

André Dumas : interprète de Bonhoeffer

Autor(en): **Faessler, Marc**

Objektyp: **Article**

Zeitschrift: **Revue de Théologie et de Philosophie**

Band (Jahr): **20 (1970)**

Heft 2

PDF erstellt am: **02.05.2024**

Persistenter Link: <https://doi.org/10.5169/seals-380943>

Nutzungsbedingungen

Die ETH-Bibliothek ist Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften. Sie besitzt keine Urheberrechte an den Inhalten der Zeitschriften. Die Rechte liegen in der Regel bei den Herausgebern.

Die auf der Plattform e-periodica veröffentlichten Dokumente stehen für nicht-kommerzielle Zwecke in Lehre und Forschung sowie für die private Nutzung frei zur Verfügung. Einzelne Dateien oder Ausdrucke aus diesem Angebot können zusammen mit diesen Nutzungsbedingungen und den korrekten Herkunftsbezeichnungen weitergegeben werden.

Das Veröffentlichen von Bildern in Print- und Online-Publikationen ist nur mit vorheriger Genehmigung der Rechteinhaber erlaubt. Die systematische Speicherung von Teilen des elektronischen Angebots auf anderen Servern bedarf ebenfalls des schriftlichen Einverständnisses der Rechteinhaber.

Haftungsausschluss

Alle Angaben erfolgen ohne Gewähr für Vollständigkeit oder Richtigkeit. Es wird keine Haftung übernommen für Schäden durch die Verwendung von Informationen aus diesem Online-Angebot oder durch das Fehlen von Informationen. Dies gilt auch für Inhalte Dritter, die über dieses Angebot zugänglich sind.

ANDRÉ DUMAS

INTERPRÈTE DE BONHOEFFER

I. L'ENJEU

Au début du siècle, la réflexion théologique affrontait la mise en doute kantienne de Dieu comme objet, et elle refusait son allégeance à une transcendance régulatrice sans réalité constitutive. Elle se débat aujourd'hui avec la mise en cause de l'homme comme sujet, déterminée à refuser qu'il soit dépossédé de toute substantialité au profit d'instances impersonnelles dont les sciences humaines nous offrent l'expression formalisée. Atteinte par l'effondrement des transcendances classiques, la théologie, désireuse d'éviter les écueils du labyrinthe exégétique ou des orthodoxies figées, est ainsi mise en demeure de rendre compte de son objet propre et des constituants de l'épistémologie qui donne corps à son discours. C'est pourquoi le long de ce cheminement difficile, la pensée ramassée, forte et tendue de Bonhoeffer s'impose de plus en plus comme une féconde source d'inspiration¹. Il convient donc de saluer la pénétrante et stimulante interprétation qu'André Dumas, professeur à la Faculté de théologie de Paris, nous en offre aujourd'hui². Son livre nous aide

¹ Indépendamment des interprétations proprement dites de Bonhoeffer, il faut mentionner les travaux de HEINRICH OTT : *Wirklichkeit und Glaube*, Göttingen, Vandenhoeck und Ruprecht, 1966, et ceux de la théologie radicale américaine, notamment J. J. ALTIZER, W. HAMILTON : *Radical Theology and the Death of God*, New York, Bobbs-Merill, 1966 ; en Allemagne, D. SÖLLE : *Stellvertretung*, Stuttgart, Kreuz Verlag, 1965.

² A. DUMAS : *Une théologie de la réalité, Dietrich Bonhoeffer*, Genève, Labor et Fides, 1968. Parmi les innombrables articles et publications de l'auteur, dispersés à tout vent de revues, nous voudrions signaler certaines contributions de grande valeur : *Des prolégomènes dogmatiques à l'insertion éthique dans l'exégèse de Karl Barth*, in *Antwort*, Munich, Kaiser Verlag, 1956 ; *Le contrôle des naissances, opinions protestantes*, Paris, Les Bergers et les Mages, 1965 ; *Constance et contingence*, in *Oikonomia*, Hambourg, H. Reich Verlag, 1965, p. 287-292 ; *De l'objectivité de Dieu*, *Rev. Hist. Phil. Rel.*, 1966, n° 4, p. 309-322 ; *La fonction idéologique*, in *Eglise et société* (documents préparatoires), tome IV, Genève, Labor, 1966, p. 33-46 ; *Loi naturelle et irruption évangélique*, *Suppl. La Vie Spirituelle*, n° 81, mai 1967, p. 230-250 ; *Bible et violence*, *Signes du temps*, décembre 1967, p. 8-10 ; *Espérance chrétienne et espérance marxiste*, *Bull. du CPE*, Genève, 1967, n° 6 ; *Tragique et foi*, *Bull. du CPE*, Genève,

par sa clarté, nous fortifie par la richesse de sa substance théologique et ouvre à l'appétit intellectuel des horizons que l'on a hâte d'aller explorer. Un tel ouvrage est un gage d'espérance pour une nouvelle « reprise » de la parole théologique au cœur d'une culture occidentale où la froideur néopositiviste des exigences technologiques à satisfaire, masque souvent la plénitude des finalités à dévoiler.

