Zeitschrift: Revue de Théologie et de Philosophie

Herausgeber: Revue de Théologie et de Philosophie

Band: 52 (2002)

Heft: 4

Artikel: Une existence théologique : dans l'Allemagne du XXe siècle : Helmut Gollwitzer (1908-1993)

Autor: Engeli, David

DOI: https://doi.org/10.5169/seals-381651

Nutzungsbedingungen

Die ETH-Bibliothek ist die Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften auf E-Periodica. Sie besitzt keine Urheberrechte an den Zeitschriften und ist nicht verantwortlich für deren Inhalte. Die Rechte liegen in der Regel bei den Herausgebern beziehungsweise den externen Rechteinhabern. Das Veröffentlichen von Bildern in Print- und Online-Publikationen sowie auf Social Media-Kanälen oder Webseiten ist nur mit vorheriger Genehmigung der Rechteinhaber erlaubt. Mehr erfahren

Conditions d'utilisation

L'ETH Library est le fournisseur des revues numérisées. Elle ne détient aucun droit d'auteur sur les revues et n'est pas responsable de leur contenu. En règle générale, les droits sont détenus par les éditeurs ou les détenteurs de droits externes. La reproduction d'images dans des publications imprimées ou en ligne ainsi que sur des canaux de médias sociaux ou des sites web n'est autorisée qu'avec l'accord préalable des détenteurs des droits. En savoir plus

Terms of use

The ETH Library is the provider of the digitised journals. It does not own any copyrights to the journals and is not responsible for their content. The rights usually lie with the publishers or the external rights holders. Publishing images in print and online publications, as well as on social media channels or websites, is only permitted with the prior consent of the rights holders. Find out more

Download PDF: 07.07.2025

ETH-Bibliothek Zürich, E-Periodica, https://www.e-periodica.ch

REVUE DE THÉOLOGIE ET DE PHILOSOPHIE, 134 (2002), P. 309-325

UNE *EXISTENCE THÉOLOGIQUE* DANS L'ALLEMAGNE DU XXe SIÈCLE : HELMUT GOLLWITZER (1908-1993) *

DAVID ENGELI

Résumé

Dans cet article, l'A. offre un aperçu global de la pensée d'Helmut Gollwitzer (1908-1993), théologien allemand marqué à la fois par Karl Barth (et son pamphlet Theologische Existenz heute ! *de 1933) et par la* Luther-renaissance *du début du XXe siècle. À travers le thème de l'«existence théologique», l'A. montre comment Gollwitzer articulait un engagement politique «de gauche» à une conception conservatrice de la théologie, d'abord lors de la montée du nazisme, puis pendant la Seconde Guerre mondiale et enfin après celle-ci, radicalisant progressivement ses positions et participant notamment à la fondation du parti écologique allemand (*Die Grünen*) puis soutenant les mouvements estudiantins de 1968.*

1. *Gollwitzer ou l'actualité d'une pensée*

Helmut Gollwitzer a été, dans sa pensée et ses engagements, profondément marqué par son siècle. Classés parmi les reliques de la guerre froide en Allemagne, ses livres, beaucoup lus jusque dans les années 80, ont disparu des étalages avec la chute du mur de Berlin ; en France, personne n'a pris la relève de son ami et traducteur Georges Casalis. Cet oubli relatif est largement dommageable, car la *question* qui animait Gollwitzer reste en de nombreux points la nôtre : comment est-il possible d'être chrétien *aujourd'hui* ? [1]

* Ce texte a été établi dans le cadre d'un diplôme de spécialisation en théologie systématique, puis édité par K. Blaser † et C. Indermuhle (Lausanne) après le décès de l'auteur le 3 septembre 2001. Un grand merci à T. Laus pour sa relecture finale du texte, ainsi qu'à la rédaction de la *RThPh* qui a accepté d'éditer ce texte dans les meilleurs délais. Toutes les traductions françaises des textes cités selon la version allemande sont de D. Engeli.

[1] «Si je me penche sur mon parcours, qu'ai-je voulu apporter à la théologie chrétienne, à la compréhension de la foi chrétienne? Quelle a été la chose la plus importante pour moi? Pendant la majeure partie de ma vie, la théologie a été préoccupée par la question du rapport de la foi chrétienne à la modernité, par la question : comment peut-on être chrétien aujourd'hui?» H. GOLLWITZER, «Geleitwort», in R. STIEBER-WESTERMANN, *Die Provokation zum Leben. Gott im theologischen Werk Helmut Gollwitzers*, Frankfurt/Main etc., Peter Lang, 1993, p. 1.

L'époque dans laquelle nous vivons se présente en effet comme radicalement *nouvelle* : la révolution informatique, la globalisation des communications et des échanges consacrent le processus de mondialisation (des richesses *et* des pauvretés) en cours depuis plusieurs décennies déjà. Cette époque, qui prétend être celle du pragmatisme et de l'efficacité, proclame depuis la chute du mur de Berlin la fin des idéologies. En même temps, elle annonce le triomphe de la liberté – liberté d'entreprendre, liberté de faire du profit, liberté même de s'organiser en des mouvements citoyens.

Dans quelle mesure la réponse donnée par Gollwitzer à la question de la possibilité d'une existence chrétienne, réponse qu'il pensait actuelle, peut-elle nous aider à chercher une réponse qui nous soit utile et qui soit *nôtre*? Si la question qui animait sa pensée était traversée par le problème de l'actualité, il nous est nécessaire, pour la comprendre, de parcourir son *histoire*.

Les dates de naissance et de mort d'Helmut Gollwitzer (1908-1993) [2] nous apprennent ainsi déjà beaucoup sur ce qu'il a été. Il a vécu tous les événements importants du XXe siècle, de la Première Guerre mondiale jusqu'à la chute du Mur de Berlin et à la Réunification allemande, la plupart du temps en tant qu'acteur engagé. Cet attachement constant aux affaires de son monde rend pour nous le personnage de Gollwitzer, par contraste, extrêmement fuyant. Quand on essaie de le saisir et de le comprendre, il échappe à l'emprise et éclate en de multiples facettes – sans cohérence apparente [3].

Par ailleurs, la société et le protestantisme allemands ont eu, tout au long du XXe siècle, une histoire et un destin particuliers. À l'opposé du protestantisme français, inscrit dans un système républicain laïque tel qu'il était alors mis en place en France, le protestantisme allemand était au début du siècle une religion d'État, qui plus est au sein d'un État impérial. Le passage à un système républicain s'avéra difficile et douloureux, notamment pour toute une frange de protestants conservateurs, et prépara le terrain à la montée et au triomphe du national-socialisme. Emportés par une vague d'enthousiasme et rêvant d'une puissance et d'une fierté nationale retrouvées, les protestants – y compris ceux de l'Église confessante – ne combattirent pas, contrairement à ce qui a

[2] La meilleure introduction à la personne et à la vie de Helmut Gollwitzer est certainement celle de son ami et successeur Friedrich-Wilhelm Marquardt dans les *Ausgewählte Werke* (*AW*) : F.-W. MARQUARDT, «Helmut Gollwitzer. Weg und Werk» in C. HAEHN (éd.), *Bibliographie Helmut Gollwitzer*, *AW* 10, München, Chr. Kaiser, 1988, p. 11-48. Pour une approche biographique plus approfondie : F.-W. MARQUARDT, W. BRINKEL, M. WEBER (éd.), *Helmut Gollwitzer. Skizzen eines Lebens*, Gütersloh, Chr. Kaiser/Gütersloher Verlags-haus, 1998. Pour une analyse plus théologique : Rolf STIEBER-WESTERMANN, *op. cit.*

