

Oratoire du Louvre, « Philosophie et théologie »
16 mai 2017

Sur l'idée de religion

Nous voici donc parvenus au terme de ce premier cycle « Philosophie et théologie »¹. Pour cette séance, je voudrais m'interroger avec vous sur l'idée de religion, d'abord à partir d'une introduction philosophique et historique, puis à l'écoute de la pensée du théologien Dietrich Bonhoeffer.

Il était, voilà quelque temps, habituel de dire – en se fondant sur une étymologie discutée – que la religion est *ce qui relie*². On voulait dire : ce qui relie les hommes entre eux, ou les humains avec le cosmos. Or, on peut penser, aussi bien, que le mot « religion » désigne quelque chose qui *sépare*. Un lien (par exemple, des humains entre eux), qui les réunit en effet, mais dans leur écart avec d'autres. Une religion ne se pose sous ce terme qu'en différant d'autres religions. Je ne parle pas ici du rapport intime à la transcendance, ou de l'expérience des réalités dernières, mais seulement de la notion de « religion ». À mes yeux, « la religion » s'institue dans *la différence des religions*. Pourquoi ?

Un recours à l'histoire est utile. « Religion » est un mot latin. Je ne lui vois pas d'équivalent strict en grec classique, par exemple. Bien sûr, certaines pratiques que nous désignons par ce terme sont nommées dans d'autres langues, antérieures ou lointaines : cultes, rites, croyances etc. Mais la synthèse originale que nous concevons comme « une religion » n'existe peut-être pas exactement avant sa construction dans le monde romain. Ce qui explique les débats infinis autour du fait de savoir comment désigner « la religion » athénienne : religion civile, culte domestique, etc. Il me semble que le mot latin exprime une façon de concevoir, de synthétiser, l'expérience liée au monde romain – républicain d'abord, impérial ensuite. Or, l'espace que nous appelons « romain » a produit la confrontation de

¹ Je vois, rétrospectivement, que nos séances se sont organisées selon des couples de concepts : d'abord « l'être » et « l'autre » (4 octobre et 8 novembre). Puis nous avons reçu Jean-Baptiste Brenet (29 novembre). Ensuite, « le temps », et « l'histoire » (3 janvier et 1er février). Puis nous avons accueilli Valère Novarina (7 mars). Enfin, « le mythe », et « la religion » (18 avril et 16 mai). Cette belle architecture n'était pas tout à fait préméditée, elle s'est imposée en cours de route. Rappelons que les textes et vidéos de ces séances sont en accès direct, sur ce site, à la rubrique « Ecrits et réflexions », <http://denisguenoun.org/ecrits-et-reflexions/>.

² D. G., *Hypothèses sur l'Europe*, Circé 2000, pp. 115 et suiv. Trad. angl. par Ch. Irizarry, *About Europe, Philosophical Hypotheses*, Stanford University Press 2013, pp. 69 et suiv.

croyances et rites hétérogènes. Pas seulement leur voisinage, comme c'était le cas entre des cités grecques, ou entre le monde grec et des zones limitrophes où étaient vénérés des dieux différents. Car ces dieux pouvaient cohabiter dans une même pensée, en tant que dieux voisins, à tous les sens du mot. Ils ne fondaient pas, au sens où nous l'entendons aujourd'hui, une *différence de religions*. Celle-ci s'affirme, à la fin de la République romaine puis sous l'Empire, dans le rapport entre les croyances du monde impérial (le polythéisme gréco-romain) d'une part, et le judaïsme et le christianisme de l'autre. C'est dans ce choc que s'institue la différence religieuse, avant de se diffuser dans les conflits ultérieurs.

Pour le dire autrement, un individu humain se pense comme pratiquant d'une « religion » dans la mesure où il se perçoit, par cette pratique et sous ce terme, par différence avec les tenants d'autres cultes et cultures – non seulement distincts mais aussi rivaux. Ainsi se démultiplie la différence religieuse, entre judaïsme, christianisme, paganisme, mais aussi, bientôt, entre ceux-ci et l'islam, et plus tard dans l'opposition, au sein du christianisme, entre catholicisme romain et « orthodoxie » orientale, puis entre catholicisme et Réforme, ce dernier exemple extrême menant aux *guerres de religion*. Le système de ces confrontations s'étendra, par les circulations maritimes et militaires, dans le contact avec les cultes et croyances extra-européens.

Comment expliquer que la notion de « religion » se soit ainsi sédimentée, fixée dans ce rapport à la différence des religions – différence rivalitaire, pour reprendre le terme de René Girard, conflit de religions rivales ? Pourquoi les « religions », ainsi désignées, n'ont-elles pas pu se côtoyer dans une coexistence non conflictuelle ? Les explications peuvent être nombreuses. Dans un travail antérieur³, j'ai été conduit à développer l'hypothèse que voici. Si le concept de « religion » ne désigne les cultes qu'au sein de cette problématique rivalitaire, c'est parce que la « religion » n'est pas une notion autonome, définissant un domaine indépendant, mais que sa définition est liée à une réalité politique. Sous l'empire romain, la différence de religions se concrétise dans le conflit entre les cultes chrétien et païen pour maintenir ou devenir la religion d'Etat. C'est la lutte autour de la religion impériale qui institue les « religions » dans leur rivalité. La référence étatique, politique, inscrit la religion dans la compétition religieuse. De même, l'islam se construira, au Sud de l'Empire, dans la concurrence bientôt guerrière entre l'empire romain et le monde arabe ; la différence entre catholicisme et « orthodoxie » se cristallisera comme

