

Etsi non... veluti si... deus daretur : une relecture après la modernité

Christophe Boureux

DANS **REVUE D'ÉTHIQUE ET DE THÉOLOGIE MORALE 2009/3 n°255**, PAGES 43 À 61
ÉDITIONS **ÉDITIONS DU CERF**

ISSN 1266-0078

DOI 10.3917/retm.255.0043

Date de mise en ligne : 01/02/2011

Article disponible en ligne à l'adresse

<https://shs.cairn.info/revue-d-ethique-et-de-theologie-morale-2009-3-page-43?lang=fr>



Découvrir le sommaire de ce numéro, suivre la revue par email, s'abonner...
Scannez ce QR Code pour accéder à la page de ce numéro sur Cairn.info.



Distribution électronique Cairn.info pour Éditions du Cerf.

Vous avez l'autorisation de reproduire cet article dans les limites des conditions d'utilisation de Cairn.info ou, le cas échéant, des conditions générales de la licence souscrite par votre établissement. Détails et conditions sur cairn.info/copyright.

Sauf dispositions légales contraires, les usages numériques à des fins pédagogiques des présentes ressources sont soumises à l'autorisation de l'Éditeur ou, le cas échéant, de l'organisme de gestion collective habilité à cet effet. Il en est ainsi notamment en France avec le CFC qui est l'organisme agréé en la matière.

Christophe Boureux

ETSI NON... VELUTI SI...
 DEUS DARETUR :
 UNE RELECTURE
 APRÈS LA MODERNITÉ

À l'occasion de l'inauguration solennelle de la nouvelle bibliothèque et de l'Aula Magna Benoît XVI de l'université du Latran, à Rome, le 21 octobre 2006, le pape Benoît XVI, dans son discours aux universitaires, réfléchissait sur la crise de la culture et la responsabilité de la recherche scientifique pour la vie personnelle et sociale. En se référant à Érasme comme à saint Anselme de Cantorbéry, il replaçait le travail universitaire dans son horizon de quête et de goût de la vérité, en reprenant une expression qu'il avait déjà eu l'occasion de proposer avant d'être élu pape : « mener sa vie *“veluti si Deus daretur”*, comme si Dieu existait ». Cette expression se greffe bien évidemment sur la célèbre formule de Hugo Grotius¹ que Dietrich Bonhoeffer, dans l'une de ses lettres de captivité, a largement contribué à populariser. Benoît XVI écrit :

Dieu est la vérité ultime à laquelle toute raison tend naturellement, sollicitée par le désir d'accomplir pleinement le parcours qui lui a été assigné. Dieu n'est pas une parole vide ni une hypothèse abstraite ; au contraire, il est le fondement sur lequel construire sa propre vie. Vivre dans le monde *veluti si Deus daretur* implique d'assumer la responsabilité de savoir se charger de sonder tous les parcours possibles à condition de s'approcher le plus possible de Lui, qui est la fin vers laquelle tend toute chose.

En 2005, à Subiaco, Joseph Ratzinger avait formulé pour la première fois cette même idée en la développant davantage :

1. Dans Hugo GROTIUS, *De iure belli ac pacis*, 1625.

À l'époque des Lumières, on a tenté de comprendre et définir les normes morales essentielles en disant qu'elles seraient valables « *etsi Deus non daretur* », même si Dieu n'existait pas [...]. La tentative, portée à l'extrême, de modeler les choses humaines en faisant tout à fait abstraction de Dieu nous conduit de plus en plus au bord du gouffre, vers la mise de côté totale de l'homme. Il faudrait alors renverser l'axiome des philosophes des Lumières et dire : même ceux qui ne parviennent pas à trouver le chemin de l'acceptation de Dieu devraient en tout cas chercher à vivre et à mener leur vie « *veluti si Deus daretur* », comme si Dieu existait. C'est le conseil que Pascal donnait déjà à ses amis incroyants ; c'est celui que nous voudrions donner, aujourd'hui aussi, à nos amis incroyants. Ainsi personne n'est limité dans sa liberté, mais toutes nos affaires trouvent un soutien et un critère dont elles ont un urgent besoin.

Ces quelques lignes mettent remarquablement en évidence ce qui est au cœur de la culture et de la tradition chrétiennes dans leur quête de vérité. La confrontation entre la formule de Benoît XVI et celle de Bonhoeffer nous offre l'opportunité de nous situer non seulement par rapport à la signification de la formule de Grotius elle-même et à son énorme impact à travers la réception des écrits de Bonhoeffer, mais aussi par rapport au type de relation du croyant à Dieu dont elle synthétise de manière admirable les diverses facettes. Notre ambition dans ces quelques réflexions n'est pas tellement d'opposer frontalement la vie « *etsi Deus non daretur* » à la vie « *veluti si Deus daretur* », que de montrer comment ces deux formules nous obligent à dénouer un certain nombre d'évidences caractéristiques de la modernité que toutes deux portent en elles. Après avoir replacé la formule de Grotius dans le contexte où l'emploi Bonhoeffer, nous pourrions esquisser quelques interrogations sur ce que le changement de contexte de la postmodernité entraîne dans notre rapport à Dieu au sein de la tradition chrétienne occidentale.