[3] Difficulté rencontrée par de nombreux spécialistes : F.-W. MARQUARDT, «Helmut Gollwitzer. Weg und Werk», *op. cit.* ; B. WIELENGA, «Dank an Helmut Gollwitzer. Laudatio zu seinem 80. Geburtstag», in A. PANGRITZ (éd.), *«Ich werde nicht sterben, sondern leben». Über Helmut Gollwitzer*, *ibid.*, p. 11-36.

parfois été dit, le Troisième Reich [4]. Se reconstituant en *Evangelische Kirche in Deutschland* (*EKD*), le protestantisme participa après la guerre à la reconstruction de l'Allemagne, du moins de l'Allemagne de l'Ouest. Cela s'avérait d'autant plus naturel que la religion chrétienne faisait – et fait encore – office de référence culturelle et spirituelle centrale : aujourd'hui encore, parler d'Église multitudiniste ou d'Église du peuple pour l'Allemagne (*Volkskirche*) n'est pas abusif.

Deux traits dominants paraissent dès lors caractériser le protestantisme allemand au XXe siècle : son esprit multitudiniste et son conservatisme. Deux traits dominants, certes, mais aussi deux traits sans cesse contestés, problématiques et sujets à débat – voire à combat. C'est au creux de cette tension que doit être située la contribution de Gollwitzer à l'histoire du protestantisme allemand au XXe siècle.

Certains estiment que Gollwitzer fait de la théologie en partant la plupart du temps de situations et d'expériences concrètes [5]. Ils attribuent donc à son engagement une certaine priorité par rapport à la théologie. À l'opposé, d'autres pensent que Gollwitzer part de Dieu dans sa réalité (*Wirklichkeit Gottes*) et ne place donc pas la détermination théologique de la foi en retrait par rapport à sa détermination contextuelle. Au contraire, sans la première, la seconde ne serait pas possible [6], de sorte qu'une certaine priorité revient à la théologie par rapport à l'engagement. Tandis que la deuxième lecture souligne la proximité de Gollwitzer et de Barth, la première l'interprète davantage à partir de son engagement socio-politique, d'abord dans les années 50, puis à la fin des années 60 et 70.

Ces lectures ont toutes deux une certaine légitimité, notamment parce qu'elles argumentent en partant de la vie et de l'œuvre de Gollwitzer. Pourtant, une trop forte accentuation de l'un ou de l'autre aspect – de la théologie ou de l'engagement –, visant à établir une priorité évidente, comporte certains dangers. Souvent une interprétation trop unilatérale des prises de position théologiques et politiques de Gollwitzer a abouti à des malentendus : ainsi la théologie de Gollwitzer a rarement été comprise par ses amis politiques, car ils la considéraient comme conservatrice ; inversement, de nombreuses personnes, qui pourtant se disaient proches de ses prises de position théologiques, se sont heurtées à son engagement politique.

[4] *Note de la rédaction* : L'auteur a sans doute voulu dire que même les théologiens les plus critiques envers le Troisième Reich (Barth, Bonhoeffer, Niemöller, notamment) ne se seraient pas opposés au régime nazi *sur le plan politique en tant que tel, de manière publique et explicite*, mais se seraient contentés de résister à *ce que ce régime voulait imposer aux Eglises sous l'angle de leur organisation interne* (par exemple le célèbre paragraphe aryen, interdisant la nomination de protestants d'origine juive à des fonctions ecclésiales importantes).

[5] Par exemple : G. ORTH, *Helmut Gollwitzer. Zur Solidarität befreit*, Mainz, Matthias-Grünewald, 1995.

[6] Par exemple l'ouvrage déjà cité de R. STIEBER-WESTERMANN.

Quelques citations de Gollwitzer peuvent ici aider à éclairer le problème. Dans le livre *Befreiung zur Solidarität*, il établit que l'Église constitue le lieu spécifique de pertinence de la théologie :

> La manière de faire de la théologie dépend de la compréhension que ce groupe [l'Église] – ou un groupe de ce groupe – a de lui-même ; et cela dépend à son tour de la compréhension d'elle-même que développe la théologie. Il existe donc entre la théologie et l'Église un cercle herméneutique, dans la mesure où la théologie naît de la pratique de l'Église ainsi que de ses besoins concrets et qu'en tant que théorie, elle agit à son tour sur celle-ci. Il reste que l'Église est un groupe spécifique. [...] Elle est un groupe qui est appelé, rassemblé et réuni par un message – par un message universel [7].

La proclamation de ce message, d'une grande importance tant pour l'Église que pour la théologie, est un acte de foi. Cela dit,

> [Ce message] vient de la foi et est donné en vue de la foi. Il n'est pas un résultat de la foi, mais la foi en est la conséquence. Le message qui *pré*cède la foi et qui la fait naître, ne se fait pas entendre parmi nous autrement qu'à travers la proclamation de la foi. Quand la foi s'exprime, elle proclame ce qui la *pré*cède et ce à quoi elle obéit [8].

Cela signifie que la foi se fait l'interprète de ce message :

> [...] l'interprétation, en tant que tâche dont l'interprète est partie prenante, ne se fait pas selon le goût personnel de celui-ci. Il en va au contraire d'une interprétation *responsable*. Nous devons assumer ce que nous comprenons comme le message chrétien devant ce qu'est le message chrétien. Que notre subjectivité soit engagée ne soumet pas l'affaire (*Sache*) dont il en va ici à notre subjectivité [...]. Le message chrétien existe en lui-même, «objectivement», il est une donnée autonome ; il n'est pas créé par nous, par notre interprétation [9].

Ces quelques citations montrent comment Gollwitzer conçoit la théologie et comment il définit son rapport à la pratique de l'Église (et indirectement donc à toute forme d'engagement chrétien). La théologie et la pratique se situent l'une par rapport à l'autre dans un cercle herméneutique – elles se présupposent et se conditionnent réciproquement. On ne peut donc pas parler d'une priorité évidente d'un aspect par rapport à l'autre. Certes, Gollwitzer désigne la théologie comme une tâche seconde (*nachträgliches Geschäft*) – elle se situe en tant que théorie *entre la pratique et la pratique* (*zwischen Praxis und Praxis*). Mais contrairement à une théologie strictement inductive, ce n'est pas l'engagement *stricto sensu* qui la précède et la fonde, mais la foi en tant

[7] H. GOLLWITZER, *Befreiung zur Solidarität*, p. 25 sq. Un peu plus loin, Gollwitzer poursuit sa pensée : «l'Église ne vit pas de la théologie, mais de la proclamation de ce message par des personnes qui ont été saisies par lui. La théologie est une tâche seconde. Elle se situe en tant que théorie entre la pratique et la pratique». *Ibid.*, p. 38.

[8] H. GOLLWITZER in ID. et W. WEISCHEDEL, *Denken und Glauben. Ein Streitgespräch*, Stuttgart, Kohlhammer, 1965, p. 8.