³ *Hypothèses sur l'Europe*. Cf. ci-dessus, note 2.

rupture étatique entre Empire d'Orient et Empire d'Occident ; enfin, le déchirement des « guerres de religion » prendra toute sa violence par la fracture poussée entre les États (Angleterre, principautés allemandes) ou en leur sein (lutte pour la domination du Royaume de France), dans des conflits politiques très brutaux. Ces trois séries d'oppositions politico-militaires donnent à l'idée de « religion » son visage, qu'on peut appeler théologico-politique. C'est par elles que s'organise l'expérience. Si je parle de « ma religion », quelle qu'elle soit, elle s'inscrit dans le régime d'oppositions entre judaïsme, islam, orthodoxie, catholicisme ou cultes et cultures issus de la Réforme – puis d'autres, en particulier dans les dernières décennies. Lorsque je parle de ma religion (même avec beaucoup de sincérité et d'engagement personnel), tout se passe comme si j'en parlais de l'extérieur, depuis un point de vue externe. On l'entend bien aujourd'hui, lorsque des musulmans sont invités à s'expliquer sur « leur religion »⁴.

Ces réflexions ont pris pour moi une résonance nouvelle lorsque, voici quelques années, j'ai renoué, après une longue interruption, avec la lecture des écrits de Dietrich Bonhoeffer. Il me faut maintenant dire quelques mots de cet homme. Né en 1906 et mort en 1945 à 39 ans, c'était un des fils d'une famille de la haute bourgeoisie allemande. Son père était un professeur de médecine de grande réputation. Le jeune Dietrich s'est engagé, très tôt, dans le pastorat et la théologie. Ayant produit des travaux marquants qui ont fait sa notoriété dans l'Église luthérienne, il s'est engagé activement dans le mouvement œcuménique international. Par moments pasteur à New York, et à Londres, il est revenu chaque fois en Allemagne, par une implication très forte dans le sort de son pays en crise. Dès le premier jour de l'avènement de Hitler, Bonhoeffer a participé de façon publique à la résistance contre la mainmise du pouvoir nazi sur l'Église, refus qui a donné naissance à « l'Église confessante », en rupture avec ceux des milieux luthériens qui se montraient accommodants à l'égard du

⁴ C'est dans ce contexte que je suis, pour ma part, réservé à l'égard des problématiques qui développent une analyse générale de « la religion ». Certaines sont intéressantes, j'y reviens ci-dessous. Mais elles conduisent à unifier, sous une idée homogène, des pratiques non seulement différentes entre elles, mais qui se définissent précisément par cet ensemble d'écart. Penser l'islam, le monachisme oriental, les cultures réformées et les orthopraxies juives sous la catégorie unique de « la religion » conduit à écraser leurs différences constitutives. Sans parler de la tentative d'inclure dans ce concept-valise les cultes et mythes grecs, les traditions indo-américaines ou les modes de vie bouddhistes ou confucéens. « La religion » est alors une manière de voir ces expériences singulières à travers notre propre vie sociale, et la compréhension unilatérale qu'elle conditionne.

nazisme. Adversaire repéré du régime, il a pensé émigrer peu avant la guerre, et un poste d'enseignement lui a été offert dans ce but à New York. Il a rejoint les Etats-Unis, mais ne pouvant supporter un éloignement de l'Allemagne dans l'épreuve, il a repris le dernier bateau vers son pays au début de l'été 39, immédiatement avant le déclenchement des hostilités. Au cœur du conflit, il s'est associé à divers projets clandestins en vue de renverser le régime, animés par des hauts-fonctionnaires et officiers supérieurs ou généraux, à qui le liaient des proximités familiales ou amicales. Arrêté en avril 1943, sur des soupçons assez vagues, il a été emprisonné sans que fût encore connue sa contribution à la préparation d'un coup d'état. Ces préparatifs ont mené à l'attentat manqué contre Hitler en juillet 1944. Quelques semaines après cet événement, les fils de la conspiration ont été mis à jour, et l'implication de Bonhoeffer dévoilée. Il est alors resté incarcéré sans plus aucun espoir de libération, jusqu'à ce que, dans les dernières semaines du régime agonisant, il soit assassiné, sans doute après d'horribles tortures, avec d'autres participants au complot, peu avant la chute du dictateur, le 8 avril 1945, sur ordre personnel de Hitler aux abois. Voici l'homme.

Après la fin de la guerre, son ami Eberhard Bethge a entrepris la publication de ses inédits. On a pu alors prendre connaissance d'une partie, partiellement conservée, de son *Éthique*⁵, qu'il voyait comme son chantier principal. Mais c'est avec la publication de ses lettres et notes de prison, à partir de 1951, que la notoriété de Bonhoeffer a connu un bond énorme, le hissant au rang des tout premiers théologiens de son siècle – aux côtés, par exemple, de Karl Barth et de Rudolf Bultmann, avec qui il avait été en relation et en dialogue directs⁶. Les lettres de prison, dans diverses éditions successives, ont été publiées sous le titre de *Résistance et soumission*⁷, choisi par Bethge à partir de deux formulations qui figurent dans les lettres. Ce sont certains de ces textes que je voudrais convoquer aujourd'hui, parce qu'ils déclenchent une mise en question vertigineuse du concept de « religion » – émanant d'un homme plongé toute sa vie dans un milieu profondément religieux, et qui s'est lié, volontairement et sans défaillir, au sort de son Église. Et ceci – je le redis ici pour n'avoir pas à le répéter sans

⁵ D. Bonhoeffer, *Éthique*, éditée par E. Bethge, 2^{ème} éd. 1969, trad. L. Jeanneret, Labor et Fides, s.d.