LE TEXTE DE BONHOEFFER :
UN CLASSIQUE DE LA SÉCULARISATION

Dans une lettre non datée² à son ami Eberhard Bethge, Bonhoeffer écrit ces quelques lignes devenues célèbres qui constituent le point de départ de notre réflexion :

Je travaille à cerner peu à peu l'interprétation non religieuse des concepts bibliques. Pour l'instant, je vois bien mieux le problème que sa solution. L'aspect historique : c'est une grande évolution qui mène le monde à son autonomie. En théologie, c'est d'abord Herbert de Cherbury qui affirme la suffisance de la raison pour la connaissance religieuse. Dans le domaine de la morale, Montaigne et Bodin établissent des règles de conduite à la place des commandements. En politique ? Machiavel détache celle-ci de la morale générale et fonde la doctrine de la raison d'État. Si, plus tard, H. Grotius se distingue de Machiavel quant au contenu de la pensée, il le rejoint dans la perspective de l'autonomie de la société humaine. Il érige son droit naturel en droit des nations, valable « *etsi deus non daretur* », « même si Dieu n'était pas donné ». Enfin, la philosophie apporte la conclusion : d'une part le déisme de Descartes : le monde est un mécanisme qui fonctionne par lui-même, sans intervention de Dieu ; d'autre part le panthéisme de Spinoza : Dieu est la nature... Partout, l'autonomie de l'homme et du monde est le but de la pensée... Dieu en tant qu'hypothèse de travail en morale, en politique, en science, est aboli, dépassé ; il en est de même comme hypothèse de travail philosophique et religieuse (Feuerbach !). C'est pure honnêteté intellectuelle que de laisser tomber cette hypothèse de travail, c'est-à-dire de l'écarter autant que possible... Or, nous ne pouvons être honnêtes sans reconnaître qu'il nous faut vivre dans le monde – « *etsi deus non daretur* ». Et voilà ce que nous reconnaissons – devant Dieu ! Dieu lui-même nous oblige à l'admettre. En devenant majeurs, nous sommes amenés à reconnaître de façon plus vraie notre situation devant Dieu. Dieu nous fait savoir qu'il nous faut vivre comme des gens qui parviennent à vivre sans Dieu. Le Dieu qui est avec nous est celui qui nous abandonne (Mc 15, 34) ! Le Dieu qui nous fait vivre dans le monde, sans l'hypothèse

2. Pour mémoire, Dietrich Bonhoeffer a été arrêté le 5 avril 1943. Sa captivité dans les prisons de Tegel et de Berlin va durer vingt-trois mois. Il sera exécuté le 9 avril 1945, au camp de concentration de Flossenbürg en Bavière, trois semaines avant le suicide de Hitler. Il avait 39 ans. Nous utilisons et citons la nouvelle édition complète de *Résistance et Soumission* traduite de l'allemand par Bernard Lauret et Henri Mottu, établie sur l'édition critique allemande des *Dietrich Bonhoeffer Werke*, aux éditions Labor et Fides en 2006.

de travail Dieu, est celui devant qui nous nous tenons constamment. Devant Dieu et avec Dieu, nous vivons sans Dieu³.

Cette citation un peu longue, devenue un classique, permet de cerner d'emblée le caractère à la fois analytique-descriptif et confessant du propos de Bonhoeffer. L'un n'allant pas sans l'autre pour comprendre l'usage par Bonhoeffer de la formule de Grotius. Il est clair, pour Bonhoeffer, que le destin de la culture occidentale vers son autonomie va de pair avec la confession de foi en Dieu qui, dans le Christ, s'abaisse et assume totalement la condition humaine. La filiation luthérienne et même morave de Bonhoeffer transparait dans le paradoxe de la gloire divine apparaissant dans l'humilité de la Croix. Il est nécessaire de tenir ces deux aspects, analytique et confessant, pour ne pas faire un mauvais procès à ce texte et plus largement à la personne de Bonhoeffer, comme on pourrait y être conduit à partir des réutilisations que ce texte a subies dans la polémique des années 1960 autour de la théologie de la mort de Dieu. Si ce texte a connu le succès que l'on sait, c'est qu'il s'inscrivait dans le genre littéraire « situation spirituelle du temps présent ». L'honnêteté intellectuelle requiert d'y lire un diagnostic de la culture occidentale dans son rapport au christianisme. On peut ne pas être d'accord avec ce diagnostic, mais on ne saurait l'expliquer par la seule situation humainement tragique dans laquelle Bonhoeffer se trouvait personnellement lorsqu'il rédigeait ce texte. En concluant qu'il faut vivre « devant Dieu et avec Dieu, sans Dieu », ce n'est pas de lui seul dont il parle, mais de la condition de l'homme moderne.

BONHOEFFER À L'ÉCOLE DE DILTHEY PÉRIODICISANT L'HISTOIRE DE L'HUMANITÉ

Bonhoeffer rédige cette lettre alors qu'il est en train de lire l'ouvrage de Wilhelm Dilthey *Conception du monde et analyse de l'homme depuis la Renaissance et la Réforme*⁴, dans lequel

3. *Résistance et Soumission, Lettres et notes de captivité*, p. 428-431.

4. W. DILTHEY, *Conception du monde et analyse de l'homme depuis la Renaissance et la Réforme*, Paris, Cerf, 1999. L'essai de Dilthey fut publié en 1891-1892. C'est le

