

# Existence en fraternité selon Dietrich Bonhoeffer

par Heinz Rügger (1)

« Notre vie devrait être différente » ; c'est là une des rares constatations sur laquelle, de par le monde, les hommes s'accordent aujourd'hui. Ce point de vue s'est imposé tant dans la société que dans les milieux ecclésiastiques et a conduit à plus d'une esquisse, à plus d'une tentative de vie alternative. Toute une série d'associations fraternelles et d'essais chrétiens de vie communautaire durant ces dernières décades, témoignent d'une nouvelle aspiration à un exister plus crédible – notre chrétienté protestante occidentale n'est pas à ce titre à la traîne. C'est ainsi que les pensées de Dietrich Bonhoeffer sur la vie en fraternité (das bruderschaftliche Leben) – telles qu'elles sont connues dans son écrit publié en 1939 : *De la vie communautaire* (2) – ont exercé une force attractive incomparable, constamment renouvelée.

Autant son expérience d'une existence fraternelle a été et sera accueillie avec enthousiasme par nombre de lecteurs – avec combien de mécompréhension et d'abus, comme toujours ! – autant le Bonhoeffer du *De la vie communautaire* a été médité de manière critique et avec hostilité par des théologiens protestants surtout. En 1936 déjà, Karl Barth, dérangé qu'il était par le relent d'un « eros » et d'un « pathos » conventuel, craignait que la tentative de Bonhoeffer de vivre en fraternité, puisse être un « retour aux marmites de viande égyptiennes » (3), une simple variation du vieux thème que Barth entendait déjà entonner par les socialistes religieux, par les piétistes de Wuppertal et par le mouvement d'Oxford, Emil Brunner y compris. Barth demeura donc sur l'expectative, interrogeant ouvertement, tandis que Hanfried Müller, dans sa première présentation globale de la théologie de Bonhoeffer

---

(1) Cet article a été publié en 1982 par la revue « Theologische Beiträge », pp. 101 à 120. Il a été traduit de l'allemand par Serge Carrel. Afin de rendre le texte plus lisible, il s'est permis de l'alléger de quelques notes de moindre importance.

(2) D. Bonhoeffer, *De la vie communautaire*, Cerf-Labor et Fides, Paris-Genève, 1983.

(3) Cf. le troisième échange épistolaire entre Barth et Bonhoeffer. D. Bonhoeffer, *Textes choisis*, Centurion-Labor et Fides, Paris-Genève, 1970, pp. 309-314.

(1956), qualifiait simplement le *De la vie communautaire* de chemin qui ne mène nulle part (4).

En vue d'une prise en compte théologique sérieuse des réflexions et expériences communautaires de Bonhoeffer, je considère toujours la prise de position de Ernst Feil comme pertinente: «deux choses sont claires: d'une part l'essai de Finkenwalde ne peut être simplement transposé dans notre aujourd'hui; d'autre part, le désir exprimé dans cette démarche n'a pas été compris et pris en charge convenablement» (5).

Loin de Bonhoeffer l'intention d'élaborer une théologie globale de l'existence en fraternité. «Plutôt que d'offrir des solutions toutes faites, la théologie actuelle s'efforce de parvenir à une compréhension nouvelle» (6), telle est l'affirmation qui retentit au début de son cours d'ecclésiologie qui fut professé durant le semestre d'été de 1932. Ces nouvelles perspectives, Bonhoeffer ne les a pas cherchées ou trouvées dans les «bistrot» estudiantins, ni même en chaire, mais bien plutôt dans le combat de l'Eglise, dans le chemin qui part de la réalisation pratique de nouvelles perspectives et qui mène à la réflexion des expériences déjà réalisées, dans cette confrontation riche en tensions entre la pratique et la théorie (7). Ainsi les nouvelles perspectives contenues dans le *De la vie communautaire* ne sont pas un programme, mais un rapport qui fait suite à un essai de vie en fraternité. Elles désirent n'être qu'une contribution particulière à la question générale de la vie ecclésiale et de l'existence chrétienne, une sorte d'aide pour éclairer une mise en pratique.

Lorsque E. Feil considère la prise en compte du propos sur l'existence en fraternité comme un devoir non élucidé, donc placé encore devant nous, il fait part ainsi d'un problème herméneutique. Comment les perspectives et les expériences de Bonhoeffer – que lui-même, consciemment, voulait savoir comprises dans leur radical assujettissement au temps et à un contexte – peuvent-elles devenir pour nous provocation et soutien, dans une situation qui ne peut sans autre être comparée à celle du combat de l'Eglise dans le courant des années 30? Deux points de vue me paraissent importants:

1. Bonhoeffer écrit en 1940 dans une circulaire:

«*Nous ne ressentons pas la guerre présente comme un radical changement de notre vie, mais plutôt comme une épuration de notre exis-*

---

(4) *Von der Kirche zur Welt. Ein Beitrag zu der Beziehung des Wortes Gottes auf die «societas» in D. Bonhoeffers theologischer Entwicklung*, Leipzig, 1966, p. 244.

(5) *Die Theologie Dietrich Bonhoeffers, Hermeneutik, Christologie, Weltverständnis*, Kaiser-Grünwald, München-Mainz, 1971.

(6) D. Bonhoeffer, *La nature de l'Eglise*, Labor et Fides, Genève, p. 23.

(7) Cf. E. Feil, *Die Theologie Dietrich Bonhoeffers*, p. 13.

tence dans le monde... La guerre rend tout ce qui est déjà là sans elle et avec elle, imprévisible pour nous tous qui aimerions cependant volontiers dominer tout cela...» (8).

Bonhoeffer s'est heurté au sens d'une existence en fraternité, dans un temps où les structures fondamentales de notre réalité ne se sont pas tant modifiées, mais sont plutôt apparues dans une plus grande clarté, où de nouvelles questions n'ont pas été posées, mais d'anciennes ont surgi dans toute leur acuité en nos consciences. Alors, puissent les vues et le vécu de Bonhoeffer aiguïser aujourd'hui notre regard face à notre propre situation, dans laquelle une grisaille nébuleuse rend facilement tous les contours indistincts et nous enlève la capacité de percevoir ce qui importe véritablement !

2. Pour comprendre convenablement les perspectives de Bonhoeffer, ses déclarations sur la vie en fraternité doivent s'inscrire dans le développement global de sa théologie. Une prise en compte sérieuse du fil conducteur présidant au développement de sa pensée, qui de *Sanctorum Communio* via le *De la vie communautaire* mène aux lettres de captivité dans *Résistance et soumission*, peut nous aider à prolonger, et pas seulement de manière arbitraire – comme cela s'est malheureusement produit fréquemment dans l'interprétation de Bonhoeffer –, la ligne qui par-delà les écrits de Bonhoeffer débouche jusque dans notre présent. Un tel prolongement de la ligne dessinée par Bonhoeffer, cet essai ne peut y contribuer qu'à titre de prémices ; car, en accord avec son objet, toute avance ne se fera ici que par une recherche commune qui conjuguera une théorie éprouvée et une pratique risquée. C'est à ce but que les réflexions suivantes aimeraient stimuler et encourager.

## I. L'ecclésiologie de Bonhoeffer : *sanctorum communio* comme communauté concrète

Le désir théologique de Bonhoeffer, dès son temps d'étude jusque dans ses derniers jours de prison, fut d'aspirer à prendre en compte dans la réalité empirique de notre monde la réalité de la révélation en Jésus-Christ, découverte de manière nouvelle par la théologie dialectique. De plus, Bonhoeffer part de la constatation fondamentale que la révélation de Dieu a une forme sociale ; c'est pour cette raison que ses pensées se meuvent continuellement dans un horizon ecclésiologique. Son premier ouvrage *Sanctorum communio* (1927) (9) aborde le thème de l'Eglise

---

(8) D. Bonhoeffer, *Gesammelte Schriften*, Textes réunis par E. Bethge, Kaiser, München, 1958-1974. II, p. 570.

