette perspective qui relève d'une éthique pourrait, tout aussi bien être nommée « éthique de la suivance ». Essayons de voir à quoi cela se réfère.

³⁷⁶ Bonhoeffer estime que le pharisien constitue l'homme du jugement. Il fait de la déclaration du Christ : « Ne jugez point afin que vous ne soyez pas jugé » (Matthieu 1,7). Il est l'homme de la division. Pour lui, le bien consiste dans le jugement dont la norme suprême est l'homme lui-même. Dans la connaissance du bien et du mal, l'homme est essentiellement juge. Comme tel, il est semblable, à la différence près que chaque jugement qu'il prononce le frappe lui-même. En s'attaquant à l'homme-juge, le Christ exige la conversion de l'être humain tout entier, il montre le péché et l'impiété de celui qui réalise de son mieux ce qu'il considère être le bien. Jésus demande de surmonter la connaissance du bien et du mal, il réclame l'unité avec Dieu. Le jugement du prochain suppose toujours la division d'avec lui ; il empêche l'action. Au contraire ce que Jésus appelle le bien consiste entièrement en action, non en jugement. Le jugement du pharisien devient un obstacle à son action. (D. Bonhoeffer, *Éthique*, p. 12-13).

³⁷⁷ Mt.23,3

³⁷⁸ D. Bonhoeffer, *Éthique*, p. 256-257. Le *primus usus* représente le décalogue ou la loi de Moïse

³⁷⁹ D. Bonhoeffer, *Éthique*, p. 261.

³⁸⁰ D. Bonhoeffer, *Éthique*, p. 17.

4. Une éthique de la suivance : la conformité au Christ

Dans un article publié dans la revue morale et religieuse, Karsten Lehmkuhler avance l'idée que la formation et la participation au Christ constituent des notions-clés dans la pensée christologique et éthique de Bonhoeffer³⁸¹. Si Bonhoeffer utilise les termes formation, transformation, participation et conformité, il les utilise non pas de façon contradictoire mais pour désigner le processus d'identification du chrétien à Christ. Selon lui, une éthique chrétienne responsable trouve sa justification et devient possible seulement dans une volonté d'engagement du chrétien à l'endroit du Christ et de ses commandements.

Et c'est au tournant des années 1940 – notamment à travers l'*Éthique* dont les premiers manuscrits remontent à la période 1940-1943 – que Bonhoeffer développe jusqu'au bout son éthique de la suivance. Avec des variantes, les questions de la formation, de la participation et de la conformité réapparaissent sous sa plume dans *Le Prix de la grâce*, en lien à la question de l'implication de la grâce divine, « la grâce coûteuse » dans la vie du chrétien.

4.1. Formation et participation au Christ

Malgré son usage ordinaire, le terme de formation convient bien pour désigner l'œuvre de Dieu dans la vie du croyant. Pour dégager le vrai sens de ce mot, il n'y a pas mieux pour Bonhoeffer que de se greffer sur la théologie de Paul, notamment certaines lettres où le sens de ce thème se révèle plus plausible. Il peut être toutefois nécessaire de préciser ce à quoi la formation ne correspond pas aux yeux de Bonhoeffer. Pour lui, le point incisif de la formation n'est pas le fait de donner forme au monde à l'aide de plans et de programmes³⁸². C'est plutôt essentiellement « se conformer à Christ ³⁸³ ». Loin d'analyser la conformité du chrétien à Christ comme la résultante d'une quelconque application directe de plans, de programmes ou de principes chrétiens, Bonhoeffer soutient que tout cela résulte fondamentalement de l'action de Jésus-Christ, le formateur, qui, comme un artisan, façonne l'homme d'une

³⁸¹ Karsten Lehmkuhler, « L'Éthique comme participation au Christ. La démarche théologique de Bonhoeffer », dans Henri Mottu et Jacques Perrin (dir.), *Actualité de Bonhoeffer en Europe Latine*, Genève, Labor et Fides, 2004, p. 171.

³⁸² D. Bonhoeffer, *Éthique*, p. 56.

³⁸³ 2 Co 3,18 ; Ph 3,10 ; Ro 8,29 ; Ro 12,2

manière à le rendre finalement conforme à son image. Avec Bonhoeffer, on ne peut parler de la formation dans un sens chrétien et éthique qu'en fixant le regard sur la personne du Christ.

Cela ne se fera pas par des efforts en vue de « ressembler à Jésus », comme nous avons l'habitude de l'exprimer, mais en laissant la figure de Jésus-Christ agir sur nous de telle façon qu'elle nous donne son empreinte (Gal. 4,19). Christ reste l'unique formateur. Ce ne sont pas les chrétiens qui forment le monde selon leurs idées, mais c'est le Christ seul qui façonne les hommes à son image. Tout comme on méconnaîtrait la personne du Christ en voyant en lui essentiellement le maître d'une vie pieuse et bonne, de même on comprendrait mal la formation de l'homme en la considérant comme un ensemble de préceptes pour une vie bonne et pieuse³⁸⁴.

Qu'est-ce que la notion de conformité implique pour le chrétien ? Il importe de faire ressortir trois considérations. Être conforme à Christ signifie : être conforme à Celui-qui-est-devenu-homme, être conforme au Crucifié et être conforme au Ressuscité

4.2. Conformité à « Celui-qui-est-devenu-homme »

Dans l'itinéraire christologique tracé par Bonhoeffer, la participation du chrétien à la formation de l'image du Christ entre dans une dynamique de réflexion qui voit dans l'incarnation du *Logos* le moyen par lequel Christ et l'homme deviennent des êtres agissants au sein du créé. L'appellation de « Celui-qui-est-devenu-homme » est attribuée au Christ parce qu'« il a totalement assumé la nature humaine dans le sens que rien de ce qui est de l'homme ne lui fut étranger »³⁸⁵. En faisant du Christ l'exemple le plus parfait d'humanité, quoique Dieu, Bonhoeffer invite le chrétien à renoncer à toute qualité de surhomme ou de demi-dieu qui est en lui, à dépasser l'homme en lui et à tout héroïsme pour devenir un homme réel comme Christ³⁸⁶. D'ailleurs, le théologien est convaincu que le chrétien détient la pleine capacité de devenir homme sur la base que Christ l'est devenu lui-même avant tout. Cette conformité signifie pour le chrétien de devenir pas seulement un homme, mais surtout un homme qui assume pleinement son humanité sans hypocrisie, de façon responsable.

L'homme authentique ose être librement la créature de son Créateur. Être conforme à celui qui est devenu homme signifie pouvoir être celui que l'on est dans la réalité ; toute apparence, toute hypocrisie, toute crispation et toute contrainte dans le but d'être

³⁸⁴ D. Bonhoeffer, *Éthique*, p. 57.

³⁸⁵ D. Bonhoeffer, *Qui est et qui était Jésus-Christ. Cours de christologie à Berlin-1933*, traduction de Jean-Marc Tetaz, Genève, Labor et Fides, 2013, p. 100.

³⁸⁶ D. Bonhoeffer, *Éthique*, p. 57.

autrement ce que l'on est, deviennent superflue. Dieu aime l'homme véritable. C'est de son corps qu'il s'est revêtu³⁸⁷.

La récupération de l'image de Dieu en l'homme, image qui a été perdue en Adam devient une réalité concrète en Jésus-Christ, celui par qui le Père renoue sa relation avec la terre

4.3. Conformité au Crucifié

La participation à la formation de l'image du Christ est aussi décrite par Bonhoeffer comme un processus par lequel le chrétien associe son existence à la vie du Christ crucifié. L'identification du chrétien au Crucifié évoque à la fois une idée de solidarité et une idée d'abandon. La manière dont Bonhoeffer aborde l'aspect de la solidarité dans le processus de conformité du croyant au Crucifié fait état d'un engagement moral et spirituel du chrétien à l'endroit de la créature pécheresse. Dans des expressions significatives, le théologien déclare : « Être conforme au Crucifié, veut dire être l'homme jugé par Dieu, porter tous les jours la condamnation divine et la mort devant Dieu à cause du péché³⁸⁸ ».

Partageant dans le Christ la vie de Dieu, le chrétien a la vocation de porter la condamnation divine et le péché du monde à la manière de Christ, son modèle qui s'est chargé lui-même de la croix. Cette conformité nécessite aussi de la part du chrétien une attitude d'humilité et d'empathie vis-à-vis de la douleur et de la faute de celui qui est aux prises avec le péché. Conscient de l'héritage du péché que les humains ont en commun, pour être plus proche du Crucifié, le chrétien doit cesser de s'ériger en juge pour condamner les actions mauvaises de son prochain. Au contraire, « il compatit à sa souffrance, car il sait qu'il est le plus grand des pécheurs³⁸⁹ ». Comme nous l'avons mentionné dans les lignes ci-dessus, la conformité du chrétien au Crucifié n'implique pas seulement la solidarité chrétienne à l'endroit de l'humanité mais aussi l'abandon total à Christ. Dans l'abandon, Bonhoeffer décrit surtout la capacité résiliente du chrétien de pouvoir supporter « toutes les souffrances qui lui sont infligées en sachant qu'à travers elles, il pourra mourir à sa volonté propre et laisser à Dieu droit sur lui³⁹⁰ ».

³⁸⁷ D. Bonhoeffer, *Éthique*, p. 57.

³⁸⁸ D. Bonhoeffer, *Éthique*, p. 57.

³⁸⁹ D. Bonhoeffer, *Éthique*, p. 58.

³⁹⁰ D. Bonhoeffer, *Éthique*, p. 58.

4.4. Conformité au Ressuscité

Pour porter ses lecteurs à découvrir et à saisir la signification d'une existence vécue en conformité à la vie du Christ Ressuscité, Bonhoeffer engage le chrétien dans un travail d'introspection personnelle qui, en retour, doit le porter à considérer sa vie non dans la perspective de l'homme pécheur mais dans la perspective de celui qui est régénéré en Jésus-Christ. En se conformant au Christ ressuscité, le chrétien acquiert une identité nouvelle. Ainsi, la notion de conformité du chrétien à Christ renvoie à une nouvelle identité en Christ : « Être conforme au Ressuscité signifie être un homme nouveau devant Dieu³⁹¹ ». La conformation au ressuscité consiste en un travail de repositionnement et de renouvellement du chrétien par rapport à Jésus-Christ mort au milieu du péché et du monde. « Cet homme-là vit au milieu de la mort, il est juste au milieu du péché et il est nouveau au milieu du monde ancien³⁹² ».

L'idée de la conformité du chrétien au ressuscité ne saurait être comprise véritablement qu'à travers une prise en compte de la conception de la résurrection telle qu'elle a été pratiquée à travers différentes cultures dans le monde ancien.

La résurrection est apparue dans l'ancien monde comme signe ultime de la fin et de son avenir, et en même temps comme réalité vivante. Par sa résurrection, l'homme Jésus a fait don aux hommes de la résurrection. Ainsi l'homme reste l'homme, tout en étant un homme nouveau, ressuscité, qui ne ressemble en aucune manière à ce qu'il était auparavant. Il est vrai que jusqu'à sa mort, il reste, quoique déjà ressuscité avec le Christ, dans le monde des réalités avant-dernières, dans ce monde où le Christ a vécu et où se dresse la croix. 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 place³⁹³.

Bien plus qu'un travail de repositionnement et de renouvellement du chrétien, cette conformité peut être assimilée à un processus de transfiguration du chrétien dans la personne du Christ. À ce stade, loin d'être le fruit d'un effort personnel de se rallier à la cause christique, l'image du Christ dans la vie du chrétien devient possible uniquement par l'action sanctifiante du Fils de la vie, qui suppose du côté du chrétien une sorte de passivité, qui est

³⁹¹ D. Bonhoeffer, *Éthique*, p. 58.

³⁹² D. Bonhoeffer, *Éthique*, p. 58.

³⁹³ D. Bonhoeffer, *Éthique*, p. 104.

première. Alors, ce chrétien transfiguré dans la personne du ressuscité s'assume en devenant dans le monde le symbole de la croix de Christ et du jugement. En le portant sereinement, ce chrétien manifeste qu'il a reçu le Saint-Esprit et qu'il est uni à Jésus-Christ dans un amour et une communion incomparables³⁹⁴ ».

Au terme de cette section, nous voyons que l'éthique de la suivance de Bonhoeffer est une éthique qui témoigne d'un grand attachement à la question de la forme du Christ ou de l'image du Christ dans l'homme. En particulier, Bonhoeffer souligne que l'homme conforme à Christ signifie que c'est la personne même du Christ qui prend place dans l'humanité.

