ARCHIVIO ISTITUZIONALE
DELLA RICERCA

Alma Mater Studiorum Università di Bologna
Archivio istituzionale della ricerca

Transcendance et totalité. Bonhoeffer, la phénoménologie et la figure de l'homme parfait

This is the final peer-reviewed author's accepted manuscript (postprint) of the following publication:

Published Version:
Emanuele Mariani (2023). Transcendance et totalité. Bonhoeffer, la phénoménologie et la figure de l'homme parfait. LES ÉTUDES PHILOSOPHIQUES, 144, 53-69 [10.3917/leph.231.0053].

Availability:
This version is available at: https://hdl.handle.net/11585/918734 since: 2023-02-28

Published:

DOI: http://doi.org/10.3917/leph.231.0053

Terms of use:

Some rights reserved. The terms and conditions for the reuse of this version of the manuscript are specified in the publishing policy. For all terms of use and more information see the publisher's website.

This item was downloaded from IRIS Università di Bologna (https://cris.unibo.it/).
When citing, please refer to the published version.

(Article begins on next page)

08 November 2026

This is the final peer-reviewed accepted manuscript of:

Transcendance et totalité. Bonhoeffer, la phénoménologie et la figure de l'« homme parfait », Emanuele Mariani, in Les Études philosophiques 2023/1 (N° 144), pp. 53-69.

The final published version is available online at:

https://dx.doi.org/10.3917/leph.231.0053

Rights / License:

The terms and conditions for the reuse of this version of the manuscript are specified in the publishing policy. For all terms of use and more information see the publisher's website.

This item was downloaded from IRIS Università di Bologna (https://cris.unibo.it/)

When citing, please refer to the published version.

TRANSCENDANCE ET TOTALITÉ. BONHOEFFER, LA PHÉNOMÉNOLOGIE ET LA FIGURE DE L'« HOMME PARFAIT »

Pourquoi Bonhoeffer ?

Quel est l'intérêt de Dietrich Bonhoeffer pour le problème philosophique de la tolérance ? Et quel est le sens de la contribution que la théologie de Bonhoeffer peut apporter à la compréhension du concept de « tolérance » dans un dialogue avec la phénoménologie ? La question est quelque peu paradoxale si l'on évoque les aspects les plus saillants de la pensée de Bonhoeffer : la tolérance, tout d'abord, ne figure pas parmi ses thèmes de prédilection et l'interaction avec la phénoménologie, notamment heideggérienne, aussi avertie et parfois inspirée qu'elle soit, est essentiellement motivée par une orientation critique qui considère comme infranchissable la distance entre la compréhension théologique de l'être humain et la compréhension de soi dont l'homme lui-même est capable dans une perspective philosophique – qu'elle soit comprise dans un sens idéaliste-transcendantal ou ontologique – ou, à la limite, anthropologique [1].

Il va sans dire que Bonhoeffer n'appartient pas au cercle des élèves, orthodoxes ou hétérodoxes, des grands maîtres de la phénoménologie allemande, bien qu'il ait été un lecteur précoce des résultats de ce qui était à l'époque le mouvement phénoménologique naissant, et ce dès les premiers écrits. Dans *Sanctorum communio*, sa dissertation de fin d'études en théologie systématique sous la direction de Reinhold Seeberg, soutenue

1. Pour une analyse du rapport entre la pensée de Bonhoeffer et la phénoménologie, voir J. Zimmermann, « Bonhoeffer and Contemporary Philosophy », *in* P. G. Ziegler, M. Mawson, *The Oxford Handbook of Dietrich Bonhoeffer*, Oxford, Oxford University Press, 2019, p. 427-446. Voir également N. Byle, *Christological reinterpretation of Heidegger*, Lanham-Boulder-New York-Londres, Lexington Books, 2021 ; B. Gregor, « The Transcendence of the Person: Bonhoeffer as a Resource for Phenomenology and Ethics », *in* B. Harding. M. R. Kelly, *Early Phenomenology. Metaphysics, Ethics, and the Philosophy of Religion*, Londres-Oxford-New York-New Delhi-Sydney, Bloomsbury, 2016, p. 181-212 ; J. de Keijzer, « Revelation as Being: Bonhoeffer's Appropriation of Heidegger's Ontology », *The Journal of Religion*, 2018, vol. 98, nº 3, p. 348-370 ; M. P. DeJonge, « God's Being is in

le 17 décembre 1927 et publiée en 1930, Bonhoeffer mentionne et discute, à côté du nom de Husserl, les contributions de certains des auteurs les plus significatifs du *Jahrbuch für Philosophie und phänomenologische Forschung*, de Edith Stein et Gerda Walther à Max Scheler, sur la base d'une approche qui examine les aspects systématiques et sociologiques du concept d'Église, où le « sociologique » est conçu dans un sens phénoménologiquement essentiel, et non simplement empirique, dans le but de reconsidérer l'Église elle-même en termes de « personne globale » [2]. Dans *Akt und Sein*, sa thèse d'habilitation soutenue le 18 juillet 1930 et publiée en 1931, après une première expérience pastorale à Barcelone, Bonhoeffer affronte les résultats de l'analytique existentiale de *Sein und Zeit*, entrant ouvertement dans le débat auquel participent alors Gerhardt Kuhlmann, Karl Heim, Karl Löwith et Rudolf Bultmann, sur l'utilité de la philosophie heideggérienne pour une compréhension théologique plus appropriée, ou supposée telle, de la relation entre Dieu et l'homme, centrée sur le concept d'existence [3].

Aussi aiguë soit-elle, la sensibilité de Bonhoeffer aux thèmes et à la méthode de la phénoménologie est au service d'un engagement intellectuel visant au renouveau de la théologie du XX^e^ siècle caractérisée, dans la sphère culturelle du protestantisme, par l'opposition entre une théologie libérale et une théologie dialectique, où se détachent notamment les noms d'Adolf

Time: Bonhoeffer's Theological Appropriation of Heidegger », *Dietrich Bonhoeffer Yearbook/ Jahrbuch*, 2012, n° 5, p. 121-135.

2. D. Bonhoeffer, *Sanctorum communio. Eine dogmatische, Untersuchung zur Soziologie der Kirche* (1930), Munich, Christian Kaiser Verlag, 1954, p. 13. Voir à ce sujet le premier chapitre « Zur Begriffsbestimmung von Sozialphilosophie und Soziologie », où Bonhoeffer renvoie dans une note de bas de page aux travaux de l'école phénoménologique.