⁶ Pour ne citer que des penseurs allemands, mais l'influence de sa réflexion a été mondiale.

⁷ Traduction (discutée) de *Widerstand und Ergebung*. D. Bonhoeffer, *Résistance et soumission, Lettres et notes de captivité*, nouvelle éd., trad. B. Lauret avec la coll. de H. Mottu, Labor et Fides 2006. Ci-dessous RS. Il existe diverses publications complémentaires, comme les *Lettres de fiançailles* (Labor et Fides 1998), et d'autres documents dans l'édition allemande des œuvres complètes (*Dietrich Bonhoeffer Werke*, Gutersloh, 1994).

cesse, même si la chose ne peut que rester présente à notre esprit au long de toute lecture – sans faiblir, et, littéralement, jusqu’au martyr.

Cet ouvrage se présente de façon inhabituelle, pour un livre de théologie. Il s’agit d’un vaste ensemble de lettres échangées entre Bonhoeffer détenu à la prison de Tegel, à Berlin, et son entourage le plus proche, entre avril 1943, date de son arrestation, et janvier 1945, moment auquel la correspondance du prisonnier s’interrompt⁸. À cet échange, s’adjoignent quelques notes de travail et poèmes rédigés en prison. Courriers d’un captif, comme en ont connu tant de familles : centaines de pages où dominent les informations pratiques, demandes de colis de nourritures ou de vêtements, avis et remerciements à leur réception ; essais de réconfort de la part des proches ou du prisonnier à ses parents et amis ; état physique et moral ; témoignages d’attente interminable d’un procès qui ne vient pas, et d’une libération indéfiniment espérée ; espoirs de visites, rares, traces de ces passages quand ils ont eu lieu. J’ai eu à dépouiller, personnellement, les lettres de mon père, qui était en prison dans les mêmes années, et j’ai retrouvé le même type d’informations, d’obsessions, au fil de la vie carcérale et familiale. On lit bien, ici et là, quelques notations réflexives ou théologiques, mais, pendant toute la première moitié du livre, elles sont très rares.

À la page 326 (326 !) de l’actuelle édition française, et de façon totalement imprévue, surgit, comme une floraison luxuriante, une intense méditation théologique, laquelle, avec quelques autres pages parsemées dans la suite, peut-être une trentaine en tout, va participer à un renversement de la pensée théologique de l’après-guerre. Évidemment, dans ces lettres, il ne peut jamais être question, de façon explicite, de la situation mondiale, ni de la guerre, ni des pensées historiques des correspondants, et encore moins de leur participation à la conspiration. Les missives sont soumises au censeur, et même lorsqu’elles seront acheminées clandestinement, elles éviteront toutes les mentions directes. L’histoire mondiale et personnelle, individuelle et collective, y est donc présente d’un bout à l’autre, mais par métaphore, signes codés, ou en creux.

Venons-en à la première de ces « lettres théologiques », devenue si célèbre, et datée du 30 avril 1944. En voici un passage :

La question de savoir ce qu’est le christianisme et qui est vraiment le Christ pour nous aujourd’hui me préoccupe constamment. Le temps est passé où l’on pouvait tout dire aux hommes par des mots – que ce soit des paroles

⁸ Avant son assassinat le 9 avril au camp de Flossenbürg, que ses proches n’apprendront que quelques semaines plus tard.

théologiques ou pieuses⁹ – , comme le temps de l'intériorité et de la conscience, c'est-à-dire le temps de la religion en général. Nous allons au-devant d'une époque totalement sans religion ; tels qu'ils sont, les êtres humains ne peuvent tout simplement plus être religieux ; ceux-là mêmes qui se déclarent honnêtement « religieux » ne le mettent nullement en pratique ; ils entendent donc probablement par « religieux » quelque chose de tout autre.¹⁰

Le constat est radical, et il faut se garder de n'y voir que l'observation courante concernant la désaffection à l'égard des pratiques religieuses. D'abord parce qu'en 1944, cette désaffection n'avait sans doute pas atteint le niveau que nous lui connaissons depuis. Mais surtout parce que la réflexion de Bonhoeffer ne porte pas seulement sur l'observation d'un état de choses, mais sur une mutation historique, et donc sur un avenir aussi : il écrit bien qu'un « temps est passé », qui est celui de la religion en général. « Nous allons au-devant d'une époque totalement sans religion ; tels qu'ils sont, les êtres humains ne peuvent tout simplement plus être religieux », affirme-t-il. La question est donc de savoir ce que Bonhoeffer entend ici par « religion » ou « religieux » puisque, indique-t-il, les humains peuvent être ainsi éloignés de la religion tout en croyant sincèrement rester religieux. Or, la caractérisation qu'il donne du temps qui est passé est inattendue : c'est « le temps de l'intériorité et de la conscience », le temps « où l'on pouvait tout dire aux hommes par des mots – que ce soit par des paroles théologiques ou pieuses. » Faisons un rapprochement. Plus loin, Bonhoeffer se demande : « Que veut dire : “interpréter religieusement” ? Pour moi, cela veut dire : parler, d'une part, de manière métaphysique, de l'autre, de manière individualiste. Les deux manières ne rencontrent ni le message biblique, ni l'être humain d'aujourd'hui¹¹. » Cette définition très profonde porte à la réflexion. Quel est le rapport entre métaphysique et individualisme, qui fonderait ainsi la religion ? Proposons l'hypothèse suivante. La métaphysique établit une séparation entre esprit et corps, matériel et immatériel, ciel et terre – physique et métaphysique. L'individualisme, de son côté, construit une délimitation marquée entre l'individu et ce qui l'entoure. La religion serait alors le lien entre ces deux sortes de frontières : c'est dans l'individu séparé, solitaire, que s'ancre la différence entre esprit et corps, matière et pensée. C'est le régime de l'intériorité, pensé comme une propriété individuelle, et donc séparée du dehors (autres hommes, et cosmos) qui pose un « esprit » immatériel, incorporel, propre à l'individu. Ceci n'est

⁹ Cf. « Comment parler (ou peut-être ne peut-on plus en “parler” comme jusqu'ici ?) de Dieu “de façon séculière” ? », *RS*, lettre 137 du 30 avril 1944, p. 329.