[9] *Ibid.*, p. 9.

que résultat du «message chrétien». La pratique, ou plus précisément l'existence qui précède toujours la théologie, est elle-même déjà une existence théologique – elle est créée et donnée. Face au message chrétien, toute personne est entièrement passive : elle reçoit la possibilité d'accueillir dans la foi le message qui lui est adressé. Or c'est la foi qui fonde la liberté chrétienne et celle-ci s'exprime pour Gollwitzer à travers l'obéissance et la reconnaissance envers Dieu [10]. L'existence théologique des chrétiens est leur «suivance» (*Jüngerschaft*), mais une forme de suivance qui se distingue par sa spontanéité et sa capacité d'adaptation. En tant que telle, elle prend forme dans le monde et est orientée vers lui.

2. *Cohérences d'une pensée*

2.1. *«Théologie de la société»*

Helmut Gollwitzer, bien que systématicien, n'a jamais écrit de dogmatique ou de grand ouvrage de synthèse résumant sa théologie [11]. Il estimait que, depuis la *Dogmatique* de Karl Barth, cela n'était ni nécessaire ni utile et que l'époque dans laquelle il vivait exigeait une théologie différente, non scolaire (non «régulière»), mais plus ponctuelle («irrégulière»), c'est-à-dire se mettant à l'écoute de la société [12].

De ce fait, Gollwitzer ne s'est pas intéressé à la foi chrétienne en tant que telle, c'est-à-dire à sa caractérisation théologique et anthropologique exacte, mais bien davantage à l'«existence théologique» concrète et tangible des chrétiens dans le monde [13]. Cette existence théologique, en tant que réponse à l'appel chrétien à la suivance, devait pour lui se traduire par un lien étroit entre la théologie des chrétiens et leur engagement, c'est-à-dire qu'elle devait *prendre forme dans le monde.*

> Gollwitzer montre, par son engagement public et politique intrépide autant qu'actif, sur des questions de notre époque et de notre société, qu'une authentique théologie

[10] H. GOLLWITZER, *Forderungen der Freiheit. Aufsätze und Reden zur politischen Ethik*, München, Chr. Kaiser, 1964, p. XI-XXXIX, surtout p. XI-XVI.

[11] Tout au plus peut-on renvoyer au dernier cours qu'il a donné avant son départ à la retraite, cours qui, un peu comme la *Einführung in die evangelische Theologie* de Karl Barth, se voulait une sorte d'introduction à la théologie : H. GOLLWITZER, *Befreiung zur Solidarität. Einführung in die Evangelische Theologie*, München, Chr. Kaiser, 1978.

[12] La distinction entre une théologie «régulière» et une théologie «irrégulière» vient de K. BARTH, *Kirchliche Dogmatik*, KD I/1, Zürich, Verlag der evangelischen Buchhandlung, 1932, p. 292 sq. ; traduction française : *Dogmatique* I/1, Genève, Labor et Fides, 1953, p. 263 sq.

[13] Le terme «existence théologique» est emprunté au titre du célèbre pamphlet programmatique de Karl Barth : K. BARTH, *Theologische Existenz heute !* (1933), *ThExh*, n° 219, 1984².

de la société (*Theologie der Gesellschaft*) ne saurait consister en une simple pratique scientifique de l'observation et du commentaire, mais qu'elle naît d'une participation active au processus de la société et qu'elle est éprouvée au cœur même de ce processus – elle vient de la *praxis* et va vers la *praxis*, *hic et nunc* [14].

La particularité de Gollwitzer – on pourrait peut-être même dire son originalité – ne réside donc pas tant dans le «quoi», le contenu de sa théologie, que dans le «comment», le geste, le processus d'effectuation de cette existence théologique. Ce «comment» est donc à comprendre comme une interrogation sur le présent à partir du présent, dans une constante (re)mise en question : il s'agit dès lors bien là d'une pensée *actuelle*, se désirant marquée par son temps.

L'influence de Barth est patente, tant sur le fond que sur la manière d'articuler les différents thèmes théologiques. Mais le Barth dont Gollwitzer est un disciple est celui du début des années 30, c'est-à-dire ni le jeune Barth ni celui des années 50 et 60. Toute la vie et l'œuvre de Gollwitzer peuvent être lues comme une traduction, ou plutôt une appropriation, du pamphlet barthien *Theologische Existenz heute !* Une appropriation à la fois fidèle et personnelle. Une appropriation luthérienne, faite à la lumière de la lecture, de l'interprétation et de la prédication de l'Évangile de Luc, dans des contextes ecclésiaux et socio-politiques différents, éclairée par la lecture de Karl Marx et de Martin Buber, sous l'influence du mouvement étudiant et de la naissance de la «nouvelle gauche». Une appropriation originale – au sens le plus complet de ce terme. Il s'agira dans la suite d'étayer ces éléments.

2.2. *Enracinements de Gollwitzer*

Helmut Gollwitzer est né et a grandi dans un milieu luthérien très conservateur et nationaliste [15]. Sa première expérience théologique marquante est la lecture du cours de Luther sur l'Épître aux Romains (1515/1516), redécouvert et publié au début des années 20 par Eduard Ellwein. Au lycée d'abord, puis pendant les premières années de ses études surtout, il se lie d'amitié avec Georg Merz, l'éditeur de la revue *Zwischen den Zeiten*, organe de la théologie dialectique naissante ; c'est par lui qu'il fait la connaissance de Karl Barth. Après un détour par Erlangen, où enseignent Paul Althaus et Werner Elert, deux des

[14] U. Dannemann, M. Weissinger, «Helmut Gollwitzers Beitrag zur Theologie der Gesellschaft», in A. Baudis, D. Clausert, V. Schliski, B. Wegener (éd.), *Richte unsere Füsse auf den Weg des Friedens. Helmut Gollwitzer zum 70. Geburtstag*, München, Chr. Kaiser, 1979, p. 594.

[15] *Deutsch-national* en allemand, en référence à la *Deutsch-Nationale Volkspartei* (*DNVP*), le parti de la majorité conservatrice des protestants sous la République de Weimar. Cf. K. Nowak, *Evangelische Kirche und Weimarer Republik. Zum politischen Weg des deutschen Protestantismus zwischen 1918 und 1932*, Weimar/Göttingen, Hermann Böhlaus Nachfolger/Vandenhoeck & Ruprecht, 1981.

principaux représentants de la *Lutherrenaissance*, l'autre courant important des années 20 [16], Gollwitzer quitte Munich et la Bavière pour Bonn, persuadé par Barth d'abandonner ses études de philosophie pour se consacrer entièrement à la théologie. Il est d'abord l'étudiant, puis l'assistant de Barth – notamment lors de cette année charnière que fut 1933. La théologie de Gollwitzer plonge donc ses racines à la fois dans la *Lutherrenaissance* des années 20 et dans la théologie dialectique de Karl Barth.

C'est cette double provenance qui lui donne son originalité et lui permet de se distinguer de son maître [17]. La théologie de Gollwitzer, à l'image de celle de Luther, revêt la plupart du temps une forme «casuistique», c'est-à-dire s'exprimant à partir d'événements concrets, dans des contextes toujours singuliers.