3. D. Bonhoeffer, *Akt und Sein. Transzendentalphilosophie und Ontologie in der systematischen Theologie* (1931), Munich, Christian Kaiser Verlag, 1956. Selon la correspondance épistolaire de cette période, Seeberg aurait préféré que Bonhoeffer, après le travail systématique de *Sanctorum communio*, se concentre sur un argument biblique ou historique. Le sujet que Seeberg lui aurait alors proposé portait sur la question éthique dans la scolastique du XII^e^ siècle et, en particulier, sur le *Metalogicus* de Jean de Salisbury. L'orientation de Bonhoeffer était cependant bien différente : à son ami Helmut Rössler, il communique qu'il était plutôt intéressé par le problème de la conscience et de la réflexion symbolisée, dans une perspective théologique, par la figure paradigmatique de l'« enfant ». En ce qui concerne le *theologischer Streit* au sujet de la philosophie heideggérienne, nous signalons parmi les principales contributions parues dans les pages de la *Zeitschrift für Theologie und Kirche* : G. Kuhlmann, « Zum theologischen Problem der Existenz. Fragen an Rudolf Bultmann », *Zeitschrift für Theologie und Kirche*, 1929, n° 1, p. 28-57 ; K. Heim, « Ontologie und Theologie », *Zeitschrift für Theologie und Kirche*, 1930, n° 1, p. 325-338 ; R. Bultmann, « Die Geschichlichkeit des Daseins und der Glaube. Antwort an Gerhardt Kuhlmann », *Zeitschrift für Theologie und Kirche*, 1930, n° 1, p. 339-364 ; K. Löwith, « Phänomenologische Ontologie und protestantische Theologie », *Zeitschrift für Theologie und Kirche*, 1930, n° 5, p. 365-399. Pour les considérations critiques de Bonhoeffer, voir toute la partie A de *Akt und Sein*, « Das Akt-Sein Problem propädeutisch dargestellt als Problem der Erkenntnistheorie am autonomen Daseinsverständnis in der Philosophie », *op. cit.*, p. 13 *sq*. Les textes de cette dispute théologique ont été rassemblés par G. Noller (ed.), *Heidegger und die Theologie. Beginn und Fortgang der Diskussion*, Munich, Kaiser Verlag, 1967. Voir également à ce sujet A. Gethmann-Siefert, *Das Verhältnis von Philosophie und Theologie im Denken Martin Heideggers*, Freibourg-Munich, Alber, 1974.

von Harnack, Ernst Troelsch, Karl Barth, Bultmann, Eberhard Grisebach, Friedrich Gogarten et, dans le camp catholique, pour ne citer que les figures les plus illustres, d'Erich Przywara et de Romano Guardini. L'action civile et pastorale de Bonhoeffer, outre son engagement intellectuel, qui a fait de lui une figure emblématique de la résistance au régime nazi pendant les années les plus dramatiques de la Seconde Guerre mondiale, est également connue et, peut-être, encore plus reconnue aujourd'hui. Né le 4 février 1906 et mort le 9 avril 1945, Bonhoeffer, pasteur luthérien, est pendu à l'âge de 39 ans seulement dans le camp de concentration de Flossenbürg, quelques jours avant la fin de la guerre, condamné à mort pour sa participation à la tentative de *putsch* du 20 juillet 1944, visant à éliminer directement le Führer [4].

La parabole existentielle de Bonhoeffer, « de théologien à chrétien », pourrions-nous dire en reprenant les mots de son ami et beau-frère Eberhard Bethge, suit le fil rouge d'une conversion interne à un horizon de foi qui mène de la critique théologique au témoignage critique et, finalement, s'accomplit dans le martyre [5]. La foi et le martyre, cependant – et il faut noter ici un premier élément important –, ne vont pas de pair. Victime de la barbarie nazie, Bonhoeffer est condamné à mort en raison de sa participation à l'activité conspiratrice d'un groupe politique : le groupe de l'amiral Wilhelm Canaris, créé au sein du service de l'*Abwehr*, le contre-espionnage militaire dans lequel Bonhoeffer fut introduit en février 1938, par un autre de ses beaux-frères, le juriste Hans von Dohnanyi. Le martyre de Bonhoeffer ne s'accomplit pas en mourant pour ne pas renier sa foi. Au contraire, et paradoxalement, Bonhoeffer est coupable, avec d'autres, croyants et non-croyants, de transgresser non seulement une loi civile mais également un commandement divin – « tu ne tueras pas ». Une transgression qui se combine avec une action responsable ou, autrement dit, un acte de foi théologiquement justifiable, prêt à assumer, par amour du prochain, la culpabilité des autres. Pour Bonhoeffer, le paradoxe du martyre réside dans le renoncement à son propre salut pour le salut des hommes ; dans l'amour de la communion avec Dieu et avec les frères qui, placé au-dessus de tout, justifie le renoncement à cette communion ; dans la disposition à se perdre en faveur d'autrui comme réalisation maximale de la communion elle-même.

Considéré dans cette perspective, le témoignage de Bonhoeffer peut alors apporter une contribution originale à la pensée de la tolérance, aussi par rapport au paradoxe éthique et politique à l'aune duquel l'on mesure

4. Parmi la riche bibliographie sur le sujet, nous signalons, à titre d'exemple, la première partie du déjà cité *The Oxford Handbook of Dietrich Bonhoeffer*, *op. cit.*, « Life and Context », p. 11-122.

5. Voir, à cet égard, la biographie monumentale d'E. Bethge, *Dietrich Bonhoeffer. Eine Biographie*, Munich, Kaiser Verlag, 1970.

habituellement la portée philosophique du concept – *faut-il tolérer les intolérants ?* – à condition toutefois de saisir le sens théologique, si l'on peut dire, inhérent à l'étymologie du terme, sur la base d'un célèbre passage de l'épître aux Galates – « portez les fardeaux les uns des autres » (*Gal* 6, 2) – que Bonhoeffer met en résonance avec une autre source, l'*onus meum portant alii* dont Luther parle dans certains textes de 1519-1522 [6]. « Tolérer », donc, supporter les autres et, en même temps, se laisser porter par les autres. La *Denkform* de Bonhoeffer met le concept de tolérance à l'épreuve de la réalité humaine comprise dans sa totalité, à la lumière de ses contradictions, sollicitant, au niveau d'une anthropologie philosophique théologiquement revisitée, une reconfiguration radicale des catégories de l'existence qui prend forme dès *Sanctorum communio* et se définit plus précisément – comme nous le verrons – dans *Akt und Sein*, dans le sillage de la *theologia crucis* de tradition luthérienne. Le *Mitsein* en tant que *Miteinander* est traduit en *Mitleiden :* l'« être-avec » dans le sens du « com-patir » fait de l'« être-l'un-avec-l'autre » un « être-l'un-pour-l'autre », où ce n'est plus l'*aequitas*, mais le don de la *Selbstlosigkeit* qui oriente la relation avec le prochain – la relation qui crée communauté, en élargissant les limites de la responsabilité jusqu'à porter le fardeau de la culpabilité d'autrui, dans une relation d'intercession qui dépasse, sans l'annuler, le principe d'une éthique fondée sur le respect de l'autre homme [7]. Du *Füreinander* à la *Fürbitte* s'ouvre ainsi la possibilité d'une substitution vicaire (*Stellvertretung*), qui correspond, ou, il serait plus juste de dire, répond pour Bonhoeffer à une volonté réunificatrice, où l'oubli généreux de soi coïncide avec le dépassement de toute séparation, dont dépend la promesse d'une réconciliation avec Dieu et entre les hommes.

