NOUVELLE REVUE THÉOLOGIQUE

92 Nº 2 1970

La paternité universelle de Dieu. À propos de l'athéisme de Feuerbach (IV)

Simon DECLOUX (s.j.)

p. 113 - 134

https://www.nrt.be/es/articulos/la-paternite-universelle-de-dieu-a-propos-de-l-atheisme-de-feuerbach-iv-1336

Tous droits réservés. © Nouvelle revue théologique 2024

La paternité universelle de Dieu

A PROPOS DE L'ATHEISME DE FEUERBACH (IV)

Pour opérer la réduction anthropologique du christianisme, grâce à laquelle celui-ci doit accéder à sa vérité, Feuerbach propose, dans la première partie de *L'essence du christianisme*, une approche de « l'essence authentique, c'est-à-dire anthropologique, de la religion »[1]. Il lui reste, après cela, à fournir en quelque sorte la contre-épreuve de sa thèse : si la religion livre d'elle-même une explication satisfaisante dans la mesure où on la réduit à l'homme, la nature théologique de la religion est justement ce qui la fausse et en fait un mode d'expression inauthentique de la réalité humaine. Tel est, en effet, le titre de la deuxième partie de *L'essence du christianisme* : « l'essence inauthentique, c'est-à-dire théologique, de la religion ». Nous voudrions, tout d'abord, donner un résumé de cette partie, puis engager une discussion sur les points saillants qu'une telle lecture fera apparaître. La présentation de la pensée de Feuerbach se divisera en deux moments : 1° ce qu'avec l'auteur on peut appeler les contradictions de l'essence objective de la religion, 2° ce qui lui apparaît comme les contradictions de l'essence subjective de la religion. D'une part il s'agira de Dieu, de la révélation, de la Trinité ; d'autre part, il s'agira de la pratique religieuse, en particulier dans les sacrements et dans la foi en tant qu'opposée à l'amour.

---

1. Cet article fait suite à trois articles déjà parus dans la *Nouvelle Revue Théologique* (janvier 1969, pp. 6-22 ; avril 1969, pp. 347-369 ; octobre 1969, pp. 849-873). Les chiffres entre parenthèses renvoient à la traduction de *L'essence du christianisme* par J. P. Osier (Paris, Maspéro, 1968).

1. Les contradictions de la religion

Les contradictions dans l'essence objective de la religion.

L'« essence objective » de la religion repose sur l'objectivation en un être distinct de ce qui appartient à l'homme. De cette objectivation naît Dieu ; et, à partir de cette première objectivation qui lui donne naissance, se transposent en lui les dimensions constitutives de l'humanité.

La chose est un peu étonnante à première vue. Car ce n'est pas dans la théorie que commence la religion, mais bien plutôt dans la pratique ; et celle-ci, centrée sur le salut, renvoie au bien de l'homme lui-même et à son bonheur. Le christianisme a sans doute poussé le plus loin cette dimension proprement humaine de la religion. Il semblerait donc que la religion soit d'essence exclusivement subjective, intéressant l'homme et son salut.

Toutefois, ce qu'il faut noter, c'est que, dès le départ, le bonheur, en quoi consiste le salut, est dissocié du bonheur mondain et terrestre et semble même s'opposer à lui de manière inconciliable. C'est ici que naît Dieu : il est comme l'essence exprimée du point de vue pratique. Introduit dans l'univers de l'« essence », c'est-à-dire de la vérité et de la réalité dernière, l'homme religieux ignore cependant la nature propre de cette « essence ». Conformément au sentiment qui l'anime, il projette dès lors cette essence en un être distinct et objectif : la vérité de l'homme devient figure divine.

Seule, en fait, la théorie véritable, fondée sur la connaissance réelle et scientifique des choses, pourrait obliger la religion à remettre en cause son monde imaginaire, au centre duquel Dieu et les démons semblent intervenir de manière immédiate dans l'univers humain. Il s'agit, pour la vraie théorie, de substituer les véritables causes, les « causes secondes », à l'illusoire « cause première », à laquelle l'homme religieux en appelle directement pour justifier ce qu'il ne parvient pas à expliquer.

Feuerbach insiste sur cette immédiateté de l'univers religieux. Ce n'est pas seulement la foi au Christ [2] qui supprime, dans le rapport à un être transcendant, toutes les médiations mondaines et historiques ; ainsi en est-il déjà de la foi à Dieu comme créateur. Car la cause première, telle que la comprend Feuerbach, ne se maintient que par l'exclusion de toute cause seconde. Dieu est seul à agir, et toute autre action est en fait impossible dans l'univers religieux. « Au sens de la religion, Dieu seul est la cause de tous les bons effets, de tous les effets positifs, Dieu seul est l'ultime, mais aussi unique fon-

2. Cfr notre article précédent : *La présence et l'action du médiateur.*

dement par lequel elle répond ou plutôt élude toutes les questions que soulèvent la théorie ou la raison » (339). La contradiction de l'univers religieux, c'est : d'une part, d'objectiver l'essence, le genre, le monde « dans sa gloire majestueuse, comme cosmos » (337), en une réalité distincte de tous les êtres particuliers, et d'autre part de se représenter cette essence comme un être à son tour particulier et individuel, bien que « séparé des individus humains par le fait qu'il possède leurs qualités à la mesure du genre » (342). Alors que le monde est, dans la vraie théorie, c'est-à-dire pour l'homme qui s'ouvre à la vraie connaissance, « la totalité de la réalité », « l'infini réel », la religion remplace ce « monde perdu » par un Dieu qui n'en est que le substitut. L'égoïsme de l'homme, assoiffé de bonheur et de salut, et qui ne parvient pas à dominer l'exigence « pratique » de son sentiment « subjectif », est à la source de cette falsification qui empêche l'homme d'accéder à l'amour et à l'admiration véritables. « *L'essence générale de la théorie* constitue pour la religion un être *particulier* » (343).