En outre, Gollwitzer s'est beaucoup inspiré de ses lectures de l'Évangile de Luc, notamment dans la période du national-socialisme, alors qu'il était pasteur à Berlin-Dahlem (de 1937 à 1940). «Les interprétations de l'Évangile de Luc que Gollwitzer a prêchées et écrites [...] pendant le *Kirchenkampf* ont eu pour sa théologie une importance qui peut être comparée à celle qu'a eue le travail sur l'Épître aux Romains pour Barth. [18]» La prédication et l'accompagnement d'une communauté dans un contexte difficile ont indéniablement nourri son travail intellectuel, et de cette préoccupation est né en 1940 son «*Römerbrief*» personnel : *Die Freude Gottes* [19].

Le 1er juillet 1933 paraît le fameux pamphlet de Karl Barth que nous avons déjà mentionné : *Theologische Existenz heute !* [20] Au milieu des troubles politiques et ecclésiaux consécutifs à l'arrivée au pouvoir d'Adolf Hitler, au milieu de l'enthousiasme et des chamboulements de la «Révolution nationale-

[16] Sur ces questions, cf. H. ASSEL, *Der andere Aufbruch : die Lutherrenaissance. Ursprünge, Aporien und Wege*, Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 1994.

[17] En effet, selon Friedrich-Wilhelm Marquardt, «il existe entre les luthériens et les calvinistes une différence de monde spirituel. Il manque au luthéranisme l'équilibre systématique que nous apprécions tant chez Calvin et chez Barth. Le luthéranisme se concentre sur le seul principe de 'la justification par la foi seule, sans les œuvres de la Loi'. Il s'agit d'un principe polémique [...]. C'est pourquoi Gollwitzer s'est efforcé, au sein de la théologie allemande dominée par le luthéranisme, de comprendre l'événement de la justification (*Rechtfertigungsgeschehen*) comme un principe purement *pratique*, dans sa signification première de libération paradoxale en vue de la *praxis* humaine, et de résister à une nouvelle systématisation de l'intuition fondamentale de Luther» (Friedrich-Wilhelm MARQUARDT, «Helmut Gollwitzer. Weg und Werk», *op. cit.*, p. 25).

[18] *Ibidem*, p. 29.

[19] H. GOLLWITZER, *Die Freude Gottes. Einführung in das Lukasevangelium*, Berlin/Gelnhausen, Burckhardthaus-Verlag, 1940 ; ID., *Jesu Tod und Auferstehung nach dem Bericht des Lukas*, München, Chr. Kaiser, 1941 ; trad. fr. : ID., *La joie de Dieu. Commentaire de l'Évangile de Luc*, Neuchâtel, Delachaux & Niestlé, 1958.

[20] Outre le texte lui-même, cf. H. STOEVESANDT, «'Von der Kirchenpolitik zur Kirche !' Zur Enstehungsgeschichte von Karl Barths Schrift *Theologische Existenz heute !* im Juni 1933», *ZThK*, n° 1/76, 1979, p. 118-138 ; ID., «Was heisst 'theologische Existenz' ? Über Absicht und Bedeutung von Karl Barths Schrift *Theologische Existenz heute!*», *EvTh*, n° 2/44, 1984, p. 147-177.

socialiste», Barth affirme ne pas vouloir s'exprimer sur la «situation» (*zur Lage*), mais sur le «fond» (*zur Sache*) :

> L'essentiel de ce que j'essaie de dire au sujet des soucis et des questions ecclésiales qui nous préoccupent depuis des mois ne saurait, pour moi, faire l'objet d'une communication occasionnelle, car cela consiste, de manière peu actuelle et étonnamment simple, en ce que je m'efforce, ici avec mes étudiants, dans les cours et les séminaires, comme si de rien n'était – à peine si le ton se fait un peu plus vif – et sans rapport direct, de faire de la théologie et rien que de la théologie. [...] J'estime qu'il s'agit là d'une prise de position – du moins d'une prise de position ecclésiale, si ce n'est, de manière indirecte, d'une prise de position politique! Et j'exige que cette parole sans paroles occasionnelles soit entendue et comprise par certains des étudiants qui me sont confiés, autant que cela est possible parmi les nombreux événements de ces jours [21].

Dans un contexte où l'Allemagne tout entière et plus particulièrement les Églises protestantes sont en pleine ébullition – elles viennent à peine de se lancer dans un processus d'unification et de réorganisation qui vise à les structurer de manière plus hiérarchique et autoritaire, en analogie au *Führerprinzip* très à la mode depuis l'arrivée au pouvoir de Hitler, dans ce contexte donc, cette affirmation a de quoi étonner. En ramenant la (r)évolution en cours vers des questions plus «fondamentales» et en se demandant si les chrétiens, les pasteurs surtout, ne sont pas en train d'abandonner leur «existence théologique», de la solder au prix d'une actualité et d'une modernité douteuse, Barth se situe délibérément en décalage par rapport à l'agitation et l'effervescence du moment. Son message est clair :

> Voilà ce que j'appelle notre «existence théologique» : qu'au milieu de ce qui fait notre existence en général [...], la Parole de Dieu soit ce qu'elle est une fois pour toutes et ce qu'elle seule peut être, que notre vocation de prédicateurs et de docteurs nous mobilise comme elle seule peut et doit nous mobiliser. Or, cette existence théologique, c'est-à-dire notre dépendance exclusive de la Parole de Dieu et la validité de notre vocation spéciale au service de cette Parole, nous risquons aujourd'hui de la perdre. [...] Car telle est, sous de nombreuses formes, la puissante tentation de notre époque : que sous l'emprise d'autres impératifs, nous méconnaissions l'intensité et l'exclusivité de l'exigence de la Parole de Dieu et que du même coup nous cessions de comprendre la signification même de cette Parole [22].

Cette existence théologique déterminée par le caractère exclusif de la Parole de Dieu [23], Barth l'illustre ensuite à l'aide de trois exemples tirés de l'actualité de l'année 1933 : la constitution d'une Église unifiée (*Reichskirche*), la question épiscopale (*Reichsbischof*) et l'apparition du mouvement des «chrétiens allemands» (*Glaubensbewegung Deutsche Christen*). Ce faisant, il mon-

[21] K. Barth, *Theologische Existenz heute !*, *op. cit.*, p. 26.

[22] *Ibidem*, p. 29 sq.

[23] L'importance que Barth accorde dans ce texte à la «Parole de Dieu» est à mettre en rapport avec la publication fin 1932 du premier volume de sa *Dogmatique*. Il y présente, en guise de prolégomènes, le «Dogme de la Parole de Dieu» (*Lehre des Wortes Gottes*).

tre que sa mise en garde n'émane pas d'une attitude désincarnée, hors de la réalité, mais qu'elle revient au contraire à aborder l'actualité de manière différente, non de manière superficielle, mais en partant de l'essentiel, du «fond» (*Sache*), et que sa position est éminemment politique, *précisément parce qu'elle se limite à la seule théologie*. Elle est une sorte de théologie politique : ni par fascination pour le politique, ni pour être à la hauteur des événements cruciaux qui se produisent en Allemagne à cette époque, mais par refus de se laisser absorber par le politique. Il s'agit d'une théologie politique dans la mesure où, *en se limitant à son seul objet et en partant toujours de celui-ci*, elle se voit dans l'obligation de *prendre position*.