Résistance et soumission

Widerstand und Ergebung (« Résistance et soumission ») est le titre du recueil des écrits les plus célèbres de Bonhoeffer, principalement des lettres envoyées à sa famille et à ses amis proches pendant ses deux années de

6. *Tesseradecas consolatoria pro laborantibus et oneratis*, *in* M. Luther, *Werke. Kritische Gesamtausgabe*, Weimar, Hermann Böhlau, 1883 *sq*., t. IV, p. 130, 131 et 132 : « onus meum portant alii, illorum virtus mea est, meae libidinis tentationem suffert, aliorum ieiunia, mea lucra sunt, alterius oratio pro me sollicita est. Atque ita vere congloriari possum in aliorum bonis, tanquam meis propriis, atque tunc vere et mea sunt, sic gratulor et congaudeo eis… eorum merita (!) meis medebuntur peccatis » (cité dans *Sanctorum communio*, *op. cit.*, p. 111 en note de bas de page).

7. Voir D. Bonhoeffer, *Sanctorum communio*, *op. cit.*, p. 100, 101 et 120. Dans *Akt und Sein*, Bonhoeffer réinterprète les catégories de l'ontologie heideggérienne à la lumière d'une partition théologiquement fondamentale, totalement étrangère au cadre de l'analytique existentiale, entre « l'être en Adam » et « l'être en Christ ». Voir à ce sujet la partie C, « Das Akt-Sein-Problem in der konkreten Lehre vom Menschen in Adam und in Christus », *Akt und Sein*, *op. cit.*, p. 116 *sq*.

captivité, de 1943 à 1945, depuis la prison de Tegel à Berlin. Dans ces écrits inquiets et, en même temps, éclairants, nous assistons à l'ébauche, restée dramatiquement inachevée, d'une interprétation « non religieuse » des concepts bibliques fondamentaux, comme en témoignent de manière emblématique les lettres de juillet 1944 sur le « christianisme inconscient », sur l'« âge adulte du monde » et sur le « vivre devant Dieu sans Dieu » [8]. Ici, Bonhoeffer réfléchit, entre autres, au paradoxe qui marque son existence d'homme et de croyant : le lien entre la responsabilité qu'il se sent appelé à assumer en raison d'une action nécessaire pour mettre fin à une injustice perpétrée contre Dieu et les hommes et, d'autre part, la responsabilité envers le prochain qui, poussée à l'extrême, va jusqu'à assumer le péché d'autrui ; le lien, en d'autres termes, entre l'action qui, par une transgression de la loi, s'impose paradoxalement comme coupable, le meurtre du tyran, et l'action responsable visant à répondre pour et de l'autre. Dans une lettre de novembre 1943, Bonhoeffer avoue à Bethge :

> au début, je me suis demandé avec inquiétude si c'était vraiment pour la cause du Christ que je vous occasionne à tous tant de soucis. Mais bientôt je chassais cette question de ma tête comme une tentation et j'acquis la certitude que ma mission consiste précisément à supporter une telle situation limite avec tout ce qu'elle comporte de problématique [9].

S'interrogeant sur le rapport entre foi et politique et, plus précisément, sur les positions de l'Église face à un État moralement injuste, Bonhoeffer, dès 1933, en avance sur son temps, pose explicitement le problème, théologiquement crucial, de l'autorité, en réfléchissant à l'interprétation de la « doctrine des deux royaumes » et au sens de la séparation entre le pouvoir temporel et le ministère spirituel. Exemplaire à cet égard est *Die Kirche vor der Judenfrage*, un texte dont la rédaction fut achevée le 15 avril 1933, quelques jours seulement après le *Judenboykott* (le « boycott des Juifs ») du 1er avril et la promulgation, le 7 avril, du *Gesetz zur Wiederherstellung des Berufsbeamtentums*, qui contenait le « paragraphe aryen », par lequel les fonctionnaires « non aryens » étaient révoqués des professions d'importance publique [10]. Avec non moins d'urgence, Bonhoeffer affirme l'obligation pour l'Église d'intervenir de

8. Voir D. Bonhoeffer, *Widerstand und Ergebung. Briefe und Aufzeichnungen aus der Haft*, Munich, Kaiser Verlag, 1985 ; trad. fr. B. Lauret avec la collaboration de H Mottu, *Résistance et soumission. Lettres et notes de captivité*, Genève, Labor et Fides, 2006. Voir en particulier les lettres du 8 au 21 juillet 1944. Voir également à ce sujet E. Jüngel, *Gott als Geheimnis der Welt. Zur Begründung der Theologie des Gekreuzigten im Streit zwischen Theismus und Atheismus*, Tübingen, Mohr Siebeck, 2010.

9. *Widerstand und Ergebung, op. cit.*, nº 73, p. 159.

10. Voir D. Bonhoeffer, « Die Kirche vor der Judenfrage », *Gesammelte Schriften*, t. II : *Kirchenkampf und Finkenwalde. Resolutionen – Aufsätze – Rundbriefe 1933-1943*, Munich, Kaiser, 1965 (2e éd.), p. 44-53. À ce propos, voir également E. Bethge, « Dietrich Bonhoeffer und die Juden », *in* E. Feil, I. Tödt (eds), *Konsequenzen. Dietrich Bonhoeffer Kirchenverständ-*

manière active, et pas seulement avec des intentions d'assistance, pour arrêter les rouages d'une injustice qui fauche des victimes en faisant appel à l'autorité du droit positif. Paradoxalement, c'est la loi elle-même qui justifie la transgression de la loi dans certains cas et l'action de justice qui s'ensuit, pour Bonhoeffer, ne peut que s'opposer à l'autorité en vigueur, légalement reconnue, en se référant à une autre instance qui se situe inévitablement en dehors de la loi [11]. C'est là que réside le sens de la « limite » qui qualifie l'action de « responsable », en fonction d'une décision concrète qui ne peut s'appuyer sur aucun précédent, ni juridique ni politique, consciente que la transgression comporte un danger inaliénable : la confusion du légitime avec l'arbitraire et l'imposition d'un droit *sui generis*. Qui établit en fait – pourrions-nous demander – la frontière entre le « bien » et le « mal » ? Comment ne pas tomber dans l'intolérance ou, pire encore, dans le fanatisme éthique lorsqu'on tue, même Hitler, au nom de Dieu ? Et comment pouvons-nous continuer à donner un sens au monde dans lequel nous vivons si nous suspendons les principes qui nous permettent de vivre ensemble, à savoir les lois ? Bonhoeffer est bien conscient des répercussions éthiques, sociales et politiques de la désobéissance à laquelle son engagement l'expose, comme en témoigne notamment une lettre datée de Noël 1942, adressée à certains de ses compagnons les plus proches – Dohnanyi, Hans Oster et Bethge –, consacrée à une méditation récapitulative sur les dix précédentes années de vie et d'action : « Celui qui érige l'urgence en principe et établit ainsi sa propre loi à côté de la loi » – affirme Bonhoeffer sans ambages – « est tôt ou tard, mais avec une puissance irrésistible, détruit » [12].