(9) *Sanctorum communio. Eine dogmatische Untersuchung zur Sociologie der Kirche*, Chr. Kaiser Verlag, München, 1969.

tout comme son dernier travail qui demeura inachevé et fut rédigé dans une cellule de prison (*Ebauche d'une étude*, 1944 [10]).

Avec sa thèse, Bonhoeffer a posé le fondement d'une théologie globale de la «socialité», qui dépasse largement le cadre de l'ecclésiologie. Sa pensée part de l'intention sociale de tous les principes chrétiens fondamentaux ; elle assimile cela de sorte que des concepts théologiques ne se donnent à connaître que placés et accomplis dans une sphère sociale propre (11).

Ses déclarations théologiques visent à constater dans l'Eglise empirique concrète, toujours sujette à l'imperfection, la réelle présence de Dieu dans la foi. Bonhoeffer étaye cela à l'aide d'abondants prolégomènes de philosophie sociale et de sociologie, dans lesquels il développe l'indissociable interdépendance entre les concepts de personne, de communauté et de Dieu. Dans la relation Je-Tu, considérée comme le rapport fondamental du point de vue social, ontique et éthique, Dieu veut se laisser trouver par l'homme, vu que le Tu de l'autre est pour moi l'image du Tu divin lui-même. En son être intellectuel et spirituel l'homme est orienté vers la socialité, il est imbriqué dans la socialité ; individualité et socialité n'existent donc qu'en relation étroite l'une avec l'autre et l'une dans l'autre, sans pour autant que l'un de ces concepts ne sursume l'autre. L'être personnel et l'être social sont de même provenance et se tiennent l'un à l'égard de l'autre dans un rapport d'équivalence complémentaire.

L'humanité en Adam, inscrite dans un ordre relationnel, est cependant divisée par le péché en une multiplicité de personnes isolées les unes des autres, et d'individualités autonomes qui se réalisent aux dépens des autres. Ce n'est que par le Christ que cette solitude de l'homme pécheur, résidant dans le péché en tant que force destructrice de communion, est surmontée. En Christ, Dieu se révélait comme amour réconciliateur et créait une nouvelle humanité : l'Eglise comme «*sanctorum communio*». La thèse fondamentale de Bonhoeffer est la suivante : «le Nouveau Testament connaît une forme de révélation : Christ existant en tant que communauté (12).» A l'aide de cette formule, Bonhoeffer décrit «la signification sociale du Christ qui n'est présent que dans l'Eglise (13)», et qui détermine en même temps l'Eglise comme la volonté nouvelle de Dieu avec les hommes.

Dans l'agir modèle du Christ, la révélation de Dieu est devenue complètement réalité, elle est l'Eglise déjà réalisée. Dans l'histoire, elle n'est

---

(10) D. Bonhoeffer, *Résistance et soumission*, Labor et Fides, Genève, 1973, pp. 387-391.

(11) Cf. *Sanctorum communio*, p. 7.

(12) *Sanctorum communio*, p. 92 et p. 96. A l'origine de cette formule, une phrase de Hegel que Bonhoeffer a modifiée. Cf. *Sanctorum communio*, p. 137 et p. 144 ; Cf. aussi E. Bethge, *Dietrich Bonhoeffer*, Labor et Fides, Genève, 1969, p. 76.

(13) *Sanctorum communio*, p. 266.

actualisée que par l'action de l'Esprit Saint qui se sert à cette fin de la Parole. «Le Saint-Esprit est Esprit proclamateur, il est Parole (14).» «Ce n'est que par la Parole que l'Esprit peut agir (15).» Christ lui-même est présent dans la Parole mue par l'Esprit, il crée dans les hommes la foi et l'amour; il les transplante ainsi dans la communion d'E(es)prit de la *sanctorum communio*. La structure de la révélation de Dieu en Christ est alors celle d'une communauté nouvelle, et les rapports sociaux des membres individuels entre eux sont déterminés par leur participation à la prêtrise substitutive du Christ. Chacun a besoin de son frère comme prêtre (16) et chacun doit devenir pour son frère, en vertu de son association à l'Eglise, un Christ; Bonhoeffer reprend ici la formule de Luther (17). Sans un frère, Christ ne veut pas se donner à moi. Christ n'est jamais sans son corps, la communauté. Précisément dans mon rapport à mon frère il devient clair pour moi, que mon salut reste «*justitia aliena*» et qu'il vient à moi de l'extérieur. Dans le frère qui devient prêtre pour moi, l'«*extra me*» du salut apparaît comme «*pro me*» (18).

L'être de l'Eglise en tant que communauté et communion d'esprit se laisse doublement déterminer. Tout d'abord, il est caractérisé par l'imbrication structurelle et instituée par Dieu de la communauté et de ses membres. Où que puisse se trouver un membre de la communauté, à cet endroit toute la communauté est présente. Dans un état de profonde solitude le croyant vit dans un «champ de force» de la communauté, champ qui est invisible, mais non moins réel. Et là où la communauté en tant que corps de Christ est présente, là se trouve aussi le Christ lui-même et en lui Dieu. Parce que la communauté, en tant que corps, mène une vie à laquelle tous les membres participent, elle est le fondement et la force pour toutes les vies chrétiennes individuelles. Chacun dans la communauté se doit totalement et complètement à la communion, de laquelle il reçoit sa vie. La «*sanctorum communio*» est ainsi une communion caractérisée par la relation d'aide et le sacerdoce (*seelsorgerlich-priesterlich*). Bonhoeffer peut dire, grâce à un emprunt à la doctrine catholique du *Thesaurus*, qu'en raison du «*meritum*» du Christ, les «*merita*» des frères me sont échus comme aide et qu'ils comblent ainsi ma propre indigence (19). La vie de la communauté consiste en un «supporter» réciproque selon Galates 6,2 et également dans le fait que nous jouissons du Christ et de tous les saints – comme Luther le dit à propos de la Cène (20).

(14) D. Bonhoeffer, *La nature de l'Eglise*, Labor et Fides, Genève, 1972, p. 61.

(15) *Sanctorum communio*, p. 108.

(16) D. Bonhoeffer, *La nature de l'Eglise*, p. 77.

(17) Cf. *ibidem*.

(18) *Ibidem*, pp. 55 s.

(19) D. Bonhoeffer, *De la nature de l'Eglise*, p. 82.

(20) M. Luther, «Un sermon sur le très vénérable sacrement du saint et véritable corps du Christ et sur les confréries», in *Œuvres*, tome 9, Labor et Fides, Genève, p. 28.

Secundo l'Eglise est caractérisée par l'engagement actif des membres les uns à l'égard des autres (21), engagement qui comporte trois facettes :

a) Un travail plein d'abnégation dans les affaires quotidiennes. A la lumière de l'affirmation fondamentale de 1 Co 12,7 – tout doit servir à l'utilité commune – les membres individuels sont tenus de déployer dans la communauté toute la force dont ils lui sont redevables. « Toute capacité matérielle, intellectuelle ou spirituelle, n'a rempli son but que dans la communauté (22). »

b) L'intercession. En elle réside, selon la volonté de Dieu, la possibilité pour les membres de la communauté de participer activement à l'œuvre de salut du Christ (23), en confiant d'autres hommes à la volonté gracieuse de Dieu afin de pénétrer ainsi toujours plus profondément dans la communauté d'amour de la «*sanctorum communio*».

c) Le pardon des péchés. Là où le péché est reconnu et pardonné, l'absolution transporte l'homme, incapable de communion en tant que «*cor curvum in se*», hors de son isolement dans la communion des saints, c'est-à-dire dans la communion avec Dieu et avec les hommes réconciliés en Christ. L'homme marqué par le péché est entraîné à nouveau dans le courant vital de la fréquentation communautaire, et il est libéré afin de découvrir dans son frère un don, l'amour même de Dieu. Dans la consolation du pardon et dans la parole de justification mue par l'Esprit, l'autre trouve le salut dans un horizon à la fois personnel et social. Le pardon en effet reconstruit des rapports de communion détruits. La parole de justification dans laquelle le Christ lui-même est présent, a toujours des «*composantes ecclésiales et sociales*» (24) : c'est une parole rapportée à la communauté. Elle est prononcée dans la communauté – le plus distinctement dans la confession privée (25) – et crée une communauté toujours neuve.