On sait que l'œuvre de Bonhoeffer tient tout entière en quelques livres denses¹ et qu'elle a donné lieu à une querelle des classiques et des modernes dans l'interprétation que l'on a proposée de son développement interne. La controverse a surgi à la suite de la publication, en 1951, des lettres écrites par Bonhoeffer de sa prison de Tegel et qui contiennent ses réflexions sur les trois thèmes devenus désormais célèbres : le monde majeur (*die mündige Welt*), l'interprétation non religieuse de la présence du Christ et la discipline de l'arcané. Certains y ont vu l'aboutissement d'un itinéraire intérieur, qui, parti d'une concentration ecclésiologique de la présence du Christ existant en forme de communauté, franchissait finalement les limites de tout ghetto ecclésiastique pour découvrir que l'Eglise n'est rien d'autre que l'humanité elle-même, où Dieu a pris corps et où l'« homme pour les autres » devient l'expression d'un christianisme anonyme vécu dans le mutisme et l'attente². Contre cette interprétation où

1968, n° 1-2, p. 45-54 ; *Sociologie de la société industrielle et ecclésiologie*, Et. Théol. Rel., 1968, n° 4, p. 265-283 ; *La critique de l'objectivité de Dieu dans la théologie protestante*, in *Procès de l'objectivité de Dieu*, Paris, Ed. du Cerf, 1969, p. 147-168 (suivi d'une discussion). André Dumas prépare actuellement un ouvrage sur *Les christologies protestantes contemporaines : de Schleiermacher à Pannenberg*. A paraître aux Editions du Cerf, Paris.

¹ Ce sont, par ordre chronologique (que suit presque fidèlement le commentaire d'André Dumas) : 1930, *Sanctorum Communio*, rééd. Munich, Kaiser, 1954 ; 1931, *Akt und Sein*, rééd. Kaiser 1956 ; 1933, *Schöpfung und Fall*, Kaiser, 1958 (nombreuses rééditions) ; 1937, *Nachfolge*, trad. fr. *Le prix de la grâce*, Neuchâtel, Delachaux, 1962 ; 1939, *Gemeinsames Leben*, trad. fr. *De la vie communautaire*, Delachaux, 1947 ; 1940, *Das Gebetbuch der Bibel*, trad. fr. *Bible, ma prière...*, Bruxelles, Desclée, 1968 ; 1949, *Ethik*, trad. fr. *Ethique*, Genève, Labor, 1965 ; 1951, *Widerstand und Ergebung*, trad. fr. *Résistance et soumission*, Labor, 1963 ; 1953, *Versuchung*, trad. fr. *Tentation*, Labor, 1961. Ces trois derniers ouvrages ont été édités grâce aux soins d'E. Bethge, l'ami intime de Bonhoeffer, auquel on doit une monumentale biographie : *Dietrich Bonhoeffer. Eine Biographie*, Munich, Kaiser, 1967 (trad. fr. : *Dietrich Bonhoeffer : vie, pensée, témoignage*, Genève, Labor et Fides, 1969, ne contenant pas les documents édités en appendice de l'édition allemande). Tous les autres textes de Bonhoeffer (conférences, notes, cours, etc.) ont été rassemblés dans quatre volumes de *Gesammelte Schriften*, Munich, Kaiser, 1958-1961, où l'on trouvera notamment le texte, reconstitué par Bethge, du cours de christologie donné à Berlin en 1933 (tome III, p. 166-242 ; texte édité à part sous le titre *Wer ist und wer war Jesus-Christus ?* Hambourg, Furche Verlag, 1962).