« La religion est le rapport que l'homme entretient avec sa propre essence — là se trouve sa vérité et sa puissance morale de salut — mais avec son essence non pas en tant que la sienne, mais en tant qu'une essence *autre, distincte de lui, opposée à lui* — là se trouve sa fausseté, ses limites, sa contradiction avec la raison et la moralité ; là la source grosse de maux du fanatisme religieux, là le principe métaphysique suprême des sacrifices humains sanglants, bref le fondement primordial de toutes les abominations, de toutes les épouvantables scènes de la tragédie de l'histoire religieuse » (345).

Voyons tout d'abord, avec Feuerbach, comment cette contradiction *s'inscrit dans l'affirmation même de l'existence de Dieu.*

Ce n'est que progressivement qu'une telle contradiction en arrive à s'affirmer. Au départ, en effet, Dieu et l'homme ne se distinguent qu'« existentiellement » et non « essentiellement » ; ils sont, si l'on veut, des individus distincts, mais inscrits dans un genre commun, placés comme sur un pied d'égalité. Toutefois, avec le progrès de l'élaboration théologique, c'est dans le domaine de l'essence que s'affirme bientôt la différence entre Dieu et l'homme. Feuerbach renvoie ici à saint Anselme et à sa définition classique de l'essence divine : « celui au-dessus duquel on ne peut pas penser un être supérieur ». Ce que la religion relie, se trouve, à travers l'argument ontologique et tous les autres arguments élaborés par la théologie, conceptuellement séparé.

Feuerbach croit saisir ici la contradiction fondamentale qui inspire toutes les démarches tendant à prouver l'existence de Dieu. S'il s'agit d'un Dieu réellement distinct de nous, existant hors de nous, ne faut-il pas accepter la nature sensible d'une telle divinité ? Car seule la

sensibilité, aux yeux de Feuerbach, rend possible l'extériorité. Mais, par ailleurs, la distinction qu'on veut maintenir entre Dieu et l'homme repose précisément sur la non-visibilité de Dieu, sur son caractère purement spirituel. « Son existence est donc réelle, tout en n'étant pas réelle — existence spirituelle, dit-on pour se tirer d'embarras » (348). L'athéisme doit tôt ou tard découler d'une telle contradiction : comment maintenir, en effet, que l'existence de Dieu soit « chose d'expérience », si elle n'est en rien un objet de notre expérience ?

Nous sommes fort proches ici de l'agnosticisme kantien, et de la limite reconnue par Kant à la raison humaine s'exerçant toujours par la médiation de la sensibilité. Mais, loin de souligner en cela la limite de la raison, Feuerbach se défend de renvoyer à autre chose qu'à l'expérience sensible de l'homme. La théologie, en purifiant la religion de ses anthropomorphismes, ne fait donc que lui supprimer son objet, lequel résidait en fait dans le sentiment et dans l'imagination.

La doctrine de la *révélation* cherche à échapper à cette pente apparemment irrésistible de l'athéisme. La détermination accordée à Dieu y apparaît comme l'effet non du sentiment humain mais d'une Parole proclamée par Dieu lui-même : « témoignage originel que Dieu existe ». La Parole de Dieu serait le fait « extérieur » irrécusable renvoyant à son existence comme distincte de nous. En est-il bien ainsi ?

Feuerbach souligne ici la diversité des faits extérieurs auxquels renvoient les différentes religions ; et la diversité « subjective » des hommes religieux lui paraît seule rendre compte d'une telle diversité « objective ». Dès lors il faut dire que « la révélation est simplement la détermination par soi de l'homme, à ceci près qu'il interpose entre lui le déterminé et lui le déterminant un objet — Dieu, un être autre. C'est *par l'intermédiaire de Dieu* que l'homme opère la *médiation de sa propre essence et de lui-même* — Dieu est le *lien personnifié* entre l'*essence,* le *genre* et l'*individu,* entre la nature humaine et la conscience humaine » (355).

Que la Parole de Dieu se dise en langage humain, avec des représentations et des mots humains, c'est, pour Feuerbach, une contradiction fondamentale. On veut d'une part sauvegarder l'altérité divine de la Parole révélante ; on veut d'autre part l'adapter à l'homme pour que celui-ci y trouve l'essence qu'il poursuit, la vérité qu'il attend, la réalité qu'il espère. « Entre la révélation divine et ce que l'on appelle la raison et la nature humaines, *il n'y a rien qu'une différence illusoire* — le *contenu de la révélation divine* possède lui aussi une *origine humaine,* car il tire son origine non point de Dieu en tant que Dieu, mais du Dieu *déterminé par la raison humaine, par le besoin humain,* c'est-à-dire directement de la raison et du besoin humains. Ainsi dans la révélation l'homme ne *s'éloigne de lui-même que pour revenir à lui par un détour !* » (356-357).