5. Une éthique des mandats divins : vers l'actualisation de la vie responsable

Le terme « mandat » n'est pas spécialement un terme chrétien ou religieux. Il fait irruption dans la théologie de Bonhoeffer dans les années qui précèdent son incarcération. Ce terme permet de renforcer la relation qui existe entre les composantes du trinôme : Jésus-Christ, le chrétien et le monde. Avec ce trinôme, on entre encore plus directement dans l'aspect éthique de la pensée de Bonhoeffer où la part de la responsabilité du chrétien est prise en compte de manière très explicite. Par rapport à cette question, deux précisions sont importantes. Premièrement, avec la théorie des mandats, Bonhoeffer déplace l'accent par rapport au premier trinôme et qui traitait tout de même de ce qui se rapproche d'un autre trinôme différent à savoir : Dieu, le monde et le Christ. Deuxièmement, l'interprétation de la théorie des mandats doit tenir compte de la situation politique de l'Allemagne nazi, de l'Allemagne en guerre. Car pour une bonne part, la réflexion de Bonhoeffer ne tient pas toujours compte des recherches actuelles à ce sujet.

5.1. De la doctrine des mandats divins : définitions

De manière générale, la doctrine des mandats se définit en lien avec la « théologie des ordres » (*Ordnungen*) plus connue dans la tradition luthérienne. Si Bonhoeffer se révélait très critique de la doctrine des « deux règnes » héritée de Luther, tel qu'évoqué plus haut, il en reprend d'autres aspects de la théologie du réformateur, en particulier des éléments de la pensée des ordres, ce qui lui permet de développer une éthique mettant en évidence la

³⁹⁴ D. Bonhoeffer, *Éthique*, p. 58.

revendication du Christ sur la réalité, dans ses manifestations spécifiques. Pour reprendre l'approche de Bultmann, il « s'agit là d'un effort pour actualiser la doctrine des ordres de la création et des états, en les personnalisant par leur relation constante à Dieu, qui en eux commande, et en les unifiant contre l'hétéronomie des divers règnes³⁹⁵ ».

La doctrine des mandats met en évidence le caractère de charge confiée par Dieu à travers une « détermination ontologique », c'est-à-dire d'une structure de la création. Comme avec les ordres, il s'agit d'assurer l'autonomie des réalités terrestres en même temps que de coordonner ces autonomies. Ainsi, Bonhoeffer définit la « doctrine des mandats » comme la concrétisation des commandements de Dieu dans la réalité du monde. « Nous entendons par “mandat ” la mission divine concrète basée sur la révélation christique et attestée par les Écritures, l'autorisation d'accomplir un commandement déterminé, l'octroi de l'autorité divine à une instance terrestre³⁹⁶». Il faut y voir aussi la « revendication et la formation d'un domaine terrestre déterminé par le commandement divin³⁹⁷ ». Le théologien souligne que : « les mandats ne sont pas des forces terrestres, au contraire des missions divines », ils sont plutôt ce que Gisel appelle lui-même « des ordres de responsabilités³⁹⁸». Corbic accentue ce point lorsqu'il souligne que le mandat signifie « qu'au sein des réalités du monde profane, les hommes réalisent une œuvre, qui est l'œuvre de Dieu dans le Christ³⁹⁹ ». De même, conformément à la théologie de Bonhoeffer, les porteurs de mandat ne sont pas des mandataires de pouvoirs terrestres, des porte-paroles et des exécutants de la volonté humaine, mais des mandataires, des substituts et les vicaires de Dieu.

5.2. Les mandats et leur fondement christologique

Les mandats n'ont pas d'existence en soi, « ils ne sont divins qu'en vertu de leur relation originelle et précise avec le Christ⁴⁰⁰». La réflexion sur les mandats est une réflexion basée sur une logique d'une relation « de haut en bas ». Cela sous-entend que les mandats sont

³⁹⁵ Jurgen Moltmann, *Herrschaft Christ und Soziale Wirklichkeit nach D. Bonhoeffer*, Munich, 1959. Cité par A. Dumas, *Une théologie...*, p. 171.

³⁹⁶ D. Bonhoeffer, *Éthique*, p. 237.

³⁹⁷ D. Bonhoeffer, *Éthique*, p. 237.

³⁹⁸ Pierre Gisel, « L'avant-dernier, lieu de l'Église et lieu du Christ », *Revue d'éthique et de théologie morale*, Paris, Cerf, 246 (2007), p. 248.

³⁹⁹ A. Corbic, *Dietrich ...*, p. 55.

⁴⁰⁰ D. Bonhoeffer, *Éthique*, p. 168.

divins. Ils expriment le caractère d'une mission divine confiée à l'homme. Plus précisément, les mandats sont divins parce que christologiques. Ils n'existent qu'à cause du Christ et en Christ⁴⁰¹. Ils peuvent toujours conserver leur statut divin s'ils gardent leur relation originelle avec le Christ. Détachés de cette relation, ils ne sont pas plus divins que le monde ne l'est « en soi »⁴⁰².

En vue d'explicitier ce que nous appelons le statut divin des mandats, nous pouvons prendre en exemple le travail, comme Bonhoeffer l'a fait. Dans sa constitution, le travail « en soi » n'est pas divin, pourtant le travail pour l'amour de Dieu prend une forme divine au moment où quelqu'un commence à réfléchir à sa mission et à son but divins⁴⁰³. Ainsi « le caractère divin du travail n'a donc sa source ni dans son utilité universelle ni dans ses valeurs, mais uniquement dans son origine, son existence et son but en Jésus-Christ⁴⁰⁴ ». Dans une autre section de *l'Éthique*, Bonhoeffer affirme que les mandats sont l'émanation de la volonté de Dieu par le moyen de son Fils : « Dieu veut qu'il y ait dans le monde le travail, le mariage, les autorités et l'Église, et il veut tout cela par Christ, pour Christ et en Christ, chaque mandat selon sa nature⁴⁰⁵ ». Ces affirmations portent Raymond Mengus à comprendre la théorie « des mandats » comme « un autre essai pour signifier la seigneurie illimitée de Jésus-Christ », et, du même coup, pour « instituer les réalités terrestres dans leur vérité essentielle, de les libérer selon leur propre être »⁴⁰⁶.

5.3. Les quatre mandats

L'éthique bonhoefferienne établit des mécanismes qui permettent d'unir la réalité du Christ et celle du monde. Il serait même inconcevable de parler du monde sans faire référence à Christ. Dans sa position, Bonhoeffer voit dans l'existence des mandats les moyens utilisés par Dieu pour rendre possible cette relation d'unité entre le Christ et le monde. Affirmant que l'administration du monde est confiée aux hommes, sous-entend que les dépositaires des mandats sont munis de l'autorité nécessaire pour agir au nom du Christ, l'instance suprême.

⁴⁰¹ D. Bonhoeffer, *Éthique*, p. 167.

⁴⁰² D. Bonhoeffer, *Éthique*, p. 168.

⁴⁰³ D. Bonhoeffer, *Éthique*, p. 168.

⁴⁰⁴ D. Bonhoeffer, *Éthique*, p. 168.

⁴⁰⁵ D. Bonhoeffer, *Éthique*, p. 167.

⁴⁰⁶ R. Mengus, *Théorie...*, p. 371.

Le théologien répertorie à travers les Écritures quatre mandats principaux : le travail, le mariage, l'État et l'Église. Ces quatre mandats pouvant être catégorisés suivant deux ordres : les mandats créateurs et les mandats de maintien.

5.3.1. Les mandats créateurs : le travail et le mariage

Les « mandats créateurs » sont des mandats par lesquels « Dieu exerce son pouvoir créateur⁴⁰⁷ ». Ce sont essentiellement des mandats qui – par leur capacité d'engendrement – participent à la création de la vie ou apportent de la valeur à la vie. Ces mandats sont le travail et le mariage. Avec un intérêt marqué pour l'histoire, Bonhoeffer met en valeur le travail en le restituant à Dieu, celui qui a trouvé bon de l'exiger à l'homme. Le travail comme mandat n'a pas connu une forme homogène à travers le temps et il apparaît nécessaire de différencier le travail avant la chute du travail après la chute. Avant la chute, le mandat d'Adam a été clairement définie, mandat qui consiste à cultiver et à garder le jardin d'Éden⁴⁰⁸. Après l'irruption du péché dans la création, le statut du mandat du travail se transforme. Le travail devient un mandat de la discipline et de la grâce divines (Gn 3.17-19)⁴⁰⁹. Ainsi, c'est à la sueur de son front que l'homme arrive à arracher sa nourriture. Toujours dans sa lecture guidée par l'histoire, le théologien relève plusieurs cheminements, depuis l'invention de l'agriculture, en passant par l'économie, jusqu'à l'apparition de la science et de l'art dans la société moderne⁴¹⁰.

L'importance du travail se mesure sous l'angle de sa pertinence théologique et de sa finalité éthique. Premièrement, le travail de l'homme, se conçoit comme un acte de glorification de Jésus-Christ. Par le travail, l'être humain se donne le devoir de participer à la création d'un monde d'objets et de valeurs, destiné à la glorification et au service de Jésus-Christ⁴¹¹. Pour mesurer l'apport considérable de l'homme à la création, que ce soit dans la création des villes ou des institutions, Bonhoeffer évoque le terme « participation »⁴¹². Comme Dieu, par le biais

⁴⁰⁷ D. Bonhoeffer, *Éthique*, p. 169.

⁴⁰⁸ Gn 2,15.

⁴⁰⁹ D. Bonhoeffer, *Éthique...*, p. 168.

⁴¹⁰ D. Bonhoeffer, *Éthique*, p. 168-169.

⁴¹¹ D. Bonhoeffer, *Éthique*, p. 169.

⁴¹² D. Bonhoeffer, *Éthique*, p. 169. En raison de l'énoncé de quelques références bibliques, Bonhoeffer extrait une éthique chrétienne pour le chrétien en matière du travail. Tout chrétien doit être prêt à faire tout ce que ses

du travail, l'homme devient participant à la création. Il devient aussi créateur. Toutefois, le terme création utilisée pour l'homme ne doit pas être expliquée suivant le modèle de la création *ex nihilo* de Dieu (créé à partir de rien) mais surtout d'une création de choses nouvelles sur la base de la création première⁴¹³. Deuxièmement, le travail de l'homme sur la terre se conçoit comme le prolongement ou le reflet des activités du Christ dans le monde céleste. Il préfigure le Christ et le met en évidence comme être agissant. Par le travail, Dieu s'inscrit lui-même dans une dynamique d'action, action qui a été concrétisée dans l'œuvre de la création et qui se concrétise encore à travers ses actes silencieux dans le monde céleste. « Ce que l'homme produit ici sur l'ordre de Dieu donne naissance à un reflet du monde céleste, que discerne celui qui connaît le Christ⁴¹⁴ ».

À la différence du travail qui produit des objets et des biens, le mariage détient aussi une fonction productive parce qu'il répond aux normes divines et en étant le canal pour la production des vies humaines. Dans le mariage, les hommes reçoivent la bénédiction de la fécondité pour l'engendrement de vies nouvelles⁴¹⁵. De la même manière que le travail participe à la création des valeurs nouvelles, le mariage a aussi pour mission de créer des hommes nouveaux pour la société qui serviront d'acteurs dans le royaume de Jésus-Christ⁴¹⁶. Tout comme dans le travail, la compréhension du mariage passe à travers ses référents bibliques et théologiques. Bonhoeffer donne deux explications théologiques au mariage. C'est d'abord le symbole du mystère de l'unité du Christ à son Église⁴¹⁷. Dans cette condition, le mariage d'un homme et d'une femme peut servir comme un bon exemple pour illustrer l'alliance de Jésus-Christ avec l'Église. Comme il est écrit dans la Bible, par le mariage, les deux personnes, quoique différentes, dans leur nature et dans leur culture, deviennent une seule chair (Eph 5,31 ; Mc 2,8). L'autre signification théologique est de voir le mariage comme objet de glorification et de service de Jésus-Christ pour l'accroissement de son règne⁴¹⁸. Mais l'accroissement du règne de Jésus-Christ sur la terre que lorsque, en

mains trouvent à accomplir (Ec 9,10) ; à être fidèle dans les plus petites choses (Lc 16,10 ; Lc 19,17) et à ne pas empiéter sur les fonctions d'autrui (1 P 4,15).

⁴¹³ D. Bonhoeffer, *Éthique...*, p. 169.

⁴¹⁴ D. Bonhoeffer, *Éthique*, p. 169.

⁴¹⁵ D. Bonhoeffer, *Éthique*, p. 169.