L'émergence de la crise politique ou, si l'on veut, sanitaire, comme certains observateurs aiment à le dire aujourd'hui – pour ouvrir une parenthèse sur notre situation – suspendrait l'« état de droit » fondé sur la rationalisation des pouvoirs en instituant arbitrairement, à sa place, un « état d'exception », où les mesures spéciales supplantent les lois ordinaires. Le conflit entre légalité et légitimité aboutirait alors à une suppression légalisée

nis heute, Munich, Internationales Bonhoeffer Forum, t. III, 1980, p. 171-214. Voir également C. Gremmels, H. W. Grosse, *Der Weg in den Widerstand*, Gütersloh, Gütersloher Verlagshaus, 2004.

11. Voir D. Bonhoeffer, *Gesammelte Schriften*, t. II, *op. cit.*, p. 48. Les réactions aux lois raciales que Bonhoeffer considère comme légitimes de la part de l'Église impliquent trois possibilités d'intervention : 1) l'Église doit interroger l'État sur la légitimité de son action ; 2) l'Église doit prêter assistance aux victimes de l'État, sans distinction de groupes ou de catégories, c'est-à-dire « même si elles n'appartiennent pas à la communauté chrétienne » ; 3) l'Église ne doit pas « seulement soigner les blessures des victimes de la roue [*de l'injustice*], mais elle doit bloquer la roue elle-même ». Ce dernier point, comme A. Gallas le souligne, concerne spécifiquement la dimension immédiate de l'action politique de l'Église (A. Gallas, *Anthropos téleios. L'itinerario di Bonhoeffer nel conflitto tra cristianesimo e modernità*, Brescia, Queriniana, 1995, p. 112).

12. D. Bonhoeffer, *Widerstand und Ergebung*, *op. cit.*, p. 7 *sq*.

du droit qui fomenterait publiquement, comme effet négatif supplémentaire, l'intolérance à l'égard de toutes les formes de désobéissance [13]. Bonhoeffer est sans aucun doute d'actualité. Cette actualité implique cependant une différence essentielle qui, comparée à notre présent, apparaît, dans un certain sens, profondément inactuelle. Avec l'intention de réactiver l'esprit et non le sens de l'interprétation dominante de la doctrine luthérienne des mandats, Bonhoeffer défend l'idée d'une conformité entre l'ordonnancement du réel et l'existence chrétienne, en opposition à une tradition libérale favorable au respect inconditionnel de l'autorité civile et à une séparation nette entre la sphère de la foi et celle de la politique. L'autorité divine que Luther reconnaîtrait à certaines instances terrestres comme l'Église, l'État, le travail, le mariage et la famille n'est pas telle en soi, mais *ab alio*, en vertu de la volonté structurante de Dieu qui fonde l'ordre du monde social. Pour Bonhoeffer, le sens des mandats ne réside pas dans une partition rigide des sphères du devoir, mais dans le dépassement de l'opposition entre l'être et le devoir-être, en vue d'une plénitude de vie dans laquelle chaque mandat détient, en principe, une autorité équivalente. Aucune instance, y compris l'Église, ne pourrait donc prétendre à la supériorité de sa propre sphère sur les autres, en raison des dimensions irréductiblement multiples dont se compose l'existence humaine, de même qu'aucune instance, y compris l'État, ne pourrait s'imposer de plein droit au détriment des autres, sous peine d'une prévarication totalitaire. Le problème de la désobéissance concerne, par conséquent, avant tout l'individu qui remet en cause l'ordre établi, en assumant une culpabilité objective. Et pour ceux qui désobéissent, il s'agit de faire de cette désobéissance, si elle est nécessaire, quelque chose d'absolument exceptionnel, un *unicum* qui vise à la restauration immédiate de l'ordre et des limites posées par la loi.

Dans cette ligne de pensée, Bonhoeffer parvient à tirer une autre conséquence, non moins pertinente pour une compréhension adéquate du rapport entre foi et action politique : l'acte de désobéissance, pour ne pas se contredire, doit être efficace pour avoir un sens dans le monde dans lequel nous vivons. La raison en est simple : l'action, dont la valeur est nulle si elle n'est pas concrète, a l'obligation de viser le succès dans la mesure où c'est le succès qui crée le terrain sur lequel la vie peut, historiquement, continuer. Ignorer l'importance, également éthique, du succès, affirme Bonhoeffer, serait s'exposer à une série de contradictions insolubles. Celui qui, par exemple, en combattant, s'immole face à une défaite inévitable sans produire d'effets durables, risque de devenir un « chevalier de l'idéal », un Don Quichotte trop éloigné de la réalité, qui prend les moulins

13. Voir à cet égard G. Agamben, *Lo stato di eccezione*, Turin, Bollati Boringhieri, 2003. Comme on le sait, l'utilisation par Agamben du concept d'« état d'exception » repose sur une interprétation *sui generis* des théories élaborées à l'origine par Schmitt (voir notamment C. Schmitt, *Politische Theologie. Vier Kapitel zur Lehre von der Souveränität*, Berlin, Duncker & Humblot, 1922).

à vent pour des géants. Croire, d'autre part, qu'il suffit de rester pur pour vaincre le mal serait tomber dans le fanatisme de ceux qui pervertissent tout en une question de principe, en perdant de vue l'essentiel – comme le taureau qui, dans l'arène, combat le drap rouge et non le torero. Ceux qui, en revanche, sont prêts à s'accommoder du mal pour éviter le pire, en sacrifiant les principes au nom d'un compromis qu'ils jugent nécessaire, risquent de ne pas se rendre compte que le pire qu'ils veulent éviter peut, en fait, cacher le meilleur. Pour se justifier politiquement et théologiquement, la transgression ne peut donc que faire appel, à proprement parler, à une « résolution » plutôt qu'à une véritable « solution » du conflit – une résolution dont les effets ne sont nullement envisagés par les alternatives aporétiquement disponibles. Ce n'est qu'ainsi que la désobéissance qui en résulte peut être pleinement responsable, en prenant la forme, pour utiliser un oxymore, d'une désobéissance obéissante, c'est-à-dire d'une volonté capable d'assumer le risque imposé par le présent en vue de la « promesse d'avenir » que nous sommes appelés à réaliser [14].