Feuerbach maintient toujours son respect pour les premières formes, spontanées, de la religion. Il y avait là une authentique expression de la vérité, que l'homme, à l'état d'enfance, ne pouvait encore saisir que de manière « puérile ». Toutefois, le danger depuis toujours inscrit dans l'attitude religieuse, en vertu même de l'extrinsécisme qui la définit, c'est de pervertir l'agir moral et l'ouverture à la vérité. Agir moralement, en effet, c'est pour l'homme religieux non pas d'abord faire ce qui est bien, mais obéir à ce que Dieu ordonne. Quant au sentiment de la vérité, une fois dépendant d'une révélation extérieure, il peut aisément donner naissance à la superstition et à la sophistique : « effet *nécessaire* d'une croyance dans laquelle un livre *historique,* conçu nécessairement sous toutes les *conditions de la temporalité et de la finitude,* acquiert la signification d'une parole éternelle, absolue, valable universellement » (359).

L'*essence de Dieu,* telle qu'elle est pensée par la théologie, porte à son comble la contradiction religieuse. « La caractéristique de la religion est la vision immédiate, involontaire et inconsciente de l'essence humaine comme d'un être autre. Mais lorsque l'on érige cette vision objectivée de l'essence en objet de la réflexion, de la *théologie,* on en fait une *mine inépuisable de mensonges, d'illusions, de fantasmagories, de contradictions et de sophismes* » (363-364).

Au point de départ, dans la religion primitive, lorsque Dieu et l'homme ne se distinguaient qu'existentiellement, Dieu était infini de manière quantitative, c'est-à-dire qu'il représentait « *l'être sensible illimité* », « l'existence *omnitemporelle* », « l'existence *ubiquitaire* », « l'être *omniscient,* c'est-à-dire l'être qui a pour objet *toute individualité, toute chose sensible* sans distinction, sans limitation de temps et de lieu » (364-365). Il s'agissait, en fait, dans cette représentation de Dieu, de l'extension imaginaire à l'infini des déterminations sensibles propres aux êtres matériels. « L'imagination n'élimine que les limites quantitatives, non les limites qualitatives » (366) ; et la religion se fonde, à ses débuts, sur cette « élimination des limites sensibles ».

C'est uniquement quand survient la réflexion proprement théologique que la différence essentielle entre Dieu et l'homme devient qualitative. Avec la théologie surgit le discours négatif, dont témoigne, par exemple, le concept de création — concept, aux yeux de Feuerbach, proprement contradictoire de même que celui, dont nous faisions mention plus haut, d'existence spirituelle, c'est-à-dire non sensible. Des deux côtés, l'absence de particularité sensible semble absolument décisive pour dépister ces concepts illusoires. « La détermination *essentielle* est humaine ; mais en niant aussitôt à son tour la *déterminabilité* de cette détermination fondamentale, la réflexion l'érige en détermination *non* humaine. Mais cette négation est la disparition du concept,

de l'entendement ; il ne reste qu'une représentation vide, sans contenu » (371).

A chacune des déterminations de l'essence divine est ajoutée cette négation qui, pour Feuerbach, suffit à en détruire la réalité. « Dieu est amour, mais non pas amour humain ; Dieu est entendement, mais non point entendement humain ; non ! il est un entendement *différent par l'essence*... La réflexion religieuse nie précisément la déterminabilité, qui fait de quelque chose *ce qu'il est*. Seul ce par quoi l'entendement divin est identique avec celui de l'homme, seul cela est *quelque chose*, est *entendement*, un concept réel ; mais ce qui doit le rendre différent, essentiellement différent, est *objectivement* néant, *subjectivement* pure imagination » (371-372). Si Feuerbach renvoie volontiers au concept de création, c'est que le néant, qui partout ailleurs se cache dans les détours du langage, s'y exprime explicitement : ne définit-on pas la création comme une production à partir du néant ? Ce néant-là, c'est, pour Feuerbach, celui du créateur lui-même : *rien* ne précède en fait la réalité créée.

On cherche, bien sûr, à donner à Dieu une existence personnelle, celle d'un Père qui engendre des fils adoptifs « après » son Fils unique. Mais « celui qui, à l'instar du Dieu de la religion, est père du fond du cœur possède en son fils sa vie et son être » (374). Et la distinction du Fils naturel et des fils adoptifs « n'est que théologique, donc illusoire » (*ibid.*), puisque c'est en vertu de leur nature (distincte, par exemple, de la nature animale) que les hommes sont dits être adoptés par Dieu. Comme « il n'y a pas de distinction essentielle » entre Dieu et le Fils unique, « il n'y en a pas non plus entre Dieu et l'homme » (375). L'unité entre Dieu et l'homme, l'unité sans différence et sans distinction, voilà donc ce à quoi aboutit constamment la pensée de Feuerbach. Et il prétend ainsi donner son vrai nom à la ressemblance, dont parle la théologie, entre le créateur et sa créature.