² Outre les théologiens radicaux américains, il convient de citer H. MÜLLER : *Von der Kirche zur Welt*, Leipzig, Koehler Amelang, 1963. Notons cependant que le thème récent de « la mort de Dieu » n'est pas un thème bonhoefferien ;

la foi se confond avec un anonymat indéfini et un engagement sans identité, André Dumas maintient, à juste titre, la cohérence christologique et la continuité profonde de la problématique bonhoefférienne : ce qui unit le Bonhoeffer de 1927, défenseur de la *Volkskirche* établie, à celui de 1933, refusant l'hérésie chrétienne allemande en fondant l'Eglise confessante, et à celui de 1943 vivant sa foi dans la discipline du secret, c'est sa manière originale de thématiser l'incarnation. Cette dernière est comprise comme une spatialité unissant Dieu et le réel en une structure créatrice du monde, qui à chaque moment de l'histoire trouve sa concrétion propre en fonction du lieu où la vérité est à attester dans le réel. Ainsi l'interprétation non religieuse de la présence du Christ n'a-t-elle pas de valeur en soi. Elle s'intègre à une lutte constante de Bonhoeffer pour que le dire théologique ne soit ni tentative de s'abstraire du monde par spéculation sur l'au-delà métaphysique, ni expression du repli vers l'au-dedans par intimisme existentiel, mais incarnation responsable d'un dire de l'identité de Dieu au cœur d'une identification aux diverses situations historiques rencontrées.

Par sa mise en évidence du caractère spatial et structurant de la christologie bonhoefférienne, André Dumas pose les jalons d'une problématique théologique susceptible et de surmonter les impasses où nous a confinés l'histoire des rapports entre philosophie et théologie, nature et grâce, engagement profane et fidélité croyante, et d'amorcer, dans la clarté, un dialogue polémique avec les sciences humaines.

2. L'OBJET DE LA THÉOLOGIE : L'ÊTRE-LÀ DU CHRIST PRÉSENT

Certains événements parlent ; Dieu se livre dans le lieu contesté d'un langage et d'une incarnation ; il se qualifie lui-même dans l'objectivité d'une présence accessible et il qualifie ainsi l'histoire du monde comme celle d'un dialogue entre la révélation d'une parole et la foi de l'homme en cette parole : telle est la prétention de la foi chrétienne. Cette dernière est dès lors mise en demeure d'articuler un dire « théo-logique » de la transcendance dans l'historique, le contingent, l'incarné. Cette tâche requiert une fondation théorique établissant le statut épistémologique de l'objet (en l'occurrence : Dieu se livrant au cœur de la facticité) dont le discours théologique cherche à rendre compte. L'œuvre de Bonhoeffer est reprise fondamentale de cette requête, poursuivie jusqu'en ses conséquences éthiques.

il se rattache à un certain type de christologie kénotique unitarien. Bonhoeffer parle seulement de l'abandon, de la souffrance et de la faiblesse de Dieu, ce qui ne signifie pas son évacuation... Cf. A. DUMAS : *Les théologiens de la mort de Dieu*, La Nouvelle Critique, n° 24, mai 1969, p. 16-19.

Dans le processus de connaissance propre à la science exacte, l'objectivité apparaît comme la garantie externe de la vérité, comme ce qui résiste au sujet. Elle le contraint à nommer l'objet de telle manière que le sujet puisse accéder à l'universalité du concept. Mais le concept lui-même n'acquiert sa validité qu'en fonction d'un retour à l'extériorité objective qui en vérifie le caractère opératoire. Tandis que l'objectivité spécifique du Dieu de la foi se rattache à un tout autre mode de présence : celui d'une interpellation requérante et non celui d'un réel disponible. Présence cachée dans l'incognito d'une incarnation manifestée, Dieu est objectivement connu par la foi comme la limite constitutive de l'obéissance croyante et de l'unité recrée du réel, mais il n'est pas objectivable selon le processus de la raison. A la manière dont le sens se conquiert objectivement, par objection au non-sens ou au contresens, Dieu se donne comme être-présent dans l'acte qui dit le monde en Dieu, c'est-à-dire en sa vérité. Bonhoeffer localise donc dans le mystère de l'incarnation un *spécifique conceptuel*, présupposant certes un « être connu par Dieu » préalable au connaître par l'homme, mais manifestant surtout que Dieu donne à connaître sa réalité non à la limite mais au centre de la réalité du monde. De sorte que les hommes peuvent se dire existants non seulement face au Christ, mais en lui.

Le questionnement fondateur de la christologie n'est plus dès lors de se demander « comment »¹ le Christ est ce qu'il dit être, mais « qui » il est en tant que lieu où l'existence humaine, l'histoire et la nature retrouvent la réalité de leur réel², à nouveau orienté vers

¹ A la manière des réflexions christologiques de l'ancienne Eglise sur la substance et les natures. Bonhoeffer se situe également en dehors des théologies de l'expérience, réfléchissant à partir de la question : « que » m'apporte l'expérience intérieure que j'ai du Christ ?