Désobéissance obéissante

Le titre donné à ce recueil d'écrits, *Widerstand und Ergebung*, dit la même chose en d'autres termes : désobéissance obéissante. Ces deux mots, accolés l'un à l'autre, *Widerstand* et *Ergebung*, apparaissent dans une lettre datée du 21 février 1944, où Bonhoeffer écrit : « Je me préoccupe souvent de savoir où est la limite entre la résistance nécessaire contre le destin et la soumission, tout aussi nécessaire ». Entre le Scylla du radicalisme et le Charybde du compromis, le dilemme est reformulé en ces termes : résister sans tomber dans une obstination bornée qui ferait de celui qui s'oppose à l'histoire un Don Quichotte inutilement héroïque sans, par contre, se soumettre devant la réalité des faits, comme un Sancho Panza agissant par lâcheté, cynisme ou commodité. Et lorsque la situation s'avère sans issue, ajoute Bonhoeffer, il faut faire en sorte que quelque chose de « nouveau » se produise. Lorsque toutes les issues se révèlent également insupportables et insensées, il faut aller plus loin, avancer sur un chemin dont le tracé n'est nullement balisé, faire que l'action marque une différence essentielle face à l'indifférence du destin. C'est en cela que consiste le sens de la « responsabilité authentique » : dans le caractère impératif de l'action qui est mise en œuvre sous la forme d'une réponse à une prise de risque inéluctable. Une réponse à un appel, donc, qui ne concerne pas un aspect partiel de l'existence, mais l'existence elle-même dans sa totalité.

Il n'y a de responsabilité, pourrait-on dire, qu'en première personne, et l'action responsable, telle que Bonhoeffer la conçoit, ne vise pas nécessairement une suppression définitive du conflit entre les deux ordres de raison

14. Voir D. Bonhoeffer, *Widerstand und Ergebung*, *op. cit.*, p. 7 *sq*.

qui s'affrontent : la légalité, d'une part, et la légitimité, d'autre part ; le droit positif et l'éthique ; le devoir et l'être ; la résistance et la soumission et, en déplaçant le discours du profane au sacré, la nature et la création ; le temps et l'éternité et, plus fondamentalement encore, l'humain et le divin comme l'atteste le dogme chalcédonien du *vere homus* et *vere Deus* que Bonhoeffer place au centre de sa vision christologique. Par ailleurs, comme Bonhoeffer lui-même n'hésite pas à le souligner, le « nouveau » vers lequel l'action est orientée, peut à son tour exacerber, voire être source de conflit, et le conflit, aussi absurde qu'il puisse paraître à première vue, joue dans cette perspective une fonction qui n'a rien d'accidentel ou de simplement négatif [15].

Comme l'ont souligné certains commentateurs, la *Denkform* de Bonhoeffer se traduit ici par une dialectique à rythme binaire : l'identité des termes mis en relation est maintenue dans une unité qui n'opère pas une synthèse à la manière de la dialectique hégélienne [16]. Pour Bonhoeffer, il s'agit plutôt de dynamiser les oppositions, en évitant l'isolement ou la suppression relative des parties en conflit. Il n'est donc pas question de dépassement, mais, comme l'aurait dit Kierkegaard – dont Bonhoeffer est un lecteur attentif – d'union dialectique entre principes différents au sein d'une « unité polémique » qui maintient en vie le conflit d'origine. D'où la différence essentielle entre les deux images de l'homme que Bonhoeffer évoque pour illustrer les modalités cardinales de l'existence, « inauthentique » et « authentique » : l'ἀνὴρ δίψυχος, d'une part, l'homme aux deux âmes et au cœur divisé, qui accepte les oppositions comme une évidence, oscillant sans cesse entre des fins différentes, et l'ἄνθρωπος τέλειος, d'autre part, l'homme qui tient bon dans l'adversité, capable d'établir une relation entre des pôles opposés sans succomber aux tendances hégémoniques d'un pôle contre l'autre, et dont l'existence renvoie, consciemment ou non, au sens d'une réalité ultime à même de réconcilier la conflictualité qui traverse l'existence humaine.

Le guide et la tromperie

Comme Barth l'a reconnu sur un ton autocritique après avoir lu la biographie écrite par Bethge, le plus frappant est la clarté de vision dont

15. Dès la rédaction de *Sanctorum communio*, Bonhoeffer défend, en s'appuyant sur la lecture de Vierkandt et de Natorp, la dimension positive de la « lutte », tout en soutenant que la lutte doit être considérée comme une « loi sociologique fondamentale » : « Ce n'est que dans la lutte avec les autres volontés », affirme Bonhoeffer, « que se développent la force et la richesse de la volonté » (*Sanctorum Communio*, *op. cit.*, p. 44, 51).

16. Voir à cet égard A. Gallas, *Ánthropos téleios*, *op. cit.*, p. 292 *sq.*, où la dialectique à rythme binaire de Bonhoeffer est comparée à l'« opposition polaire » de Guardini et à la philosophie dialogique de Buber (R. Guardini, *Der Gegensatz. Versuche zu einer Philosophie des Lebendigkonkreten*, Mayence, Matthias Grünewald Verlag, 1985 ; M. Buber, *Ich und Du* (1923), in *Das dialogische Prinzip*, Heidelberg, Verlag Lambert Schneider, 1984, p. 7-136).

Bonhoeffer fait preuve dès le début des événements qui conduisent à la montée du nazisme [17]. Le 1er février 1933, à 27 ans seulement, au moment de la nomination d'Hitler comme chancelier du *Reich*, et accessoirement l'année où Heidegger prononce son « discours du rectorat » à l'Université de Fribourg, Bonhoeffer, professeur de théologie à l'Université de Berlin, invité à donner une conférence radiophonique intitulée « Das Führer und der Einzelne in der jungen Generation », met en lumière la dangereuse ambiguïté inhérente au concept de *Führer*, par contraste avec la conception luthérienne de la liberté [18]. En liant l'exercice du pouvoir non pas à une fonction mais à la personne, l'autorité du *Führer* s'expose inévitablement au risque d'idolâtrie qui fait du chef le trompeur de ceux qu'il devrait, au contraire, guider. Sans s'enfermer pour autant dans une attaque directe qui n'aurait eu aucun effet, Bonhoeffer dresse un tableau critique des prétentions totalitaires du régime, réaffirmant, dans une perspective luthérienne, la relativité des ordres reconnue à parts égales par la tradition libérale prussienne en vertu d'une délimitation des sphères de compétence auxquelles le pouvoir politique est appelé à adhérer.

En 1935, après avoir été suspendu de l'enseignement et avoir poursuivi ses activités pastorales à l'étranger, entre Londres et New York, Bonhoeffer rejoint l'Église confessante, un mouvement d'Églises protestantes constitué en Allemagne à partir de 1934 en opposition à l'Église du *Reich* et aux prétendus « chrétiens allemands » idéologiquement proches du régime. Pour l'Église confessante, Bonhoeffer dirige le séminaire de Finkenwalde pour la formation de jeunes pasteurs luthériens, d'abord publiquement puis dans une semi-clandestinité, jusqu'à sa fermeture définitive en 1938 par la *Gestapo*. Comme témoignage de ces années de vie qui marquent le passage de la réflexion systématique à l'engagement dans la foi, Bonhoeffer écrit, notamment, deux textes théologiquement militants, *Nachfolge* et *Gemeinsames Leben* publiés respectivement en 1937 et 1939. En 1939, il part pour New York où, contrairement aux plans initiaux, il ne reste que deux semaines. Il retourne en Allemagne avec l'intention d'apporter sa contribution à la reconstruction future de l'Église et du pays, convaincu de la nécessité de faire directement face aux vicissitudes du peuple allemand. Il rejoint ainsi le groupe de l'amiral Canaris : la tâche de Bonhoeffer, du fait de ses contacts œcuméniques internationaux, aurait été d'informer les Alliés de l'existence d'un mouvement de résistance allemand, de rechercher leur soutien et, en perspective, de négocier les conditions de paix après la capitulation. Le 5 avril 1943, il est arrêté et reste en prison jusqu'à sa condamnation le 9 avril 1945, sellée par la découverte des journaux de l'amiral Canaris

17. Voir la lettre de 1967 à Bethge dans K. Barth, *Briefe 1961-1968*, Zürich, Theologische Verlag, 1975, p. 403 (cité par A. Gallas, *Ánthropos téleios*, *op. cit.*, p. 108).