Il ne s'agit pas ici de l'Eglise en tant qu'institution de salut ou communauté invisible d'âmes, mais bien plutôt de la communauté mue par l'Esprit, réelle dans la foi et dans l'amour, comme elle ne peut être trouvée que dans l'Eglise empirique et concrète. Le principe constitutif de cette Eglise est la parole de Dieu au travers de laquelle l'Eglise devient ce qu'elle est : lieu de la présence de Dieu parmi les hommes, espace du

---

(21) D. Bonhoeffer, *Sanctorum communio*, p. 127.

(22) *Ibidem*, p. 132.

(23) Cf. A. Altenähr, *Dietrich Bonhoeffer – Lehrer des Gebets. Grundlagen für eine Theologie des Gebets bei D. Bonhoeffer*, Echter, Würzburg, 1976, p. 234.

(24) G.L. Müller, *Für andere da. Christus – Kirche – Gott in Bonhoeffers Sicht der mündig gewordenen Welt*, Praderborn, 1980 (Konfessionskundliche und kontrovertheologische Studien, Bd 44), p. 222.

(25) Bonhoeffer tenait pour désirable la réinstauration de la confession privée, puisqu'elle rend sensible et saisissable la nature chrétienne de la communauté, de façon particulièrement claire et existentielle. Cf. *Sanctorum communio*, p. 187 et p. 271 (note 1).

devenir-homme de l'homme dans une imbrication indissoluble de la personnalité, de la socialité et de la communion avec Dieu (26).

## II. Le passage du phraséologique au réel

Les pensées de Bonhoeffer dans son *sanctorum communio*, malgré son intention de mieux percevoir l'Eglise avec l'aide de la sociologie, demeurent bien abstraites et reflètent le milieu socio-ecclésial de son auteur : la faculté berlinoise de théologie, relativement peu touchée par la vie quotidienne de l'Eglise, et la famille aristocratique de Bonhoeffer.

Cela se modifia bientôt, lorsque, après son vicariat à Barcelone – où il rencontra une communauté d'Allemands expatriés, peu intéressés à la vie ecclésiale –, après l'habilitation et une année d'étude aux Etats-Unis, Bonhoeffer entra dans la vie professionnelle, pour lui le service de l'Eglise. Ce passage à la deuxième grande phase du développement théologique de Bonhoeffer (1931-1932), Ulrich Duchrow – en précisant une formule d'E. Bethge (27) – le décrit comme le tournant du théologien au chrétien dans la communion de l'Eglise combattante, l'«ecclesia militans» (28). Ce que Bonhoeffer avait formulé théoriquement jusqu'alors, devint pour lui, dans la rencontre avec le Sermon sur la Montagne, connaissance existentielle et libératrice : «La vie d'un serviteur de Jésus-Christ doit appartenir à l'Eglise» (29). Après une courte période où Bonhoeffer cumule les fonctions pastorale et professorale (privat-docent), il se retire de l'université en 1933 afin de s'engager pleinement dans l'Eglise et pour l'Eglise ; il devient pasteur de l'Eglise Confessante naissante et collaborateur œcuménique dans le cadre de l'Alliance mondiale, tout en participant aux activités du Conseil œcuménique pour un christianisme pratique (30). Ce déplacement d'intérêt, marqué par l'abandon de l'ecclésiologie académique pour aborder la question du renouvellement de l'Eglise et de la fonction pastorale. Bon-

---

(26) Cf. E. Lange, *Kirche für andere. Dietrich Bonhoeffers Beitrag zur Frage einer verantwortbaren Gestalt der Kirche in der Gegenwart*, *Ev. Th.* 27 (1967), pp. 513-546, voir plutôt p. 519.

(27) E. Bethge, *Dietrich Bonhoeffer*, p. 172.

(28) U. Duchrow, *Kann Bonhoeffers gelebte Lehre von der Kirche in der Bundesrepublik Deutschland rezipiert werden?* in *Schöpferische Nachfolge* (Festschrift für H.E. Tödt), éd. par Chr. Frey et W. Huber, Heidelberg.

(29) Tiré d'une lettre à une connaissance, *Gesammelte Schriften*, VI, p. 368.

(30) En 1931, Bonhoeffer fut désigné à Cambridge comme l'un des 3 secrétaires internationaux de jeunesse de l'Alliance mondiale pour un amical travail international des Eglises. En 1934, il reçut encore à Fanö le statut d'un «consultative and coopted member» du Conseil œcuménique du christianisme pratique (*Life and Work*). E. Bethge, *Dietrich Bonhoeffer*, pp. 164 ss, pp. 199 ss, pp. 326 ss.

hoefter le décrira plus tard, rétrospectivement, comme un renoncement «au verbalisme en faveur de la réalité» (31). Cette volte-face valut à Bonhoeffer des souffrances et des doutes à propos de son Eglise: il la voyait enlisée dans une crise totale et mortelle (32).

Au semestre d'été de 1932, lorsque Bonhoeffer professe un cours sur la nature de l'Eglise, il commença avec un inventaire critique, dépourvu de ménagement:

*« Dieu est tombé dans la détresse avec l'Eglise d'aujourd'hui. L'Eglise est le lieu où Dieu parle, où il est présent pour nous. Celui qui passe à côté de l'Eglise, passe à côté de Dieu... Mais l'Eglise actuelle ne se prend pas au sérieux à ce point (33).*

Bonhoeffer médita sur cette Eglise qui ne se prenait pas réellement au sérieux et la caractérisa par le qualificatif de «sans lieu» (ortslos):

*« Puisqu'elle veut être partout, elle n'est nulle part. Insaisissable, elle est devenue, pour cette raison, inattaquable. A aucun moment et en aucun lieu, elle n'est entièrement elle-même. Elle n'existe que sous divers déguisements. Elle s'est identifiée au monde sans que celui-ci l'ait payée de retour... D'autre part, la perte de ce lieu spécifique vaut à l'Eglise de ne se trouver plus que dans les lieux favorisés du monde... Elle s'est installée dans les solennités laïques, ce qui a abouti à un sécularisme (Weltlichkeit) radical (34). »*

Ce que Bonhoeffer rencontra dans l'Eglise de Vieille-Prusse et dans le mouvement œcuménique fut l'Eglise de la grâce à bon marché sans «Nachfolge» (suivance), dans laquelle la bonne nouvelle de la justification du pécheur dans le monde, était pervertie en justification du péché et du monde (35).

*« L'Eglise devient l'exceptionnel par rapport à la vie quotidienne elle devient solennité... On attend de l'Eglise qu'elle fasse diversion, qu'elle approfondisse, qu'elle élève... L'Eglise fait ce qu'attend d'elle l'homme quotidien dans le désir intense de s'élever au-dessus de lui-même. Ici elle se sent indispensable (36). »*

La critique de Bonhoeffer s'adresse à l'Eglise et à la religion qui se retirent du tout de la réalité quotidienne du monde, pour se cantonner dans des cercles soi-disant particulièrement ecclésiaux et religieux.

---

(31) D. Bonhoeffer, *Résistance et soumission*, Labor et Fides, Genève, 1973, p. 284.

(32) Cf. un écrit de 1932; *Gesammelte Schriften*, I, p. 163: «Si quelqu'un voulait affirmer qu'il n'a jamais douté de l'Eglise, qu'il se demande alors si il a vraiment cru à l'Eglise.»

(33) D. Bonhoeffer, *La nature de l'Eglise*, p. 21.

(34) *Idem*, p. 23-25, *passim*.

(35) Cf. D. Bonhoeffer, *Le prix de la grâce*, Delachaux et Niestlé, Neuchâtel, 1967<sup>2</sup>, p. 17.

(36) D. Bonhoeffer, *La nature de l'Eglise*, p. 27.