² Cette opposition entre réel et réalité joue d'un artifice de langage « pour marquer la différence entre la platitude de la facticité (*faktisch*) et la réalité, où Dieu est présent-caché, effectif-efficace, effectuant-effectué (*wirklich*) » (A. DUMAS, *op. cit.*, p. 229, note 2). Mais cet apparent jeu de mots recouvre, dans la pensée bonhoefferienne, une réflexion approfondie sur la création comme lieu théologique. Dans *Création et chute*, cours professé à l'Université de Berlin au semestre d'hiver 1932-1933, Bonhoeffer montre que les récits bibliques de la création ne visent pas à satisfaire notre curiosité sur les origines mais à informer notre connaissance et notre obéissance sur la structure et la configuration du « réel/réalité ». Ces deux termes couplés peuvent en effet être introduits pour indiquer que les quatre structures, que la Parole créatrice a pour effet décisif de faire apparaître, se répartissent en deux ordres distincts. Les trois premières, celles par lesquelles d'informer le monde devient création, décrivent le *réel* offert à la science et aux pouvoirs de l'homme. Elles constituent la nature comme devenir, déterminisme et nécessité. Ce sont les structures de la dialectique naturelle du repos et du mouvement, de la loi impersonnelle du fixe et des nombres, enfin de la fécondité du vivant. La quatrième structure, celle par laquelle, en l'homme son image, le Créateur habite sa

Celui qui en est le milieu caché. La réflexion est ainsi conduite à la description (car la méthode théologique ne pouvant plus être ni analytique ni synthétique, est désormais descriptive) d'une « ontologie christologique ». Une telle formule provoque généralement dans la tradition réformée une levée de boucliers. Mais André Dumas montre que sous l'influence de Hegel (d'un Hegel logicien plutôt que philosophe du devenir), Bonhoeffer cherche à décrire *l'être-là du Christ présent* (structure spatio-temporelle saisie comme parole fondatrice, sacrement réalisé et communauté déployée) et *l'être-là du Christ historique* (délimitation, sans cesse reprise par la théologie, du lieu où s'effectue culturellement la christologie, aux frontières des non-lieux dénoncés de l'hérésie)¹. Dans la formule « ontologie christologique », l'accent est à porter résolument sur l'adjectif « christologique ». Il ne s'agit ni d'un immanentisme latent, ni d'une réouverture à la spéculation métaphysique sur l'être, mais d'une tentative d'articuler une théologie de l'engagement de Dieu dans le monde à un réalisme concret du retour responsable de l'homme au monde. L'objet de la théologie n'est plus désormais un au-delà détournant l'homme du réel ou un au-dedans le confinant dans l'intimisme de son individualité pieuse. Il est « Christ présent ici-bas comme l'ontologie de la transcendance incarnée »². En insistant si fortement sur l'incarnation, l'ecclésiologie et la mondanisation (*Weltlichkeit*) de Dieu, Bonhoeffer veut délivrer la théologie des significations métaphysiques pour lui conférer le statut solide d'une science de l'objet de foi Jésus-Christ,

créature, décrit la *réalité* comme structuration par la liberté humaine du réel naturel de la création et du réel culturel de la relation à autrui. Elle constitue la culture (au sens large d'instauration de tous les rapports humains) comme liberté structurante, mission concrète et limite acceptée. La *réalité* peut donc se définir comme la structuration par la liberté humaine du *réel* des structures théologiques de la création que Dieu confie à l'homme. Elle intègre par conséquent le *factuel* (faktisch, sachlich) à l'*effectif* (wirklich), ou en termes moins précis, les *faits* reconnus par le savoir scientifique à l'*être* dévoilé par la connaissance théologique de la liberté. Vivre la réalité du réel, c'est vivre le réel dans la destination et l'origine que Dieu lui confère, c'est vivre avec Dieu et devant Dieu au milieu du monde, c'est vivre la liberté (en tant que structuration des relations) comme image de Dieu donnant sa structure au monde. C'est ce que le Christ a accompli, alors que l'homme, continuellement égaré, ne cesse de déstructurer le réel qui lui est offert et de manquer la réalité de sa liberté, en substituant au concret de sa relation au prochain l'illimitation de son désir.