¹⁰ *RS*, lettre 137, pp. 327-328.

¹¹ *RS*, lettre 139 du 5 avril 1944, p. 337.

conforme, pense Bonhoeffer, ni à la Bible (il affirme : « La Bible ignore notre distinction de l'homme extérieur et de l'homme intérieur »¹²), ni à l'être humain d'aujourd'hui. Si nous revenons à notre passage, nous pouvons dire alors que le temps qui est passé est donc celui de l'intériorité pieuse, de la conscience pieuse, de l'intériorité ou de la conscience qui peuvent s'assurer de leur piété comme d'un domaine intérieur clos et assuré, et auquel on peut donc tout dire en rejoignant ce domaine protégé par des mots qui lui conviennent, théologiques. Le temps de la religion est celui où des humains peuvent se vivre comme habitant un domaine religieux défini, assuré, dont les frontières coïncident avec leur vie intérieure. Ce temps est révolu.¹³

Poursuivons notre lecture. Voici ce qu'écrit Bonhoeffer quelques lignes plus loin.

Que signifie alors cette situation pour le christianisme ? Le fondement de notre « christianisme » tout entier, tel qu'il fut jusqu'ici, se dérobe et ce n'est plus qu'auprès de quelques « derniers chevaliers » et d'une poignée d'hommes intellectuellement malhonnêtes que nous pouvons toucher terre « religieusement ». Ceux-ci devraient-ils être les rares élus ? Pleins de zèle, piqués ou vif ou irrités, allons-nous nous précipiter précisément sur ce groupe d'hommes douteux afin d'écouler chez eux notre marchandise ? Allons-nous fondre sur quelques malheureux dans leurs moments de faiblesse et les violer religieusement, pour ainsi dire ? Si nous ne voulons rien de tout cela, si, finalement, nous sommes forcés de considérer la forme occidentale du christianisme comme l'étape préliminaire d'une absence complète de religion, quelle situation en résulte pour nous, pour l'Église ? Comment le Christ peut-il devenir aussi le Seigneur des sans-religion ? Y a-t-il des chrétiens sans religion ? Si la religion n'est qu'un vêtement du christianisme – et ce vêtement aussi a pris des aspects différents aux différentes époques – qu'est-ce alors qu'un christianisme sans religion ?¹⁴

La postérité récente a surtout retenu de ce passage, et même de l'ensemble de cette lettre, l'interrogation, en effet très frappante :

¹² RS, lettre 172 du 7 juillet 1944, p. 412. Cf. ci-dessous note 12.

¹³ Comment Bonhoeffer en est-il venu à cette conviction ? Sans doute en étant projeté hors de son milieu familial, universitaire et confessionnel, en vivant dans un état d'extrême dénuement matériel et moral (dont les lettres témoignent) au côté d'autres prisonniers, même brièvement croisés (ses temps d'échanges sont très limités) ou de gardiens. Mais aussi par l'observation de la vie allemande sous le nazisme, la lecture de la presse nazie, et le regard rétrospectif qu'il porte sur ses années de jeunesse. C'est une observation historique, historique en termes heideggériens. Sur l'intériorité, cf. RS, lettre 137, p. 329 ; lettre 172, p. 412 (« la Bible ignore notre distinction de l'homme extérieur et de l'homme intérieur. Pourquoi la connaîtrait-elle ? C'est *l'anthropos teléios*, l'homme *tout entier* qui lui importe, même là où, comme dans le Sermon sur la Montagne, le Décalogue est poussé jusqu'au "plus intime" »), et p. 413.

¹⁴ RS, p. 328.

« Comment le Christ peut-il devenir aussi le Seigneur des sans-religion ? » Essayons de comprendre les voies de cette pensée difficile. Le dépassement général des formes religieuses, le fait que « les hommes deviennent radicalement non-religieux » ne peut, selon Bonhoeffer, qu'affecter le christianisme. Car celui-ci, écrit-il dans un passage intermédiaire, « a toujours été une forme de la “religion” »¹⁵ et il ajoute même, dans une parenthèse énigmatique sur laquelle je vais revenir, « (peut-être la vraie forme) ». Ainsi le christianisme est-il touché, concerné, par cette caducité des formes religieuses, en ce sens « qu'il a été une forme d'expression humaine conditionnée historiquement et contingente »¹⁶ – et à ce titre, si l'on comprend bien, aujourd'hui caduque.