*« Si la religion, fût-elle chrétienne, s'accommode de ce caractère d'exception, Dieu pas... L'idée de Dieu ne prête pas à l'organisation de solennelles cérémonies. Car le Créateur revendique et pénètre la réalité dans toutes ses dimensions... Eglise et communauté se trouvent là où la parole de Dieu concernant la réalité entière est entendue et crue, où on lui obéit (37). »*

L'Eglise qui est devenue, au travers de la perte de sa propre identité, familière des endroits privilégiés du monde – c'est-à-dire mondaniisée – perd la vraie mondanité (Weltlichkeit) fondée dans le devenir-homme du Christ. La vraie mondanité consisterait pour l'Eglise :

*« à renoncer à tout privilège et à toute forme de propriété, exception faite de la seule parole du Christ et du pardon des péchés. Ses arrières, assurés par le Christ et par le pardon des péchés, la rendent libre de céder tout le reste » (38).*

Mais justement, cette parole du Christ, l'Eglise ne pouvait ni l'entendre, ni la dire. En cela – c'est ce que devait constater avec effroi Bonhoeffer – résidait la raison la plus profonde de la crise de l'Eglise. Par l'éloquence brillante de ses communications et par ses résolutions œcuméniques, l'Eglise était devenue sans voix ; et où elle parlait, sa parole se révélait impuissante et non crédible. Théologiquement, il était clair pour Bonhoeffer que la parole de l'Eglise, s'inscrivant comme Evangile et commandement, était et devait être la parole du « Christus praesens ».

*« En tant que parole procédant du plein pouvoir du Christ présent, la parole de l'Eglise doit être, aujourd'hui et ici, une parole authentique et contraignante... Il est manifeste que la proclamation de l'Evangile comme celle du commandement, ne revêt de plein pouvoir que lorsqu'elle est absolument concrète. Sinon, l'Eglise proclame ce qui est universellement connu, humain, impuissant et mensonger (39). »*

Paradoxalement, à côté de ce point de vue, Bonhoeffer était convaincu que l'Eglise ne pouvait pas dire cette parole concrète. Face au problème du « caractère concret dans la prédication » (40), il reconnaissait que son Eglise était placée sous la colère et la punition de Dieu.

Si la pensée théologique de Bonhoeffer, dans le courant de 1932, était marquée par la question du commandement concret, il s'occupa en 1933-34 – au moment où le combat de l'Eglise éclatait – avant tout de la relation entre le commandement bienveillant de Dieu et l'action obéissante de l'homme y répondant dans la « Nachfolge ». Un nouvel

---

(37) D. Bonhoeffer, *La nature de l'Eglise*, p. 28.

(38) *Ibidem*, p. 92.

(39) D. Bonhoeffer, *Textes choisis*, p. 66.

(40) D. Bonhoeffer, *Gesammelte Schriften*, I, p. 34.

aspect de la crise dans l'Eglise et dans le mouvement œcuménique surgit. Au lieu d'oser des actions courageuses et libératrices, mues par l'obéissance croyante, les théologiens et les prélats responsables de l'Eglise persévéraient dans la problématisation et la réflexion sur la parole de Dieu. « A la place de l'action simple apparaît une pensée double (41). » Face à cela, la conviction de Bonhoeffer était la suivante : seul le croyant est obéissant et seul celui qui obéit croit (42). Bonhoeffer attendait cette obéissance dans le combat de l'Eglise et de la part du mouvement œcuménique. Elle devait se manifester au travers d'une prise au sérieux inconditionnelle du commandement de paix, qui émane de Dieu et qui est contenu dans le Sermon sur la Montagne. Dans les deux cas, il vit, déçu, comme la chrétienté prenait peur devant un simple acte d'obéissance et comme, ensuite, elle s'empêtrait toujours plus dans l'impuissance et la servitude.

La critique de Bonhoeffer était radicale. Il diagnostiqua pour son Eglise une maladie fatale. En 1931, il lui apparut déjà que « la grande agonie du christianisme était là » (43). Une année plus tard, lors d'une conférence œcuménique, il invita à cerner lucidement la mort de l'Eglise dans le monde (44) ; c'est en 1934 que sa conviction se renforçait : « en Occident, c'en est fini du christianisme – en tout cas sous sa forme et dans son interprétation présentes (45). »

Ce virage du phraséologique au réel conduisit Bonhoeffer à critiquer fondamentalement l'Eglise, et par-delà cependant, à chercher une nouvelle forme et une nouvelle interprétation du christianisme. Celle-ci devait être quelque chose d'essentiellement différent de ce qu'était l'Eglise confessante, dans laquelle d'ailleurs Bonhoeffer, de par sa radicalité sans compromission, se sentait de plus en plus isolé. Dans le courant de 1932, cette recherche le mena aux premières expériences de vie ordonnée spirituellement en compagnie d'étudiants ; quelque temps plus tard, il jeta les plans d'une communauté de vie œcuménique, chrétienne et pacifiste dans l'esprit du Sermon sur la Montagne. Il écrivit mi-janvier 1935 à son frère Karl Friedrich :

*« La restauration de l'Eglise viendra certainement d'un nouveau type de monachisme, qui n'a en commun avec l'ancien que le caractère sans compromission d'une vie selon le Sermon sur la Montagne, dans la voie de l'obéissance au Christ. Je crois que le temps est venu de rassembler des hommes en vue de cela (46). »*

---

(41) D. Bonhoeffer, *Le prix de la grâce*, p. 39.

(42) Cf. *Ibidem*, p. 29.

(43) D. Bonhoeffer, *Gesammelte Schriften*, I, p. 61.

(44) *Ibidem*, I, p. 163.

(45) *Ibidem*, II, p. 158.

(46) D. Bonhoeffer, *Gesammelte Schriften*, III, p. 25.

Trois mois plus tard, Bonhoeffer commença à réunir à Zingst et ensuite à Finkenwalde de jeunes théologiens en vue de ce nouveau type de vie conventuelle et fraternelle.

### III. Aspects d'une existence en fraternité

#### *La fraternité, réalisation exemplaire d'un être en communauté*

La «vita communis» vécue au séminaire pastoral de Finkenwalde, ne se comprend ni comme un mouvement interne à l'Eglise, ni comme un ordre religieux, ni comme une société, ni comme un «collegium pietatis» mais plutôt «comme une partie de l'Eglise chrétienne, une, sainte et universelle» qui partage «dans ce qu'elle fait et ce qu'elle souffre, la détresse, le combat et la promesse de l'Eglise tout entière» (47). La communauté de Finkenwalde était un essai en vue de donner une réponse à la misère de toute l'Eglise, qui ne savait plus, en tant qu'Eglise «sans lieu» (ortslos) dispensatrice de la grâce à bon marché, ce qu'était la vie chrétienne. «La misère de notre Eglise se révèle chaque jour un peu plus clairement sous la forme de cette seule question: comment pouvons-nous, à notre époque, vivre en chrétiens?» (48). Toute réponse ne pouvait être fournie «de manière abstraite, mais uniquement au travers d'une vie ensemble, concrète et simple, au travers d'un faire mémoire communautaire des commandements» (49). Bonhoeffer tient ainsi à vivre la communauté de façon exemplaire et représentative avec un petit groupe, en toute radicalité et sans compromission, dans une Eglise qui refuse l'obéissance et la «Nachfolge». De plus, il s'agit pour lui de prendre au sérieux la présence de Dieu dans sa Parole et dans l'Eglise, corps du Christ, afin de contribuer sur ce chemin au renouvellement de toute l'Eglise. Cette expérience communautaire était pour Bonhoeffer le fruit d'une décennie de réflexion théologique sur l'Eglise, et la conséquence constructive de sa critique impitoyable de celle-ci. C'était un essai de redécouvrir, dans un protestantisme libéral et étatique, le caractère contraignant de l'Eglise visible, caractère largement oublié par ailleurs. Ainsi le *De la vie communautaire* se donne à comprendre comme la concrétisation (et la modification) des réflexions sur l'ecclésiologie et la socialité, émises dans *Sanctorum communio*.