¹ Le Christ présent est ainsi à la fois structure et lieu (milieu de l'existence humaine, milieu de l'histoire et milieu entre Dieu et la nature). Dans son cours de christologie, Bonhoeffer avait prévu une troisième partie sur le Christ éternel ; elle n'a malheureusement jamais été mise en forme. L'originalité de cette christologie qui cherche à déceler ce qui, dans la réalité, est ontologiquement déterminant, repérable et fondateur, permet de définir la théologie comme la mémoire de l'Eglise réfléchissant l'étant de l'être de Dieu dans le monde.

² A. DUMAS, *op. cit.*, p. 128.

transcendance de l'ici-bas, spatialité concrète et objective, faisant devenir Dieu dans la réalité et la réalité en Dieu.

Il s'agira donc de formuler cette ontologie christologique comme la saisie d'une structure active et cachée, propriété effective du réel, appréhendée par le « 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 »¹. Les outils conceptuels nécessaires seront forgés au creuset d'un vocabulaire à dominante spatiale, logique et structurale, en une reprise réflexive du climat de l'Ancien Testament où Dieu n'est jamais éprouvé que dans les limites de la vie et du corps. Les mots-clefs de Bonhoeffer sont en effet : structure (*Gestalt*, mieux traduit ainsi que par « forme », à relent trop aristotélicien), structuration (*Gestaltung*), représentativité (*Stellvertretung*), effectivité (*Wirklichkeit*, ainsi traduit par Hyppolite chez Hegel), lieu (*Ort*), milieu (*Mitte*), mode d'être (*Seinart*), habitation dans (*Sein in*). A ce vocabulaire correspond une logique, non plus dialectique, au sens où un terme récupère son opposé par dépassement (par exemple l'assomption de la religion par la foi chez Barth), mais paradoxale. C'est une logique qui juxtapose, dans une unité confessée, des termes en tension radicale, en les situant par contrepoint, sans séparation ni confusion. En quoi Bonhoeffer rompt avec toute tentation hégélianisante pour se rapprocher des stades du cheminement kierkegaardien². L'élaboration dogmatique sera donc philosophique en sa formulation et biblique en sa matière³. Elle tentera de décrire réflexivement, en articulant certaines affirmations axiales de l'Écriture, l'habitation du Créateur dans sa créature, dont Jésus-Christ est le milieu médiateur, la structure médiane.

3. L'ÉLABORATION DOGMATIQUE COMME DESCRIPTION DE LA RÉALITÉ RÉUNIFIÉE EN CHRIST

L'incarnation est révélation d'un appel irrévocable à reconnaître la réalité de la présence ontologique de Dieu dans le monde. Elle est, dans son effectivité particulière, extension universalisante de la foi

¹ A. DUMAS, *op. cit.*, p. 236.

² La pointe de l'antihégélianisme de Bonhoeffer se marque en ce que pour lui, Jésus-Christ est *médiateur* concret entre les hommes et non pas *médiation* symbolique à effectuer conceptuellement. Cf. la note de Bonhoeffer sur Hegel retrouvée et publiée par Bethge dans sa biographie, Ed. all., *op. cit.*, p. 266-267.

³ Le meilleur exemple en est fourni par *Schöpfung und Fall*, dans lequel la matière biblique des six jours de la création en Genèse 1 et 2 est explicitée comme instauration des structures du nécessaire, du vivant et du libre (cf. *infra*, p. 110, note 2).

d'Israël confessant que Dieu est au milieu du monde sans se confondre ni avec la facticité du mondain, ni avec l'irréalité des arrière-mondes religieux. Christ saisit l'homme au centre de sa vie et sauve le monde en le portant, en s'en rendant responsable. En représentant jusqu'au bout de lui-même le monde devant Dieu, il le structure, le réunit, le recrée en sa réalité bonne, lui rend son véritable milieu. La structuration du monde en Christ trouve son contenu dans cette fidélité au réel pour y dire et y vivre l'obéissance concrète à l'unité de la réalité en Dieu, pour en assumer la représentativité responsable devant Dieu. « La structure indique le lieu qui n'est jamais quitté. La représentativité indique le sens de ce qui est vécu. Les deux mots se rejoignent pour exprimer non religieusement l'extension et l'effectuation du salut qu'est Jésus-Christ. »¹ En maintenant paradoxalement et polémiquement unis le réel pécheur de l'homme, assumé dans la croix, et la réalité restaurée de Dieu, manifestée par la résurrection, Jésus-Christ effectue la mise en mouvement qualifiée de la responsabilité humaine en abolissant la dualité métaphysique des transcendances illusoires. Désormais la vérité de Dieu est cachée dans la réalité du monde.