⁴¹⁶ D. Bonhoeffer, *Éthique*, p. 169.

⁴¹⁷ D. Bonhoeffer, *Éthique*, p.169.

⁴¹⁸ D. Bonhoeffer, *Éthique*, p. 169.

leur qualité de représentants de Dieu et d'éducateurs, les parents s'engagent véritablement dans la formation de leurs enfants « selon l'ordre divin ». Le mariage devient un lieu d'engagement pour le mari et la femme. Cet engagement passe par la procréation », mais aussi par « l'éducation des enfants dans l'obéissance à Jésus-Christ »⁴¹⁹.

5.3.2. Les mandats de maintien : les autorités politiques et l'Église

Les mandats de maintien ou de protection sont des mandats destinés à protéger et à préserver tout ce que Dieu confère à l'humanité par le biais du travail et du mariage. Ayant pour responsabilité de préserver les vies et les biens terrestres, les autorités politiques⁴²⁰ et l'Église sont les dépositaires de ce mandat. Dans le cinquième chapitre de *l'Éthique* intitulé « Christ, le monde et la réalité », Bonhoeffer établit une différence notoire entre ce qu'il appelle les mandats de production vus dans les pages précédentes et les mandats de maintien. Il soutient :

Les autorités ne peuvent pas elles-mêmes engendrer la vie ou créer des valeurs, elles ne sont pas créatrices ; elles maintiennent ce qui est dans l'ordre qui lui est dévolu par le mandat de Dieu, elles le protègent en exerçant leur juridiction dans la reconnaissance de ces mandats divins, et en faisant le droit à l'épée⁴²¹.

Dans *l'Éthique*, Bonhoeffer décrit les autorités comme « une puissance de contrainte », des instances fortes, pouvant aller jusqu'à user de la violence légitime dans la mise en œuvre de leur plan d'action. « Par la juridiction et par la force du glaive, les autorités maintiennent le monde pour la réalité de Jésus-Christ. La puissance des autorités réside essentiellement dans le fait qu'elle est une « procuration donnée par Dieu », pour exercer un gouvernement temporel. À cause de ce pouvoir qui leur est conféré, chaque citoyen leur doit obéissance⁴²².

Pour ce qui concerne l'Église, elle détient un mandat de contrôle sur le monde au même titre que les autorités publiques. Néanmoins, il est important de souligner à l'instar de Gisel certains enjeux relatifs à l'harmonie de l'Église et du monde. Selon Gisel, il existe une

⁴¹⁹ D. Bonhoeffer, *Éthique*, p. 169.

⁴²⁰ Bonhoeffer utilise le terme « autorité » à la place de l'« État » par ce que pour lui, la notion d'État est étrangère au N.T. Elle est d'origine antique et païenne. Il souligne que dans le N.T, la notion d'autorité prend la place de l'État. Selon lui, l'État signifie chose publique soumise à une règle, pourtant les autorités sont la puissance qui crée et maintient cette règle. La notion d'État embrasse ceux qui gouvernent et ceux qui sont gouvernés, celle d'autorité ne comprend que ceux qui gouvernent (D. Bonhoeffer, *Éthique*, p. 280).

⁴²¹ D. Bonhoeffer, *Éthique*, p. 170.

⁴²² D. Bonhoeffer, *Éthique*, p. 170.

« irréductible différence », un « rapport décalé » et « asymétrique » entre l'Église et le monde⁴²³. Toutefois, ces remarques ne mettent nullement en question l'apport positif de l'Église dans l'accomplissement du dessein de Dieu dans le monde. Ces remarques doivent seulement porter les chrétiens à se questionner sur ce en quoi se définit le mandat de l'Église.

Pour Bonhoeffer, il existe une manière simple pour l'Église de faire valoir son mandat de maintien dans le monde. L'effort du théologien a été d'inscrire sa réflexion sur le mandat de l'Église dans le cadre d'une œuvre de proclamation de la « parole libératrice », d'une « action annonciatrice » de la révélation divine au monde. Le mandat divin de l'Église « consiste [essentiellement] à annoncer la révélation de Dieu en Jésus-Christ⁴²⁴ ». Cela veut dire que Dieu a voulu faire du monde « un lieu où sa Parole est sans cesse prononcée, communiquée, interprétée, propagée, jusqu'à la fin du monde⁴²⁵ ». Mentionnons que selon l'approche bonhoefferienne, le mandat de l'Église ne se limite pas exclusivement à la proclamation. L'Église a aussi la responsabilité d'aborder et de prendre en charge les problèmes sociaux, économiques, politiques, sexuels et pédagogiques du monde⁴²⁶. Ceci ne peut vouloir dire que le christianisme détient la capacité de donner une réponse satisfaisante à toutes les questions sociales et politiques du monde. Mais Bonhoeffer semble tout simplement vouloir montrer qu'à partir du christianisme, l'Église a quelque chose de précis à dire au sujet des affaires temporelles⁴²⁷. Dans un article sur « l'Église et la question juive », rédigé en 1933, Bonhoeffer met l'emphase sur la question de savoir comment l'Église peut et doit relever ce défi en se fondant sur son mandat, qui est à distinguer de celui de l'État. Bonhoeffer comprend qu'il n'appartient pas à l'Église d'intervenir directement dans les actes politiques de l'État, mais qu'elle est appelée à agir lorsque l'État ne remplit pas sa fonction.

La position de Bonhoeffer concernant le mandat de l'Église dans le monde a été renforcée par l'exemple de la démocratie étatsunienne. Car dit-il : « Un regard dans les bulletins de New York suffit pour se convaincre » du rôle qu'est appelée à jouer l'Église dans la

⁴²³ D. Bonhoeffer, *L'avant...*, p. 248.

⁴²⁴ D. Bonhoeffer, *Éthique*, p. 246.

⁴²⁵ D. Bonhoeffer, *Éthique*, p. 241.

⁴²⁶ D. Bonhoeffer, *Éthique*, p. 300.

⁴²⁷ D. Bonhoeffer, *Éthique...*, p. 301.

société⁴²⁸. Utilisant cet exemple de foi et d'engagement citoyen retrouvés dans les États nord-américains – puisque c'est la seule manière de contribuer à l'édification du royaume de Dieu – Bonhoeffer plaide en faveur de l'établissement d'une Église forte, riche d'idées et prête à agir dans toutes les affaires de la vie publique. En dernier ressort, le théologien étend le pouvoir d'intervention de l'Église sur toutes les sphères de la vie mondaine. Pour lui, « toute la vie politique, et toute la vie publique sans distinction, est soumise au jugement de l'Église⁴²⁹ ». Ce qui signifie qu'« aucune décision importante ne saurait être prise publiquement sans que l'Église ait à élever la voix et à donner des mots d'ordre⁴³⁰ ».

Eu égard à ces considérations, nous pouvons comprendre les mandats divins comme des canaux permettant au Christ de s'incarner dans les affaires du monde. C'est aussi par eux que Christ, tout en étant distinct de la création, finit par exercer sa seigneurie sur le monde. Ce sont des formes évidentes de l'action constante du Christ dans la vie terrestre. La doctrine des mandats divins ne cesse de confirmer le caractère agissant du Christ.

6. Vers une éthique laïque ou non religieuse

Nous désignons sous le concept d'« éthique laïque », une éthique qui se base essentiellement sur la mise en question de la conception traditionnelle de la religion. Pour traiter cette section, nous nous référons à la théologie du « dernier Bonhoeffer », théologie qui, autant qu'on le sache, fut développée par le penseur lui-même dans la prison de Tegel et que nous avons déjà esquissé dans le deuxième chapitre du mémoire. Dans cette théologie, il y a manifestement l'intérêt de Bonhoeffer de fait surgir une conception laïque du christianisme, une théologie qui cherche à développer une voie alternative à la foi chrétienne et qui s'affirme en marge de toute idée de religiosité. Ces réflexions revêtent d'une double importance pour penser à la fois la christologie et l'éthique chez Bonhoeffer.

6.1. Une critique bonhoefférienne de la religion

L'étude de la « religion » occupe une place de choix dans *Résistance et soumission* où elle prolonge et complète la théologie du « dernier Bonhoeffer ». Les diverses réflexions du

⁴²⁸ D. Bonhoeffer, *Textes choisis*, p. 263.

⁴²⁹ D. Bonhoeffer, *Textes choisis*, p. 263.

⁴³⁰ D. Bonhoeffer, *Textes choisis*, p. 263.

penseur allemand sur la religion ont l'avantage de renouveler un ensemble de questions qui méritent d'être approfondies. Celles-ci permettent de problématiser des questions en rapport à la signification du croire chrétien en contexte de modernité. Si Marcel Gauchet⁴³¹ parle dans *Le désenchantement du monde* d'une sortie politique de la religion, Bonhoeffer quant à lui, affirme l'existence d'un christianisme sans religion dans la société moderne qu'il considère comme la société devenue majeure.

Il ne paraît pas réaliste de pouvoir mener à terme la critique bonhoefferienne de la religion si on ne définit pas à la base le sens bonhoefferien de la religion. Dans *Resistance et soumission*, Bonhoeffer utilise le vocable religion pour désigner une théologie, une piété et en particulier une attitude que l'on pourrait qualifier d'individualiste⁴³². Toutefois, c'est dans la lettre du 30 avril 1944 que le sens de ce mot semble le plus clairement défini et où il prend la forme d'une modalité historique, non structurale de l'existence humaine. Et d'ailleurs, dans une critique de nature théologique, Bonhoeffer dénonce l'attitude de distanciation, de désenchantement et de désengagement des chrétiens dans le monde (*weltlich*) sur la base de la religion. Ainsi sous sa plume, la religion est décrite comme « bouche-trou », « lieu de retraite » et « terre d'asile ».

6.1.1. Bouche-trou », « lieu de retraite » et « terre d'asile »

Même en étant souvent évoqués par Bonhoeffer, il ne faut pas toutefois abuser de ces vocables. Les expressions « bouche-trou », « lieu de retraite » et « terre d'asile » sont utilisées essentiellement pour décrire un ensemble de pratiques incohérentes liées à l'utilisation de la « religion » dans l'espace publique, et surtout à la façon dont les religieux l'instrumentalisent pour en faire le moyen le plus sûr pour se démarquer de la réalité du monde. C'est un fait constaté par le théologien, que sous couvert de la religion, les chrétiens manifestent un désintérêt à l'endroit de la terre et par rapport à la responsabilité qui leur incombe comme citoyens du monde. Face à cette situation de « fuite hors du monde » et fuite de la réalité, Bonhoeffer en vient à considérer la religion comme « une vaine tentative de l'homme de parvenir à Dieu et de transfigurer le monde à l'aide de Dieu⁴³³ ». Selon lui, cette

⁴³¹ Marcel Gauchet, *Le désenchantement du monde*, Paris, Gallimard, 1985.

⁴³² A. Corbic, *Dietrich ...*, p. 40.

⁴³³ D. Bonhoeffer, *Textes choisis*, p. 41.

conception n'est pas nouvelle. Elle s'infiltré à travers l'histoire et est en grande partie soutenue par « une poignée d'intellectuels pleins de zèle, piqués au vif, qui se revendiquent eux-mêmes du christianisme⁴³⁴ ».

La conception de la religion comme « bouche-trou » ou du Dieu « bouche-trou » évoque l'idée d'un Dieu qui viendrait seulement répondre aux questions auxquelles l'être humain n'a pas de réponse. Or selon Bonhoeffer, cette conception de Dieu n'est plus nécessaire, car l'humanité a déjà atteint son autonomie et son aséité. L'homme a déjà fait la découverte des lois selon lesquelles le monde vit et se suffit à lui-même dans les domaines de la science, de la vie sociale et politique, de l'art, de l'éthique et de la religion. Pour reprendre l'explication de Jean-Daniel Causse, la religion pensée comme « bouche-trou » revient à faire de la religion « une structure fondamentale de suppléance au manque, c'est-à-dire une façon de venir à notre secours quand nous sommes confrontés à la limite de notre savoir ou de notre pouvoir⁴³⁵ ».

La manière dont Bonhoeffer approche la religion semble être intimement liée à son statut d'héritier de Barth et d'Harnack. C'est pourquoi il présente aussi la religion comme un « vêtement du christianisme » ayant pour mission de cacher l'essentiel⁴³⁶. Dans une conférence⁴³⁷ tenue à Potsdam-Hermannswerder, le 19 novembre 1932, la question d'instrumentalisation de la religion par les chrétiens a été lancée par Bonhoeffer sous un ton ferme. Dans cette conférence, le théologien n'a pas trouvé de mots assez durs pour fustiger l'attitude de « démondanisation » qui consiste pour le chrétien à se retirer du monde en pointant vers la religion. « Nous nous retirons du monde depuis que nous avons découvert le

⁴³⁴ D. Bonhoeffer, *Résistance ...*, p. 328-329.