il puise notamment sa citation de Grotius. L'expérience de l'absence de Dieu n'est pas d'abord celle qu'il fait en tant que sujet singulier en captivité, mais en tant que façonné par la destinée de la culture occidentale dont Dilthey l'aide à prendre conscience. L'ambition de Dilthey était de montrer que la métaphysique qui, autrefois, servait de soubassement aux sciences de l'esprit, s'est effondrée sous le coup de la revendication d'autonomie de l'esprit humain à l'époque des Lumières. Ainsi, l'enquête historique au cœur de laquelle Grotius occupe une place de choix, conduit Dilthey à reconnaître que « dans la théologie, les sciences de la nature, la morale, la jurisprudence et la politique... la raison était désormais considérée comme suffisante pour comprendre la nature, organiser la vie et la société. Il se forma, dès la fin du ^{xvi}^e siècle, un grand cercle d'individus érudits et cultivés, qui fondèrent leur pensée et leur vie sur l'autonomie de la raison... Ce mouvement en progrès se détacha de l'arrière-plan de la domination persistante exercée par la foi dogmatique des différentes confessions et de la théologie elle-même ». Bonhoeffer ne fait donc que paraphraser Dilthey. Cependant, Bonhoeffer accentue la césure entre la conception du monde issue de la métaphysique stoïcienne et la conception moderne parce que, pour lui, la question centrale n'est pas comme chez Dilthey la détermination d'un principe méthodologique à partir de l'autonomie de la raison, mais la place de la religion dans l'existence de l'homme. Alors que Dilthey, à la suite de Grotius, est à la recherche de la validité universelle des principes de la construction de l'univers par la raison, pour Bonhoeffer c'est la question théologique de la signification universelle du Christ qui mobilise son interprétation de l'histoire. D'une certaine manière, Dilthey peut sans difficulté admettre comme Grotius que le « *etsi Deus non daretur* » est une chose qu'on ne peut concéder qu'avec la plus grave impiété », bien qu'il faille méthodologiquement l'admettre parce que, pour Dilthey, le problème n'est plus métaphysique et religieux, il est celui de la compréhension de la pratique historique et de la constitution des sciences de l'esprit.

Suite note 4

livre que Bonhoeffer avait demandé à ses parents, après avoir lu, de Dilthey, *De la poésie et de la musique allemandes* (voir *Résistance et Soumission*, p. 286).

LE PACTE, CHEZ GROTIUS, COMME CRÉATEUR DE RÉALITÉ

De la même façon que Dilthey, Grotius, avant lui, n'est pas métaphysicien. Il ne s'interroge pas sur la loi naturelle, mais développe une conception empirico-rationnelle de la nature humaine. C'est la capacité pour les hommes en société de s'obliger volontairement, de conclure des pactes, qui détermine la société naturelle du genre humain. Dans une tonalité qui annonce le leitmotiv du monde séculier devenu majeur sans le « tuteur Dieu ⁵ » de Bonhoeffer, Grotius précise en s'appuyant sur les auteurs de l'Antiquité non chrétienne :

Tout homme qui est parvenu à l'âge de discrétion est capable d'acquérir quelque droit par la promesse d'un autre. Il y a entre les ennemis mêmes une Société établie par la Nature, comme le reconnut Camille à l'occasion des Falisques envers qui il agit sur ce pied-là. C'est sur cette Société fondée sur la Raison et la faculté de parler, qui sont communes à tous les hommes, amis ou non, que se greffe l'obligation de tenir les promesses dont il s'agit ⁶.

C'est donc le lien entre la nature humaine raisonnable et l'ordre juridique qui fournit la base d'un droit naturel autonome, et non pas la manifestation d'une volonté issue d'une construction métaphysique. Droit social que tout homme comme sujet de droit interhumain peut revendiquer, droit subjectif fondé sur l'appartenance à une communauté objective. L'autonomie de la nature raisonnable et sociable est prise comme fondement du droit. C'est en ce sens qu'il faut interpréter le « même si Dieu n'est

5. D. BONHOEFFER, p. 386.

6. H. GROTIUS, *De jure belli*, III, 19, cité par Jean MOREAU-REIBEL dans *Le Droit de société interhumaine et le « jus gentium »*. *Essai sur les origines et le développement des notions jusqu'à Grotius*, Paris, Sirey, p. 90. Pour mémoire, l'épisode de l'histoire romaine sous la dictature de Camille auquel Grotius fait allusion est commenté ainsi par Bossuet dans son *Discours sur l'Histoire universelle* à la suite de Tite-Live, Plutarque, etc. : « Sa générosité lui fit encore une autre conquête : les Falisques qu'il assiégeait se donnèrent à lui, touchés de ce qu'il leur avait renvoyé leurs enfants qu'un maître d'école lui avait livrés. Rome ne voulait pas vaincre par des trahisons, ni profiter de la perfidie d'un lâche qui abusait de la faiblesse d'un âge innocent ». On peut, par ailleurs, retracer dans la Bible les divers motifs de la réflexion de Grotius, par exemple dans la saga de Jephthé (Jg 11) où l'on trouve les trois thèmes du droit de passage sur un territoire ennemi ou étranger, le droit de la guerre et l'irrémissibilité de la promesse.

pas donné » : car, dans la ligne de la célèbre affirmation de saint Thomas selon laquelle Dieu ne peut pas faire que ce qui a été n'ait pas été⁷, un pacte qui a été conclu ne peut pas ne pas avoir été signé. Par conséquent, le droit qui repose sur la manifestation extérieure d'un engagement entraîne que « la nature de la société humaine ne saurait souffrir une absence d'efficacité des intentions suffisamment notifiée, elle est tenue pour *réelle* à l'encontre de celui qui l'a notifiée⁸ ». Une intention notifiée est donc réelle en elle-même et n'a pas besoin d'une quelconque caution divine pour être réelle. Il y a donc bien, selon Grotius, des réalités sur lesquelles le Créateur lui-même n'a aucune prise. Le pacte est plus que la conclusion d'un compromis ou le simple accord des volontés car il dépasse la somme des intérêts des deux partis. Il est, pour Grotius, véritablement créateur d'une réalité nouvelle qui acquiert son autonomie par rapport à ses protagonistes.