La « suivance » (*Nachfolge*) du Christ devient dès lors engagement coûteux de l'obéissance dans le concret, car le commandement de Dieu accompli par Jésus est désormais structure de l'ici-bas. Cette « suivance » consiste à reconnaître le « déjà là » de l'ordre de Dieu dans les réalités naturelles, l'effectivité de sa présence ontologique dans le monde, par abolition des fausses alternatives de la conscience religieuse au profit de la simplicité du risque de l'action responsable. La prétention adamique et pharisienne à connaître le bien et le mal, fait place à l'immédiateté de l'obéissance et à l'attente cachée du jugement de Dieu. L'appel de Dieu maintient le croyant dans la distance salutaire de la foi qui reconnaît le Christ comme seul médiateur unifiant la réalité en l'interpellant. Mais passer par Christ c'est également discerner dans la multiplicité des possibles, la structure d'un nécessaire qui donne la liberté de lui obéir. Pour aider à ce discernement, la tâche de l'éthique consiste à décrire ce qui dans la réalité est commandement de Dieu. André Dumas décèle chez Bonhoeffer trois tentatives d'accès à cette présence de Dieu au milieu du réel : la théorie des mandats, la structure de la vie responsable, et la relation entre le dernier et l'avant-dernier ; elles forment ensemble « le compte rendu ontologique du monde où Dieu ordonne »². Les mandats (le travail, le mariage, les autorités, et, curieusement, l'Eglise) manifestent le Christ existant en forme de commandement

¹ A. DUMAS, *op. cit.*, p. 40.

² A. DUMAS, *op. cit.*, p. 170.

dans le monde. Ils ne sont pas des ordres de création mais des missions de Dieu prenant la forme d'instances terrestres où se concrétise, dans la liberté et la soumission, l'unité de la réalité devant Dieu ¹. La structure de la vie responsable est par contre la description de la « suivance » à partir de l'œuvre de Jésus-Christ, le prochain, l'incarné, le chargé, le décidé. Conformité au réel, responsabilité pour les autres, disposition à assumer la faute et engagement de la liberté pour que soit réuni le réel disloqué, en sont les articulations essentielles ². Enfin la relation entre l'avant-dernier de la nature et de la culture, et le dernier de la grâce et de la justification accordée, est comprise comme une relation où le dernier fonde, précède et sauvegarde l'avant-dernier de sa déstructuration. Le salut ne parachève pas le réel mais nous y renvoie. Il nous tourne vers les réalités humaines, qui ne sont pas abolies par l'attente de Dieu, mais bénies par sa venue, rendues à leur consistance de créatures. Ainsi le nature et le culturel peuvent-ils être pensés comme des lieux qui ont pour fonction de médiatiser et d'universaliser le message de la révélation, dans la mesure où la foi saura les rattacher à une lecture de leur origine et de leur destination en Christ ³.

On comprend mieux dès lors le refus que Bonhoeffer n'a cessé d'opposer à une distinction entre l'Eglise spirituelle, invisible, d'en haut et l'Eglise empirique, visible, sociologique, d'en bas. Car l'Eglise est la réalisation du monde en Jésus-Christ, l'effectuation continuée de l'incarnation dont elle maintient le lieu, effectué et caché, au milieu du monde. Elle est le corps extensif du Christ, c'est-à-dire le rappel concret que l'humanité a été recréée une, réunifiée. Elle est le monde pris en Christ, le corps de la société manifesté sans brisures, en un mot Jésus-Christ existant en forme de communauté. L'Eglise est toujours avec l'humanité, non pas simplement solidaire de sa réalité, mais représentatif d'elle, de même que le Christ se constitue serviteur responsable et représentatif du monde. Ce n'est pas l'organisation

¹ Dans l'*Ethique*, ce qui est dit des mandats peut souvent paraître quelque peu formel. Mais il faut les envisager comme des concrétions de la nécessité, en lesquelles est appelée à s'incarner la liberté. Travail, mariage, autorités et Eglise, en tant que mandats, ne doivent jamais être confondus et assimilés aux formes sociales qu'ils ont revêtues historiquement.

² Cf. *Ethique*, Genève, Labor, 1965, p. 182-215.