Si la vérité du rapport entre Dieu et l'homme n'est autre que leur identité, et une identité qui est l'homme lui-même, il est clair que la compréhension de Dieu que livre la théologie devra aboutir à des impasses et à des contradictions. Nous avons vu déjà combien ces contradictions affleuraient dans l'argumentation conduisant à affirmer l'existence de Dieu, dans la doctrine de la révélation, et dans le discours concernant l'essence divine. Feuerbach aborde ensuite un nouveau point de vue, qu'il appelle la « *doctrine spéculative de Dieu* », à savoir la manière dont Hegel propose de réfléchir sur la vie intime de l'Absolu. Pour Hegel, certes, il ne s'agit pas d'anthropologie : sa doctrine spéculative, au contraire, « transforme la *conscience qu'a l'homme de Dieu en conscience de soi de Dieu* » (377). Mais, ce faisant, on dépasse déjà le point de vue dualiste propre à l'attitude

religieuse : Dieu n'est plus un objet extérieur, mais l'intériorité même de l'acte en quoi consiste la pensée de l'être.

Si le point de vue spéculatif de Hegel semble ainsi, dans la compréhension qu'en a Feuerbach, se distinguer du point de vue proprement religieux, notre auteur remarque cependant que la religion elle-même a déjà pour orientation spécifique de réduire la dualité entre Dieu et l'homme. Feuerbach définit à cet endroit, dans la ligne de la pensée hégélienne, une réciprocité dans laquelle l'homme apparaît aussi nécessaire à Dieu que Dieu à l'homme ; sans l'homme Dieu ne viendrait pas à la connaissance, de même que sans Dieu l'homme resterait privé de sa source et de son objet. « C'est d'abord en posant l'autre, le monde, que Dieu se pose aussi *comme Dieu*... L'homme n'est rien sans Dieu, mais de même *Dieu* n'est *rien sans l'homme* ; car c'est seulement en l'homme que Dieu devient objet en tant que Dieu, c'est en lui qu'il devient *Dieu* » (378-379). Il nous faudra revenir sur la question de cette réciprocité, et sur la suppression de la dimension paternelle, évacuant par le fait même le privilège du Fils unique ; là se joue l'essentiel de la réduction anthropologique qui est à la base de l'athéisme de Feuerbach. « La connaissance que Dieu a de *lui-même* est inséparable de la connaissance de l'homme. Dieu n'est *Soi* que dans le Soi humain — uniquement dans la faculté humaine de distinguer, dans la divisibilité intérieure de l'essence humaine » (380).

C'est une simple inversion qu'aux yeux de Feuerbach il s'agit d'opérer, ou plutôt une réconciliation véritable et accomplie des deux dimensions, dissociées en l'homme depuis que l'essence générique a été dissociée de la conscience individuelle pour devenir un être distinct et transcendant. « Seule *l'unité de l'essence et de la conscience* est *vérité*. Là où se trouve la *conscience* de Dieu, se trouve aussi l'*essence* de Dieu — donc dans l'homme » (382).

On attendrait, dans les quelques pages explicitement consacrées par Feuerbach au mystère de la *Trinité*, des développements intéressants concernant les questions centrales que pose l'athéisme. Nous avons, dans notre second article, centré nos remarques critiques sur la personne et le rôle de l'Esprit ; dans le troisième article, nous avons pris comme référence centrale la médiation du Christ ; quant à cet article-ci, les remarques critiques que nous y formulerons porteront sur le mystère de la Paternité de Dieu. On peut donc trouver, dans la réflexion sur le mystère trinitaire, le lieu d'un dialogue global avec la pensée de Feuerbach. Mais, dans les pages écrites rapidement par notre auteur sur la « contradiction dans la Trinité », c'est beaucoup plus rapidement et plus extérieurement que la question apparaît. Il s'agit en fait de rapporter à la raison l'unicité de l'essence divine et à l'imagination la distinction des personnes. Celles-ci, dès lors,

doivent être finalement niées, n'étant rien d'autre que de « pures et simples relations ».

Les contradictions dans l'essence subjective de la religion.

La distinction que nous proposons pour séparer les paragraphes qui vont suivre de ceux que nous venons d'analyser est empruntée au texte même de Feuerbach. « De la même manière que l'essence objective de la religion, que l'essence de Dieu, — l'essence subjective de la religion se résout, pour des raisons facilement compréhensibles, en contradictions criantes » (389).

Cette essence subjective de la religion, Feuerbach l'étudie sous deux aspects successifs : dans le culte sacramentel « où elle s'extériorise », et dans l'esprit qui l'anime fondamentalement. D'une part, il s'agit du baptême et de l'eucharistie ; d'autre part, de l'opposition entre la foi et la charité.

La contradiction *dans les sacrements* se manifeste en ce que la nature matérielle utilisée est à la fois par elle-même douée de signification et d'autre part niée en fonction d'une signification « supérieure ». Si on prend l'exemple du baptême, on constate que l'eau à la fois sert à marquer la signification du geste baptismal et cependant se trouve renvoyer à des effets « surnaturels » qu'elle est par elle-même incapable de produire. Il en est de même du pain et du vin dans l'Eucharistie.