Ce texte de Barth, à cause de sa mise en garde, à cause de sa «méthode» déroutante, à un moment de l'histoire où les événements politiques et ecclésiaux se précipitaient, a eu un retentissement et une influence qu'on ne peut aujourd'hui que difficilement imaginer. Il a marqué toute la suite de ce qu'on appelle communément le *Kirchenkampf* et une génération entière de jeunes théologiens, tous élèves de Barth, et parmi eux Helmut Gollwitzer. Ce n'est qu'à partir de cette proximité que nous pouvons mieux saisir les différences de Gollwitzer par rapport à Barth, notamment par son ancrage dans un terreau luthérien.

L'«existence théologique» selon Barth – moteur central du comportement *individuel et social* du chrétien –, relue dans une perspective luthérienne, me semble être le point central de la vie et de l'œuvre de Gollwitzer. C'est à partir de ce concept que doit être envisagé le lien organique, chez Gollwitzer, entre théologie et engagement ; c'est à partir de ce concept aussi que sa pensée reçoit unité et cohérence. On peut d'ailleurs le voir dès son premier article scientifique, «Amt und 'Führertum' in der Kirche» [24], où la marque littéraire de Barth elle-même est patente. Il s'agit pour nous maintenant de relire l'histoire de la pensée de Gollwitzer à partir de ce principe. Je propose de le faire en distinguant quatre périodes dans sa trajectoire personnelle.

3. *Quatre étapes de vie et de combat*

3.1. *Années de formation*

Il faut tout d'abord souligner le conservatisme du milieu luthérien bavarois dans lequel Gollwitzer a grandi. À cet égard, la figure dominante était celle de son père, Wilhelm Georg Gollwitzer, pasteur à Bad Steben, lieu de naissance de Helmut, puis à Lindau-Reutin au bord du Lac de Constance. Cependant,

[24] H. GOLLWITZER, «Amt und 'Führertum' in der Kirche. Ein Beitrag zur Frage konfessioneller Verständigung», *EvTh*, n° 2-3/1, 1934, p. 79-113. Cet article date du printemps 1934, peu de temps avant la «Déclaration théologique de Barmen», et s'appuie explicitement sur les «Thèses de Düsseldorf» (mai 1933) auxquelles Barth a collaboré ; il s'agit d'évaluer la question du *Führertum* ou *Führerprinzip* (depuis l'été 1933, Ludwig Müller est devenu *Reichsbischof* de la nouvelle *Deutsche Evangelische Kirche* [*DEK*]).

la sévérité et le conservatisme de la figure paternelle se trouvaient contrebalancés par le bouillonnement de la fratrie des Gollwitzer – six enfants dont Helmut était le quatrième. De fait le conservatisme du milieu familial ne s'avéra pas trop contraignant et n'empêcha pas les enfants Gollwitzer de participer pleinement et avec une grande liberté à la vie intellectuelle, culturelle et associative de la République de Weimar, et notamment aux mouvements de jeunesse, surtout à la *Jugendbewegung* du début du siècle, qui jouèrent un rôle important dans la vie de Helmut et de ses frères et sœurs [25].

3.2. *Le* Kirchenkampf

La deuxième période marquante est incontestablement celle du *Kirchenkampf*. À partir de 1936, Gollwitzer s'engage en effet dans l'Église confessante (*Bekennende Kirche*) [26] ; d'abord en Thuringe, où il est responsable de la formation théologique des stagiaires ; ensuite, après une interdiction de parole (*Redeverbot*) valable pour la Thuringe, à Berlin, où il devient en 1937, suite à l'arrestation de Martin Niemöller, le remplaçant de celui-ci dans la paroisse de Berlin-Dahlem [27], jusqu'en 1940, où une deuxième interdiction de parole lui est signifiée, cette fois pour l'ensemble du *Reich* (*Reichsredeverbot*), assortie d'une expulsion de la ville de Berlin. Sans retracer plus longuement le parcours de Gollwitzer pendant ces années, notamment entre 1936 et 1940, il faut souligner que c'est sans doute cette période difficile qui suscita en lui une sensibilité et un souci particuliers pour les questions d'actualité qui firent de lui un théologien politique. Toute théologie, aussi abstraite eût-elle pu être, revêtait à cette époque une dimension politique. La particularité de Gollwitzer fut non seulement de reconnaître cet état de fait, mais encore de l'accepter comme une responsabilité positive et une tâche à part entière de la théologie, même et surtout par-delà la période du *Kirchenkampf*. En 1937, à la suite de l'arrestation de Martin Niemöller – emprisonné dans le camp de concentration de Sachsenhausen comme prisonnier personnel de Hitler –, Gollwitzer devient, comme je l'ai dit, son remplaçant dans la paroisse de Berlin-Dahlem – bien que son statut ne soit pas officialisé : le Conseil presbytéral, de tendance «modérée», choisit un autre

[25] En 1963, Gollwitzer faisait une relecture plus critique de son engagement dans la *Jugendbewegung* : H. GOLLWITZER, «Hoher Meissner 1963» in ID., *Auch das Denken darf dienen*, *AW* 9, München, Chr. Kaiser, 1988, p. 205-219.

[26] Parmi l'abondante littérature consacrée à la période du *Kirchenkampf* (1933-1945), je retiens, outre les ouvrages de référence de K. Scholder et de K. Meier, celui de K. HERBERT, *Der Kirchenkampf. Historie oder bleibendes Erbe ?*, Frankfurt/Main, Evangelisches Verlagswerk, 1985. En français : B. REYMOND, *Une Église à croix gammée ?*, Lausanne, L'Âge d'Homme, 1980.

[27] G. SCHÄBERLE-KOENIGS, *Und sie waren täglich einmütig beieinander. Der Weg der Bekennenden Gemeinde Berlin-Dahlem mit Helmut Gollwitzer (1937-1943)*, Gütersloh, Chr. Kaiser/Gütersloher Verlagshaus, 1998.

candidat comme successeur de Niemöller (Walter Dress), de sorte que Gollwitzer, soutenu par les représentants locaux de l'aile radicale de l'Église confessante, s'investit surtout dans les cultes d'intercession (*Fürbittegottesdienste*) organisés quotidiennement dans la petite église Sainte-Anne. Pendant toute cette période, Gollwitzer lit, interprète et prêche – en *lectio continua* – l'Évangile de Luc [27]. Le souvenir que Gollwitzer a gardé de cette époque illustre bien que ce travail ne revêt pas pour lui une signification seulement exégétique et théologique : il s'agit d'un travail d'accompagnement pastoral et celui-ci reçoit donc *en tant que tel*, de manière implicite, une dimension politique.

> La communauté était aussi attentive que les prédicateurs. D'un public de pratiquants ordinaires elle se transformait en un troupeau de personnes en détresse, pour qui la seule participation à un culte public représentait déjà un acte de confession et qui pourtant ne pouvaient s'en passer, parce que le culte était indispensable à leur vie quotidienne. [La communauté] saisissait immédiatement l'actualité du texte, de sorte que souvent les seules lectures étaient déjà reçues comme une parole vivante ; et elle percevait sans peine dans les paroles de la prédication le lien avec les questions et les événements du jour, sans que ceux-ci ne soient explicitement nommés [28].