Que va-t-il se produire pour le christianisme si le fondement qui le soutient tout entier « se dérobe » – et s'il se voit ainsi menacé, ou frappé, d'effondrement, son socle ayant disparu ? Une première conséquence possible, évoquée sous forme interrogative, serait que l'attitude religieuse, la « nôtre » dans les termes de ce passage, se replie sur un groupe humain considérablement rétréci, composé de quelques « derniers chevaliers », et « d'une poignée d'hommes intellectuellement malhonnêtes ». Étrange alliage. Derniers chevaliers, parce que combattants isolés d'un ultime carré de valeureux soldats, mais réduits à une formation résiduelle, héroïque et isolée. Ou, à l'inverse, poignée d'hommes intellectuellement malhonnêtes, expression où l'on retrouve, par d'autres voies, le mensonge et le manque de probité intellectuelle (*Redlichkeit*) que nous avons entendu évoquer le mois dernier dans la pensée de Bultmann¹⁷ : portés par un tout petit nombre (une poignée) d'humains qui mentent sur leur foi et sur leur condition religieuse, voulant paraître maintenir un comportement religieux auquel en vérité ils n'accordent plus de crédit, et dont ils maintiennent l'apparence par une position mensongère. Si nous agissons ainsi, nous serons réduits à l'attitude de trafiquants qui veulent s'adresser à des hommes douteux (parce que menteurs) pour écouler notre marchandise, notre camelote religieuse déconsidérée. Ou encore, il « nous » restera la possibilité de « fondre sur quelques malheureux dans leurs moments de faiblesse », c'est-à-dire sur des personnes désorientées dans des moments d'égarement, de souffrance, et de profiter de leur situation déplorable pour leur imposer une religiosité déconsidérée, et ainsi, dans une formule très forte, « les violer religieusement ». On le voit, tout ceci revient à dire que notre attitude de

¹⁵ *Ibid.*, *id.*

¹⁶ *Ibid.*, *id.*

¹⁷ Cf. D.G., « Le mythe, et Bultmann », <http://denisguenoun.org/2017/04/19/le-mythe-et-bultmann/> Cf. R. Bultmann, *Nouveau Testament et mythologie*, Labor et Fides 2013, p. 8.

chrétiens serait de basse valeur, si, dans tous ces cas, nous nous refusions à prendre en considération, et à assumer pleinement, la caducité de la religion, si nous persistions à l'esquiver, à mentir ou à nous mentir à son propos.

Quelle serait alors l'alternative ? Elle consisterait, d'abord, à admettre de « considérer la forme occidentale du christianisme comme l'étape préliminaire d'une absence complète de religion ». Cette idée a connu, dans d'autres formulations, de notoires développements après guerre – sans qu'à ma connaissance, la dette à l'égard de Bonhoeffer soit toujours attestée¹⁸. Pour Bonhoeffer, il faut, selon ce passage, penser ensemble deux faits d'allure disparate : que le christianisme est, pleinement, une forme de la religion, et peut-être, écrit-il, la vraie forme, et simultanément que celle-ci est à penser comme l'étape préliminaire d'une absence complète de religion. Ces deux thèses se nouent dans une paradoxale unité. C'est parce que le christianisme accomplit la religion dans sa plénitude et son entièreté, sa vérité (la vraie forme de religion), qu'il s'avance comme étape de la disparition du religieux. En même temps qu'elle s'affirme de façon pleine, la religion s'éclipse. Elle en est, dans l'ambiguïté de ce terme, la forme achevée, l'achèvement – accomplissement et terminaison.

Je note ensuite qu'après avoir pris acte de cette défection de la religion, Bonhoeffer se demande : « quelle situation en résulte pour nous, pour l'Église ? » Il persiste à considérer quelque chose comme l'Église, dans ce retrait du religieux. L'Église n'équivaut donc pas à la religion. L'assemblée (*ecclesia*), la communauté réunie par l'appel, ne se réduit pas à la pratique religieuse, ici mise en cause, et ne s'éteint pas avec elle. Bonhoeffer demande : si le christianisme s'éteint dans cette apothéose du religieux, que devient-il après cette extinction ? On le voit, ce qui disparaît, ce n'est pas le christianisme comme tel, mais le christianisme *comme religion*. Cela implique de ne pas identifier l'un et l'autre. Telle est la question où le prisonnier depuis sa prison nous engage : « Y a-t-il des chrétiens sans religion ? » Peut-on distinguer, conceptuellement – et surtout, pour Bonhoeffer, pratiquement – ces deux qualifications ? « Qu'est-ce alors qu'un christianisme sans religion ? » Que serait ce christianisme nu, puisque, dit notre auteur-prisonnier, « la religion n'est

¹⁸ On retrouve une thèse parente dans le très beau livre du philosophe Ernst Bloch, intitulé précisément *L'Athéisme dans le christianisme* (1968), trad. E. Kaufholz et G. Raulet, Gallimard 1978, et dans un ouvrage de Marcel Gauchet, *Le Désenchantement du monde*, Gallimard, 1985, où était popularisée la thèse selon laquelle le christianisme est la religion de la sortie de la religion.

qu'un vêtement du christianisme » ? Et surtout, nous y voilà, « Comment le Christ peut-il devenir aussi le Seigneur des sans-religion ? »