On a affaire ici à un schème de réflexion semblable à celui qui oppose la cause première et les causes secondes. Dans ce cas également, la réalité créée semble exercer une activité propre, alors qu'en fait tout est rapporté à l'action immédiate de la cause première. Celle-ci manifeste son rôle unique et exclusif dans le cas du miracle. Et c'est au miracle que Feuerbach compare la réalité sacramentelle. On comprend qu'il soit amené à souligner, dans ce contexte, l'action *réelle* du sacrement ; ainsi, en effet, est évitée toute médiation humaine dans ce qui doit être totalement surnaturel et divin. « Rien n'est plus faussé que de vouloir médiatiser le miracle par la liberté de pensée et la grâce par la liberté de la volonté » (392).

A l'encontre de ce qui est perçu et constaté, le chrétien sait et croit que le baptême opère une œuvre de transformation intérieure. Sa foi est plus forte que ce que lui livre sa propre expérience. C'est que cette foi « est la *puissance de la faculté d'imagination* qui érige le réel en irréel, l'irréel en réel — ce qui contredit directement la *vérité des sens*, la *vérité de la raison* » (395). L'exemple de l'eucharistie est ici le plus éloquent, puisqu'il s'agit d'anéantir la présence évidente et indubitable du pain, au bénéfice du corps réel du Christ, lequel ne possède aucun des « prédicats nécessaires de la réalité effective » (393).

On oppose volontiers, à l'intérieur du christianisme, les affirmations de Zwingle à celles de l'orthodoxie catholique. Aux yeux de Feuerbach, les deux types d'affirmations ne sont pas tellement opposés ; mais, d'une certaine manière, Zwingle révèle explicitement ce qui est implicitement présent dans les théories catholiques sur l'eucharistie. Zwingle affirme, en effet, « que la communion n'a qu'une signification subjective » (398). C'est, en fait, ce que reconnaissait depuis toujours la doctrine chrétienne, en faisant reposer la présence eucharistique du Christ non pas sur l'évidence sensible, mais sur l'affirmation de la foi. Mais elle compliquait cette affirmation d'une seconde renvoyant à une présence réelle (prétendûment indépendante de la foi subjective) : « le EST de la communion n'est lui-même qu'une idée imaginaire, accompagnée de l'idée imaginaire que ce n'est pas une idée imaginaire » (398).

Ce qui se trouve une nouvelle fois en jeu, dans cette manière dont Feuerbach comprend le message chrétien, et en particulier le symbolisme sacramentel, c'est une conception, finalement très limitée, de ce que peuvent être la réalité et l'expérience. Il s'agit toujours, chez lui, de réalité sensible et d'expérience sensible, tout le reste n'étant que le produit de l'imagination. Dans une telle anthropologie, il est normal que ne puisse être compris le symbolisme comme tel, puisque celui-ci suppose que se distinguent plusieurs « niveaux » de réalité, renvoyant l'un à l'autre. Il nous faudra revenir bientôt sur cette question. Il s'agira d'affronter la théorie, centrale chez Feuerbach, de l'imagination et de sa référence au sensible, dont cependant elle tend constamment à nier les limites. Toutes les théories contemporaines de la « projection » religieuse obéissent au même schème. Il faut préciser les rôles respectifs de la raison, de la sensibilité et de l'imagination dans la connaissance humaine, dans la façon dont l'homme fait l'expérience du réel.

En d'autres termes encore — et ce sont ceux qu'utilise ici Feuerbach — il s'agit de comprendre le rapport de l'« idéalisme » et du « matérialisme », du « subjectivisme » et de l'« objectivisme ». En semblant quitter la réalité matérielle pour une réalité idéale, en dépassant l'objectivité des choses au profit d'un subjectivisme, la religion manifeste sa propre contradiction ; puisqu'à l'idée pure elle veut donner un « corps » pour la rendre réelle et que, de la réalité subjectivement projetée par l'imagination, elle veut faire un objet.

Pour saisir plus profondément la façon dont la religion manifeste cette contradiction intérieure, il faut réfléchir au rapport que l'univers religieux établit entre la foi et la charité. « La contradiction dans les sacrements nous ramène à la *contradiction de la foi et de l'amour* » (401). En fait, l'amour, la charité, âme de la religion, et en particulier du christianisme, manifeste l'enracinement de l'attitude religieuse dans

une ouverture à l'« essence universelle » ; mais la foi survient alors, de manière contradictoire, pour donner une figure particulière à ce qui ne devrait être que l'universel pur se donnant dans chacune des particularités mondaines, sensibles, humaines.