⁴³⁵ Jean-Daniel Causse, « Dietrich Bonhoeffer et l'opacité du monde », *Revue poétique*, (39) 2016, p. 39.

⁴³⁶ Bonhoeffer voit en Barth le seul théologien qui, avant lui, a commencé à critiquer la religion : « Barth est le premier théologien [...] à commencer la critique de la religion ». Toutefois, Bonhoeffer n'a pas manqué de reprocher à Barth de son « positivisme de la révélation ». Harnack parle de la société moderne comme une société dans laquelle l'expression de la foi chrétienne est déseparée de tous les habillages religieux. Ils sont devenus insupportables pour l'homme. Pour penser la pertinence de la foi chrétienne, Harnack établit aussi une distinction entre « écorce et noyau » entre la « forme et le contenu » (*L'essence du christianisme*, Paris, Librairie Fischbacher, 1907, p. 21-22).

⁴³⁷ Ici, nous reprenons l'essentiel d'une conférence que Bonhoeffer a donnée à Potsdam-Hermannswerder le 19 novembre 1932. « L'idée que, sous le masque de la religion, on peut se retirer du monde (s'envoler dans les régions célestes), le refus de tout individualisme religieux (Dieu et l'âme), et le oui de Dieu à la terre — ces pensées exposées ici sont reprises et pleinement développées dans les lettres de prison, en rapport avec le monde devenu majeur ; depuis lors, elles ont fait époque [...] » (D. Bonhoeffer, *Textes...*, p. 81).

méchamment stratagème qui consiste à être religieux, voire "chrétiens", aux dépens de la terre⁴³⁸ ». Dans cette entreprise, la religion devient par conséquent « une terre d'asile », un « lieu de retraite », une « région céleste » qui place le chrétien au-dessus de la réalité⁴³⁹. Et à quel moment ces chrétiens prennent-ils leur distance avec le monde ? Ils se retirent précisément lorsque la vie commence à devenir pénible et à les importuner⁴⁴⁰. Étant incapables de donner une réponse qui correspond à la réalité, les chrétiens prennent ainsi leur élan pour s'élever dans les airs et pénétrer, soulagés et indifférents, dans de prétendues régions célestes⁴⁴¹. Notons que cette fuite est interprétée par Bonhoeffer comme la manifestation d'un problème crucial et qu'il lie à la notion de « faiblesse de l'homme », ce qui a été développée dans le chapitre sur la christologie. Car, dit-il, « L'homme est faible et comme tel, il est accessible à la religion de la fuite du monde⁴⁴² ».

6.2. Pistes pour (re) penser le croire chrétien : définir l'être chrétien

Comme nous l'avons indiqué, dans la théologie du « dernier Bonhoeffer », la religion est détrônée. Elle n'est plus considérée comme le canal pour définir l'être chrétien. L'idée du détronement de la religion a été très bien exprimée par le théologien : « Ce n'est pas l'acte religieux qui définit l'essence du chrétien⁴⁴³ ». Plus encore, parce que Christ invite seulement l'homme à la foi et à la vie, l'acte religieux est même rendu « superficiel » et « partiel », à travers la chrétienté⁴⁴⁴. En un mot, la théologie du « dernier Bonhoeffer » permet de rendre compte de la nécessité d'approcher le christianisme suivant une approche plus globale, qui tient aussi compte de l'homme qui n'a jamais confessé le Christ. C'est ce que nous avons appelé dans le chapitre précédent une christologie inclusive. Car selon Bonhoeffer, il existe un grand nombre de chrétiens sans religion. Sa thèse du christianisme sans religion confirme très bien qu'on peut être chrétien sans être pour autant religieux. En fin de compte, chez Bonhoeffer, l'engagement du chrétien dans le monde doit être pensé à partir de la « foi

⁴³⁸ D. Bonhoeffer, *Textes choisis*, p. 81.

⁴³⁹ D. Bonhoeffer, *Textes choisis*, p. 81.

⁴⁴⁰ D. Bonhoeffer, *Textes choisis*, p. 81.

⁴⁴¹ D. Bonhoeffer, *Textes choisis*, p. 81.

⁴⁴² D. Bonhoeffer, *Textes choisis*, p. 81-82.

⁴⁴³ D. Bonhoeffer, *Résistance...*, p. 433.

⁴⁴⁴ D. Bonhoeffer, *Résistance...*, p. 434.

chrétienne authentique » et de la compréhension de l'être humain qui se dégage des rapports du Christ avec le monde.

Dans les paragraphes précédents, nous avons présenté la conception bonhoefférienne de la religion. Maintenant, nous allons voir ce que Bonhoeffer lui-même propose comme alternative pour répondre à la dérive religieuse. L'essentiel n'est pas de repenser la religion, ni même de repenser les modalités du croire, mais au contraire de redéfinir l'être chrétien. Ainsi, Bonhoeffer dégage trois pistes d'explication constructive à propos de « l'être chrétien », c'est-à-dire de l'être humain renouvelé en Christ. Selon sa perspective, être chrétien c'est apprendre à devenir un être humain, à être fidèle à la terre et à être prêt à faire l'expérience de la souffrance pour la cause du Christ dans le monde.

6.2.1. Devenir un être humain comme Jésus

La première explication avancée par l'auteur pour définir le croire chrétien met en relief l'homme dans son enracinement mondain et dans sa relation ou sa ressemblance au Christ. La notion de chrétienté devient une réalité indépendante, et le chrétien, complètement affranchie de l'emprise de la religion. « Le chrétien n'est pas un *homo religiosus*, mais tout simplement un être humain comme Jésus⁴⁴⁵ ». La démarche de Bonhoeffer pour expliciter sa position est d'ordre biblique. Elle consiste à repertorier à travers le Nouveau Testament des figures de foi mondaine. Même qu'en étant distants d'une religiosité méthodique, Bonhoeffer découvre dans ces hommes tels l'eunuque éthiopien (Ac 8), Corneille (Ac 10), Joseph d'Arimatee (Mc 15), le centenier de Capharnaüm (Lc 7,2) et Jaïrus (Lc 8,41), des figures énigmatiques de chrétiens mondains⁴⁴⁶.

Face à l'affirmation et au développement de cette théologie aux accents mondains, nous faisons deux précisions. D'un côté, si Bonhoeffer récuse la religion dans la société devenue adulte, il ne nie pas pour autant la persistance du christianisme. D'un autre côté, les explications qu'il avance font de la chrétienté un élément clé pouvant apporter sa contribution dans le grand projet d'humanisation de l'être humain. La foi chrétienne devient ainsi chargée d'une mission importante. Elle doit participer à la transformation de l'attitude de l'homme

⁴⁴⁵ D. Bonhoeffer, *Résistance* ...p. 437.

⁴⁴⁶ D. Bonhoeffer, *Résistance*..., p. 434.

tout en le rendant plus sensible à tout ce qui est du monde. Sur la base de l'incarnation du Christ dans la réalité, Bonhoeffer s'est montré convaincu de la pleine capacité de l'homme de devenir homme dans le monde⁴⁴⁷. Car Dieu lui-même s'est fait homme et l'homme peut en retour devenir comme lui.

6.2.2. La fidélité à la terre

Toujours dans la lignée tracée par Bonhoeffer dans ses dernières réflexions, la foi chrétienne s'inscrit aussi dans une logique de « fidélité à la terre ». À la manière du philosophe et romancier français Albert Camus qui voit l'engagement citoyen comme une logique de prise en compte et de fidélité à la terre contre le recours à l'« arrière-monde⁴⁴⁸», Corbic relate que Bonhoeffer croit que toute l'Écriture enseigne la « fidélité à la terre » et conduit l'homme à honorer les réalités terrestres d'une manière spécifique sans la moindre référence aux « arrières-mondes⁴⁴⁹ ». Parti du constat empirique de l'évolution du monde devenu majeur, Bonhoeffer donne à cette évolution une interprétation théologique, justifiée non seulement au regard de l'humanité, mais en même temps au regard de la christologie. « Nous ne pouvons pas être honnêtes sans reconnaître qu'il faut vivre dans le monde », dit-il. De façon directe, il présente la fidélité du chrétien à la terre comme un indicateur de la foi authentique.

Intervenant sur le thème « Que ton règne vienne ! » au cours d'une conférence tenue à Barcelone le 25 janvier 1929, Bonhoeffer a très bien exprimé cette pensée de fidélité du chrétien à la terre en affirmant : « Le chrétien reste lié à la terre, même s'il veut aller à Christ. Il doit lui aussi avec les autres payer le prix devant les lois du monde...⁴⁵⁰ ». Fuir la terre sous prétexte de la foi n'est pas profitable pour le chrétien. Cela conduit à l'errance où le croyant devient privé de Dieu et l'ombre de lui-même. « Quiconque fuit le monde ne trouve pas Dieu. Qui fuit la terre pour trouver Dieu ne trouvera que lui-même⁴⁵¹ ». Parallèlement, Bonhoeffer s'oppose à la théologie de la terre maudite qui construit son argumentation sur

⁴⁴⁷ Dietrich Bonhoeffer, *Si je n'ai pas l'amour...*, *Textes rassemblés en bréviaire*, traduction de Lore Jeanneret et d'Émile Marion, Genève, Labor et Fides, 1963, p. 277.

⁴⁴⁸ Albert Camus, *Noces II*, [s.l.], [s.e], [s.d], p.76.

⁴⁴⁹ Arnaud Corbic, « Camus et Bonhoeffer : Rencontre de deux humanismes », dans Henry Mottu et Janique Perrin (dir.), *Colloque international de Genève, Actualité de Bonhoeffer en Europe latine*. Genève 23-25 septembre 2002. Genève, Labor et Fides, 2004, p. 62.

⁴⁵⁰ D. Bonhoeffer, *Textes choisis*, p. 81-90.

⁴⁵¹ D. Bonhoeffer, *Textes...*, p. 81-90.

l'expérience de la chute. Au contraire, l'appartenance du chrétien à Dieu le Père ne se définit qu'au regard de sa ressemblance à Christ et de son attachement à la terre. « La terre demeure notre mère, comme Dieu demeure notre Père, et celui-là seul qui demeure fidèle à la mère, elle le remettra dans les bras du Père⁴⁵² ».

Dans ses lettres de prison, la notion de fidélité à la terre est décrite par Bonhoeffer comme une forme de réflexion qu'il qualifie de regard projeté vers le bas, qui consiste pour le chrétien à concevoir le message de la foi non dans une perspective d'en haut, divine et céleste, mais du point de vue historique, du point de vue de la créature souffrante. Être chrétien c'est projeter un regard vers le bas.

Cela reste une expérience d'une valeur incomparable que d'avoir appris tout à coup à regarder les grands événements de l'histoire mondiale à partir d'en bas, depuis la perspective des exclus, des suspects, des maltraités, des gens sans pouvoir, des opprimés et des honnis, en un mot : de ceux qui souffrent. Si seulement, en ces temps, l'amertume ou l'envie n'a pas rongé le cœur, si nous voyons ainsi ce qu'il y a de grand et de petit, le bonheur et le malheur, la force et la faiblesse avec de nouveaux yeux, si notre regard pour la grandeur, l'humanité, le droit et la miséricorde est devenu plus clair, plus libre, plus incorruptible, si, disons-le, la souffrance personnelle est devenue une clé plus valable, un principe plus fructueux pour rendre le monde accessible du point de vue de la méditation et de l'action que le bonheur personnel. Tout dépend de ce que cette perspective à partir d'en bas ne devienne pas une prise de position pour les éternels insatisfaits, mais que nous rendions justice à la vie dans toutes ses dimensions à partir d'une satisfaction plus haute qui est fondée en fait au-delà du bas et du haut⁴⁵³.

En résumé, la « foi chrétienne authentique », la « vraie foi » peut se définir comme une foi dépouillée de tous les vêtements de la religion et qui se revendique de ce qui est de l'ordre de la vie réelle. Il ne s'agit pas de la foi qui fuit le monde, mais de la foi engageante, qui tient bon dans le monde, qui aime la terre malgré toutes les détresses qu'elle en apporte.

6.2.3. Souffrir pour Christ dans le monde

À côté de l'humanité et de l'enracinement terrestre du chrétien dans le monde, il faut avancer une troisième piste d'explication qui complète l'argumentation bonhoefferienne à ce sujet. Le chrétien se définit par la participation à la souffrance du Christ, le crucifié. Ainsi, nous

⁴⁵² *Gesammelte Schriften III*, Munich, 1960, p. 57.