---

(47) D. Bonhoeffer, *De la vie communautaire*, p. 33.

(48) D. Bonhoeffer, *Le prix de la grâce*, p. 22.

(49) Texte écrit en 1935. D. Bonhoeffer, *Gesammelte Schriften*, II, p. 449.

La signification théologique de la vie en fraternité peut être mise à jour sous trois points de vue :

1. Vérité et existence. Pour Bonhoeffer il était clair déjà depuis sa thèse que la vérité, comme réalité de la révélation de Dieu en Jésus-Christ, n'était pas une idée abstraite, ni uniquement une pensée théologique, mais qu'il s'agissait là d'une grandeur sociale, éthique et personnelle. La vérité est rapportée à la socialité et elle n'advient qu'en communauté. En tant qu'elle advient, la vérité se crée une forme propre d'existence qui s'appelle alors « Nachfolge ». Ce n'est pas par une libre recherche, ni par une démarche objectivante et scientifique, que la vérité se laisse trouver, mais uniquement dans une tentative de vivre librement sur le chemin de l'obéissance (Nachfolge), dans la fraternité contraignante de ceux qui obéissent. « *Ce n'est que dans la vie que l'on connaît la vérité* » (50), prêcha une fois Bonhoeffer alors qu'il était jeune privat-docent. Pour cette raison, une réponse à la crise de l'Eglise ne pouvait être trouvée que dans une écoute communautaire de la Parole de Dieu, et dans un exercice, communautaire et concret, de l'obéissance (Gehorsam) à l'égard des commandements de Dieu. La connaissance de la vérité et la mise en pratique existentielle se côtoient dans un rapport indissoluble et réciproque, comme la foi et l'obéissance, comme l'écoute et l'agir. C'est pourquoi la vie communautaire et le travail théologique étaient, pour Bonhoeffer, les parties d'une existence théologique, des parties équivalentes qui influaient l'une sur l'autre (51).

2. Triomphe sur l'individualisme. Si Bonhoeffer avait déjà fondé et développé dans *Sanctorum communio* l'imbrication des concepts de socialité et de personnalité du point de vue de la philosophie sociale et de la théologie, il mena dans son cours d'ecclésiologie de l'été 1932, à partir de sa théologie de la socialité, une attaque mordante du processus d'individualisation, dans lequel il voyait le mal endémique de la théologie protestante (52). La théologie n'était pas pour lui l'opinion privée d'un individu sur Dieu, mais bien plutôt un processus de connaissance sur l'être réel de l'Eglise, qui précède tout connaître. Le penser théologique n'existe que dans la communauté (Gemeinschaft) et en référence à elle (53). Cette perspective épistémologique conduisit Bonhoeffer à une tentative de vie communautaire et fraternelle. Bethge a décrit la vie communautaire à Finkenwalde, comme un « coup dur porté à la compréhension traditionnelle du pastorat en paroisse, qui avait conservé pendant des siècles son caractère particulièrement individualiste » (54).

---

(50) Prédication sur Jean 8,31 s (1932). D. Bonhoeffer. *Gesammelte Schriften*, IV, p. 143.

(51) Cf. D. Bonhoeffer, *Gesammelte Schriften*, II, p. 285. (1935); I, p. 269. (1936/1937): « *Le gain le plus appréciable de notre temps de séminaire réside dans l'étroite vie ensemble d'une fraternité de théologiens.* »

(52) Cf. D. Bonhoeffer, *La nature de l'Eglise*, pp. 20 ss, pp. 68 ss, pp. 89 ss.

(53) Cf. *ibidem*, pp. 37 ss.

L'existence fraternelle consiste pour Bonhoeffer en un refus de l'individualisme prédominant dans le protestantisme, et en une prise au sérieux de la présence de Dieu dans la communion des frères.

3. Triomphe sur le retrait dans une sphère religieuse de la totalité du réel. La vie de fraternité était l'alternative de Bonhoeffer face à une Eglise qui, du tout de la réalité quotidienne, s'était retirée dans le domaine strictement religieux des cérémonies ecclésiales. Si Dieu revendique la réalité totale dans toutes ses dimensions, la communauté des croyants doit aussi observer «une communion (Gemeinschaft) de vie totale, englobant tous les domaines de l'existence» (55). Ainsi la communauté devient un témoignage vivant à l'humanité incarnée de Jésus (56). La communauté de vie est un témoignage de l'incarnation et un refus de tous les docétismes christologiques et ecclésiologiques. Il est clair que, avec l'existence en fraternité, Bonhoeffer n'a pas en vue uniquement un style de vie particulier pour des moines ou des pasteurs en herbe, il pense ici à une réalité d'une haute signification pour l'Eglise en général. Il affirme expressément :

*«... Avec le baptême, l'espace de la vie collective des membres du corps du Christ est ouvert sans restriction dans toutes les circonstances de la vie à tout baptisé. Quiconque accorde à un frère baptisé la participation au culte mais, dans la vie quotidienne, lui refuse la communion (Gemeinschaft), ...se rend coupable à l'égard du corps même du Christ» (57).*

Bonhoeffer affirma constamment dans le «Kirchenkampf» que l'Eglise est plus qu'un espace de prédication – comme cela correspondait au penser traditionnel de la Réforme –, plus également qu'un espace de l'ordre – comme cela avait été annoncé par le Synode confessant de Dalhem en 1934 –; l'Eglise devait être comprise comme espace de vie entre frères, ouvert jusqu'aux choses quotidiennes du monde.

En tant que forme d'existence qui surmonte l'individualisme et le retrait dans des compartiments de la réalité, la fraternité pour Bonhoeffer n'avait rien à voir avec une fuite hors du monde, dans un isolement monacal. Au contraire il s'agissait pour lui «de la concentration intime en vue du service vers l'extérieur» (58). Et cet «extérieur» désignait la situation de combat de l'Eglise confessante, durant le troisième Reich. Une île de la contemplation, la vie fraternelle à Finkenwalde n'était nullement cela, mais plutôt une «communauté de services qui produit la

---

(54) E. Bethge, *Bonhoeffer: Exile and Martyr*, Collins, Londres, 1975, p. 53.

(55) D. Bonhoeffer, *Le prix de la grâce*, p. 190.

(56) *Ibidem*, p. 191.

(57) D. Bonhoeffer, *Le prix de la grâce*, p. 192.

(58) D. Bonhoeffer, *Gesammelte Schriften*, II, p. 449 (1935); VI, p. 377 (1936).

résistance» – pour parler avec Day (59) – ou quelque chose comme un «groupe contemplatif prêt au combat» – comme Duchrow le pense (60).

Du point de vue de la vie intérieure, la fraternité se révèle comme une communauté apte à la relation d'aide (61); face au service vers l'extérieur, la fraternité est à comprendre comme le contexte et le moyen de la prédication.

### *La fraternité, communauté apte à la relation d'aide*

A Finkenwalde Bonhoeffer constata «combien la plupart des frères sont vidés, voire complètement éteints en arrivant au séminaire. Vides tant sur le plan de leurs connaissances théologiques et surtout bibliques, que sur celui de leur vie personnelle» (62). Cette détresse nullement écartée par l'Église confessante, Bonhoeffer voulait la rencontrer. Il écrit à Barth : «Moi-même, je ne saurais hélas, mener cette tâche à bien. Mais je dirige les frères les uns vers les autres; c'est cela qui me semble le plus important» (63). Dans l'engagement fraternel des uns à l'égard des autres, les séminaristes devaient «apprendre à connaître la force et la libération qui repose dans le service fraternel et dans la vie ensemble d'une communauté chrétienne» (64). Dans la fraternité l'individu devrait devenir libre, fort et adulte, afin de résister de manière indépendante dans les combats imminents. Bonhoeffer mentionne toute une série de services fraternels dans lesquels une fraternité se révèle communion dans la relation d'aide :

1. L'écoute. Ecouter l'autre est le premier service de l'amour dont les frères sont redevables les uns aux autres. En cela ils ont part à l'œuvre même de Dieu à notre égard, car Dieu est le grand «Auditeur» (65). S'écouter l'un l'autre avec les oreilles de Dieu peut être un service plus grand que tout discours. Par une référence à la relation d'aide séculière, Bonhoeffer souligne l'importance qui caractérise la fonction d'écouter dans la relation d'aide fraternelle. Un être humain est souvent déjà aidé par le seul fait d'être écouté sérieusement.