Dans la mesure, en effet, où la religion est animée par l'amour, elle ne prétend pas dissocier Dieu de l'homme ; au contraire, elle « identifie l'homme avec Dieu, Dieu avec l'homme, donc l'homme avec l'homme » (401). L'amour est cet universel englobant toute la réalité, incluant et dépassant toutes les différences. La foi, par contre, introduit une détermination particulière ; elle est donc principe de division et d'opposition : « la foi sépare l'homme de Dieu, donc l'homme de l'homme » (*ibid.*). D'une part. on a le « concept générique mystique de l'humanité », d'autre part « la séparation de Dieu et de l'homme, donc la séparation de l'homme et de l'homme, la dissolution du lien commun » (*ibid.*). Les tendances suscitées par la foi et l'amour sont donc opposées : alors que l'amour universalise en rompant toutes les limites, la foi, qui fait de Dieu « un être *particulier, autre* », divise aussi l'humanité en fonction de son rapport avec ce Dieu particulier et autre. L'opposition manifestée entre ces deux attitudes religieuses est celle que traduit l'opposition entre la loi et la liberté.

Voyons d'un peu plus près en quoi consiste la limitation de la foi, et comment elle apporte dans l'univers de la charité une tendance proprement contradictoire, qui en détruit tout le dynamisme. Croire, c'est se séparer de l'incroyant, c'est s'attribuer à son égard un privilège assez imposant, puisqu'il permet l'union à Dieu, à l'« essence réelle », tandis que l'incroyant se trouve exclu de cet accomplissement de soi-même. Parce qu'elle se définit par une « vérité particulière, déterminée », la foi exclut ceux qui ne partagent pas cette vérité ; elle divise l'univers humain en croyants et incroyants, en chrétiens et païens. D'autre part, sa détermination ne peut être maintenue que par une autorité pesant dogmatiquement sur elle. « Il est de l'essence de la foi d'être *déterminée* de manière *dogmatique, exclusive, scrupuleuse* » (405). Dès que se relâche peu ou prou la netteté de la doctrine, dès que commence à s'instaurer, de quelque manière, un « libre examen », on est entré dans « l'indifférence religieuse » et dans « l'incroyance croyante des temps modernes ».

Feuerbach, qui semble avoir été frappé par les guerres de religion, et qui y renvoie en particulier dans son étude sur Bayle, souligne le caractère de jugement et de condamnation que paraît inclure la foi. « Par essence, la foi *condamne, damne* » (407). « Les flammes de l'au-delà frappent déjà ici-bas, afin d'éclairer la nuit du monde incroyant... Les feux de la fournaise doivent flamber ici-bas, du moins *dans les moments de très grand enthousiasme de la foi* » (407). **L'absolu des oppositions religieuses n'est guère étonnant, si on réalise**

qu'elles ne font que mettre en œuvre un jugement absolu de Dieu. Au lieu de l'universalisme de l'« amour naturel », la foi fait surgir l'« unité particulariste » fondée sur l'« amour surnaturel ».

Mais, si on démystifie une nouvelle fois la figure divine, création de l'imagination humaine, on découvre cette vérité que le jugement de Dieu n'est autre que le jugement même de la foi. Et celle-ci, qui se donne un Dieu pour fondement et consécration, est la traduction d'une intolérance partisane, fondée sur un réel particularisme.

La foi ne peut donc, aux yeux de Feuerbach, être identifiée avec la raison : celle-ci est, en l'homme, témoin de l'universel, de son ouverture à l'essence générique ; en cela elle s'identifie à l'amour et à son universalisme. La foi, au contraire, liée à une loi particulière, à un discours particulier, manifeste une résistance à la vérité, et dès lors s'oppose à l'amour ; elle n'est que la consécration du particularisme.

Ce qui est vrai au niveau de la doctrine, est d'ailleurs tout aussi vrai au niveau de l'action : la foi se distingue ici de la morale naturelle ; elle s'autorise des devoirs envers Dieu pour entrer « en collision avec les devoirs *communs à l'humanité* » (415). L'amour pour Dieu, amour personnel et particulier, se distingue de l'amour universel de l'humanité.

Que dire maintenant de l'amour, et de son importance dans le christianisme ? Il est clair que, si la foi reconnaît un certain nombre d'exigences dans l'ordre de l'agir, c'est parce que l'amour les lui impose. « C'est la puissance de l'amour, indépendante de la foi, qui donne à cette dernière des lois » (416-417). Ne va-t-on pas, par là, retrouver ce que la foi semblait compromettre ? Et, en se livrant à la force impérieuse de l'amour, le christianisme ne va-t-il pas supprimer tous les particularismes qui semblaient liés à la détermination de la foi ?

C'est bien plutôt le contraire qui est vrai ; car, loin de transfigurer par l'amour le monde limité de la foi, le christianisme contamine par l'objet extérieur de la foi l'élan le plus pur de l'amour. « Ni l'amour, ni l'objet de l'amour, *l'homme, base de toute morale,* ne sont le ressort de ses bonnes actions. Non ! il fait du bien, non point en vue du bien, non point pour l'homme, mais pour Dieu — par gratitude à l'égard de Dieu qui a tout fait pour lui, et pour lequel en retour il doit de son côté faire tout ce qui est en son pouvoir » (417).