18. D. Bonhoeffer, « Das Führer und der Einzelne in der jungen Generation », *Gesammelte Schriften*, t. II : *Kirchenkampf und Finkenwalde. Resolutionen – Aufsätze – Rundbriefe 1933-1943*, Munich, Kaiser, 1959, p. 22-38. La transmission radiophonique fut interrompue avant sa conclusion, mais il n'est pas clair s'il s'agissait d'une intervention de censure.

contenant les noms des conspirateurs, dont Hitler est personnellement informé [19]. À la suite d'un procès martial qui se termine par sa prévisible condamnation à mort exigée par Hitler lui-même, Bonhoeffer, comme le rapporte la biographie de Bethge, alors qu'il se rend de sa cellule à la potence, confie à un prisonnier survivant, Payne Best, agent des services secrets britanniques, un message de salutation pour son ami Georg Bell, évêque de Chichester : « C'est la fin, pour moi le début de la vie [20]. »

Quel est le sens de ce début *dans* la fin ? Et quelle est la leçon que nous pouvons en tirer pour une phénoménologie de la tolérance ? Pour tenter d'y répondre à la lumière de ce qui a été dit jusqu'à présent, il est nécessaire de s'arrêter sur une question préliminaire : comment est-il possible que quelque chose de « nouveau » arrive lorsque toutes les alternatives sont interdites, quand la raison et le droit ne suffisent plus à combattre les puissances qui gouvernent le monde ? La réponse de Bonhoeffer est aussi simple que désarmante : nous devons être prêts à rester, malgré tout, des hommes à part entière, sans nous laisser déchirer par les événements ; des hommes prêts à tout pour ne pas renoncer à la promesse de paix dont nous sommes porteurs ; jusqu'à résister, si nécessaire, à une autorité injuste et sans légitimité même par la force, jusqu'à s'auto-condamner en portant le fardeau d'une culpabilité qui, pour le bien des hommes, pourrait nous séparer de la communauté des hommes.

On pourrait toutefois objecter – pour ouvrir une autre parenthèse sur notre actualité – que le terroriste s'appuie sur un type d'argument similaire afin de se justifier et de combattre, au prix de sa propre vie, une autorité qu'il juge illégitime. Il y a toutefois une différence fondamentale qu'il convient de souligner : pour Bonhoeffer, la résolution du conflit ne consiste pas à favoriser une partie plutôt qu'une autre, mais à reconnaître la partialité de toute solution qui privilégie une partie au détriment de l'autre ; la résolution consiste à rechercher le sens d'une « perfection » qui opte pour l'ensemble, en privilégiant la totalité de la personne qui se trouve, volontairement ou non, impliquée dans le conflit, tant au niveau individuel que collectif. En d'autres termes, et pour le dire autrement, on ne devient pas un « homme parfait » seul, ni contre les autres, même si nous étions tous contre un seul, mais ensemble et pour les autres. « Le bien exige la totalité », écrit Bonhoeffer dans l'*Ethik*, son œuvre la plus ambitieuse d'un point de vue spéculatif, écrite entre 1940 et 1943, restée dramatiquement inachevée [21]. Mais qui est capable de vouloir la totalité – pourrait-on rétorquer –

19. Parmi les différentes sources, signalons E. Chowaniec, *Der Fall Dohnanyi 1943-1945. Widerstand, Militärjustiz, SS-Willkür*, München, Oldenburg Verlag, 1991 (Schriftenreihe der Vierteljahreshefte für Zeitgeschichte, nº LXII).

20. Voir E. Bethe, *Dietrich Bonhoeffer. Eine Biographie*, *op. cit.*, p. 302.

21. D. Bonhoeffer, *Ethik*, Gütersloh, Gütersloh Verlag, 1992, « Christus, die Wirklichkeit und das Gute », p. 3 : « Das Gute verlangt nach dem Ganzen, nicht nur nach der ganzen Gesinnung, sondern nach dem ganzen Werk, nach dem ganzen Menschen, mitsamt den ihm gegebenen Mitmenschen ».

sinon celui qui est prêt à aller au-delà de lui-même, en se remettant à une autre volonté qui décide de sa vie dans sa totalité ? Pour Bonhoeffer, la responsabilité ne peut reposer que sur un principe extérieur au sujet de l'action. L'hétéronomie et non – pour le dire en termes kantiens – l'autonomie garantit à l'homme sa « perfection », si par « perfection » on entend, avant même une valeur ou un comportement, une forme de vie qui cherche l'unité la plus englobante et, en ce sens, commune aux parties en conflit, rejetant toute autonomisation statique d'une partie contre l'autre.

La possibilité d'une éthique dans cette perspective, si l'on peut encore parler d'éthique, implique par conséquent – comme Bonhoeffer ne manque pas de le souligner – la remise en cause de tout savoir fondé sur l'objectivité des valeurs à l'aune desquelles nous mesurons la valeur de nos actions [22]. Le bien, s'il est compris radicalement, aussi absurde que cela puisse encore une fois paraître, se trouve dans un rapport antithétique avec la connaissance du bien et exige l'accomplissement d'une volonté qui rejette tout acte de séparation – même la séparation éthiquement fondamentale entre le « bien » et le « mal ». Pour reprendre une formule philosophiquement célèbre, le bien visé par l'action responsable se situe au-delà du bien et du mal, il englobe tout et le contraire de tout, selon le sens biblique de la « perfection » illustré de manière paradigmatique dans le *Sermon sur la Montagne* – « Soyez donc parfaits [τέλειοι], comme est parfait votre Père céleste [ὡς ὁ πατὴρ ὑμῶν ὁ οὐράνιος τέλειός ἐστιν] » – qui, pour Bonhoeffer, joue un rôle théologiquement fondamental comme l'atteste, entre autres, *Nachfolge* :

> afin que vous soyez fils de votre Père qui est dans les cieux ; car il fait lever son soleil sur les méchants comme sur les bons, et fait pleuvoir sur les justes et sur les injustes (*Mt* 5, 45-48).

L'hétéronomie du principe d'action coïncide, donc, avec le principe d'une anarchie qui subvertit l'ordre du monde, relativisant le sens de son autonomie et de ses lois. Le discernement, l'expérience et la raison en général ne sont cependant pas exclus de la sphère d'une éthique ainsi comprise ; ils n'interviennent qu'à la suite d'une « métamorphose » qui exige le dépassement d'une certaine forme d'existence : celle de l'« homme déchu » dont le cœur est fermé sur lui-même ou, comme le dit Bonhoeffer avec une expression empruntée au commentaire de Luther sur l'épitre aux Romains, l'homme dont le cœur est *curvum in se*.