2. Le conseil (66). Des frères peuvent s'aider mutuellement en étant

---

(59) T.H.I. Day, *Conviviality and Common Sense. The Meaning of Christian Community for Dietrich Bonhoeffer*, (Diss. New York); Xerox University Microfilms, Ann Arbor, Michigan, 1975, p. 240.

(60) U. Duchrow, *op. cit.*, p. 95.

(61) D. Bonhoeffer, *Textes choisis*, p. 311.

(62) D. Bonhoeffer, *Textes choisis*, p. 310.

(63) *Ibidem*, p. 311.

(64) D. Bonhoeffer, *Gesammelte Schriften*, VI, p. 376.

(65) D. Bonhoeffer, *De la vie communautaire*, p. 100.

(66) Bonhoeffer mentionne bien, dans sa correspondance l'activité de conseil, mais il s'en

là l'un pour l'autre, disponibles dans des moments où des décisions doivent être prises ; cette aide prendra la forme d'une participation conseillante à la réflexion sur l'objet en question. Dans des temps où le chemin de l'Eglise est marqué par la précarité, Bonhoeffer juge indispensable d'aller chercher le conseil des frères devant des décisions particulièrement importantes.

3. L'entraide active (67). Par la vie fraternelle les théologiens particulièrement, doivent apprendre à ne pas considérer leur travail comme trop important, donc à se laisser interrompre par les autres, sans soucis de perte de temps, prêts à être utiles par une aide modeste dans les affaires quotidiennes. Une telle disposition à entraider est une condition nécessaire à tout discours et à toute prédication crédibles.

4. Porter l'autre (68). La fraternité consiste en ce que des frères apprennent à se soutenir l'un l'autre dans leur particularité et dans leur péché. Porter, c'est supporter, c'est accepter l'autre au travers du ministère du pardon des péchés, mû par l'intercession. « *Une communauté chrétienne vit de l'intercession de ses membres, sinon elle meurt* » (69).

5. Le service de nos frères par le moyen de la Parole de Dieu (70). La chose la plus grande que des frères puissent accomplir l'un à l'égard de l'autre, c'est de s'attester réciproquement la volonté divine qui ordonne avec bonté, comme un appel à la foi et à l'obéissance, et de s'encourager avec insistance au pardon des péchés. Ici réside, aux yeux de Bonhoeffer, la raison la plus profonde pour que Dieu offre la fraternité chrétienne : comme êtres humains qui veulent vivre totalement de la Parole de Dieu, nous avons besoin de notre frère comme de celui qui est porteur de la parole divine de salut ; cette parole nous est transmise de l'extérieur, elle détruit toute pieuse illusion de la grâce à bon marché et nous mène à la pleine certitude du salut. La fraternité est fondée dans la doctrine de la justification, dans l'« *extra nos* » de la « *justitia aliena* ». – Une des connaissances fondamentales que Bonhoeffer redécouvrit durant le « *Kirkenkampf* » fut le fait que la foi requiert l'épreuve, celle-ci ne se produisant que dans la souffrance. Quiconque est amené à souffrir, a besoin de la consolation et de l'exhortation des frères, afin de ne pas perdre le but des yeux par sa propre indolence et à cause du doute qui naît. « *Notre certitude est complète sur ce point : ce n'est que dans*

---

—  
passe dans les réflexions systématiques sur le service fraternel dans le *De la vie communautaire*. Bonhoeffer ressentant de plus en plus l'activité de conseil comme une fuite devant le devoir, d'annoncer puissamment la Parole de Dieu dans le risque de la foi – il s'agissait pour lui de parler de manière la plus concrète possible. Cf. *Sanctorum communio*, pp. 187 ss. *La nature de l'Eglise*, p. 90.

(67) Cf. D. Bonhoeffer, *De la vie communautaire*, p. 100.

(68) *Ibidem*, p. 101.

(69) *Ibidem*, p. 85.

(70) *Ibidem*, p. 105.

*la communauté des frères que nous remportons la victoire...»* (71). Les lettres de cure d'âme écrites par Bonhoeffer durant les années 1935 à 1942, répètent toujours à nouveau le même appel : il faut tenir fermement à la vérité reconnue une fois et rester sur le chemin reconnu juste au sens de la parole de 2 Jn 8 : « Prenez garde à vous-mêmes, afin de ne pas perdre le fruit de vos œuvres, mais de recevoir pleine récompense » (72). Au travers du service de la parole, la fraternité en un lieu où des frères se fortifient l'un l'autre, rendra responsable et se souciera de ce que personne ne retombe en deçà de la mesure de la grâce divine et de la vérité reconnue, mesure qui a été une fois offerte à tous en commun. – A propos du service de la parole, un autre aspect est encore important pour la pensée de Bonhoeffer : dans la fraternité, chacun doit apprendre à se laisser « prendre à partie par le prochain » et à accepter également de sévères exhortations avec humilité et reconnaissance, afin de devenir soi-même plus libre et plus objectif dans ses propres prises à partie du prochain.

*« Celui dont la susceptibilité ou l'amour-propre empêche d'accepter qu'un frère lui dise franchement ce qu'il pense, ne trouve plus lui-même l'humilité nécessaire pour dire la vérité aux autres, car il a peur d'être contredit et d'avoir ainsi un nouveau sujet de se sentir froissé. Dans nos rapports avec le prochain, la susceptibilité prend nécessairement la forme de la flatterie... »* (73).

Le sommet de la connaissance et de l'expérience de Bonhoeffer résidait toutefois dans le fait que les frères invités à la relation d'aide réciproque, sont appelés à promouvoir la joie dans leur vie ensemble.

*« Les chrétiens sont quotidiennement l'un pour l'autre un motif continu de joie (1 Th 2,19; Ph 4,1). Pour quiconque a les yeux ouverts sur ses frères chrétiens, les motifs de joie ne lui manqueront jamais »* (74).

## *L'existence en fraternité, témoignage et moyen de la prédication*

Comme communauté apte à la relation d'aide, la fraternité possède un caractère de fin en soi. Elle est « *creatura verbi* », présence du Christ parmi les hommes. En même temps elle est toujours moyen en vue du but, instrument de la prédication, et cela plus particulièrement dans le cas d'une fraternité de théologiens.

Bonhoeffer était convaincu que la prédication était un devoir difficile pour le pasteur seul, que celui-ci avait besoin pour accomplir cette

---

(71) D. Bonhoeffer, *Gesammelte Schriften*, II, p. 538 (1938).

(72) *Ibidem*, II, p. 535 (1938).

(73) D. Bonhoeffer, *De la vie communautaire*, p. 108.

(74) D. Bonhoeffer, *Gesammelte Schriften*, II, p. 548 (1939).

tâche de l'aide et de la communion fraternelles, autant pour le contenu que pour l'exécution de la prédication.