⁴⁵³ D. Bonhoeffer, *Résistance...*, p. 40.

découvrons que dans le projet bonhoefférien de l'être chrétien, la souffrance est inévitable. C'est un indicateur de la foi authentique. « Ce n'est pas l'acte religieux qui fait le chrétien, mais sa participation à la souffrance de Dieu dans la vie du monde⁴⁵⁴ ». Les convictions que Bonhoeffer développe dans ses lettres font de la participation du croyant à la passion du Christ un critère majeur dans sa nouvelle compréhension du christianisme. « L'être humain est appelé à vivre avec Dieu la souffrance de Dieu dans le monde sans Dieu »⁴⁵⁵. Dans le jardin de Gethsémani, à l'ombre de sa mort, le Christ semble vouloir attirer implicitement le regard sur ce qui définit le rapport du disciple à son maître⁴⁵⁶. En se questionnant sur la disposition de ses disciples à vouloir veiller avec lui, le Christ reconnaît qu'un chrétien doit se montrer prêt à souffrir et c'est à ce titre qu'on différenciera le chrétien authentique du farceur. En outre, le chrétien doit vivre, et, par-là, justement, participer « séculièrement » à la souffrance de Dieu, il a le droit de vivre « de manière séculière », c'est-à-dire être libéré de toutes fausses attaches et des inhibitions d'ordre religieux⁴⁵⁷.

Bilan du chapitre

En appuyant l'argumentation de ce chapitre sur les principaux textes de Bonhoeffer, nous avons voulu présenter les réflexions éthiques du théologien en vue d'élaborer une pensée théologique de l'engagement citoyen du chrétien évangélique dans le monde. Comme cela a été le cas dans le chapitre sur la christologie, cette étude révèle que la pensée éthique de Bonhoeffer est fractionnée en plusieurs morceaux. Un bilan de son éthique christologique permet de reconnaître d'abord que chez Bonhoeffer, il est inconcevable de penser une éthique chrétienne autonome sans se référer au centre, c'est-à-dire à Jésus-Christ. Il y a donc un lien indissoluble entre christologie et éthique chrétienne. Ceci étant dit, nous avons pu constater que sa réflexion repose sur une distinction entre éthique séculière et éthique chrétienne. La première concerne la question du bien et du mal n'est pas proprement chrétienne, car elle est anthropologique. Mais cela n'empêche pas Bonhoeffer d'y réfléchir théologiquement, en scrutant le récit hébraïque et chrétien des origines de l'humain en Genèse, en lien avec la

⁴⁵⁴ D. Bonhoeffer, *Résistance...*, p. 432.

⁴⁵⁵ D. Bonhoeffer, *Résistance...*, p. 432.

⁴⁵⁶ Mt 26,40b

⁴⁵⁷ D. Bonhoeffer, *Résistance...*, p. 432.

figure d'Adam qui en vient à connaître le bien et le mal. L'autre éthique, chrétienne celle-là, repose sur une conception unitaire du divin et du monde créé.

Dans la première perspective dénommée « éthique de la création », Bonhoeffer propose une conception unitaire du divin et du monde créé et qui se donne pour tâche de réconcilier tout être et toutes choses avec Dieu par le moyen de son centre, c'est-à-dire Jésus-Christ. Par cette éthique qui revendique l'intégralité de la création pour le Christ-sauveur, le chrétien doit comprendre que son action et son engagement ne devrait pas être exclusivement circonscrit dans une sphère religieuse, en particulier, mais dans le monde entier. Car dans la christologie de Bonhoeffer, c'est l'ensemble du monde qui, tout en étant autonome, est sous la seigneurie du Christ. Dans son éthique de la responsabilité, tout le regard a été tourné vers le Christ, le prototype de la vie responsable, celui qui a assumé la faute de l'humanité toute entière.

Par son éthique des mandats, Bonhoeffer met le chrétien face à ses responsabilités vis-à-vis du monde créé. Cette doctrine rappelle aux chrétiens qu'ils sont des mandataires de Dieu, qu'ils sont appelés à s'engager dans le monde toutes les fois que des causes justes comme celle de la paix, de l'injustice, de la famine, etc., le requièrent. Ce mandat du chrétien d'assumer la seigneurie du Christ sur la terre passe par quatre dimensions : une dimension économique qui s'enracine dans le travail ; une dimension politique avec la présence de l'État ; une dimension familiale par l'institution du mariage et une dimension ecclésiale avec la présence de l'Église. La dernière perspective éthique de Bonhoeffer nous a placés dans la position favorable pour interroger les problèmes relatifs aux diverses réalités problématiques que recouvre souvent le mot « religion ». Elle a posé le problème de la notion du croire chrétien dans le monde. Ce dernier aspect de l'éthique bonhoefferienne est surtout développé dans le livre *Résistance et soumission* écrit dans la prison à Tegel.

Conclusion générale : vers une spiritualité chrétienne de l'engagement

À l'origine de cette recherche, notre préoccupation était : comment la pensée du Christ ou la christologie chez Bonhoeffer parvient-elle à façonner sa pensée de l'engagement ? Avant de faire ressortir la manière dont cette étude répond à cette interrogation, le moment est venu de dresser un bilan général et de mettre en évidence les points d'articulation entre la réflexion et l'agir du chrétien.

Résumé du parcours

Le premier chapitre du mémoire retrace le parcours de vie de Dietrich Bonhoeffer dans son contexte familial mais aussi dans le contexte sociopolitique de l'Allemagne. Cet aperçu biographique a permis de découvrir la brève existence d'un homme qui a su lier la spiritualité à la réflexion théologique profonde. Humaniste, accompagnateur de « l'autre », chrétien ouvert à la diversité religieuse, pasteur engagé dans la cause de l'Église, et théoricien du « monde adulte », il s'avérait manifestement difficile d'appréhender toutes les dimensions de l'existence contrastée de ce théologien d'origine bourgeoise. L'étude de ce chapitre nous a aussi éclairé sur l'étendue de l'œuvre théologique bonhoefferienne, une œuvre assez dense, qui, pour être comprise, doit être préalablement soumise à une analyse contextuelle. C'est pourquoi tout au long de ce chapitre, l'accent a été mis sur les grandes périodes qui caractérisent la vie et la pensée de Bonhoeffer.

Faire de la théologie avec Bonhoeffer revient à se référer à Jésus-Christ. Le Christ est le sujet-clé qui domine la réflexion théologique bonhoefferienne. Ainsi, le deuxième chapitre du mémoire a développé la pensée théologique de Bonhoeffer relative à l'existence et à la présence du Christ dans l'Église et dans le monde. Bonhoeffer a élaboré une christologie fortement imprégnée d'images et de figures métaphoriques. La manifestation de la présence du Christ est perceptible à travers l'ecclésiologie, la présence de l'Église, la Sainte cène et à travers l'apologétique chrétienne, c'est-à-dire la parole prêchée. Dans le but de faire valoir ce qui fait l'essence du Christ, le deuxième chapitre du mémoire a mis aussi en lumière la

position de Bonhoeffer par rapport à une série de débats classiques en lien avec la double identité du Christ.

La compréhension de Bonhoeffer sur la question éthique a fait l'objet du troisième et du dernier chapitre du mémoire. Pour l'auteur, cette question du bien n'est pas sans importance parce qu'elle concerne l'accomplissement d'un acte conforme à la volonté divine. Ce chapitre nous a permis de voir la façon dont le théologien lui-même articule la question de l'agir du Christ et du chrétien dans la sphère du monde. Nous avons compris que l'éthique ne peut en aucun cas revendiquer son indépendance ou son autonomie vis-à-vis de la christologie. Au contraire, l'une apparaît comme le prolongement de l'autre. Car du côté de l'éthique comme du côté de la christologie, le Christ occupe toujours la place centrale dans la pensée de Bonhoeffer.

Dans la problématique du travail, nous avons posé la question : « Comment la christologie parvient-elle à façonner la pensée de l'engagement de Bonhoeffer ? Notre intention était de mettre en évidence le rapport existant entre la pensée de l'engagement de Bonhoeffer et sa vision du Christ incarné. Par un travail d'analyse et de contextualisation, nous voulions comprendre de façon plus opérationnelle dans quel sens la pensée christologique de Bonhoeffer agit ou influence sa pensée de l'engagement. Nous avons alors émis l'hypothèse d'un rapport de dépendance entre les variables, « christologie » et « engagement citoyen » qu'il convient de rappeler : « Les réflexions de Bonhoeffer sur l'engagement du chrétien dans le monde sont motivées par sa vision du Christ incarné ». Pour ce faire, nous avons privilégié la recherche conceptuelle comme méthode, ce qui nous a conduit à analyser plusieurs textes de Bonhoeffer. De même, nous avons consulté diverses autres sources provenant des spécialistes de la vie et de la pensée de Bonhoeffer.

Rappelons que le concept d'engagement a été appréhendé au point de départ dans une perspective large qui interpelle la responsabilité citoyenne sous un angle à la fois social et politique et qui englobe des lieux d'engagements différents tels : l'accomplissement des actes de bienfaisance, le droit de vote, l'esprit critique, la gestion de la cité, etc. Au terme de ce parcours, nous avons observé qu'il se dégage de la vie et de la pensée de Bonhoeffer une sorte de spiritualité chrétienne de l'engagement enracinée dans la christologie qui peut bien inspirer la pensée et l'action des chrétiens protestants évangéliques d'aujourd'hui.

Le chrétien et l'engagement citoyen : quelques perspectives théologiques

Les nombreuses découvertes effectuées tout au long de cette recherche renforcent notre intuition à propos de l'implication de la christologie à la question de l'engagement citoyen. À certains égards, il lui a semblé en effet que la théologie de Dietrich Bonhoeffer, en particulier sa réflexion christologique, en dépit d'un contexte historique bien différent, contient neuf points qui pourraient se révéler pertinents pour le développement de l'Église évangélique au Québec et que nous présentons brièvement.

Réflexion théologique et praxis sociale : articulation entre théorie et pratique

Le premier modèle significatif qui permet de rendre compte de l'importance de la christologie pour penser l'engagement du chrétien dans le monde a été fourni par l'exemple de la vie de Bonhoeffer à travers le premier chapitre du mémoire. Dans ce chapitre qui fait état de l'implication personnelle de Bonhoeffer dans la société allemande de son temps, ressort de toute évidence une dynamique de conciliation entre théologie et vie d'engagement. Nous étions donc en contact avec une pensée qui nous a montré comment s'effectue le passage de la théorie à la pratique, ou du moins comment l'orthodoxie, la réflexion théologique pourrait nourrir l'agir du chrétien. La façon dont Bonhoeffer a vécu sa vie dans l'Allemagne nazie demeure un exemple éclairant de sa conception théologique de l'homme et du chrétien professant d'ici-bas, une conception dans laquelle pensée et action se conjuguent pour le plus grand bien du monde et pour le témoignage de Jésus-Christ sur la terre.

Loin de voir en Bonhoeffer un dogmaticien isolé dans sa tour d'érudition, l'avant-dernière section du premier chapitre du mémoire le décrit comme un fervent disciple du Christ, un modèle de chrétien très engagé dans la vie sociale et dans la politique. Pour Bonhoeffer, la pensée ne doit pas être comprise comme la forme sacramentelle ou exclusive d'expression de l'engagement du croyant. L'engagement du chrétien ne doit pas se résumer non plus par la formulation de théories savantes ou de discours désincarnés sans rapport avec le réel. Avant qu'il soit réflexion, l'engagement se révèle avant tout comme un combat dans le réel, une pratique qui renvoie au militantisme. Le réalisme bonhoefferien s'exprime à travers une présence chrétienne affirmée dans la société et c'est à ce niveau que le théologien reconnaît comment il a dû lui-même renoncer à tout ce qui concerna la phraséologie berlinoise au profit

de l'engagement citoyen dans le contexte de l'Allemagne au cours de la deuxième guerre mondiale.