J'ai dit, le mois dernier, ma réserve envers l'emploi du terme « Seigneur »¹⁹. Dans la théologie de Bonhoeffer, fortement christologique, il prend une acception précise. Son ouvrage le plus diffusé, traduit en français sous le titre *Le Prix de la grâce*, est maintenant disponible sous l'intitulé *Vivre en disciple*, son titre allemand restant à peu près intraduisible en français : *Nachfolge*²⁰. Le mot germanique veut dire : le fait de suivre. Certains ont proposé de le traduire par le néologisme français « suivance ». Tout l'ouvrage explicite l'injonction de suivre le Christ. Vivre en disciple, en chrétien, c'est suivre la vie, la parole, l'existence historique et transhistorique de Jésus-Christ. Le mot Seigneur est à comprendre dans cette lumière. Le Seigneur (le Christ) est celui qu'il s'agit de suivre sur sa route, celui ou cela qui mène et emmène, et il est cette route même, ce chemin (« Je suis le chemin »²¹). Non que je veuille éluder, dans l'emploi par Bonhoeffer de ce mot (Seigneur), toutes les résonances que j'y critiquais lors de notre précédente séance, et dont je réclamaï la « démythologisation »²². Mais pour ce qui nous occupe aujourd'hui, la question devient : comment le Christ peut-il s'affirmer, pleinement, comme la voie dans un paysage devenu non-religieux, dans un monde sans religion ? L'extinction des religions n'induit pas le silence imposé à la parole du Christ. Peut-être tout au contraire. La chute des religions (et du christianisme comme religion) est peut-être une condition pour entendre cette parole. C'est ce que Bonhoeffer fera sonner, dans une lettre ultérieure, par une formule frappée, frappante : « Jésus n'appelle pas à une religion nouvelle, mais à la vie. »²³

De quoi s'agit-il alors, et comment approcher ce christianisme non-religieux, ce christianisme sans religion, qui vient après le retrait des religions ? Je voudrais en proposer trois caractères possibles, d'après des indications fulgurantes contenues dans la suite de ces lettres.

1) En premier, Bonhoeffer exprime sans cesse la volonté de franchir *la limite* imposée par la religion. À propos de l'attitude paulinienne quant à la *peritomé* (la circoncision) – « ce qui importe, ce n'est ni la circoncision

¹⁹ Cf. <http://denisguenoun.org/wp-content/uploads/Oratoire-18-avril-17.pdf>, p. 10 et suiv.

²⁰ D. Bonhoeffer, *Vivre en disciple – Le Prix de la grâce* (1937), trad. B. Lauret avec la coll. de H. Mottu, Labor et Fides, 2009.

²¹ Jn 14,6.

²² Cf. ci-dessus note 19.

²³ RS, lettre 177, le 18 juillet 1944, p. 434.

ni l'incirconcision, c'est une création nouvelle »²⁴ – Bonhoeffer écrit : « L'affranchissement par rapport à la *peritomé* est aussi l'affranchissement par rapport à la religion²⁵. » La limite, la séparation induite par l'acte de la circoncision, entre circoncis et non-circoncis, lui paraît devoir être pensée désormais en termes de limite entre religieux et non-religieux. Et c'est cette séparation qu'il met en cause :

Tandis que j'apprends souvent de prononcer le nom de Dieu devant les gens religieux – parce qu'il me semble sonner faux ici et que je me trouve moi-même un peu malhonnête²⁶ (c'est pire quand les autres commencent à se servir d'une terminologie religieuse ; je me tais alors et suis accablé et mal à l'aise) – je peux parler tout tranquillement et naturellement de Dieu avec des hommes sans religion.

Cette transgression de la limite, de la séparation instaurée par le fait religieux me paraît avoir un lien avec ce qu'a dit Valère Novarina, ici même, sur son désir d'« en finir avec le sacré »²⁷, c'est-à-dire exactement avec la séparation, l'interdiction de franchissement, à quoi il a voulu opposer le saint et la sainteté, comme désir d'établir une jointure, un *toucher* divin ou christique. J'y entends aussi une résonance avec ce que je proposais sur les religions comme ce qui sépare, ou qui unit en séparant, sur « la religion » comme *différence des religions*, et donc sur une des modalités présentes de cette différence, comme différence entre le religieux et le non-religieux – dans le cadre de nos débats sur la laïcité, par exemple. La force de l'attitude de Bonhoeffer est qu'elle émane non pas d'un homme hostile aux religions²⁸, mais d'un chrétien qui a vécu sa vie – et sa mort – dans une fidélité intense à son choix de « suivre » le Christ – jusqu'au martyre, inclusivement.

2) Cette volonté d'outrepasser la limite que pose la religion, pour se déporter du côté du non-religieux, afin d'espérer « être des chrétiens “sans religion – séculiers” »²⁹, se déploie dans le désir de transgresser la limite « religieuse » entre la vie (authentique, « spirituelle », ou chrétienne) et le monde. Les formulations à ce propos sont nombreuses. « Il ne s'agit pas de

²⁴ Ga 6,15, trad. NBS.

²⁵ RS, lettre 137, p. 331.

²⁶ Sur la question de la malhonnêteté selon Bultmann, cf. <http://denisguenoun.org/wp-content/uploads/Oratoire-18-avril-17.pdf>, pp. 4, 14.

²⁷ V. Novarina, « Pour en finir avec le sacré », dans *L'Envers de l'esprit*, P.O.L. 2009, pp. 101-125. Ce texte a fait l'objet d'une lecture puis d'un dialogue avec V. Novarina dans ce même groupe « Philosophie et théologie », le 7 mars 2017, dont l'intégralité se trouve en accès libre sur <http://denisguenoun.org/2017/02/20/novarina/>.

²⁸ Rappelons qu'il était particulièrement impliqué dans la démarche œcuménique, et s'est engagé très intensément dans le dialogue inter-religieux.