Cette assertion de Grotius, bien replacée dans son contexte, ne dit rien en elle-même sur l'absence de Dieu, elle est plutôt, comme le souligne Jüngel, « un chant de louange adressé au Créateur en regard de sa création réussie. Cette réussite est telle que le bon ordre de la création serait maintenu même dans l'éventualité où il n'y aurait ni créateur, ni maître du monde⁹ », puisque par cette raison humaine distincte de l'animalité, Dieu, par sa Parole, a confié à l'homme cette *ratio* qui est *oratio*. La solution du fondement du droit pour Grotius passe par le finalisme cosmologique emprunté à Cicéron. Qu'il y ait un Dieu est trop évident pour qu'il soit nécessaire de ne pas l'admettre par « impiété ». L'essentiel est de ne pas s'en remettre à lui en tant que créateur, mais en tant qu'il est la source du droit, celui qui régit et indique les rapports de l'homme à ses semblables et aux autres créatures, et indique par là que tout doit être ordonné à la fin qu'est l'homme lui-même. L'attitude de

7. SAINT THOMAS D'AQUIN, *Quaestio quodlibetalis*, V, 2, 3 dans laquelle il se demande : *utrum Deus possit reparare virginis ruinam?* Dieu peut certes réparer le péché commis et restituer son état de grâce à la pécheresse, de même qu'il pourrait par un miracle reconstituer l'intégrité physique, mais il ne peut dans l'ordre logique et cosmologique faire que ce qui a été n'ait pas été.

8. H. GROTIUS, dans J. MOREAU-REIBEL, *op. cit.*, p. 91.

9. Eberhard JÜNGEL, *Dieu mystère du monde. Fondement de la théologie du crucifié dans le débat entre théisme et athéisme*, tome 1, Paris, Cerf, 1983, p. 26.

Grotius s'appuie sur un électisme religieux que l'on pourra prendre en bonne part pour un œcuménisme avant la lettre¹⁰. C'est surtout un irénisme qui vise à dépasser les passions confessionnelles dans la recherche d'un ordre juridique seul susceptible de résoudre les questions morales et théologiques. Pour Grotius, ce serait évidemment une impiété de dire qu'il n'y a pas de Dieu, mais puisque cela ne semble pas venir à la pensée de quiconque (il y a même trop de Dieu, trop de prégnance de la préoccupation de Dieu chez les hommes, comme l'attestent les dissensions entre chrétiens depuis la Réforme !), on peut fixer son attention et rassembler ses forces autour de la question de savoir comment établir des rapports de justice entre les hommes. Grotius ne s'intéresse pas au rapport entre Dieu et les hommes, ce rapport est trop évident pour devoir être questionné, mais aux rapports entre les hommes. Grotius vise à ériger l'homme comme créature supérieure à toutes les autres parce qu'elle a la capacité de se contraindre elle-même par ce qu'elle crée, à savoir des pactes. Ces engagements expriment la double potentialité de l'esprit humain d'être à la fois un principe d'ordre dans l'équité (*ratio*) et un principe de relationalité dans l'engagement de sa parole (*oratio*).

L'IMPOSSIBILITÉ DU SAUT EN ARRIÈRE DANS L'HÉTÉRONOMIE

Il nous apparaît maintenant avec plus de clarté que la formule de Grotius, lorsqu'elle est érigée par Bonhoeffer en slogan de la modernité et visée comme telle par Benoît XVI, exprime, à la différence de sa signification pour Grotius lui-même, la possibilité d'être humain sans Dieu. Au cœur de l'interrogation de Bonhoeffer, il y a, à la différence de Grotius et de Dilthey, la question strictement théologique de la pertinence de l'annonce du salut en Jésus-Christ à un monde qui semble pouvoir s'en

10. Ce serait un contresens de faire de Grotius un athée ou un libertin (au sens de ce mot aux XVII^e-XVIII^e siècles). Un certain nombre des autres ouvrages de Grotius sont explicitement théologiques, tels *Ordinum pietas* [*La Piété des États*] de 1613, *Defensio fidei catholicae de satisfactione* [*Défense de la foi chrétienne*] de 1617, *De veritate religionis Christianae* [*Sur la vérité de la religion chrétienne*] de 1627, ou encore *Via ad pacem ecclesiasticam* [*Le Chemin vers la paix religieuse*] de 1642.

passer sans pour autant être moins authentique. Comme l'a bien montré Jüngel¹¹, cette possibilité n'entraîne absolument pas pour Bonhoeffer – ce qu'une théologie de la mort de Dieu aurait maladroitement laissé supposer – une nécessaire de l'absence de Dieu pour que l'homme s'assume pleinement, thèse qui est sans doute la cible privilégiée de Benoît XVI quand il reprend la posture du pari de Pascal.

Il est notoire que Bonhoeffer, en suivant Dilthey et en reprenant la formule de Grotius, vise surtout à se situer dans ce que la modernité lui semble avoir rendu incontournable, à savoir l'éviction de Dieu de l'existence de l'homme majeur et autonome. La croyance en Dieu n'y a plus de place. La « sortie de secours », de cette situation, « le saut périlleux en arrière dans le Moyen Âge », est impossible pour Bonhoeffer, car « le principe du Moyen Âge est l'hétéronomie sous forme de cléricisme » et « le retour à ce système ne peut être qu'un acte de désespoir qui sacrifie l'honnêteté intellectuelle¹² ». En luthérien lecteur de Troeltsch¹³, Bonhoeffer vise ici la tentation du catholicisme qui, dans son système sacramentel, a opposé la *philosophia perennis* à la modernité. Bonhoeffer, en ce sens, fait totalement sienne l'attitude moderne qui oppose la croyance religieuse en l'autorité du passé à la croyance politique en l'autorité du futur. L'ordre hétéronome coïncide avec la religion qui institue une dépendance à l'égard d'une puissance divine invisible dans un cosmos immuable où le devenir n'a pas de place. L'avènement de la modernité signifie au contraire, pour l'homme émancipé de la tutelle divine, la désignation de l'histoire comme le lieu de la production de soi. Avec Grotius, Bonhoeffer rejoint la position

11. Jüngel écrit : « L'homme peut être humain sans Dieu. Il le peut ! Mais cette découverte une fois faite, la tentation est grande de postuler à partir de cette possibilité d'être humain sans Dieu la nécessité d'une condition humaine sans Dieu et donc d'une humanité impie... Si par hasard "l'esprit des temps modernes" tentait dans ce cas d'imposer la conséquence logiquement non contraignante *a posse ad velle*, la théologie devrait lui opposer une résistance sans compromis – ce qui ne voudrait pas dire qu'il faille faire marche arrière à l'esprit moderne, mais qu'il faut bien le dépasser en faveur d'un esprit nouveau une fois encore renouvelé » ; dans *Dieu mystère du monde*, tome 1, p. 29.