Parallèlement, dans sa compréhension de la religion chrétienne développée dans la dernière section sur l'éthique pensée à partir du livre *Résistance et soumission*, Bonhoeffer propose une autre approche de la religion chrétienne qui s'inscrit dans une logique de rupture avec une vision traditionnelle des rapports foi-engagement. Suivant sa conception, la religion ne doit pas être utilisée par le chrétien comme excuse ou comme tremplin à son retrait hors du monde. La vraie religion, celle qui n'est pas envisagée comme « lieu de retraite » ou comme « terre d'asile » est une religion qui a vocation d'éduquer les chrétiens sur la manière de concilier discours religieux et engagement citoyen. Dans la perspective de Bonhoeffer, l'engagement du chrétien dans le monde ne discrédite pas son espérance finale qui est le retour de Jésus-Christ. Cela nous permet de comprendre que nous pouvons être toujours de fervents chrétiens, des disciples de Jésus-Christ, fidèles à nos convictions et à notre espérance finale tout en étant très engagés dans le monde.

Avec Bonhoeffer, nous découvrons que la vraie religion – la « foi authentique » – doit être l'expression de l'amour et de la fidélité croyante à la terre. Il n'existe donc aucune possibilité de penser la foi en dehors de la terre. C'est à travers ce chapitre que nous découvrons le statut que Bonhoeffer a attribué à la religion. À ses yeux, la religion n'est pas une affaire simpliste. Elle devrait se donner pour tâche de participer au projet d'humanisation de l'homme chrétien et de son enracinement dans la société. De même, la question de la religion a été posée en lien avec la logique de la participation et de la conformité du croyant à l'image du Christ. Car tel nous apparaît être l'idéal bonhoefferien : être conforme à Christ est une entreprise qui doit porter le chrétien à découvrir son humanité et à l'assumer pleinement. C'est aussi une attitude d'abandon qui oblige le chrétien à renoncer à toute qualité de surhomme et à tout héroïsme pour devenir un homme réel. Ainsi, la foi et l'engagement, le discours religieux et l'action citoyenne ; la pratique et la théorie, sont donc approchées par Bonhoeffer comme des axes complémentaires et non comme des réalités contradictoires.

Une anthropologie théologique : la réhabilitation de « l'autre » dans le Christ

Pour comprendre la contribution de la christologie à l'engagement citoyen dans la pensée de Bonhoeffer, il est nettement important de revisiter d'abord le deuxième chapitre du mémoire et de relever certains points importants. À travers ce chapitre, il existe plusieurs considérations qui montrent le lien entre christologie et engagement chez Bonhoeffer.

D'abord, l'apport de la christologie à l'engagement citoyen est intimement lié à la question fondatrice de la christologie bonhoefferienne développée dans les notes de cours de 1933. Précisément, il faudrait reconsidérer la place occupée par la question existentielle dans le projet christologique du théologien de l'Église. Sans équivoque, Bonhoeffer montre que ce qui importe le plus pour le chrétien n'est pas de savoir comment le Christ prend chair dans le réel mais plutôt de déterminer ce qu'il est pour l'homme. D'où l'importance accordée par le théologien berlinois à la question de l'identité du Christ comme préalable dans sa quête de compréhension de la christologie comme discipline.

Ensuite, ce qui frappe le plus le lecteur des notes de cours de 1933 et de l'*Éthique*, c'est le statut particulier que Bonhoeffer attribue à la christologie et à l'homme Jésus. Dans la théologie de Bonhoeffer, la christologie n'est pas une entreprise extrinsèque qui aurait pour mission de surplomber l'existence humaine. Au contraire, dans cette christologie, Jésus-Christ est foncièrement décrit comme « l'homme-pour-les-autres ». À cet égard, le dernier chapitre du *Prix de la grâce* résume l'interdépendance entre le mouvement qui projette le fidèle sur Christ, et celui qui le renvoie au monde. L'évocation du vocable *suivance* qui apparaît dans *Le prix de la grâce* fait ainsi de la christologie de Bonhoeffer une christologie engageante, qui ne cesse d'interpeller l'obéissance du croyant. Car Dieu représente une réalité amplement expérientielle. Il engage l'humanité entière et invite chaque croyant au silence dans l'objectif d'une initiation christique complète.

Néanmoins, l'idée d'engagement ou de participation à la réalité christique comme il a été présenté dans l'*Éthique* et dans les notes de cours de Bonhoeffer ne serait effective que lorsque le chrétien se rend lui-même compte de l'existence de « l'autre », son prochain. D'ailleurs, une part de l'originalité de la réflexion christologique de Bonhoeffer, concerne son aptitude à penser le Christ à travers « l'autre ». Avec cette insistance sur la notion

d'autrui, la christologie a quasiment perdu sa position dominante de discours savant pour prendre la forme d'une rencontre personnelle avec le Christ ressuscité et qui se révèle à travers la rencontre de « l'autre ». C'est une dynamique de christologie d'en bas qui prévaut et qui renvoie le croyant au Christ, dans son enracinement historique, son agir et dans sa présence au côté de l'humanité. Cette problématique de « l'autre » abordée dans la théologie de Bonhoeffer peut être une ressource importante pour recentrer la discussion sur la responsabilité du chrétien à l'endroit du monde et à l'endroit de son prochain, qui est souvent en proie à la misère, à la privation, à l'injustice, etc. Par la notion d'altérité, la christologie comme discipline théologique prend la forme d'une christologie engageante à laquelle se rattache une praxis. Dans ce contexte, la christologie passe par la prise en compte de l'homme et devient comme une forme d'authentification de la vie engagée.

Penser une théologie de l'engagement en référence à la christologie se révèle très significatif pour Bonhoeffer, car tel que nous le rapportent les évangiles, lors de sa vie terrestre, le Christ incarne déjà dans sa pratique de vie un sens de la responsabilité inouïe. Il se montrait très concerné par un ensemble de problématiques liées à la société de son temps. Bien qu'il n'ait pas travaillé à l'éradication de la maladie, l'attention qu'il accorde aux lépreux pourrait bien s'inscrire dans une démarche d'engagement du Christ à l'endroit des malades (Jn 6). D'un point de vue pratique, l'action du Christ se situe toujours à l'articulation de la justice et de la paix comme il l'a montré dans les béatitudes (Mt 5,5 ; 7,9).

Le verbe incarné : vers un processus d'accompagnement de l'humanité pécheresse

Tout au cours du chapitre sur la christologie, il a été possible de voir que Bonhoeffer présente l'incarnation du Christ et son souci de conformité à la réalité comme les clés de voûte qui permettent d'analyser son irruption dans le monde. Il a été possible de voir aussi comment Bonhoeffer se révèle passionné de la réalité qu'il conçoit et qu'il a défini comme le monde assumé par Dieu en Jésus-Christ. L'incarnation du Christ apparaît comme un motif essentiel pour l'engagement, notamment dans *La nature de l'Église*, *La Parole de la prédication* et *l'Éthique*. Il en découle que l'incarnation constitue l'un des termes centraux du théologien, quels que soient le point de discussion : incarnation du Christ dans le réel ; incarnation du Christ à travers la cène ou à travers l'Église ; incarnation du Christ dans l'apologétique ou dans l'acte de prêcher. Le réalisme manifesté par l'incarnation du Christ devient alors « la

façon qu'a Dieu d'assumer comme homme en Jésus-Christ le monde, et la façon également qu'a l'homme de suivre cette responsabilité⁴⁵⁸». Par la logique de la conformité et de l'incarnation, Bonhoeffer fait du Christ et du chrétien deux acteurs qui interagissent au sein du monde. Ce travail d'interpénétration entre Christ et le chrétien redéfinit l'engagement citoyen sur de nouvelles bases. Ainsi, il conclut que : « l'action de l'homme, du Christ et de l'Église dans le monde n'ont rien de problématique, de tourmenté, ni rien de sombre, mais elles vont de soi, joyeuses, assurées et limpides⁴⁵⁹ ».

À bien des égards, le thème de la *kénose* utilisée à plusieurs reprises dans la christologie de Bonhoeffer exprime cette pensée du Christ vidé, faible, dépouillant de ses prérogatives divines dans le but de manifester sa solidarité au côté de l'humanité souffrante. Le désir du Christ d'assumer la faute d'autrui a été si grand qu'il ne pouvait pas se présenter dans son statut de l'être tout-puissant, mais dans sa nudité, comme « un exclu parmi les exclus », comme « un pécheur parmi les pécheurs du monde ». Ainsi, nous découvrons que l'incarnation constitue une manifestation de l'engagement du Christ dans le monde. C'est dans cette perspective qu'André Dumas voit en Jésus-Christ une référence pour les chrétiens en matière d'engagement et de responsabilité citoyenne : « En se rendant conforme à la réalité, le Christ assume dans son moi tous les hommes, s'en rend responsable devant Dieu et invite le chrétien à une attitude similaire en portant sa croix, celle de la fidélité au réel et de l'engagement dans un combat responsable⁴⁶⁰».

Quand la réalité est unifiée et réunifiée en Christ

La thèse de « l'unité des deux mondes » que nous avons exposé dans la première partie du troisième chapitre du mémoire peut constituer une piste importante à considérer. Se basant sur le principe de l'incarnation du Christ dans le réel, la thèse de « l'unité des deux mondes » conçoit Dieu et le monde non comme des instances en opposition, mais comme des réalités réconciliées et unies dans la personne du Christ. Ainsi, Bonhoeffer présente une théologie qui unit Dieu et le monde dans la personne du Christ Jésus. En affirmant que le monde entier

⁴⁵⁸ André Dumas, « Une théologie de la réalité » *Études théologiques et religieuses*, 49 (1969). Cité par Paul-André Turcotte, *Réconciliation et libération*, Montréal/Tournai, Bellarmin/Desclée et Cie, 1972, p. 22.

⁴⁵⁹ Dietrich, *Éthique*, traduit par Lore Jeanneret, Genève, Labor et Fides, 1965, p. 9.

⁴⁶⁰ André Dumas, *Une théologie de la réalité : Dietrich Bonhoeffer*, Genève, Labor et Fides, 1968, p. 13.

est réconcilié en Christ, Bonhoeffer s'en prend à une vision étroite de la création et à la thèse de la bipolarité du monde. L'incarnation du Christ dans le réel a donc renforcé son intuition sur l'élimination des frontières qui séparent le chrétien et le monde. En effet, avec Bonhoeffer, toute tentative d'autonomiser un de ces états, de faire valoir l'un contre l'autre ou de se réclamer de l'un au détriment de l'autre, contribue à détruire l'unité qui les unit. Autant le Christ s'impose comme le centre de la création (Col 1), autant il revendique et réorganise l'humanité entière à son gré. Il n'y a donc pas deux réalités, la réalité de Dieu en Jésus-Christ n'est pas extérieure à la création, mais elle organise tout en son milieu. Tout passe par lui. Il est au centre de la création.

Une ecclésiologie pensée comme présence christique au monde

Nous ne devons pas sous-estimer l'apport que pourrait apporter la conception bonhoefférienne de l'Église à la compréhension de la problématique de l'engagement citoyen du chrétien (l'Église est le Christ parmi nous). Si l'engagement citoyen dans le cadre de cette recherche renvoie à l'idée d'une présence chrétienne dans le monde, nous devons souligner que Bonhoeffer appréhende l'Église non comme une instance isolée de la réalité, mais comme le prolongement de la vie du Christ, le corps de Christ dans le monde. Comme cela a été dit, même si l'Église n'est pas le Christ en tant que tel, Bonhoeffer la présente comme le « Christ vivant en forme de communauté ». L'Église n'est pas moins que le Christ parmi les hommes. Voir l'Église comme la manifestation du Christ, l'extensivité spatiotemporelle, renforce la position du Verbe qui se révèle, qui s'incarne. Il s'agit d'un Christ qui manifeste sa présence, qui se solidarise aux maux de l'humanité à travers son Église. Partant du fait de cette union entre l'Église et le Christ, nous déduisons que la christologie chez Bonhoeffer est engageante et se réfère à une présence constante de l'Église dans le monde et dans les affaires du monde.

La théologie de la croix

La christologie de la suivance ou de la *sequela* expliquée dans le livre *Le prix de la grâce* fournit aussi quelques pistes d'explications sur la manière du Christ de s'engager dans le monde. Cette christologie se révélant dans la sotériologie est l'expression d'une théologie de la croix qui prend forme à travers la mort et la résurrection du Christ comme symboles du

salut, et qui du même coup, éclaire l'engagement du Christ aux côtés de l'humanité pécheresse. Par conséquent, l'engagement du chrétien devient une conséquence tacite de la problématique du *Nachfolge* (suis-moi) et de la volonté du chrétien de vouloir prendre part à la souffrance du Christ dans le monde. Rahner a donc raison de postuler que si nous devons apprendre à vivre en tant que chrétiens dans le monde, nous devons posséder « une foi si puissante qu'elle soit prête à acquérir la vie éternelle au prix de la mort terrestre⁴⁶¹».