*« Une prédication qui émane d'une fraternité pratique, vécue et éprouvée, pourra être plus concrète et plus intrépide; elle courra moins le danger de s'ensabler » (75).*

Derrière tout cela Bonhoeffer avait une autre visée. Il avait reconnu que la vie des pasteurs et le manque de clarté de l'Eglise en général sur ce qui constituait la vie chrétienne, causaient de lourds dommages à la crédibilité de la prédication. La fin d'une conférence sur l'actualisation des textes néo-testamentaires (1935) nous dit cela :

*« La véritable objection du monde à la prédication de l'Eglise ne réside plus du tout dans la compréhensibilité de ses paroles... mais dans sa crédibilité, parce qu'Eglise et pasteurs disent autres choses que ce qu'ils font, parce que l'existence du pasteur ne se différencie pas de celle du bourgeois. L'existence de celui qui proclame est tout de même le « media » de l'actualisation... Ainsi la question demeure... de savoir dans quelle mesure nous avons déjà rendu incroyable notre production orale par le simple fait de notre vie et de notre existence ecclésiale » (76).*

Comment un pasteur, qui gère de manière individualiste son ministère et qui bénéficie de tous les privilèges de la classe bourgeoise supérieure, comment doit-il annoncer l'irruption de ce royaume de Dieu qui renverse tout ordre humain de valeur? Comment rendre audible l'Evangile, lorsque l'harmonie entre le témoignage oral et le témoignage vécu révèle une dissonance aiguë? La vie du témoin ne peut sans autre confirmer le témoignage, elle peut toutefois le rendre incroyable.

C'est pourquoi la vie fraternelle sous le signe de la « Nachfolge » est exigée par la prédication, en tant que dépassement, tant de l'individualisme qui domine l'Eglise protestante, que des privilèges qui sont étroitement liés à cet individualisme. Dans *Le prix de la grâce*, Bonhoeffer reprend sa critique des privilèges de l'Eglise, déjà exprimée en 1932, et il réclame ce qui suit :

*« C'est dans un état de royale pauvreté que les messagers doivent rendre témoignage de la richesse de leur Seigneur... Les droits de l'homme qui a fait des études, les prétentions mondaines d'une condition sociale, n'ont plus aucune valeur pour celui qui est devenu l'envoyé de Jésus... La liberté des envoyés de Jésus doit se manifester dans leur pauvreté » (77).*

---

(75) D. Bonhoeffer, *Gesammelte Schriften*, II, pp. 448 ss (1935). C'est pourquoi Bonhoeffer fit la proposition suivante : les frères devraient s'envoyer et lui envoyer des prédications, afin d'en discuter de façon critique.

(76) *Ibidem*, III, p. 324.

(77) D. Bonhoeffer, *Le prix de la grâce*, pp. 151 ss.

Une existence en fraternité est pour Bonhoeffer une existence solidaire dans la pauvreté; pour elle, seule la glorification de Jésus importe. Seuls les «royalement pauvres» sont libres de recevoir la débordante richesse de la domination royale de Dieu et de l'attester de façon crédible. L'importance de la vie fraternelle pour la prédication, devint particulièrement évidente à l'occasion des engagements missionnaires, organisés à partir de Finkenwalde, menés à bien par 4 frères chaque fois, en commun et en un même endroit. Dans la légitimation homilétique de ce type de mission populaire, Bonhoeffer conférait une grande importance autant à la signification de l'aide fraternelle pour la prédication – dans ce cas elle était même préparée en commun – qu'à la nécessité d'une vie et d'un agir communautaire des prédicateurs, afin d'appeler «de manière exemplaire à la responsabilité, le noyau de la communauté locale» (78).

#### IV. L'existence en fraternité et l'Eglise non religieuse pour les autres

En 1937, le séminaire pastoral à Finkenwalde fut fermé par la Gestapo, et, en 1940, le travail du séminaire, poursuivi de façon camouflée dans les vicariats collectifs, prit fin. Penser à la poursuite d'une «vita communis» n'était plus de mise. Toutefois fondamentalement Bonhoeffer tenait ferme à son concept de vie fraternelle et communautaire. Déjà au début, il voyait la fraternité de Finkenwalde se poursuivre, bien au-delà des candidats qui vivaient ensemble durant un certain laps de temps au séminaire pastoral. Ainsi les anciens «Finkenwaldiens», déjà entrés au service de l'Eglise confessante ou au service militaire, avaient part à la vie fraternelle par une discipline spirituelle commune, par des camps de vacances, par des visites ou des échanges épistolaires, par un travail commun occasionnel, peut-être lors de projets missionnaires auprès de la population.

Deux textes de la dernière grande phase du développement théologique de Bonhoeffer manifestent clairement comment il espérait mettre à profit – pour l'Eglise de l'après-guerre, qu'il fallait reconstituer – les expériences et réflexions des années 1930 sur la vie en fraternité.

En 1942 Bonhoeffer rédigeait, dans la perspective d'un coup d'état attendu, le projet d'un mandement à lire en chaire, et un appel aux ecclésiastiques (79); ces deux écrits prévoient un nouvel arrangement

---

(78) D. Bonhoeffer, *Gesammelte Schriften*, IV, p. 276.

(79) Cf. D. Bonhoeffer, *Gesammelte Schriften*, II, pp. 438 ss.

des relations ecclésiales dans l'esprit de la communauté de Finkenwalde. Les pasteurs sont invités à un nouveau mode de vie fraternel en commun, puisque l'individualisme enraciné dans les volontés propres et les commodités, a causé assez longtemps des dommages à la prédication. « *Aucun pasteur ne peut aujourd'hui s'acquitter seul de son ministère. Il a besoin des frères* » (80). Les pasteurs sont à nouveau renvoyés les uns aux autres, ils sont invités à prendre en compte le secours apporté par la discussion fraternelle et par la confession personnelle ; de plus ils doivent en venir à des préparations communes de prédications, afin de se venir en aide l'un à l'autre en vue de la juste parole de la prédication.

Le deuxième texte – rédigé en 1944 en prison – est le dernier projet d'un travail (81) dans lequel Bonhoeffer voulait, en 3 parties, tenter d'arrêter ses nouvelles pensées révolutionnaires sur un christianisme irrégulier et sur son interprétation non-religieuse. Une interprétation non-religieuse est chez Bonhoeffer – comme Bethge l'a constaté de façon convaincante – « plus une catégorie éthique qu'herméneutique ; elle est un appel à la repentance de l'Eglise sur sa forme – si l'on veut : au nom de la prédication et de la langue » (82). Après un « Bilan du christianisme » et un chapitre sur la question « Qu'est-ce en fait que la foi chrétienne ? », Bonhoeffer tire dans une partie finale quelques « Conclusions » :

*« L'Eglise n'est l'Eglise que lorsqu'elle existe pour les autres. D'abord, elle doit donner aux indigents tout ce qu'elle possède. Les pasteurs doivent vivre exclusivement des dons volontaires des paroisses, éventuellement exercer un métier laïc. L'Eglise doit collaborer aux tâches profanes de la vie sociale, non en dominant, mais en aidant et en servant. Elle doit manifester aux hommes de toutes les professions ce qu'est une vie avec le Christ, ce que signifie "vivre pour les autres"... Elle aura à parler de mesure, d'authenticité, de confiance, de fidélité, de constance, de patience, de discipline, d'humilité, de sobriété et de modestie... Ce ne sont pas les concepts, mais l'exemple "qui donne force et poids à ses paroles" » (83).*

A mon avis, la recherche autour de Bonhoeffer n'a pas suffisamment dégagé combien ces concepts radicaux du Bonhoeffer des années 1940, sont à rattacher à ses expériences et réflexions sur l'existence en fraternité, au temps de Finkenwalde. Malgré tous les déplacements d'accentuation, il nous faut constater que la vision de Bonhoeffer d'une nouvelle Eglise, s'enracine profondément dans sa pratique et dans sa théorie d'une existence en fraternité. A Finkenwalde, Bonhoeffer vivait dans

---

(80) *Ibidem*, II, p. 439.

(81) D. Bonhoeffer, *Résistance et soumission*, p. 387.

(82) E. Bethge, *Dietrich Bonhoeffer*, p. 803.