C'est dès lors une erreur que de définir la religion chrétienne comme une religion de l'amour. « Le christianisme n'a pas *affranchi* l'amour, il ne s'est pas élevé jusqu'à *concevoir l'amour comme absolu.* Et il n'a pas eu cette liberté, ni n'a pu l'avoir parce qu'il est religion — que par suite l'amour est soumis à la *domination de la foi* » (418). Rien de plus éclairant que l'affirmation de saint Jean : « Dieu est

amour », pour manifester la contradiction du message chrétien. Le sujet y est affirmé comme particulier, et c'est à lui qu'est rapportée l'universalité de l'amour. De toute manière, on doit chercher à échapper à la contradiction, et on le fera soit en supprimant la personnalité de Dieu, soit en supprimant la réalité de l'amour. Dans la pratique cette contradiction éclate. « Un amour *limité par la foi est un amour inauthentique* » (420).

On a prétendu à tort que le christianisme avait fourni historiquement la première conscience explicite de l'idée de l'amour comme idée absolue. D'autres l'avaient manifestée avant lui. Mais le christianisme dut son succès à ce qu'il conféra une note populaire, et dès lors religieuse, à ce principe.

A propos de ce point central de la religion, doit être une dernière fois accomplie la démarche réductrice qui fait de la théologie une anthropologie. C'est l'homme, fin en soi en tant qu'être capable de raison et d'amour, qui doit être l'objet de l'amour. Le Christ ne fait qu'interposer la représentation d'une individualité imaginairement identifiée au genre. Le Christ n'est que « l'amour de l'humanité pour elle-même sous la forme d'une image » (424).

La loi suprême et première, conclut Feuerbach, c'est l'amour de l'homme pour l'homme. Dans la religion l'homme sacrifie ses obligations humaines à l'obligation religieuse. « L'homme religieux pense à Dieu parce que Dieu pense à lui, il aime Dieu parce que Dieu a été le premier à l'aimer » (428).

« Dans le rapport de la raison consciente d'elle-même à la religion, il s'agit seulement de la destruction d'une *illusion* — illusion qui, bien loin d'être indifférente, exerce un effet *fondamentalement corrupteur* sur l'humanité, en étouffant en l'homme tant la force de la vie réelle que le sens de la vérité et de la vertu ; car même l'amour, qui constitue en lui-même l'affection la plus vraie et la plus profonde, devient simplement *apparent, illusoire* dans la mesure où l'amour religieux n'aime l'homme que pour Dieu et donc n'aime l'homme qu'illusoirement, mais Dieu véritablement.

Et il nous suffit simplement, comme nous l'avons montré, de renverser les rapports religieux, d'interpréter toujours comme fin ce que la religion pose comme moyen, d'élever au rang de chose principale, de cause, ce qui pour elle est chose subordonnée, accessoire, condition, pour dissiper l'illusion et avoir devant les yeux la lumière inaltérée de la vérité » (430).

2. Remarques critiques

Les points abordés dans cette seconde partie de *L'essence du christianisme* nous renvoient une nouvelle fois aux thèmes fonda-

mentaux de l'athéisme de Feuerbach. En essayant de les regrouper, il nous semble pouvoir les rassembler tous autour de ce thème central qu'est la paternité de Dieu.

D'une part, en effet, une interrogation est posée sur la vie de l'esprit et sur l'absolu qui l'habite. Plus particulièrement, la dimension de l'esprit, autour de laquelle se centre ici la problématique de Feuerbach, est la dimension de ce qu'il appelle l'imagination ; mais l'analyse qu'il en livre nous suggère un recours à la mémoire augustinienne. Or, on se souviendra que la mémoire est, dans le *De Trinitate* de saint Augustin, le signe de la présence paternelle.

D'autre part la question de la création apparaît centrale : sont évoquées l'action immédiate de la cause première, ainsi que la génération et la filiation adoptive ; et le discrédit est porté sur la dimension négative de la théologie, dans la définition de la création et dans la désignation de l'essence divine. Il est clair que toutes ces questions renvoient plus ou moins directement au mystère du Dieu Père.

Après avoir évoqué, dans le dialogue avec Feuerbach, le « mystère de l'Esprit d'Amour », puis « la présence et l'action du Médiateur », nous voici donc amenés à réfléchir, à partir des questions soulevées par *L'essence du christianisme,* sur la « paternité universelle de Dieu ».

La « mémoire » comme trace du Père en nous.

A plusieurs reprises déjà, la confrontation avec Feuerbach s'est centrée autour d'une certaine logique des facultés humaines. C'est à partir de la répartition des facultés et de leur rôle propre dans la vie de l'homme que Feuerbach rend compte de ce qu'il considère comme l'aliénation religieuse. Pour employer un terme aujourd'hui consacré, Dieu apparaît comme la « projection » imaginaire d'un monde qui n'est autre que celui de l'homme, dans la mesure où celui-ci ne se limite pas à sa particularité égoïste mais s'ouvre, par la raison et par l'amour, aux dimensions universelles de son essence générique.

L'humanité est en tout homme, telle une présence universelle, à laquelle chacun peut en quelque sorte s'égaler s'il vit conformément à la raison et à l'amour. Mais, en fait, la religion contrarie cet accomplissement en faisant surgir de l'imagination une figure particulière, la figure de Dieu, qui, dès lors, s'oppose à l'universalité rationnelle et morale en proposant un assouvissement égoïste du désir individuel.