12. D. BONHOEFFER, p. 431.

13. Bonhoeffer écrit en ce sens : « Ce fut la force de la théologie libérale de ne pas tenter de remonter le cours de l'histoire, mais d'aborder franchement la discussion (voir Troeltsch !), même si celle-ci s'est terminée par une défaite » ; *Résistance et Soumission*, p. 387.

de Vico selon qui l'homme ne peut connaître que ce qu'il fait, à savoir des institutions politiques. Par conséquent, le lieu de la vérité c'est le lieu du fait. L'histoire est par excellence la discipline par laquelle l'homme apprend qui il est en y lisant le récit de ses productions. Bonhoeffer assume que l'autonomie signifie l'engendrement de la collectivité politique par elle-même, son absolue souveraineté et la visée de sa réappropriation totale de soi sans intervention extérieure, que celle-ci soit transcendante comme une loi divine révélée, ou immanente sous la figure d'une puissance politique étrangère.

L' HÉGÉMONIE DE LA REPRÉSENTATION SCIENTIFIQUE DE LA VÉRITÉ

Il n'est pas anodin non plus que Bonhoeffer déploie sa pensée le crayon à la main sur le livre de Dilthey. Comme Dilthey, il est hanté et en même temps rebuté par la conviction moderne que le seul lieu possible de la plus haute honnêteté intellectuelle soit la science physique newtonienne, dont Kant a fourni les bases méthodologiques. Dilthey emploie toutes ses forces à tenter de donner aux sciences de l'esprit une méthodologie critique aussi forte que celle dont Kant a doté les précédentes. Bonhoeffer y fait allusion quand il écrit que « un médecin ou un savant édifiant est un être hybride », ou quand il reprend l'expression de Laplace sur « l'hypothèse Dieu ». Bonhoeffer, en ce sens, adopte la vulgate scientiste moderne qui voit dans la science la figure par excellence de la production de la vérité sous forme d'objectivité, le moyen par lequel l'esprit humain rend compte de lui-même et du réel. Dans une perspective moderne, par la bouche du savant, la science a détrôné Dieu pour formuler la vérité. Elle est devenue cette Parole, ce *logos* extérieur et supérieur qui exerce une fonction rationnelle, c'est-à-dire régulatrice et normative sur le réel. Par l'expert scientifique, c'est le réel lui-même qui s'exprime sans besoin de médiation et d'interprétation toujours sujettes à passion, sans besoin d'une révélation extérieure, mais en pure raison. Bonhoeffer apparaît ainsi comme effectivement pris au piège d'une modernité dont il perçoit bien les limites, mais à laquelle pourtant il ne sait

pas comment ne pas souscrire. Car la revendication autonome qui s'exprime dans l'exigence de faire reposer les lois et les normes de la vie de la cité sur les seules ressources internes du monde humain oblige à réfuter l'hétéronomie. Celle-ci ne dit rien sur l'organisation sociale et politique. Il appartient aux hommes d'édifier la cité comme leur propre production, sur base d'une vérité dont le modèle est celui que la science promet comme découverte d'un réel extérieur. Dieu n'est pas donné, mais l'homme est donné à lui-même et le réel est donné à l'homme. La transcendance de Dieu a été supplantée par celle de la science, qui confère à l'homme lui-même une autotranscendance comme capacité de se conquérir lui-même en conquérant un réel indépendant et extérieur. *Homo homini deus, dixit* Feuerbach.

DIEU SANS DIEU :
UNE FIGURE EXODALE
POUR LA MODERNITÉ

Bonhoeffer nous paraît terriblement moderne en acquiesçant à la fin de toute croyance possible en un arrière-monde et en adhérant à la posture moderne qui met en doute la fécondité du passé. Rapproché à juste titre de la démythologisation bultmanienne, il ouvre la voie à une pensée de la sécularisation où « la conscience de l'infini c'est la conscience de l'infini de la conscience », comme disait Feuerbach¹⁴, c'est-à-dire la projection d'une conscience universelle dans le devenir en progrès et dans la production de soi. Bonhoeffer, comme Grotius avant lui, ne peut imaginer la tournure idéologique désastreuse qu'une telle confiance de l'homme moderne en ses propres forces va prendre au xx^e siècle.

Cependant, Bonhoeffer, à partir de sa foi chrétienne, a bien conscience que l'homme est incapable de parvenir à son accomplissement par ses propres forces. C'est le Christ seul qui peut le sauver. Il voit bien que la modernité qui refuse le Christ se condamne elle-même. C'est pourquoi il va développer ce

14. L. FEUERBACH, *L'Essence du christianisme*, Paris, Maspero, 1982, p. 118.

thème qui marquera le christianisme de la seconde moitié du xx^e siècle, et qui consiste à conjuguer à la transcendance extérieure de Dieu caractéristique de la modernité, l'immanence du Christ se faisant pauvre et petit, faible et proche des hommes, impuissant et souffrant avec eux. L'impact considérable de la théologie de Bonhoeffer vient de ce qu'il semble réussir à allier au respect de la transcendance de Dieu la figure du Christ qui fait, comme l'homme moderne, l'expérience de l'absence de Dieu. Il renoue avec le thème luthérien de la mort de Dieu axé sur une théologie radicale de la Croix. Mais il l'accentue en lui donnant une portée universelle. Ce n'est pas seulement le Christ, durant le seul temps de la passion, qui peut dire « Mon Dieu, pourquoi m'as-tu abandonné ? », c'est tout chrétien et même tout homme moderne, tout au long de son existence ; ainsi « le Dieu qui est avec nous est celui qui nous abandonne (Mt 15, 34) ¹⁵ ».