À l'exemple du Christ, l'engagement interpelle la volonté du chrétien à souffrir pour une cause juste. Il est à la fois un acte volontaire et aussi coûteux. La thèse de « la grâce qui coûte » de Bonhoeffer a trouvé donc un écho considérable dans l'expression de la mort du Christ pour les pécheurs. Ce qui nous aide à comprendre que la doctrine de la justification par la foi ne peut d'aucune manière abolir la responsabilité croyante. La Bible souligne que Jésus-Christ est le bon berger des nations. En venant dans le monde, il n'a pas retenu le rang qui l'égalait à Dieu. Au contraire, en sa qualité de bon berger, il s'est dépouillé et donné sa vie comme rançon pour le bien de ses brebis (Jn 10,12-16). Nous pouvons dire que toute sa vie était une marche vers la mort. À travers le concept de la *sequela* qui est une forme de théologie de l'unité, le chrétien est appelé à suivre et à imiter Jésus-Christ dans ses moindres actes. Dans ce cas, le chrétien ne peut déchoir à ses responsabilités vis-à-vis du Christ. Parallèlement, Bonhoeffer s'est montré radical à l'endroit de tous ceux qui refusent de se conformer au Christ : « Celui qui refuse de se charger de sa croix et quiconque ne veut pas donner sa vie à la souffrance et au rejet par les hommes perd la communion avec le Christ⁴⁶² ».

La doctrine de la responsabilité engageante du chrétien

Le concept de la responsabilité et la systématisation que Bonhoeffer en fait des mandats divins sont aussi révélateurs pour comprendre le rapport entre l'éthique et la christologie d'une part et l'engagement citoyen d'autre part. Avant de concerner l'humain, le concept de responsabilité détient un contenu hautement théologique. Chez Bonhoeffer, la responsabilité

⁴⁶¹ Karl Rahner, *The Commitment : Essays in Pastoral Theology*, New York, Sheed and Ward, 1963, p. 17-18. Cité par Stanley Hauerwas, *L'Amérique, Dieu et la guerre. Réflexions théologiques sur la violence et l'identité nationale*, traduit de l'anglais par John E. Jackson, Genève, Bayard/Labor et Fides, 2018, p. 343.

⁴⁶² D. Bonhoeffer, *Éthique*, p. 65.

se réfère d'abord à la responsabilité du Christ, le vicaire. Comme telle, la doctrine des mandats divins devient une forme d'actualisation de la pensée de l'engagement de l'auteur. Suivant Bonhoeffer, Dieu confie l'administration du monde à l'homme et qui se traduit à travers des composantes comme le travail, la famille, l'État et l'Église. Par rapport à cette délégation d'autorité, le chrétien est appelé à exercer sa mission sur la terre comme « porteur du mandat ». Il agit par procuration soit en tant que travailleur, membre de la famille humaine ou de l'Église du Christ. Il est par conséquent le représentant de Dieu, le « mandant »⁴⁶³.

Si nous revenons sur le mandat de l'Église, certes sa mission consiste à assurer l'ordre du monde par la proclamation du message de l'évangile. Toutefois, à aucun moment, Bonhoeffer n'a pas manqué de souligner son ancrage dans le monde et le fondement anthropologique du message dont elle est garante. « L'Église est l'Église lorsqu'elle existe pour les autres », ce qui sous-tend que l'Église doit donner suite aux problèmes des déshérités, des personnes victimes de l'injustice de la société, etc. En plaçant le monde sous le règne immédiat de Dieu tel que le veut la théorie des mandats, le chrétien devient participant au monde. La doctrine des mandats rappelle que Dieu est Seigneur, il agit par le biais de l'œuvre de l'humain ici-bas. Les mandats sont donc des repères qui rappellent au chrétien qu'il reste citoyen à part entière de ce monde.

Dans son rapport dialectique à l'obéissance, la théorie de la responsabilité de Bonhoeffer peut se révéler comme un incitatif à l'engagement citoyen. Comme l'a témoigné l'éthique bonhoefferienne, la responsabilité et l'obéissance ne sont pas des réalités isolées mais sont insérées dans un rapport de dépendance réciproque⁴⁶⁴. Le chrétien n'est habilité à parler de son appartenance à Christ que lorsqu'il se rend compte de sa responsabilité d'homme de la terre et de la nécessité de sa présence au monde. Car la responsabilité se définit comme celle qui incombe à chacun vis-à-vis de son prochain en humanité. Comme il l'a affirmé : « On ne saurait être authentiquement chrétien en marge de la réalité du monde, pas plus que l'on ne peut être vraiment du monde en marge de la réalité du Christ ⁴⁶⁵».

⁴⁶³ Le porteur du mandat agit par procuration, comme représentant du mandant (D. Bonhoeffer, *Éthique*, p. 237).

⁴⁶⁴ D. Bonhoeffer, *Éthique*, p. 287.

⁴⁶⁵ Dietrich Bonhoeffer, *Si je n'ai pas l'amour...*, *Textes rassemblés en bréviaire*, traduction de Pierre Gagnier, Lore Jeanneret et Émile Marion, Genève, Labor et Fides, 1963, p. 280.

La thèse de « l'homme majeur » : une invitation à l'engagement

Pour comprendre en quoi la thèse de « l'homme majeur » de Bonhoeffer rejoint l'engagement citoyen, il faudrait reconsidérer sous un angle plus étendu quelques éléments parmi les explications avancées par Bonhoeffer sur le rapport de l'homme avec Dieu. Vivre dans le monde à l'image du Christ incarné n'est pas exclusivement une démarche croyante, mais cela doit être davantage comprise de façon générale comme une représentation de « l'homme majeur », autonome, responsable et qui parvient à assumer pleinement sa destinée sans se référer à Dieu. Si la thèse de « l'homme majeur » expose la vision d'un Dieu en position de faiblesse, cela sous-entend que l'homme devient fort. Mais l'idée de la faiblesse de Dieu dans le monde telle qu'elle est évoquée dans les réflexions de Bonhoeffer ne doit pas être assimilée à l'incapacité de Dieu d'intervenir dans la sphère du monde. Au contraire, par sa faiblesse, Bonhoeffer décrit le mouvement d'un Dieu qui se retire pour donner de la place à l'homme afin qu'il puisse développer son potentiel.

Des analogies classiques

Dans cette démarche de reconstitution de la pensée de Bonhoeffer, on pourrait citer beaucoup d'autres exemples qui illustrent l'impact de l'éthique et de la christologie sur l'engagement citoyen. Le choix de la plupart des vocables auxquels Bonhoeffer a recours dans sa christologie laisse pressentir la dimension engageante du Christ-sauveur. Pendant toute la durée de l'étude, Jésus-Christ a été porteur d'un ensemble de titres qui mettent constamment en valeur son incarnation, sa responsabilité et la manière dont, en sa qualité de l'homme sans péché, il a dû prendre en compte l'humanité toute entière. Le Christ c'est la « structure », le « centre », le « représentant », « l'être-là-pour-l'homme » et le « responsable » du monde. Le Christ est aussi décrit comme « celui qui a adopté » le monde et comme le « réconciliateur crucifié ». Comme nous l'avons souligné à diverses reprises, les termes et les expressions de « structure », de « représentativité » et de « prise en charge de la faute » servent à décrire l'œuvre salvifique du Christ, celui qui a transformé la condition de l'humanité en la rendant conforme à Dieu (positivisme bonhoefférien). Aux vues de ces considérations, nous comprenons que si la seigneurie du Christ est reconnue sur l'ensemble de la création, le chrétien n'a nul droit de considérer comme mauvais ce que Dieu lui-même a déclaré être bon.

Limites, perspectives et pertinence du mémoire

En analysant ce travail par rapport à son objectif de départ, nous pouvons reconnaître que les résultats sont positifs. Nous voulons identifier l'incidence ou les incidences de la christologie sur la pensée de l'engagement de Bonhoeffer. Les neuf points présentés précédemment décrivent clairement que la christologie figure en arrière-plan de la vie et de la pensée de l'engagement de Dietrich Bonhoeffer. Si cette recherche a effleuré la réflexion ecclésiologique du théologien, il serait intéressant d'approfondir à l'avenir cet aspect dans un autre projet de recherche. Car, en raison des limites imposées par notre question, nous n'avons pas pu exploiter toute la richesse et la profondeur de la pensée ecclésiale de Bonhoeffer. Tout au long de ce parcours, nous traitons avec la plus grande rigueur l'ensemble des documents. Toutefois, nous pouvons affirmer que notre lacune dans la langue allemande nous empêchait de consulter les textes originaux.

Malgré cet aspect que nous venons de souligner, ce travail me semble apporter une contribution significative en recherche en théologie, dans la mesure où il aborde, de façon extensive, un sujet somme toute assez peu documenté par les théologiens, à savoir la christologie de Bonhoeffer. Certes, notre questionnement a gravité autour de la pensée bonhoefferienne mais dans une perspective de théologie appliquée, c'est-à-dire dans le but d'aboutir à l'affirmation d'une présence chrétienne évangélique dans le monde québécois. Si le problème du manque d'engagement des chrétiens évangéliques québécois a été bien évoqué, cela peut résulter, très certainement, d'une méconnaissance des implications de l'incarnation du Christ dans la réalité. À notre avis, la présence du Christ incarné doit être le moteur ou le fondement de l'engagement citoyen croyant. Ainsi, nous concluons que la question de l'engagement citoyen n'est pas accessoire. Elle doit nous interroger toutes et tous selon l'ampleur de notre responsabilité dans le monde. Si la prière en faveur des autorités a été définie par les auteurs de la Bible comme une responsabilité croyante (1 Ti 2,1-4 ; 1 Pi 2,17), nous devons comprendre qu'aujourd'hui, notre engagement ne peut pas être réductif à cette seule notion de prière. Car, devant une société québécoise moderne, plurielle et en pleine expansion, il y a donc l'urgence d'un engagement croyant pour le bien-être de la société, dans son intégralité.

Bibliographie

1. Dietrich Bonhoeffer

Oeuvres de Dietrich Bonhoeffer

- Bonhoeffer, Dietrich, *De la vie communautaire (Gemeinsames Leben)*, traduction de Ryser, Paris, Labor et Fides/ Cerf, 1997.
- _____, *Éthique (Ethik)*, traduction de Lore Jeanneret, Genève, Labor et Fides, 1965.
- _____, *La nature de l'Église*, traduction de Lore Jeanneret, Genève, Labor et Fides, 1971.
- _____, *La parole de la prédication. Cours d'homilétique à Finkenwalde*, traduction d'Henry Mottu, Genève, Labor et Fides, 1992.
- _____, *Le prix de la Grâce (Nachfolge)*, traduction de Roland Revet, Neuchâtel, Delachaux et Niestlé, 1967.
- _____, *Lettres de fiançailles, Cellule 92*, Genève, Labor et Fides 1992.
- _____, *Qui est et qui était Jésus-Christ. Cours de christologie à Berlin–1933*, traduction de Jean-Marc Tetaz, Nouvelle édition, Genève, Labor et Fides, 2013.
- _____, *Résistance et soumission. Lettres et notes de captivité*, Genève, Labor et Fides, 2006.
- _____, *Si je n'ai pas l'amour..., Textes rassemblés en bréviaire*, traduction de Pierre Gagner, Lore Jeanneret et Émile Marion, Genève, Labor et Fides, 1963.
- _____, *Tentation (Versuchung)*, traduction d'Émile Marion, Genève, Labor et Fides, 1953.
- _____, *Textes choisis*, Genève, traduction de Lore Jeanneret, Genève, Labor et Fides/Centurion, 1970.

Études biographiques

- Bethge, Eberhard, *Dietrich Bonhoeffer. Vie, pensée et témoignage*, Paris/Genève, Labor et Fides/Centurion, 1969.
- Bosanquet, Mary, *Vie et mort de Dietrich Bonhoeffer*, Paris, Casterman, 1970.
- Chaire, Isabelle et collab., *Dietrich Bonhoeffer, un théologien aux prises avec l'histoire*, Lyon, Lumière et vie, 2004.
- Corbic, Arnaud, *Dietrich Bonhoeffer, le Seigneur des non-religieux*, Paris, Franciscaine, 2001.
- Corbic, Arnaud, *Dietrich Bonhoeffer. Résistant et prophète d'un christianisme non-religieux 1906-1945*, Paris, Albin Michel, 2002.
- Hourdin, Georges, *Dietrich Bonhoeffer, Victime et vainqueur de Hitler*, Paris, Desclée, 1994.

Mottu, Henry, *Dietrich Bonhoeffer*, Paris, Cerf, 2002.