³ Cf. *Ethique*, *op. cit.*, p. 93-181. L'importance de cette médiation du naturel et du culturel entre le dernier et l'avant-dernier ne saurait être trop soulignée. Si on en méconnaît le rôle, on succombe soit à la tentation fondamentaliste qui court-circuite la culture par la Bible, soit à la tentation sectaire qui supprime le monde au profit de l'Eglise. On s'interdit d'autre part de poser les fondements solides d'une lecture christologique de la culture contemporaine (théâtre, cinéma, etc.) et d'une éthique politique évangélique. Voir à ce propos l'essai récent de A. MANARANCHE : *Y a-t-il une éthique sociale chrétienne ?* Paris, Ed. du Seuil, 1969.

de ses ministères qui importe, mais l'effectuation de la communauté par laquelle elle réalise la société telle que Dieu la veut : nouvelle. C'est pourquoi le problème soulevé par Bonhoeffer dans ses lettres de prison n'est pas d'accommodation apologétique, mais d'attestation véridique. Comment être l'Eglise parmi les hommes d'un monde majeur ¹, vivant l'absence de toute expérience de Dieu dans un présent de souffrances où a disparu toute nostalgie enfantine d'un surnaturel protecteur et où la finitude et l'abandon sont l'horizon quotidien du combat enduré, de la résistance assumée et de la mort subie ? L'arcane, l'Eglise non religieuse du secret, devient alors la forme adéquate de la foi devant Dieu dans un monde sans Dieu. Portion du monde qui partage le secret de la souffrance de Dieu, l'Eglise s'effectue dans la certitude cachée de l'arcane, offrant à autrui, non les stériles consolations du religieux sur l'au-delà, mais l'active présence, pleinement humaine et disponible, du croyant. Par fidélité à l'incarnation, l'Eglise trouve ainsi son lieu concret dans l'existence libre. Elle vit la transcendance comme une vie tournée vers autrui, assumant, dans l'acte de la prière devant Dieu, la majorité non solitaire du monde, et dans la souffrance de la soumission avec Dieu, la passion restructurante de l'homme exécuté Jésus-Christ. Même dans le secret de l'arcane, le Christ reste ainsi la structure qui oriente le lieu de l'Eglise, tandis que l'Eglise demeure le lieu d'existence où se déchiffre et se vit la structuration du monde par le Christ présent ².

4. THÉOLOGIE, PHILOSOPHIE ET SCIENCES HUMAINES

En quittant les catégories événementielles et temporalisantes de la théologie dialectique, Bonhoeffer ouvrait, dès sa première thèse universitaire, un dialogue serré avec les sciences humaines au niveau des catégories structurales de la facticité spatiale ³. Cette ouverture

¹ A la suite de Bethge, A. DUMAS souligne à son tour l'origine kantienne du terme « majeur » désignant, épistémologiquement, l'autonomie humaine du monde moderne, sans préjuger de sa valeur (*op. cit.*, p. 201).

² Dans notre société actuelle, technocratique, bureaucratique et de consommation, l'enjeu pour l'Eglise semble être moins le secret que la réalisation communautaire d'un contre-modèle face aux fatalités du monde. Aujourd'hui le Christ prend forme dans toute communauté en laquelle il n'y a plus d'oubliés de la croissance (prolétariat, tiers monde), en laquelle la finalité l'emporte sur l'organisation (participation aux décisions, créativité) et en laquelle les tensions sont vécues, non dans l'intégration du conformisme, mais dans l'espérance de leur dépassement.

³ *Sanctorum Communio* est en effet une élaboration dogmatique de l'ecclésiologie à l'aide des catégories de la philosophie sociale de Troeltsch, Tönnies, Simmel, Weber et Durkheim. Il s'agit toujours pour Bonhoeffer de fonder dogmatiquement une réflexion culturelle déjà existante, en en rattachant les catégories à leur origine christologique cachée.