L'un des meilleurs exemples du ministère de Gollwitzer dans la paroisse de Berlin-Dahlem – peut-être aussi le plus célèbre – est sa prédication du 16 novembre 1938, le dimanche de l'année liturgique réservé à la confession des péchés (*Busstag*), moins d'une semaine après le terrible pogrom de la nuit du 9 au 10 novembre 1938 (*Novemberpogrom*). Après la lecture des dix commandements, qui résonnent «comme des coups de marteau dans le silence de mort de la communauté accablée» [29], et après la lecture de Lc 3,3-14, le texte du jour en suivant la *lectio continua* de l'Évangile de Luc, Gollwitzer commence ainsi sa prédication :

> Chère communauté ! Qui se doit aujourd'hui encore de prêcher ? Qui se doit aujourd'hui encore de prêcher la confession des péchés ? La bouche ne nous est-elle pas fermée à nous tous en ce jour? Pouvons-nous encore faire autre chose que simplement nous taire ? [...] Que demandons-nous à Dieu, si maintenant nous venons à lui, si maintenant nous chantons et lisons la Bible, prions, prêchons, confessons nos péchés, comme si nous pouvions nous attendre à ce qu'il soit encore au milieu de nous et à ce que ce ne soit pas seulement un acte religieux vide qui se déroule ici! Il doit être dégoûté de notre entêtement et de notre présomption. Pourquoi ne pas au moins nous taire ? Oui, peut-être que l'attitude la plus appropriée

[28] Un commentaire et de très nombreuses prédications sont les fruits de ce travail. Cf. H. GOLLWITZER, *Wir dürfen hören... Predigten*, *ThExh*, n° 66, 1939 ; ID., *Zuspruch und Anspruch. Predigten*, München, Chr. Kaiser, 1954 ; ID., *...und lobten Gott. Predigten – gehalten in der Gemeinde Berlin-Dahlem 1938-1940*, Neukirchen-Vluyn, Neukirchener Verlag, 1964 ; ID., *Dennoch bleibe ich stets an dir... Predigten aus dem Kirchenkampf 1937-1940*, *AW* 1, München, Chr. Kaiser, 1988.

[29] H. GOLLWITZER, in F.-W. MARQUARDT, W. BRINKEL, M. WEBER (éd.), *Helmut Gollwitzer. Skizzen eines Lebens*, *op. cit.*, p. 119.

> serait en cet instant de demeurer ici, ensemble, en silence pendant une heure, sans chanter, sans prier, sans parler [...]. Non parce que je le veux, mais parce que je ne peux pas échapper à ma mission, voilà pourquoi je vous parle aujourd'hui. Et comme vous êtes décidés à écouter, eh bien ! que nous puissions nous mettre ensemble à l'écoute de ce qu'un autre a dit à une autre époque, de ce que ce Jean-Baptiste a dit autrefois ; et nous voulons être attentifs à ce qu'il a à nous dire, à nous aujourd'hui, aux hommes et aux femmes de cette époque lointaine autant qu'aux hommes et aux femmes de ce jour de confession des péchés [30].

Sous une forme très différente de celle du texte de Barth, ou encore du premier article scientifique de Gollwitzer, le ministère de celui-ci dans la paroisse de Berlin-Dahlem prolonge et met véritablement en œuvre ce que Barth a voulu dire par le terme «existence théologique» – même s'il s'agit dans le cas du *Kirchenkampf* d'une époque où toute parole ou engagement qui sortait d'une sorte de «conformisme national-socialiste» revêtait une dimension potentiellement, voire directement, politique.

3.3. *L'après-guerre*

Après la guerre, la situation n'est plus la même. Le 31 décembre 1949, Gollwitzer rentre de cinq années passées comme prisonnier de guerre en Union soviétique. Il est immédiatement appelé à l'université de Bonn où lui est proposée la chaire de théologie systématique laissée vacante depuis le départ de Barth en 1935. Il est ainsi du jour au lendemain propulsé au milieu des sphères de pouvoir de la «République de Bonn» : de nombreuses connaissances et quelques amis de Gollwitzer se retrouvent dans les instances dirigeantes, soit de la nouvelle Église, la *Evangelische Kirche in Deutschland* (*EKD*), soit du nouvel État, la République fédérale d'Allemagne (RFA). Il se trouve de ce fait rapidement impliqué dans les débats ecclésiaux et socio-politiques de l'Allemagne de l'après-guerre. D'abord quelque peu en retrait par rapport à d'autres personnalités – Martin Niemöller, Gustav Heinemann, Hans-Joachim Iwand, etc. – et plus conciliant qu'elles, il ne se radicalise que peu à peu. Les principaux débats de cette époque sont le réarmement de la RFA (création de la *Bundeswehr* en 1956), la signature du contrat d'aumônerie militaire (1957) et le stationnement d'armes atomiques en Allemagne (RFA et RDA). Au premier regard, l'argumentation que Gollwitzer développe tout au long des années 50 peut paraître d'ordre essentiellement politique, de sorte qu'il faut se demander si le terme «existence théologique» reste approprié. À cet égard, Gollwitzer se souvient d'une discussion avec Otto Dibelius, un des principaux responsables ecclésiastiques de cette époque :

> Dibelius me disait à l'époque : «je n'arrive pas à comprendre pourquoi il s'agit là de questions théologiques. Ne sont-elles pas purement politiques ?» D'une part, je

[30] *Ibidem*, p. 122.

pouvais comprendre son interrogation ; de l'autre, l'argument inverse me convainquait, à savoir : nous avons en tant qu'Église, et en tant qu'Église nationale, un tel degré de responsabilité par rapport au destin actuel du peuple, que nous devons éviter le plus grand malheur – telle était notre conviction, à savoir celui de la scission et de l'armement de l'un contre l'autre ; ces deux aspects étaient à l'époque encore liés, et tels sont aussi le commandement de Dieu et notre acte de repentance [31].

Le point de départ de l'argumentation demeure donc théologique et, comme à l'époque du *Kirchenkampf*, continue de s'opposer à une perspective purement politique. Cela est particulièrement clair dans le livre *Die Christen und die Atomwaffen* [32]. Un article portant le même titre résume l'argumentation de Gollwitzer :

Il suffit de prendre conscience en toute lucidité du caractère des armes atomiques, bactériologiques et chimiques pour se rendre compte, sans hésitation possible, de la différence par rapport aux moyens de guerre des siècles antérieurs, pour se rendre compte également que leurs caractéristiques font éclater le cadre qui a permis à l'Église de considérer le service militaire comme compatible avec la volonté de Dieu.