Rognon, Frédéric, *Dietrich Bonhoeffer, un modèle de foi incarnée et cohérente entre les convictions et la vie*, Lyon, Olivétan, 2011.

Schlingensiepen, Ferdinand, *Dietrich Bonhoeffer (1906-1945) Biographie*, Paris, Salvator, 2005.

Sifton, Elisabeth, Stern, Fritz Richard, *Des hommes peu ordinaires. Dietrich Bonhoeffer et Hans von Dohnanyi, résistants à Hitler dans l'Église et dans l'État*, Paris, Gallimard, 2014.

Études sur sa pensée

Barnett, Victoria, *For the soul of the people: Protestant Protest Against Hitler*, New York, Oxford University Press, 1992.

Bethge, Eberhard, *Costly Grace: An illustrated introduction to Dietrich Bonhoeffer*, New York, Harper and Row, 1979.

Blackburn, Vivienne, *Dietrich Bonhoeffer and Simone Weil. A study in Christian Responsiveness*, Bern, Peter Lang, 2004.

Bosco, Nynfa, « Bonhoeffer : une éthique croyante, également valable pour les laïcs », dans Henry Mottu et Jacques Perrin (dir.), *Actualité de Bonhoeffer en Europe Latine*, Genève, Labor et Fides, 2004, p. 89-96.

J. Green, Clifford, *Bonhoeffer, A Theology of Sociality*, Grand Rapids, Eerdmans Publishing Company, [1972] 1999.

Causse, Jean-Daniel, « Éloge de l'avant-dernier », *Études théologiques et religieuses* 75 (2000).

Causse, Jean-Daniel, « Suivre et faire : Structure de l'appel dans *Nachfolge* de Dietrich Bonhoeffer », *Revue d'éthique et de théologie morale*, 246 (2007), p. 219-228.

Corbic, Arnaud, « Camus et Bonhoeffer. Rencontre de deux humanismes », dans Henry Mottu et Jacques Perrin (dir.), *Actualité de Bonhoeffer en Europe Latine*, Genève, Labor et Fides, 2004, p. 61-76.

Corbic, Arnaud, « La place de l'Écriture dans la perspective d'un christianisme non religieux chez Dietrich Bonhoeffer », *Revue d'éthique et de théologie morale*, 246 (2007), p. 127-147.

Desmanges, François, « Responsabilité et autonomie dans l'éthique de Bonhoeffer », *Revue d'éthique et de théologie morale*, 246 (2007), p. 193-218.

Destrempe, Sylvain, *Thérèse de Lisieux et Dietrich Bonhoeffer. Kénose et altérité*, Paris, Cerf, 2002.

Doyon, Jacques, « La prière chez Dietrich Bonhoeffer », *Laval théologique et philosophique* 2 (1976), p. 189-212.

- Dumas, André, *Une théologie de la réalité : Bonhoeffer*, Genève, Labor et Fides, 1968.
- Gaziaux, Eric « Pour une lecture théologique de l'autonomie », *Revue d'éthique et de théologie morale*, 246 (2007), p. 253-264.
- Hauerwas, Stanley, *Performing the faith Bonhoeffer and the practice of nonviolence*, Grand Rapids, Brazos Press, 2004.
- Houssiau, H. « L'engagement baptismal », *Revue Théologique de Louvain*, (1978), p.138-165.
- Jean-François, Guillaume et Anne Quéniart, « Engagement social et politique dans le parcours de vie », *Lien social et politique*, 51, (2004), p. 5-14.
- Jean-Paul, Willaime, « L'expression des religions, une chance pour la démocratie », *Revue projet*, 342, (2014), p. 5-14.
- Jobin, Guy, « Le paradigme de la responsabilité comme condition de l'éthique théologique », *Laval théologique et philosophique*, vol., 60, 1(2004), p. 129-148.
- Lauret, Bernard, « Quand se dérobe le temps : les poèmes dans résistance et soumission » *Études théologiques et religieuses*, 87 (2012), p. 57-90.
- Lehmükler, Karsten, « L'éthique comme participation au Christ. La démarche théologique de Bonhoeffer » *Revue d'éthique et de théologie morale*, 246 (2007), p. 171-191.
- Lehman, Karl, « Moi et le Père nous sommes un. Un état de la christologie d'aujourd'hui » *Transversalités*, 121 (2012), p. 187-213.
- Lienhard, Fritz « L'éthique politique et la question des mandats », *Revue d'éthique et de théologie morale*, 246 (2007), p. 91-113.
- Müller, Denis, « Une pensée à temps et à contre-temps : Dietrich Bonhoeffer », *Revue d'éthique et de théologie morale*, 246 (2007), p.11-15.
- Wiher, Hannes, « Qu'est-ce que la mission ? », *Théologie Évangélique*, [vol.9], 2 (2010), p. 123-140.
- Mengus, Raymond, *Théorie et pratique chez Dietrich Bonhoeffer*, Paris, Beauchesne, 1978.
- Phillips, A. John, *Christ for us in the Theology of Dietrich Bonhoeffer*, New York, Harper and Row, 1967.
- Raiser, Konrad, « Bonhoeffer et le mouvement œcuménique », dans Henry Mottu et Jacques Perrin (dir.), *Actualité de Bonhoeffer en Europe Latine*, Genève, Labor et Fides, 2004, p. 22-34.
- Rognon, Frédéric « Pacifisme et tyrannicide chez Jean Laserre et Dietrich Bonhoeffer » [<http://www.cairn.info/revue-etudes-theologiques-et-religieuses-2005-2-page-159.html>] (consulté le 24 novembre 2017).
- Robertson, Edwin H., *Bonhoeffer's Christology*, London, Collins, 1966.
- Turcotte, Paul-André, *Réconciliation et libération. Théologie de la communauté chez Bonhoeffer*, Montréal, Desclée/Bellarmin, 1972.

Wind, Renate, « Bonhoeffer et le mouvement pour la paix en Allemagne », dans Henry Mottu et Jacques Perrin (dir.), *Actualité de Bonhoeffer en Europe Latine*, Genève, Labor et Fides, 2004, p. 43-48.

2. Éthique sociale et religieuse

Bernier, Gilles, « La politique : phobie des évangéliques. Les évangéliques engagés ont-ils un rôle à jouer dans les grands débats et enjeux sociaux et éthiques », *Rapport technique Samitzdat*, 2 (2009), p.1-34.

Bertrand, Michel, *L'Église dans l'espace publique, de quel droit prend-elle part à ses débats ?* Genève, Labor et Fides, 2011.

Brunet, Patrick, « Notes préliminaires », dans Frédéric Baudin et collab., *Foi, politique et société*, Romanel-sur-Lausanne, Ourania, 2010.

Boff, Leonardo, *Jésus-Christ libérateur*, Paris, Cerf, 1972.

Coste, René, *Les fondements théologiques de l'Évangile social. La pertinence de la théologie contemporaine pour l'éthique sociale*, Paris, Cerf, 2002.

Ellul, Jacques, *Fausse présence au monde moderne*, Paris, Librairie protestante, 1963.

Ellul, Jacques, *L'idéologie marxiste chrétienne. Que fait-on de l'évangile ?* Paris, Centurion, 1979.

De Coninck, Frédéric, « Être engagé politiquement, oui mais pourquoi faire », dans Frédéric Baudin et collab., *Foi, politique et société*, Romanel-sur-Lausanne, Ourania, 2010.

Defois, Gérard, *Les chrétiens dans la société*, Paris, Desclée, 1986.

Dumont, Fernand, « Après le système chrétien », paru dans *l'incroyable au Québec*, Héritage et projet 7, Montréal, Fides, 1973.

Ellul, Jacques, *L'idéologie marxiste chrétienne, Que fait-on de l'évangile ?* Paris, le Centurion, 1979.

Fletcher, Joseph, *Situation ethics: The New Morality*, Philadelphia, Westminster Press, 1966.

Freitag, Michel, *L'oubli de la société. Pour une théorie critique de la postmodernité*, Québec/Rennes, Presses universitaires de Rennes /Presses de l'Université Laval, 2002.

Gauchet, Marcel, *Le désenchantement du monde*, Paris, Gallimard, 1985.

Gentile, Émilio, *Pour ou contre César, Les religions chrétiennes face au totalitarisme*, Paris, Flammarion, 2013.

Guerry, Émile, *La doctrine sociale de l'Église*, Paris, Le Centurion, 1962.

Hauerwas, Stanley, *L'Amérique, Dieu et la guerre. Réflexions théologiques sur la violence et l'identité nationale*, traduction de John E. Jackson, Genève, Bayard /Labor et Fides, 2018.

- Hauerwas, Stanley, *Le royaume de paix. Une initiation à l'éthique chrétienne*, traduction de Pascale-Dominique Nau, Paris, Bayard, 2006.
- Houziaux, Alain, *Christianisme et conviction politique*, Paris, Desclée de Brouwer, 2008.
- Lougheed, Richard, Smith, Glenn, *Histoire du protestantisme au Québec depuis 1960. Une analyse anthropologique, culturelle et historique*, Québec, La Clairière, 1999.
- Martin, Céline, « Salut chrétien et engagement socio-politique » *Le mouvement des étudiant-e-s chrétiens-ne-s au Québec*, Montréal, Faculté des études supérieures de l'Université de Montréal, 1984.
- Matagrín, Gabriel, *Politique, Église et foi, pour une pratique chrétienne de la politique*, Lourde, le Centurion, 1972.
- Metz, Jean Baptiste *La foi dans l'histoire et dans la société*, Paris, Cerf, 1979.
- Moltmann, Jürgen, *L'espérance en action. Traduction historique et politique de l'évangile*, Paris, Seuil, 1973.
- Remon, Denis (dir.), *L'identité des protestants francophones au Québec : 1834-1997*, Montréal, Trois-Rivières, Association canadienne-française pour l'avancement des sciences (Acfas), 1998.
- Perrineau, Pascal, *L'engagement politique, déclin ou mutation ?* Paris, Presses de la fondation nationale des sciences politiques, 1994.
- Rahner, Karl, *The Christian Commitment: Essays in Pastoral Theology*, New York, Sheed and Ward, 1963.
- Sinclair, Christopher, *Actualité des protestants Évangéliques*, Paris, Presses universitaires de Strasbourg, 2002.
- Yoder, John H., *Jésus et la politique, la radicalité éthique de la croix*, Lausanne, Presses, Bibliques universitaires, 1984.

Spiritualité, théologie et christologie

- Doane, Sébastien, « Analyse de la réponse du lecteur au récit des origines de Jésus en Mt. 1-2 », thèse de doctorat, Québec, Université Laval, 2018.
- Blocher, Henri, *La doctrine du Christ*, Vaux-sur-Seine, Edifac, 2002.
- Brune, François, *Pour que l'homme devienne Dieu*, 3^e éd., St-Jean-de-Braye, Éditions Dangles, 1992.
- Gibellini, Rosino, *Panorama de la théologie au XXe siècle*, Paris, Cerf 1994.
- Gendron, Sébastien « Amour, gloire et divinisation : Étude de “ pour que l'homme devienne Dieu” de François Brune », mémoire de maîtrise, Montréal, Université de Montréal, 2016.
- Smith, Gordon T. *Entendre la voix de Jésus*, Québec, Alliance chrétienne et Missionnaire, 2006.
- Harnack, Adolf von *Das Wesen des Christentums*, Tübingen, 2012.

Meyendorff, J., *Le Christ et la théologie byzantine*, Paris, Cerf, 1969.

Sesboüé, Bernard s.j., *Jésus-Christ l'unique médiateur. Essai sur la rédemption et le salut*, Paris, Desclée, 1988.

Sesboüé, Bernard s.j., *Pédagogie du Christ. Élément de christologie fondamentale*, Paris, Cerf, 1994.

Tillich, Paul, *Systematic Theology*, Londres, Nisbet, 1968.

Dictionnaires et traités

[s.a] *Dictionnaire de la théologie chrétienne*, Paris, Albin Michel, 1998, p. 173-176.

Brouard, Maurice, *Eucharistia. Encyclopédie de l'Eucharistie*, Paris, Cerf, 2002, p. 9-53.

Gisel, Pierre et collab., *Encyclopédie du protestantisme*, Paris/Genève, Cerf/Labor et Fides, 1995, p. 870-896.

Grawitz, Madeleine, Léca Jean, *Traité de science politique. La science politique, science sociale, l'ordre politique*, Tome 1, Paris, Presse Universitaire de France, 1985, p. 309-335.

Lacoste, Yves, *Dictionnaire critique de théologie*, Paris, Presse Universitaire de France, 1998, p. 184-185.