(qu'établira théoriquement la distinction entre dernier et avant-dernier dans l'*Ethique*) trouve son fondement dans le refus de contraindre le réel à se plier à des schémas déduits de la foi, puisque le discours théologique est le compte rendu, à l'aide des analogies de langage de la philosophie ou des sciences humaines, de la façon dont Dieu fait surgir son ordre salutaire pour l'homme. Ecarter la tentation mauvaise de s'en tenir à des assurances bibliques aculturelles, signifie donc qu'est reconnue à l'universalité de la culture sa fonction de médiation par où s'effectue la prise de sens entre l'annonce du salut et la consistance des créatures. De même qu'en exégèse le contrôle sociologique et anthropologique est indispensable pour situer les textes dans l'engagement déterminé qu'ils attestent, de même en dogmatique c'est la particularité intégrée de l'homme dans la culture de son temps qui permet l'effet de sens des paroles de la foi. « La théologie ne vit jamais en dehors des possibilités de signification de la philosophie »¹. Mais sa prétention croyante pose simultanément la limite de la philosophie, non dans une accession à l'être qui la parachèverait, mais dans l'effectuation de Jésus-Christ qui la précède. Là est la grande originalité de l'ontologie christologique de Bonhoeffer : elle articule la compréhension réflexive ou analytique de la philosophie et la confession croyante de la théologie, dans l'unité d'une réalité concrète, effectuée en son origine, mais à dévoiler en son historicité culturelle. Ainsi théologie et philosophie, en leur vérité dialogale, se gardent-elles mutuellement de leurs tentations respectives, soit la spéculation abstraite à partir d'un donné révélé faussement objectivé, soit l'illimitation de la pensée dans la cohérence infinie des systèmes. Le statut même de leurs concepts devient un statut historiquement incarné, refusant d'emprisonner le mystère dans l'insondable et la facticité dans le déterminisme, combattant pour dire le réel en l'objectivité d'un logos fondateur, mais à travers le risque d'une formulation philosophique adéquate à notre présent historique.

Il reste que cette ontologie christologique, en tant que thématique structurale du spécifique conceptuel de l'incarnation, se trouve confrontée aujourd'hui aux discours formalisés des sciences humaines, opérant par modèles logiques dont les fondations constitutives sont peu à peu mises en lumière par la philosophie analytique. La diachronie historique à laquelle s'est toujours idéologiquement rattachée la théologie, se voit réordonnée à la connaissance objective de ce que Lévi-Strauss a appelé « l'histoire pure », à savoir la temporalité propre à l'agencement interne de la structure se constituant synchroniquement par succession de formes. Le champ d'exploration qui s'ouvre dès lors à la christologie se trouve délimité par l'horizon

¹ A. DUMAS, *op. cit.*, p. 211.

d'une double requête. Il convient tout d'abord d'élaborer le statut spécifique d'une herméneutique du langage humain dans sa prétention à dire l'effectuation de la Parole de Dieu incarnée, en partant de la décantation critique qu'opèrent, chacune dans leur ordre, une sémantique marxiste du travail, une sémantique freudienne du désir et une sémantique linguistique voire sémiologique de la culture. Mais il faut ensuite passer de la structure à la structuration, de la succession au dépassement, de la discontinuité du sens porté par des instances qui traversent l'homme à la continuité ontologique du Christ présent dans la réalité. C'est pour penser ce passage du décentrement du sujet à la réorientation christologique des structures qui le constituent moment historique, que la problématique bonhoefférienne nous aide de ses suggestives formulations. Car en concentrant sur la responsabilité représentative la connaissance théologique du lien, établi par l'incarnation, entre Dieu et le réel, Bonhoeffer a forgé l'outil conceptuel capable de thématiser la christologie en termes de praxis sociale totalisatrice, sans que Dieu se dissolve dans le pratico-inerte des structures, ni que le réel se distance définitivement de Dieu. Mais pour y réussir, il faudrait insister plus que Bonhoeffer ne l'a fait, sur le pôle eschatologique et espérantiel de la représentativité. Car, bibliquement, c'est l'espérance de la foi qui préserve l'ontologie de la présence christologique d'un immanentisme qui excluerait toute extériorité de Dieu face au monde. L'eschatologie est l'élément de tension qui permet de parler du Dieu attendu par l'homme responsable du monde, comme de celui qui à la fois est présent et advient. Elle est le constituant originaire de toute réflexion théologique, et donc le fer de lance polémique qui peut seul briser la prétention déterministe des sciences humaines et leur utilisation technocratique.

* * *

Son livre, André Dumas l'a voulu interprétation fidèle et interrogative de l'œuvre de Bonhoeffer. Son écoute est devenue mûrissement intérieur, réappropriation d'une originalité de formulation propre à faire progresser l'aventure théologique de notre temps. Les chemins qui restent à explorer et à parcourir, participent de cette polyphonie de la vie qu'aimait à célébrer Bonhoeffer comme le terrain propice à une préparation de l'avènement. Souhaitons qu'ils soient pour beaucoup le lieu d'une théologie de l'engagement de Dieu dans le monde, instaurant l'homme, sa culture et sa politique, en une responsabilité incarnée et décisive devant Lui.

MARC FAESSLER.