²⁹ RS, lettre n° 137, p. 329.

l'au-delà, mais bien de ce monde, comme il est créé, maintenu, régi par des lois, réconcilié et renouvelé. Dans l'Évangile, ce qui est au-dessus de ce monde veut exister *pour* ce monde. »³⁰ Cet intérêt pour le monde, envisagé en lui-même et pour lui-même, n'est pas le fait d'un retrait de la préoccupation spirituelle, d'un Christ battant en retraite devant la réalité mondaine. C'est exactement le contraire. Dans l'*Éthique*, il avait développé à ce propos une pensée affirmée. Il y écrivait :

Il n'y a pas de lieu de retraite du chrétien hors du monde, ni matériellement, ni spirituellement. (...) L'Église est le lieu où l'on atteste et prend au sérieux le fait que Dieu s'est réconcilié avec le monde en Jésus-Christ, qu'il a aimé le monde assez pour lui donner son Fils. (...) Sinon, elle devient une « association religieuse » qui représente sa propre cause et qui a cessé d'être l'Église de Dieu et du monde. (...) Le monde mauvais et obscur ne doit pas être livré en proie à Satan, mais doit être revendiqué pour celui qui se l'est acquis par son incarnation, sa mort et sa résurrection. (...) Dieu s'est réconcilié en Christ avec le monde dans sa totalité. (...) Il n'y a pas une parcelle du monde, aussi perdue et impie soit-elle, qui ne soit adoptée par Dieu et réconciliée avec lui en Jésus-Christ.³¹

La critique d'une « délimitation » d'un domaine appartenant au Christ, la revendication d'une entièreté et d'une plénitude du monde assumée par Dieu dans la mise au monde du corps du Christ³² est pensée dans ces pages, dès avant l'incarcération, comme mise en cause du repli religieux de l'Église, de la rétraction de l'Église comme religion – « association religieuse ». Or, Bonhoeffer va y insister de façon appuyée, depuis la modernité, le monde (ce monde que Dieu a aimé et adopté en Christ) est « devenu majeur³³. » « Le mouvement en direction de l'autonomie humaine » s'est affirmé par « la découverte des lois selon lesquelles le monde vit et se suffit à lui-même dans les domaines de la science, de la vie sociale et politique, de l'art, de l'éthique et de la religion. » Cette évolution « a atteint un certain achèvement de nos jours. » Il en résulte que « l'homme a appris à venir à bout de toutes les questions importantes sans faire appel à “l'hypothèse de travail : Dieu” »³⁴ Bonhoeffer se prononce à plusieurs reprises contre la référence à un Dieu « bouche-trou », qui viendrait se glisser dans les failles, toutes provisoires, de l'explication rationnelle (de l'autonomie du monde) pour tenter de

³⁰ RS, lettre 139 du 5 mai 1944, p. 337.

³¹ D. Bonhoeffer, *Éthique*, op. cit. pp. 161-166.

³² *Éthique*, op. cit. p. 165.

³³ RS, lettre 161 du 8 juin 1944, pp. 386, 387. Aussi lettre 170 du 30 juin 1944, p. 408.

³⁴ RS, *ibid.*, p. 385. Sur « l'hypothèse Dieu », selon la formule célèbre de Laplace, voir dans cette même page la note 11.

préserver des espaces de religiosité³⁵. Cette pensée d'une transcendance située aux limites (toujours provisoires) de la connaissance rationnelle ou de l'autonomie humaine est condamnée d'avance à une perpétuelle reculade devant les progrès de cette autonomie. À l'opposé de cette attitude, Bonhoeffer déclare : « Dieu n'est pas un bouche-trou ; il doit être reconnu non à la limite de nos possibilités, mais au centre de notre vie³⁶. » Et, de manière peut-être plus forte encore, « j'aimerais parler de Dieu non aux limites, mais au centre, non dans les faiblesses, mais dans la force, et donc non à propos de la mort et de la faute, mais dans la vie et la bonté de l'être humain³⁷. » Penser Dieu non aux limites, mais au centre : tel me paraît être le cœur, le fondement de la critique par Bonhoeffer de la séparation religieuse.

3) Venons-en alors, pour finir, à la question de savoir si cette revendication du monde en lui-même et pour lui-même équivaut à une liquidation de toute transcendance. Question posée de façon aiguë, en particulier dans la dernière grande lettre théologique dont l'écriture précède de peu la catastrophe finale, et le silence³⁸. Bonhoeffer y revient en détail sur la « grande évolution qui mène le monde à son autonomie³⁹. » Il en caractérise diverses étapes, et conclut en indiquant l'impossibilité de tout retour en arrière, sinon « par le sacrifice de l'honnêteté intellectuelle⁴⁰. » Peu après ces considérations, on peut lire les stupéfiantes lignes que voici :

Or nous ne pouvons être honnêtes sans reconnaître qu'il nous faut vivre dans le monde « *etsi deus non daretur* »⁴¹. Et voilà justement ce que nous reconnaissons – devant Dieu !

L'honnêteté intellectuelle nous impose d'admettre l'hypothèse d'un monde sans Dieu, ou de considérer le monde sans l'hypothèse Dieu. Mais cette reconnaissance, nous devons l'opérer *devant Dieu*. Comment comprendre cela ?

³⁵ RS, lettre 152 du 29 mai 1944, pp. 368-369.

³⁶ RS, *ibid.* p. 368.

³⁷ RS, lettre 137 du 30 avril 1944, pp. 331.

³⁸ RS, lettre 177 du 16 juillet 1944, pp. 426 et suiv.

³⁹ RS, *ibid.* p. 428.

⁴⁰ RS, *ibid.* p. 431. On pense fortement au « *sacrificium intellectus* » évoqué par Bultmann, seule alternative à la démythologisation. Cf. D. G., « Le mythe, et Bultmann », <http://denisguenoun.org/wp-content/uploads/Oratoire-18-avril-17.pdf>, p. 4. Dans la correspondance, Bonhoeffer évoque explicitement la conférence de Bultmann de 1941, dont il a eu précisément connaissance. RS, lettre 139 du 5 mai 1944, p. 336 et note 7, 187 p. 453 note 24.