Et plus loin :

Bien assez souvent l'Église a encouragé le peuple quand son gouvernement croyait devoir prendre le risque d'une guerre. Elle l'a encouragé à la foi et à la confiance en Dieu dans l'audace du combat pour la liberté et le droit de la patrie et, dans la mesure où il s'agissait réellement d'une guerre indispensable (*Notkrieg*) au sens de Luther, elle a agi en accord avec ce qu'elle considérait être juste devant Dieu. Ne doit-elle pas aujourd'hui encourager tout autant le peuple allemand à la foi et à la confiance en Dieu, pour qu'il prenne le risque d'un renoncement aux armes atomiques ? Car elles ne permettent en aucun cas une guerre juste. Pourquoi l'Église est-elle si lente à décider de franchir ce pas, après s'être engagée si facilement en temps de guerre et après avoir fait si peu de cas d'une «politisation» de sa prédication ? Si toutefois elle devait ne pas décider de prêcher la foi en Dieu et d'encourager à prendre un risque en fonction de ce qu'elle considère aujourd'hui être juste devant Dieu, comment pense-t-elle alors pouvoir échapper au soupçon que sa prédication antérieure de la volonté de Dieu en temps de guerre avait elle aussi été une manœuvre de dissimulation religieuse et donc une politisation réellement condamnable ? [...] *Si omnes, ego non !* ([même] si tous [les autres], moi non !) – voilà ce qu'un chrétien doit répondre à la question de la participation à cette préparation gouvernementale d'un meurtre à grande échelle (*Massenmord*) [33].

À une époque où beaucoup de théologiens et de responsables ecclésiastiques allemands se réfugient derrière un discours de neutralité politique, au

[31] H. GOLLWITZER, «Predigt über Lukas 3,3-14 – Busstagspredigt 16. November 1938», in ID., *Dennoch bleibe ich stets an dir...*, p. 52 sq. Cf. aussi G. SCHÄBERLE-KOENIGS, *Und sie waren täglich einmütig beieinander*, *op. cit.*, p. 188-202.

[32] H. GOLLWITZER in J. MÜLLER-KENT, *Vermächtnis für die Zukunft. Gespräche mit Helmut Gollwitzer und Kurt Scharf*, München, Chr. Kaiser, 1989, p. 129 sq.

[33] H. GOLLWITZER, *Die Christen und die Atomwaffen*, München, Chr. Kaiser, 1957 ; traduction française : *Les chrétiens et les armes atomiques*, Genève, Labor et Fides, 1958.

nom d'une théologie des deux règnes et souvent par consentement plus ou moins tacite à la politique du gouvernement de Konrad Adenauer, Gollwitzer ne mâche pas ses mots : avec d'autres, il témoigne de la continuité, par delà la période du *Kirchenkampf*, de l'exigence d'une existence théologique que beaucoup croient pouvoir abandonner depuis que l'indépendance de l'Église paraît assurée et la démocratie définitivement acquise.

3.4. *Après 68*

Tout au long de la deuxième moitié des années 60 et au début des années 70, la compréhension gollwitzerienne de ce à quoi l'existence théologique engage les chrétiens se précise encore. À la suite d'une expérience marquante lors de la Conférence «Église et société» du COE en 1966 à Genève, une des conférences préparatoires de la grande Conférence d'Uppsala en 1968, et sous l'impulsion du mouvement étudiant (*Studentenbewegung*), il prend conscience de la nécessité d'une transformation radicale de la société. Cette transformation doit être aussi juste que possible, de sorte qu'elle ne peut aller que dans le sens d'une (r)évolution à la fois socialiste *et* démocratique. Dans un exposé de 1976, Gollwitzer se définit lui-même, de manière un peu polémique, comme un communiste écologique, marxiste, chrétien, lucanien, luthérien, barthien, démocrate et socialiste. Et il ajoute :

> Je reconnais [...] que je suis communiste. Mais en tant que tel je ne rends témoignage ni au communisme, ni au marxisme, ni à Luther, ni à Barth, mais à mon seul Seigneur Jésus-Christ qui m'a appelé comme son disciple [34].

Dans une autre contribution de la même époque, Gollwitzer s'interroge : un chrétien doit-il être socialiste ? En partant de deux citations, l'une d'Adolf Grimme («les socialistes peuvent être chrétiens, les chrétiens doivent être socialistes») et l'autre du jeune Barth («un chrétien véritable doit devenir socialiste – s'il veut prendre au sérieux la réforme du christianisme ; un socialiste véritable doit être chrétien – s'il tient à la réforme du socialisme»), il établit un lien entre foi chrétienne et socialisme :

> D'une part, un but est visé : un maximum de justice sociale dans la société et, en ce qui concerne la structuration de l'État, l'organisation voulue par les démocraties ; voilà l'orientation et la ligne. On ne peut être chrétien et en même temps s'engager et avancer dans une autre direction que celle qui vise un maximum de justice sociale et de démocratie. D'autre part, la tâche de la réalisation demeure : à travers elle, la liberté chrétienne va devoir s'avérer capable d'examiner toujours à nouveau les différentes propositions et programmes de réalisation, sans exclure d'emblée, ni les modérés par recherche de radicalité, ni les radicaux par crainte de la radicalité, et

[34] H. Gollwitzer, «Die Christen und die Atomwaffen» in id., *...dass Gerechtigkeit und Friede sich küssen. Aufsätze zur politischen Ethik*, Vol. 2, *AW* 5, München, Chr. Kaiser, 1988, p. 60 et p. 62 sq.

de ne pas tenir une option pour juste en toute situation et en toute circonstance. Le choix est soumis à la raison, non à l'arbitraire [35].

Au-delà de cette précision sur l'orientation politique de l'existence théologique, celle-ci reçoit à cette époque un élargissement qui peut paraître nouveau au premier regard. Là aussi l'accompagnement des jeunes engagés dans le mouvement des étudiants peut être considéré comme un facteur déterminant :

> Toute personne qui a vécu ces années du dedans, au centre du tourbillon, comme nous à Berlin entre 1965 et 1970, a pu constater que pour les jeunes il s'agissait d'une période de libre expression, d'une période enthousiasmante. Les problèmes personnels étaient tout à coup relégués au second plan, on avait beaucoup à faire, des manifestations à organiser, et tous les jours de nouvelles idées devaient être discutées, sortant toutes de l'ordinaire. C'étaient des mois de révolution sexuelle [...]. C'est pour cela que j'ai écrit le livre *Krummes Holz – aufrechter Gang* justement pendant ces années : car je savais que, quand toute cette effervescence retomberait, la question individuelle du sens de la vie remonterait de manière très intense. Elle ne se trouvait évacuée que momentanément, parce qu'on trouvait un sens dans la transformation de la société [36].

Cette citation montre que ce que j'appelle l'*existence théologique* de Gollwitzer, qui au fil des années reçut une orientation politique de plus en plus explicite, ne s'est à aucun moment trouvée *réduite* à cette orientation politique, pas même pendant les années du mouvement des étudiants et de la naissance de la «nouvelle gauche». D'où l'étonnement de bien des élèves de Gollwitzer, par exemple de ce pasteur berlinois : «[...] d'un point de vue théologique, Gollwitzer fut toujours un conservateur, d'un point de vue politique [par contre], un radical ; et comme il était en outre un personnage extrêmement aimable, on lui pardonnait sa théologie» [37]. Or c'est précisément de cette théologie conservatrice, de ce «christianisme très dogmatique» [38], que se nourrit aussi, pendant ces années, l'engagement politique de Gollwitzer : «[...] la théologie et sa base, la foi chrétienne, étaient le fondement existentiel de cet engagement républicain et démocratique qui l'a rendu célèbre parmi le public et dont nous nous souvenons encore aujourd'hui» [39]. Avec le livre *Krummes Holz – aufrechter Gang*, Gollwitzer montre que la théologie ne saurait se diluer dans un engagement politique, quel qu'il soit, mais qu'elle garde au contraire une importance fondamentale et indépassable en tant que telle.