(83) Dietrich Bonhoeffer, *Résistance et soumission*, pp. 390 s.

une fraternité qui avait substitué à tous les privilèges pastoraux une totale insécurité. La vie se déroulait dans la plus grande simplicité ; ils étaient largement dépendants des dons volontaires des Eglises, et ils voulaient donner par leur «vita communis» une réponse claire à la question qui agita Bonhoeffer jusqu'en prison : «Qu'est-ce qu'une vie avec Christ ?» La fraternité fut un lieu où l'être-là-pour-d'autres était vécu dans l'exercice quotidien de la confiance, de la patience, de la vertu, de la tempérance. De même que l'expérience de la vie communautaire à Finkenwalde était pour Bonhoeffer une condition pour une prédication crédible, de même, en un temps irrégulier, l'être-là-pour-d'autres (das Für-andere-Dásein) de l'Eglise devait se passer dans la solidarité avec les indigents et dans une pauvreté volontaire. Ce n'est pas grâce à de nouvelles notions théologiques mais plutôt par l'exemple, par une existence modèle que la parole de l'Eglise devrait retrouver de l'envergure et de la force. Lorsque Bonhoeffer termine ses «Conclusions», avec une référence à une «révision de la préparation au ministère et de son exercice» (84), la continuité avec le temps de Finkenwalde est ainsi manifeste. De surcroît selon la fiancée de Bonhoeffer, celui-ci avait exprimé en prison que, de toutes ses publications, seul, à ce moment-là, le *De la vie communautaire* lui tenait encore particulièrement à cœur.

Rainer Mayer a mis justement en évidence l'importance de l'existence en fraternité, pour une compréhension adéquate des nouvelles pensées du Bonhoeffer tardif :

«A la manière dont un auteur rendra compte du *De la vie communautaire*, on peut présumer de sa réussite dans la compréhension de l'interprétation non-religieuse des notions bibliques. Celui qui échoue dans l'interprétation du *De la vie communautaire*, échouera également dans l'interprétation de la vision non-religieuse de Bonhoeffer, parce qu'il a laissé de côté des points essentiels de la théologie de l'homme de Finkenwalde. Enfin ! on ne se défera pas de l'impression que, en cas de refus de l'expérience communautaire, il ne s'agit pas d'une mécompréhension accidentelle et regrettable, mais plutôt du fait de faire la sourde oreille, consciemment, à la voix de Bonhoeffer, sur les points qui concernent notre existence personnelle» (85).

Une Eglise qui ne commence pas, dans sa propre sphère – sous quelque forme que ce soit –, à vivre une existence en fraternité comme engagement réciproque de ses membres, englobant tous les domaines de la vie, cette Eglise ne gagnera jamais la liberté d'être, au sens de Bonhoeffer, Eglise pour d'autres dans un temps post-chrétien et irrégulier. La

---

(84) D. Bonhoeffer, *Résistance et soumission*, p. 391.

(85) R. Mayer, *Christuswirklichkeit*, Grundlagen, Entwicklung und Konsequenzen der Theologie Dietrich Bonhoeffers, Stuttgart, 1980 (Arbeiten zur Theologie, Reihe 2, Bd 15), p. 147.

force pour l'engagement auprès d'autres dans l'ici-bas profond déterminé par le devenir-homme du Christ (86), cette force pour un agir priant du juste parmi les hommes (87) et pour une participation aux souffrances de Dieu dans le monde (88), eh bien! elle croît seulement pour celui qui apprend, dans la communion du service fraternel, ce qu'est «une vie avec Christ». Le chemin de Bonhoeffer du phraséologique au réel a conduit bon nombre de ses interprètes à un chemin inverse, du réel au phraséologique, à un jeu avec des formules sans véritable remise en question de son existence personnelle et de celle de l'Eglise; cette mauvaise prise en compte du propos de Bonhoeffer devrait être rattachée, plutôt plus que moins, à l'omission de la continuité entre le *De la vie communautaire* et l'interprétation non-religieuse du christianisme.

## V. L'interpellation restante

La pratique et la théorie de Bonhoeffer sur la vie en fraternité, ont été théologiquement et ecclésiologiquement, de manière typique, aussi peu reçues que sa vision d'une Eglise non-religieuse pour d'autres. Ainsi dire avec Bethge que Bonhoeffer a échoué pratiquement et ecclésiologiquement (89), est à mon avis inapproprié. Un prophète peut par sa parole buter sur des oreilles rebelles à son propos et demeurer sans succès; mais il n'a de loin pas encore échoué! Il serait plus adéquat de dire que ce n'est pas Bonhoeffer qui a échoué face à l'Eglise, mais plutôt l'Eglise face à Bonhoeffer.

A mon avis, une vue d'ensemble des pensées de Bonhoeffer sur l'existence en fraternité et sur sa vision de l'Eglise pour d'autres, demeure pleinement une interpellation radicale à notre Eglise, en même temps cependant qu'un poteau indicateur d'une direction pleine de promesses.

Eclairés par Bonhoeffer, le manque de force, largement répandu, et l'incrédibilité de la prédication actuelle, se trouvent être l'expression d'une existence qui contredit l'Evangile. La contradiction critiquée par Bonhoeffer entre le chemin indiqué par le Sermon sur la Montagne dans la liberté de la «Nachfolge», et le type d'existence prédominant dans notre Eglise, marqué par les privilèges bourgeois, cette contradiction n'a pas été réduite par le développement du protestantisme de l'après-guerre, bien au contraire! On pourrait même dire que la contradiction

---

(86) Cf. D. Bonhoeffer, *Résistance et soumission*, p. 389.

(87) *Ibidem*, pp. 309 s.

(88) *Ibidem*, pp. 367 s. et p. 372.

(89) *Dietrich Bonhoeffer*, p. 810.

s'est amplifiée. Théologie et prédication résultent, aussi peu aujourd'hui qu'alors, de la réalité vécue de la révélation de Dieu sous la forme sociale de la fraternité chrétienne. Les deux restent ainsi prisonnières du verbalisme. L'individualisme au plan de la pratique ecclésiale et de la théologie, continue à nous barrer la route vers une perception de la présence de Dieu dans la communion des saints. C'est à tout cela que s'opposent tant la critique de l'Eglise menée par Bonhoeffer, que son alternative vécue d'une existence en fraternité. L'Eglise n'est l'Eglise que dans la participation à l'être-là-pour-d'autres (90) de Jésus; cela suppose une prise en compte sérieuse de l'engagement réciproque des uns à l'égard des autres, engagement qui englobe tous les domaines de la vie et qui caractérise la vie en fraternité dans l'Eglise.

Finalement, la souffrance de plus d'un pasteur face à son isolement et sa solitude, sa résignation et son adaptation au *statu quo* ecclésial et institutionnel, met le doigt sur le besoin psychologique (seelsorgerlich) de celui qui justement est appelé au service de la prédication et de la relation d'aide. Ces besoins psychologiques ne seront pas pris en compte sérieusement par un accroissement de l'offre de l'aide thérapeutique individuelle, il importe plutôt d'exercer la vie en fraternité dans une communauté apte à la relation d'aide: des frères s'écoutent, se conseillent et s'aident l'un l'autre, l'un porte l'autre dans l'intercession, il lui transmet la consolation et le pardon de Dieu; il l'exhorte à demeurer ferme dans la vérité reconnue une fois, sans se laisser détourner par tous les désagréments et les expériences décourageantes. A ce niveau-là également les pensées de Bonhoeffer représentent un héritage à peine recueilli.

La question d'une prise en charge convenable de Bonhoeffer dépasse le cadre strict des réflexions théoriques et théologiques; c'est un devoir qui met en route une recherche commune dans un dialogue théologique confronté à une situation dans laquelle il vaut la peine d'oser prendre des décisions concrètes et de parcourir des chemins nouveaux. L'exemple de Bonhoeffer montre bien que de nouvelles voies dans l'Eglise ne se tracent pas seulement quand toute l'Eglise est prête à un renouveau. Elles peuvent apparaître aussi lorsqu'une minorité parcourt, de manière représentative et exemplaire, de nouveaux chemins.

«Là où un chemin se dessine, il veut être parcouru» (91).

---

(90) D. Bonhoeffer, *Résistance et soumission*, pp. 388 s.

(91) R. Bohren, *Fasten und Feiern*, Mediationen über Kunst und Askese, Neukirchen-Vluyn, 1973, 8.