⁴¹ Comme si Dieu n'était pas donné.

(...) 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 êtres qui parviennent à vivre sans Dieu.

La situation créée par le monde devenu majeur n'est pas imposée à Dieu du dehors. Elle procède d'un mouvement dont le divin est lui-même l'agent responsable. Ceci, qui pourrait sembler un paradoxe artificiel, s'éclaire beaucoup, me semble-t-il, à la lumière du passage de l'*Éthique* que je citais plus haut : c'est la mise au monde du Christ comme corps, comme être humain dans le monde, qui est une adoption du monde par la transcendance, et qui donc conduit à assumer pleinement l'amour du monde pour lui même et en lui-même. *C'est le Christ qui a engagé le mouvement d'autonomie du monde, et donc la chute du religieux.* En ce sens le christianisme est bien la religion qui conduit au dépassement de l'attitude religieuse. Depuis « l'incarnation » christique, la séparation entre le divin et le monde n'a plus cours. Le monde est ce dont il s'agit dans l'attitude chrétienne. Et Bonhoeffer poursuit :

(...) Le Dieu qui nous fait vivre dans le monde, sans l'hypothèse de travail Dieu est celui devant qui nous nous tenons constamment. *Devant Dieu et avec Dieu, nous vivons sans Dieu.*⁴²

« Devant Dieu et avec Dieu, nous vivons sans Dieu. » Chaque mot pèse. C'est *devant* la transcendance que cette vie sans Dieu est convoquée. Devant : en présence du divin, sous son regard et en position de responsabilité devant lui, ou elle. La vie qualifiée comme « sans Dieu » n'est pas une vie qui esquivé le transcendant ou lui échappe, c'est tout au contraire une vie qui se pose et s'affirme sous sa lumière, et, par responsabilité, sous ce qu'on peut appeler son jugement. De plus, cette comparution sous le regard du divin, ou de la transcendance, cette vie sans Dieu se fait *avec* Dieu. Dieu nous accompagne dans cette comparution, il l'appelle et la demande. C'est Dieu qui nous appelle à délaisser une vie qui s'abriterait derrière le divin pour échapper au monde. C'est le divin lui-même qui nous convoque à une vie que Bonhoeffer ne cesse d'appeler non-religieuse. Bonhoeffer ajoute, quelques lignes plus bas :

(...) Lorsqu'on veut parler de Dieu « non religieusement », il faut le faire de manière à ne pas camoufler d'une manière ou d'une autre la détermination sans Dieu du monde ; il faut au contraire la dévoiler, et c'est ainsi justement

⁴² RS, lettre 177 du 16 juillet 1944, p. 431. Je souligne. C'est à l'intérieur de ce passage, et immédiatement à sa suite, que se trouvent les formules célèbres sur la faiblesse de Dieu, sur le Dieu souffrant. « Dieu est impuissant et faible dans le monde, et ainsi seulement il est avec nous et nous aide. (...) Seul le Dieu souffrant peut aider. » *Ibid.*, pp. 431-432. Il y aurait évidemment beaucoup à dire à ce propos. Je n'entre pas dans ce débat ici.

qu'une lumière surprenante tombe sur le monde. Le monde devenu majeur est sans-Dieu et, peut-être justement pour cette raison, plus-près-de-Dieu que ne l'était le monde mineur.⁴³

Pour tenter de le comprendre de façon plus concrète, il faut faire encore un dernier pas. Dans un document qui figure dans le recueil de lettres, « l'ébauche d'une étude » où Bonhoeffer a voulu synthétiser la réflexion brusquement surgie durant les derniers mois de son incarcération, il pose la question « Qui est Dieu ? », et y répond en ces termes : « L' "être-là-pour-les-autres" de Jésus est l'expérience de la transcendance ! »⁴⁴. Le point d'exclamation est de sa main. Cette réponse est sensiblement distincte d'une autre à laquelle le discours religieux nous a plutôt habitués. L'expérience de la transcendance n'est pas la relation à Jésus, posé en lui-même et comme une essence intrinsèque qui nous ouvrirait au divin. L'expérience de la transcendance est précisément l'« être-là pour les autres » de Jésus. C'est en tant qu'être-là pour les autres que Jésus atteste et exprime le transcendant. Le transcendant, c'est l'être, en tant qu'il est là (dans ce monde, non ailleurs), pour les autres, et non pour soi. La transcendance s'éprouve dans le rapport à l'altérité des humains, dans ce monde et non ailleurs. Afin que cette affirmation ne puisse passer pour un glissement subreptice, Bonhoeffer ajoute :

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 ».⁴⁵

On entend, ne trouvez-vous pas ?, comme un écho par anticipation de ce que nous lisons dans Lévinas au début de notre année. Boucle imprévue. Je ne sais si Lévinas avait lu Bonhoeffer – j'ai tendance à le penser. En tout cas la critique, tranchante, que Bonhoeffer nous adresse, depuis sa prison, avant son chemin de croix, sur l'idée de religion et l'attitude religieuse, nous enjoint d'interroger ce que nous faisons, *là*, dans le monde, *pour* les autres, et *devant* ce qu'il appelle, indéfectiblement, Dieu.

⁴³ RS, lettre 177, passage daté du 18 juillet 1944, p. 434.

⁴⁴ RS, document 187, pp. 451-452.

⁴⁵ RS, *ibid.*, p. 452.