Cor curvum in se

La rencontre la plus intense de Bonhoeffer avec la phénoménologie a lieu sur le terrain d'une analyse des implications, non seulement théologiques, mais également gnoséologiques et anthropologiques, du repli de

22. *Idem.*

l'*ego* sur lui-même, dont le *cor curvum in se* est l'image paradigmatique, face au problème traité dans l'œuvre de 1931 : le rapport entre l'homme, la réalité et Dieu reformulé en termes d'« acte » et d'« être », dont dépend la possibilité d'une compréhension plus authentique de notre être humain. Dès le titre, *Akt und Sein*, l'objectif de la thèse d'habilitation est explicité dans un double sens, polémique et constructif, confirmant le style théorique qui caractérise la pensée de Bonhoeffer : le caractère statique de l'opposition initiale entre « acte » et « être », entre l'immanence et la transcendance, ne peut que se résoudre dans une synthèse inclusive des termes mis en relation, afin de dépasser leur inévitable partialité. De l'ouverture à l'être découle ainsi la possibilité pour le sujet de la connaissance d'aller *au-delà* de lui-même et, inversement, de l'intentionnalité de l'acte découle la possibilité d'un accès à l'être qui place le sujet devant son *autre*. La dimension gnoséologique du problème peut dès lors se traduire dans une perspective anthropologique-existentielle, afin de savoir si la question de l'homme doit nécessairement recourir au geste d'une auto-compréhension réflexive de nature philosophique ou si, au contraire, elle ne trouve le principe de sa véritable réponse qu'ailleurs que dans l'homme.

Dans la première partie de *Akt und Sein*, Bonhoeffer entreprend une évaluation propédeutique, critique et parfois stylisée – comme il n'hésite pas à le reconnaître lui-même – des résultats auxquels la tradition philosophique parviendrait au sujet du problème de l'acte et de l'être, qui peuvent se ramener à deux grandes options : l'idéalisme compris sous sa double forme, critique et dialectique, et l'ontologie. Dans le premier cas, l'être serait réduit ou, à la limite, dissous dans l'activité synthétique du sujet, entretenant un rapport de dépendance à l'égard de la pensée. La transcendance serait annulée face à une subjectivité qui impose ses conditions d'accès au réel. Même la leçon de Kant ne marquerait pas une différence essentielle à cet égard : la crise de la raison naît d'une initiative imputable à la raison elle-même, qui, tout en reconnaissant ouvertement ses propres limites, s'accroche au privilège de son autonomie [23]. Le même bilan s'applique, *mutatis mutandis*, aux résultats les plus significatifs de l'approche ontologique que Bonhoeffer analyse en se référant aux noms de Husserl et de Scheler. La réduction de la transcendance à une conscience transcendentalement comprise contredirait les intentions de la méthode phénoménologique fondée sur l'intuition, laissant par conséquent intacte la primauté de la subjectivité sur l'être [24].

Seule la variante heideggérienne, dans la lecture de Bonhoeffer, parviendrait à se libérer des apories de l'idéalisme, en vertu du caractère concret d'une analyse qui part de l'*existentia* comme *essence* de l'*esse*. L'approche transcendantale de la conscience est remplacée par une herméneutique qui s'appuie sur le *Dasein*, l'existence humaine considérée comme « ouverture

23. Voir D. Bonhoeffer, *Akt und Sein*, *op. cit.*, p. 27 *sq*.
24. *Ibidem*, p. 53 *sq*.

à la transcendance », dans laquelle s'enracine le sens de la question sur l'être que l'homme formule en raison de son privilège ontico-ontologique. La « compréhension de soi » est une détermination du *Dasein* qui existe en accord avec son pouvoir-être ; le *Dasein* est, en ce sens, essentiellement un être possible qui décide de son être-au-monde et dont la « décision » est toujours effective ou, pour le dire avec le lexique de *Sein und Zeit*, est un « être-déjà-décidé ». De ces indications fondamentales, Bonhoeffer tire le principe de la solution du problème initial : sur le modèle de la corrélation qui empêche de penser le *Dasein* sans l'être-au-monde ou la décision sans l'être-déjà-décidé, il est également impossible de penser l'acte sans l'être et, vice versa, l'être sans l'acte. Le mérite de Heidegger résiderait dans une reconfiguration des termes du problème qui transforme l'opposition initiale en une relation dynamique en vertu de laquelle un terme renvoie constitutivement à l'autre.

Il reste cependant une limite qui, aux yeux de Bonhoeffer, invalide le résultat de l'analyse existentielle, incapable de s'émanciper définitivement de l'ombre d'une philosophie sur laquelle continuerait de peser la condamnation du *cor curvum in se* exprimée par Luther. Que deviendrait en effet le *Dasein* face à un *novum* radical impliquant une requalification sans précédent de son pouvoir-être ? Plus explicitement, que deviendrait le *Dasein* face à la révélation ? Et comment le *Dasein* pourrait-il atteindre de manière autonome cette nouvelle possibilité ? Une compréhension de l'homme ne descendrait-elle pas de la révélation qui serait incompatible avec les modalités de l'ontologie fondamentale que Heidegger établit sur une base méthodologiquement athée ? Et enfin, pour reprendre la question que Kuhlmann oppose à Bultmann, l'objet théologique ne fait-il pas exploser la méthode d'une réflexion qui pense l'existence en termes purement formels [25] ?

À la suite de Kuhlmann, Bonhoeffer rejette à son tour la possibilité d'une compréhension réelle de l'homme en dehors de la relation à Dieu, contestant les conséquences qui découleraient de la thèse de Bultmann selon laquelle le *Dasein* croyant est et reste *Dasein*. Si la révélation n'est pas une donnée factuelle dont il y a une pré-compréhension ontologique-existentielle, il faut par conséquent repenser la relation entre l'ontologique et l'ontique, entre la structure et les modes d'existence du *Dasein*, entre le *Dasein* et le *Wiesein*. L'événement – affirme Bonhoeffer – n'atteste pas seulement la factualité de la révélation, mais il en constitue l'essence en dépassant les possibilités de l'homme qui, en le vivant, en sort existentiellement transformé [26]. Par la survenance de la révélation, le contenu du « comment » (*Wiesein*) rétroagit sur l'homme en tant que tel (*Dasein*). Et la révélation resterait autrement inaccessible dans son effectivité, si l'être le plus propre du *Dasein* résidait – comme l'enseigne Heidegger, qui repense

25. Voir *ibidem*, p. 72 ; G. Kuhlmann, « Zum theologischen Problem der Existenz. Fragen an Rudolf Bultmann », art. cit., p. 42.