[35] H. GOLLWITZER, «Ich bin Kommunist», *Umkehr und Revolution. Aufsätze zu christlichem Glauben und Marxismus*, Vol. 2, *AW* 7, München, Chr. Kaiser, 1988, p. 37 sq.

[36] H. GOLLWITZER, «Muss ein Christ Sozialist sein ?», *Umkehr und Revolution. Aufsätze zu christlichem Glauben und Marxismus*, Vol. 2, *AW* 7, München, Chr. Kaiser, 1988, p. 19 sq.

[37] H. GOLLWITZER, in F.-W. MARQUARDT, W. BRINKEL, M. WEBER (éd.), *Helmut Gollwitzer. Skizzen eines Lebens*, *op. cit.*, p. 297.

[38] Cité d'après J. MÜLLER-KENT, *op. cit.*, p. 165.

[39] *Ibidem*, p. 166.

Le mouvement étudiant de la fin des années 60 marque donc, après le *Kirchenkampf* et l'après-guerre, un troisième tournant dans l'évolution de la pensée politique de Gollwitzer. L'appréciation du mouvement par Gollwitzer est en elle-même intéressante :

> Toute personne qui est elle-même partie prenante dans les questions politiques [...] sera soulagée de constater qu'enfin une jeune génération allemande ne s'oriente politiquement pas vers le nationalisme et le militarisme, mais qu'elle s'ouvre au monde et se fait porteuse de valeurs démocratiques et humanitaires d'une manière qui m'émeut toujours à nouveau [41].

Gollwitzer fut l'un des rares membres du corps professoral à accepter le défi que posait à la société tout entière et à l'université en particulier cette «jeune génération allemande». Plus encore, le mouvement étudiant s'avéra être pour lui un facteur déterminant qui amena une réorientation de sa théologie et de son engagement, leur redonnant une sorte de second souffle. Parallèlement, il prit conscience de la nécessité d'une transformation radicale de la société [42] et de l'importance irréductible de la question du sens de la vie [43]. Il sera dès lors, avec Gustav Heinemann, Heinrich Böll, Erich Fried et, à Berlin, Kurt Scharf et Heinrich Albertz, l'un de ceux qui accompagneront l'émergence d'une nouvelle gauche (*Neue Linke*) : mouvement pour la paix (*Friedensbewegung*), opposition au nucléaire (*Antiatombewegung*), création du parti écologiste (*die Grünen*), etc.

Avec le décès de Brigitte Gollwitzer, sa femme – souvent considérée comme la conscience politique du couple –, se termine pour Helmut Gollwitzer tout un itinéraire. En 1988, chaleureusement entouré pour son 80e anniversaire [44], il donne un dernier cours (sur le *Petit Catéchisme* de Luther) et un dernier séminaire (sur la doctrine du salut universel) à la *Freie Universität*. Il estime désormais avoir fait son temps : c'est à d'autres de reprendre le flambeau [45]. Même s'il les a longtemps espérées, il assiste à la chute du mur de Berlin (1989) et à la réunification allemande (1990) comme à des événements extérieurs. Il meurt en 1993. L'Allemagne évolue et doit se passer de la voix critique d'Helmut Gollwitzer.

[40] E. KRIPPENDORFF, «Nachdenken über Helmut Gollwitzer» in A. PANGRITZ, *«Ich werde nicht sterben sondern leben». Über Helmut Gollwitzer*, *op. cit.*, p. 50.

[41] Cité d'après Friedrich-Wilhelm MARQUARDT, Wolfgang BRINKEL, Manfred WEBER (éd.), *Helmut Gollwitzer. Skizzen eines Lebens*, *op. cit.*, p. 292 sq.

[42] Cette prise de conscience aboutit en 1974 au livre *Die kapitalistische Revolution*, München, Chr. Kaiser, 1974.

[43] H. GOLLWITZER, *Krummes Holz – aufrechter Gang. Zur Frage nach dem Sinn des Lebens*, München, Chr. Kaiser, 1970.

[44] C'est à cette occasion que sont édités les *Ausgewählte Werke* (*AW*) : H. GOLLWITZER, *Ausgewählte Werke*, 10 vol., München, Chr. Kaiser, 1988.

[45] H. GOLLWITZER, E. POHLMANN, «Ich werde nicht sterben, sondern leben», in A. PANGRITZ (éd.), *«Ich werde nicht sterben, sondern leben». Über Helmut Gollwitzer*, Berlin, Orient & Okzident, 1998, p. 79-95.

4. *Reprise*

Comment être chrétien aujourd'hui ? Telle était la question qui animait Gollwitzer. Aujourd'hui nous pouvons nous interroger : dans quelle mesure la réponse que Gollwitzer a donnée à cette question au XXe siècle peut-elle nous aider à chercher *notre* réponse, celle qui nous permettra d'être des témoins du Christ au XXIe siècle ?

Le premier intérêt de la personne, de la vie et de l'œuvre de Gollwitzer est certainement de rappeler que l'exigence de la foi est une exigence totale, indivisible et donc exclusive. Telle est depuis la Réforme la conviction la plus fondamentale du protestantisme : celle du *sola fide* qui s'enracine dans le *sola gratia*. Ou avec Barth : «[...] il n'existe pas dans le monde d'exigence plus pressante que celle élevée par la Parole de Dieu d'être annoncée et écoutée» [46]. Toutefois, par là n'est dit ni ce qu'est la Parole de Dieu, ni la façon dont elle est accueillie, ni à quoi, enfin, elle appelle les chrétiens. De sorte qu'à ce premier niveau, tant la question herméneutique que la question éthique demeurent.

Nombreux sans doute sont ceux qui ne désirent pas aller plus loin : ils reçoivent la vie et l'œuvre de Gollwitzer comme un témoignage de foi, certes, mais comme un témoignage dont ils ne souhaitent pas s'inspirer. D'autres peut-être acceptent de suivre Gollwitzer dans sa conception de l'existence théologique des chrétiens. Pour eux, l'intérêt de la personne, de la vie et de l'œuvre de Gollwitzer réside dans la force et la crédibilité, donc dans la pertinence de sa posture théologique et éthique, à son époque. La question qu'ils se posent dès lors est la suivante : cette posture théologique et éthique est-elle transposable à une autre époque – ou plus modestement : est-il possible de s'en inspirer – ou est-elle inséparablement liée au contexte qui l'a vu naître ?

Sans prétendre répondre à cette question, il me semble que le XXIe siècle, dans sa radicale nouveauté, a un besoin urgent de témoins critiques – à l'image de ce que Gollwitzer a été dans l'Allemagne du XXe siècle. Car rien n'est plus idéologique, et donc potentiellement totalitaire, qu'une «pensée unique» qui proclame la fin des idéologies et annonce le triomphe de la liberté. Dans cet esprit, une appropriation critique de notre propre histoire me semble être une piste possible, comme une herméneutique des «signes des temps», et donc comme un témoignage empreint de liberté évangélique. Peut-être l'exhortation de Barth de 1933 (se soucier plus du «fond» que de la «situation») a-t-elle encore, plus que nous ne voudrions le penser, de beaux jours devant elle.

[46] K. BARTH, *Theologische Existenz heute !*, *op. cit.*, p. 27 sq.