Comme le développera Paul Tillich dans sa théologie, Bonhoeffer suggère que, dans tout doute sérieux, il y a déjà la marque de la justification (par grâce). De même que, pour Luther, Dieu montre sa puissance dans la Croix du Christ, ainsi, pour Bonhoeffer, Dieu atteste sa présence dans l'autonomie de l'homme assumant librement l'absence de Dieu, sans miracle, sans signe ostentatoire, sans intervention extérieure. On voit que Bonhoeffer ne parvient ainsi à dire non à la modernité qu'en lui disant d'abord oui. Il souscrit au diagnostic commun qui veut qu'avec la modernité Dieu se soit nécessairement vu reléguer dans l'extériorité. Il estime qu'on ne peut comprendre Dieu révélé en Jésus Christ qu'en assumant sa relégation hors du monde, pour ensuite faire confiance à Dieu qui ne cesse de venir à l'homme en Christ. Il se coule dans la figure de l'exode qui veut que Dieu mène son peuple au désert pour le mettre à l'épreuve, afin de mieux le préparer ensuite à l'accueillir ; « en ce sens l'évolution du monde vers l'âge adulte dont nous avons parlé, faisant table rase d'une fausse représentation de Dieu, libère le regard de l'homme pour le diriger vers le Dieu de la Bible qui acquiert sa puissance et sa place dans le monde par son impuissance ¹⁶ ».

15. D. BONHOEFFER, p. 431.

16. D. BONHOEFFER, p. 432.

L'EXTÉRIORITÉ DE DIEU
 OU LA TRANSCENDANCE
 DE L'ÊTRE-LÀ-POUR-LES AUTRES
 DU CHRIST

L'extériorité de Dieu est rapportée à son altérité, ce qui fait que « l'être-là-pour-les-autres de Jésus est l'expérience de la transcendance... La foi est la participation à cet être (*Sein*) de Jésus (incarnation, croix, résurrection). Notre relation à Dieu n'est pas une relation « religieuse » à l'être (*Wesen*) le plus haut, le plus puissant, le meilleur que nous puissions imaginer – cela n'est pas une authentique transcendance –, mais notre relation à Dieu est une vie nouvelle dans "l'être-là-pour-les-autres", dans la participation à l'être de Jésus¹⁷ ».

L'extériorité de Dieu, son éloignement, sa transcendance vont être compensés par la christologie, la kénose, la proximité, le compagnonnage de Jésus avec les hommes et pour les hommes. La différence entre Dieu et l'homme n'est pas le signe de son indifférence, mais de son respect de l'autonomie et de la liberté humaine. Bonhoeffer relit donc la « preuve ontologique » de saint Anselme (Dieu « est l'être dont on ne peut rien concevoir de plus grand [qui] existe et dans l'intelligence et dans la réalité¹⁸ »), en posant que la transcendance de Dieu, sa différence, sa mise en extériorité est synonyme de son altérité et que le Christ nous fait entrer dans cette transcendance en nous tournant vers l'altérité. Bonhoeffer conserve donc le lien de l'essence de l'être parfait (*Wesen*) à son existence (*Sein*), mais en remplaçant le superlatif de l'imminence par le corrélatif de la présence à autrui. Cela lui permet de changer l'extériorité en surplomb par une extériorité en proximité. Il conserve l'évidence moderne de l'extériorité de Dieu, ce qui à ses yeux lui permet de faire droit à l'âge adulte de l'humanité, mais en la faisant passer d'une extériorité métaphysique à une extériorité morale. Il s'inscrit là encore dans la logique de Grotius pour qui la jouissance du droit va de pair avec l'obligation de le rendre aux étrangers, c'est-à-dire aux autres. Ainsi la figure métaphysique de Dieu éternel, tout-puissant, omniscient, devient celle du Dieu de Jésus-

17. D. BONHOEFFER, p. 452.

18. SAINT ANSELME, *Proslogion*, chap. II.

Christ historique, faible et souffrant, partageant les doutes et les aléas existentiels des hommes.

À la suite de Bonhoeffer, la théologie chrétienne va connaître une accentuation christologique importante dans la seconde moitié du xx^e siècle. La place de l'exégèse historique des Évangiles y sera déterminante et la christologie se nourrira abondamment tant des analyses existentielles de Heidegger, de l'intentionnalité phénoménologique que de la philosophie de l'altérité de Levinas. Par là, elle cherchera à répondre à la question de Bonhoeffer sur l'annonce de l'Évangile à un monde qui ignore Dieu et sur la dimension universelle du salut en Christ.

L'EXTÉRIORITÉ DE DIEU : UNE CONSTRUCTION MODERNE

Mais il faut bien reconnaître – et Benoît XVI nous invite à le faire – que le oui de la théologie chrétienne à la modernité ne s'est cependant pas accompagné d'un oui de la modernité au christianisme, tout simplement parce que la belle assurance de la modernité dans la production de soi s'est effondrée. Certains diront – comme Bruno Latour¹⁹ – que c'est parce que nous n'avons jamais été modernes, d'autres que c'est parce qu'une autre figure de la raison est apparue sous le coup de la mondialisation ou de la résistance de la réalité à l'hégémonie techno-scientifique.