26. Voir D. Bonhoeffer, *Akt und Sein*, *op. cit.*, p. 70-72.

l'existence en termes de temporalité – dans l'« être-pour-la-mort », compris comme finitude humaine. Le *Dasein*, tourné en pleine autonomie vers sa propre fin, contredirait alors l'ouverture radicale qui devrait, au contraire, caractériser le sens le plus authentique de l'existence [27]. Tel est, en conclusion, le résultat le plus significatif sur le plan théologique de la confrontation de Bonhoeffer avec les thèses de *Sein und Zeit* : la version la plus avancée de la tradition phénoménologique, l'analytique existentiale, ne parvient pas à se libérer des limites d'une philosophie qui, dans son essence, est et reste l'expression d'une *ratio in se ipsa incurva* en tant que réflexion de l'homme replié sur lui-même.

Le fardeau de la tolérance

L'homme, pour Bonhoeffer, s'il se comprend vraiment, ne peut le faire qu'*ab alio*, du dehors et non de lui-même. « Seul ce qui vient de l'extérieur » – affirme Bonhoeffer – « peut montrer à l'homme ce qu'est sa réalité, son existence » [28]. L'attestation du soi se rapporte à la rencontre d'une altérité qui empêche l'existence de se replier autocratiquement ; une altérité qui constitue l'homme dans son *ipséité* à partir d'une hétéronomie originaire qui fait de toute autonomie possible un principe dérivé, simplement relatif. L'existence authentique en ce sens – poursuit Bonhoeffer, se référant une fois de plus à Luther – est redéfinie en termes de *pati*, un « souffrir » qui précède l'être (*prius autem pati quam esse*), en fonction duquel l'existence se tient par rapport à Dieu comme existence saisie ou non par l'événement de la révélation. Un « souffrir » qui, pour Bonhoeffer, ne doit pas être compris dans le sens d'une passivité absolue, mais comme le moment culminant d'une vie pleinement vécue par un sujet décentré de sa propre existence. L'orientation dominante du *cor curvum in se* est, dès lors, convertie en une « existence pour les autres », en un agir à même d'embrasser la « polyphonie de la vie » – pour reprendre une expression qu'on retrouvera dans les lettres de captivité –, où la souffrance et le bonheur, les échecs et les succès de la vie se côtoient dans une opposition dialogique qui reflète

27. Il convient, toutefois, de noter la réponse de Bultmann qui relève les malentendus résultant de la confusion de deux significations du concept de « finitude » : la « finitude » ontologique du *Dasein* et la « finitude » dont traite la théologie. Pour Bultmann, la philosophie et la théologie auraient le même sujet d'étude, le *Dasein*, considéré à partir de perspectives différentes. Le passage du niveau ontologique-existentiel au niveau ontique-existential reviendrait à la théologie, qui entre dans le « comment » (*Wie*) de la révélation en tant qu'événement concret, alors que la philosophie se limiterait à définir les conditions de possibilité sur la base desquelles l'événement se produit (voir R. Bultmann, « Die Geschichtlichkeit des Daseins und der Glaube. Antwort an Gerhardt Kuhlmann », art. cit., p. 339-364).

28. D. Bonhoeffer, *Akt und Sein*, *op. cit.*, p. 81 : « Nur was von "außen" kommt, kann den Menschen in seine Wirklichkeit, in seine Existenz weisen ».

la complexité de notre être personnes. « Dieu est dans la relation personnelle », affirme Bonhoeffer dans *Akt und Sein*, pour ajouter aussitôt : « et cet être est son être en tant que personne » [29].

La « personne » est l'homme et, en même temps, l'humanité, le soi et le prochain ainsi que la relation qui se réalise, contextuellement, dans la communauté considérée comme une « personne globale » (*Gesamtperson*). L'homme déchu, privé de son autonomie, est à son tour transfiguré en un « être personnel », à la fois singulier et pluriel, selon le sens « social » du concept que Bonhoeffer développe à partir de *Sanctorum communio* dans une perspective ecclésiologique placée, par la suite, en opposition à la conception prétendument individualiste du *Dasein* heideggérien [30]. En définitive, c'est là que se trouve la clé pour une coordination non plus aporétique de la relation entre l'acte et l'être : dans le concept de « personne » qui, dans les termes de la théologie systématique de *Akt und Sein*, sert de trait d'union entre la foi dont dépendent la communauté des croyants et la communauté de ceux qui existent dans la révélation comme présupposé de la foi ; entre l'instant existentiel de la rencontre et la continuité historique de la relation avec Dieu qui porte le fardeau de l'homme (*pati*), lui permettant d'exister (*esse*) et, pour cela, de croire (*agere*) [31].

Dans la « perfection » que nous enseigne l'exemple de Bonhoeffer, une indication utile nous est, par conséquent, donnée pour saisir le sens d'une tolérance que l'on pourrait qualifier de « parfaite » – « soyez parfaits » et, donc, « tolérants » – à condition de comprendre la tolérance de manière radicale, sur la base du sens étymologiquement le plus pertinent du point de vue théologique. « Tolérer », à savoir « porter » le fardeau des autres, par lesquels nous sommes à notre tour portés, jusqu'au martyre si nécessaire, qui représente, de toutes les formes de communion, la plus accomplie ; tolérer jusqu'à se rendre coupable pour l'autre, en portant la culpabilité qui motive la tolérance et sans laquelle la tolérance elle-même ne serait pas possible dans un sens absolument responsable. Il y a, donc, un « fardeau » *de* la tolérance – c'est notre conclusion – qui nous rend authentiquement tolérants, où le génitif est à la fois subjectif et objectif : comme tolérance de ce que nous devons supporter pour l'amour du prochain, et comme fardeau que nous devons porter au nom de la relation qui nous réunit en communauté. « Portez les fardeaux les uns des autres », pourrions-nous dire,

29. *Ibidem*, p. 94 : « Gott "ist" im Personbezug, und das Sein ist sein Personsein ».

30. Voir à cet égard C. Marsh, « Bonhoeffer on Heidegger and Togetherness », *Modern Theology*, 1992, nº 8, p. 262-283 ; *Reclaiming Bonhoeffer. The Promise of His Theology*, Oxford, Oxford University Press, 1994, p. 112. Voir également J. Zimmermann, « Dietrich Bonhoeffer and Martin Heidegger: Two Different Visions of Humanity », *in* B. Gregor, J. Zimmermann (eds), *Bonhoeffer and Continental Thought*, Bloomington, Cruciform Philosophy, 2009, p. 102-133.

31. D. Bonhoeffer, *Akt und Sein*, *op. cit.*, p. 99 : « Hier bin ich, der geschichtlich ganze Mensch, einzelner und Menschheit, getroffen, ich glaube, d.h. ich weiß mich getragen; ich werde getragen (*pati*), darum bin ich (*esse*), darum glaube ich (*agere*) ».

en répétant l'invitation de Paul que Luther explicite dans les termes d'une relation fondamentale où nous portons et, dans un sens peut-être encore plus fondamental, sommes portés les uns par les autres.

Emanuele MARIANI
(Alma Mater Studiorum, Università di Bologna)