Pour nous, plus modestement, si le programme de Bonhoeffer n'a pas réussi à réconcilier le christianisme et la modernité, c'est peut-être parce qu'il a pris trop rapidement pour argent comptant l'évidence moderne de l'extériorité de Dieu au monde à la suite de Grotius. En posant comme une évidence que la différence entre la foi et la raison était synonyme de l'altérité entre Dieu et l'homme qui se résolvait dans l'être-là-pour-les-autres du Christ, il posait une relation entre l'essence et l'existence qui, pour implicite qu'elle paraissait, ne va pourtant pas de soi. Car nous avons vu avec Grotius que l'extériorité de Dieu s'accompagnait pour l'homme de la capacité de produire de la réalité à

19. B. LATOUR, *Nous n'avons jamais été modernes. Essai d'anthropologie symétrique*, Paris, La Découverte, 1991.

partir du pacte. Cela revenait à dire que l'homme produit de l'existence à partir de sa saisie des essences. L'homme est cet être qui fabrique des choses en les définissant car il est cet être de *ratio* et d'*oratio*. Certes, l'homme n'est qu'un petit Dieu, il ne fait pas tout à partir de rien comme Dieu, mais il fait quand même beaucoup de choses. Mais l'homme moderne, dans sa revendication autonome, a la prétention à son échelle de faire des choses, des lois, des institutions à partir de rien. Il revendique comme être d'*oratio* de poser des choses en les définissant. Il a cette capacité de faire qu'une essence se transforme en existence. C'est en ce sens que le savant, l'homme des essences, est la figure moderne de la raison. Or, cette capacité langagière de définir des essences, qui est l'art de la taxinomie, l'art de produire des définitions, des espèces, des prédicats, s'est à l'époque moderne confondue avec l'art technique de produire des choses. L'homme moderne se saisit en auto-engendrement parce qu'il se comprend comme produisant le monde. Parce qu'il est sujet, autonome, libre et rationnel, il produit des objets. Ainsi l'art de produire des différences essentielles est-il en même temps l'art de produire un monde extérieur à soi. Mais l'illusion moderne n'est-elle pas de penser qu'il n'y a que l'homme qui s'auto-interprète ?

L'homme moderne, en s'étant saisi comme posé dans une extériorité par rapport non seulement à Dieu, mais aussi à toutes les autres entités qui composent le monde (animaux, végétaux, minéraux, gaz, rayonnements lumineux, corpusculaires et autres), s'est pensé comme celui qui découvre le réel qui est indépendant de son esprit. Il a séparé son essence de son existence, en plaçant son existence comme la faculté suprême de définir des essences. Il a fait de la connaissance un mode d'existence à part. Ainsi, il ne cesse de se demander ce qui appartient à l'objet et ce qui appartient au sujet, ce qui relève des choses en elles-mêmes et ce qui relève de la perception du sujet. C'est ce qui le conduit à identifier la différence et l'altérité.

POUR UNE NOUVELLE ALLIANCE DE L'ALTÉRITÉ ET DE LA DIFFÉRENCE

Chez Bonhoeffer, comme chez Grotius et les Modernes, Dieu est différent de l'homme signifie que Dieu est l'autre de l'homme, et réciproquement. Parce que l'homme est tout à la fois *oratio et ratio*, les modernes ne distinguent pas la différence, qui est le produit de la langue, et l'altérité, qui est le résultat de modes d'existence distincts. La première est d'ordre grammatical et la seconde d'ordre métaphysique, ou encore la première est une façon de signifier, alors que la seconde est une façon d'être.

C'est cette équivalence moderne entre la différence et l'altérité qui permet à Bonhoeffer une expression paradoxale comme « devant Dieu et avec Dieu, nous vivons sans Dieu ». En bonne logique, on ne peut affirmer simultanément que l'on puisse vivre *avec* Dieu et vivre *sans* Dieu. L'une exclut l'autre proposition. La virgule séparant la première partie de la formule de la seconde permet le passage de l'affirmation existentielle à la définition essentielle. La première partie de la formule dit la certitude existentielle de l'être divin ressenti par l'homme, alors que la seconde dit l'impossibilité de définir Dieu. L'être de Dieu dans la première partie de la formule est saisi sous le mode d'une existence pré-prédicative. Elle renvoie à une expérience – qu'elle soit de type sacré, *tremendum fascinosum*, ou un sentiment de dépendance absolue, schleiermacherien, ne nous retient pas ici – de quelqu'un devant qui l'on se tient ou qui constitue le fondement et l'abîme de l'existence. C'est une expérience antérieure à toute élaboration conceptuelle, antécédente à tout questionnement et qui repose sur le sentiment d'exister : cette intuition de l'être qui a toujours-déjà répondu à la question vaine « pourquoi y a-t-il quelque chose plutôt que rien ? ». C'est l'expérience antérieure à la bifurcation whiteheadienne entre les qualités premières et les qualités secondes, entre le sujet et l'objet. Elle atteste qu'il n'y a pas que l'homme qui s'interprète dans l'existence. Tout être, dans son automanifestation, qu'il soit corpuscule, gaz, cristal, végétal, animal, humain ou Dieu, est toujours déjà dans l'interprétation de soi comme manifestation de soi à un autre.

Par contre, l'être de Dieu dans la seconde partie de la formule de Bonhoeffer est le produit de l'esprit humain capable de saisir

des essences, de « taxinomiser » (!), c'est-à-dire de définir des concepts, des prédicats, des classes, des espèces, des ordres d'êtres différents. Bonhoeffer vise ici le problème des conceptions qui enferment Dieu dans des représentations qu'il juge inadéquates parce qu'hétéronomes, cléricales, déistes ou théistes. Alors que l'affirmation existentielle consiste à aller des choses aux mots, la définition essentielle est le produit de la langue qui permet d'aller des mots aux choses, d'instituer les choses en les différenciant de manière infinie. L'erreur consiste à penser que, si l'être apparaît comme un effet de la langue, alors il est un produit de la langue qui le construit librement. C'est, bien sûr, l'erreur moderne par excellence. Celle que commet Feuerbach quand il affirme que Dieu est l'essence concrète de l'homme, la projection objectivée dans un être hors de soi de la réalisation parfaite de l'essence de l'homme. C'est en partie l'impasse dans laquelle Bonhoeffer s'enferme avec sa reprise de la formule de Grotius : « *etsi deus non daretur* ». Car en traduisant « *non daretur* » par « n'existait pas », il ne lève pas la confusion entre l'expérience existentielle pré-prédicative de l'être, son altérité, et l'expérience langagière qui consiste à produire des définitions, sa différence. En effet, la différence n'est pas une relation d'extériorité, mais d'intériorité dans la langue. Il ne faut pas confondre la transcendance de l'être qui se manifeste par une résistance du réel à la volonté, et la transcendance qu'induit le jeu des différences dans la langue. Certes, nous n'avons accès à la première que par la seconde car l'homme n'existe que dans le langage, mais il suffit de se cogner douloureusement le pied au bord de son bureau, ou tout d'un coup de voir les lettres de son texte se mettre à chahuter sur l'écran de son ordinateur pour se convaincre qu'il ne suffit pas de parler le monde pour le soumettre à sa volonté. De même, il ne suffit pas de donner une définition de l'essence même de Dieu pour le faire advenir ou l'exclure de l'existence.

Il ne suffit pas non plus de faire le pari de Pascal pour que le monde acquière la simplicité évangélique et le goût indicible de la bonté divine. C'est l'erreur de cette apologétique de penser que le christianisme apporte une vision du monde qui lui permet de se prononcer sur les choses qui sont produites par le pouvoir infini de définition de la langue. Cette prétention rabat l'expérience de l'altérité dans le champ de l'épistémologie et oblige

les affirmations de foi à avoir un contenu cognitif. Elle ne peut pas ne pas s'affronter à « l'hypothèse Dieu » qui apparaît inéluctablement dans le registre de la connaissance où l'on produit des essences. Et l'on n'en finit pas de vouloir illustrer cette « hypothèse Dieu » par une expérience existentielle qui lui corresponde. Cette démarche a montré sa vanité et Bonhoeffer ne peut que se résoudre à l'abandonner. Car on retombe alors inexorablement dans la structure moderne de la définition de la révélation qui en avait fait un catalogue de vérités révélées. La Constitution *Dei Verbum* de Vatican II, en parlant de « vérité salutaire », nous a libérés de cette emprise scientiste qui coordonnait la vérité à son arraisonnement par la technoscience, pure adéquation de la chose au mot enfin prétendument libérée des passions humaines. La science moderne avait fini par convaincre le croyant qu'il lui fallait un Dieu dont l'existence correspondît au concept pur de la raison humaine débarrassée de toute passion et de toute émotion. N'ayant pu trouver un tel homme, elle ne pouvait qu'aboutir à l'évidence qu'un tel Dieu ne saurait jamais partager son existence. Or, le problème théologique fondamental n'est pas d'accorder nos mots à un réel indicible (une essence parfaite), mais de porter au langage un réel présent, senti, vécu, expérimenté existentiellement dans l'accord avec autrui et avec les autres entités du monde dans la conscience que le lien qui les unit est à la fois fondement et abîme du sens. Il faut sortir de la fascination de la science qui médusait Bonhoeffer en l'obligeant à penser qu'il fallait aller de l'extériorité de Dieu aux mots qui le disent. Cette séquence rendue nécessaire par la capacité de la raison à produire des essences qu'elle avait fini par concevoir comme des faits est caractéristique de la modernité. Ce conséquentialisme anthropocentré où l'homme se produit lui-même et son monde, dans l'ambition démesurée d'une réappropriation totale, s'est effondré.

S'il faut citer un fait qui signifie cet effondrement, ce sera pour nous Hiroshima le 6 août 1945, qui mettait un terme à la Seconde Guerre mondiale où s'est irrémédiablement et tragiquement manifestée la capacité totale de l'homme à s'auto-détruire lui-même en même temps que sa planète. Après cela, il n'y a « plus de sortie de secours, plus de saut en arrière possible » hors de la modernité, pour reprendre les termes de Bonhoeffer. Il n'y a plus que l'espérance d'un autre rapport à

Dieu, à autrui et autres entités composant notre monde, l'espérance d'une nouvelle alliance entre l'altérité et la différence.

C'est pourquoi il est judicieux de traduire le « *etsi Deus non daretur* » comme le font les traducteurs de l'édition française de Bonhoeffer par « même si Dieu n'était pas donné », en la préférant même à la traduction littérale de la formule de Luther (*als wäre keyn Gott da*) : « comme s'il n'y avait pas de Dieu ²⁰ ». Car, en employant le verbe « donner », on rend non seulement le « *es gibt* » allemand qui marque le « *da* », mais on lui ajoute le mouvement d'advenue des choses aux mots qui est nécessaire pour exprimer l'expérience pré-cognitive de Dieu, toujours présent et ne cessant de nous tourner vers la nouveauté infinie de sa bonté créatrice.

Christophe Boureux

Docteur en théologie et en anthropologie religieuse,
professeur à l'Institut catholique de Lille.

20. Voir la note érudite de la page 429 de l'édition française de *Résistance et Soumission*. Je n'ai pas pu vérifier dans le texte allemand de Bonhoeffer les mots par lesquels il traduit lui-même la formule latine.