C'est l'altérité attribuée à Dieu qui est, chez Feuerbach, le fondement permanent de sa critique de la religion. Car l'altérité, à ses yeux, ne peut être posée que dans l'ordre de la particularité sensible ; elle est donc de soi contradictoire avec l'universel et à jamais incapable de qualifier la totalité qui accomplit l'homme dans l'humanité

et dans le monde. Mais, par le fait même, l'universalité qu'évoque l'existence en chacun de nous d'un infini dépassant toutes les particularités, peut-elle être autre chose, suivant la pensée de Feuerbach, que l'universalité abstraite [3] obtenue en faisant abstraction de toutes les particularités vivantes et concrètes ? En ce sens, il s'agit, au sens strict, d'un universel « générique », c'est-à-dire d'une universalité conforme aux lois de la logique formelle, selon lesquelles le genre contient abstraitement toutes les espèces et tous les individus.

La question, précisément, se pose ici. Pour être quelqu'un comme l'affirme la religion, Dieu doit-il se réduire à n'être qu'un individu particulier et sensible, ... sous peine de se volatiliser nécessairement devant la lumière pénétrante de la pensée critique ?

Dans l'opposition qu'il établit entre l'idéalisme et le matérialisme, Feuerbach n'admet guère que l'abstraction de l'idée en face de la matérialité sensible. Il y a, chez lui, une dualité fondamentale : celle d'une faculté rationnelle ouverte sur l'universalité abstraite, et d'une sensibilité ouverte aux particularités matérielles. L'illusion et la contradiction de la religion, c'est de poser en Dieu une particularité idéale, confondant ainsi les domaines des deux facultés.

Pour faire bref : ou bien Dieu est quelqu'un, et dès lors il n'est pas Dieu ; ou bien il est Dieu, et dès lors il n'est pas.

Ne peut-on sortir de l'impasse où se meut la pensée de Feuerbach en s'inspirant un instant de la différence admise par Kant entre les concepts de l'entendement et les idées de la raison pure ? Nous avons noté une référence explicite à Kant dans l'exposé de *L'essence du christianisme*. Feuerbach identifiait, à cet endroit, la raison pure et l'entendement, et dès lors les idées de la raison et les concepts de l'entendement. Or, chez Kant, si les seconds sont des catégories formelles utilisées dans toute connaissance sensitivo-rationnelle, les premières apparaissent comme les termes possibles, quoique problématiques, d'une unification absolue et concrète, que ne réussit pas à atteindre l'entendement, et donc la connaissance humaine, toujours référée à l'intuition sensible.

On sait le rôle médiateur, entre la raison et la sensibilité, que Kant reconnaît à l'imagination transcendantale. Selon lui l'imagination réalise la synthèse de l'intuition sensible et de la pensée, et par là de la réceptivité et de la spontanéité. Pour Feuerbach, l'imagination accomplit aussi une telle synthèse : celle de l'universalité rationnelle et de la particularité sensible. Comme telle, cependant, elle risque de projeter illusoirement en un être particulier la référence universelle inscrite au cœur de la raison.

---

3. Cfr notre article *Théologie et Anthropologie*, dans *N.R.Th.*, janvier 1969, pp. 6-22, en particulier pp. 16 sq.

La difficulté, bien plus l'impossibilité, pour Feuerbach, d'accepter la médiation infinie du Christ, comme réalisant historiquement et spirituellement dans sa particularité la « synthèse » de toutes les singularités dans la communion universelle [4], trouve ici une nouvelle expression.

Mais, une fois acceptée une telle impossibilité, on ne peut plus avoir affaire qu'à un monde disjoint, où la médiation, sans jamais s'accomplir, appelle une histoire indéfinie. Et, dans cette histoire, les particularités, loin d'être « justifiées » dans ce qu'elles ont de positif, n'ont plus qu'à disparaître dans le gouffre sans fond d'une raison et d'un amour qui, au lieu de les intégrer, se contentent d'affirmer le règne abstrait d'un universel an-historique, et finalement vide.

Comment accéder à un autre universel, à partir duquel puisse être pensée l'origine de l'histoire, en même temps que sa « justification » ? Il faut, pour cela, retrouver le cœur de l'expérience spirituelle, dans laquelle la particularité se découvre en rapport avec l'universel et appelée à une communion où se réalisent toutes les singularités.

Ici, me semble-t-il, peut être évoquée la réflexion augustinienne sur l'intériorité de l'esprit, dans les trois moments de la mémoire, de l'intelligence et de la volonté. Nous avons rappelé, dans notre second article, l'importance de la « réflexion totale » pour l'édification d'une pensée métaphysique et théologique fidèle aux « exigences du christianisme » [5]. C'est de cette réflexion totale que le « De Trinitate » de saint Augustin précise les moments constitutifs. Se découvrir soi-même dans une intime et immédiate révélation et position de soi, c'est découvrir une intériorité qui est tout d'abord présence à soi et au réel dans lequel surgit l'« enfantement » de chacun ; c'est ensuite, dans la connaissance et le verbe qui l'exprime, exister comme terme de cette génération ; c'est, enfin, accomplir, dans l'élan d'adhésion de l'amour, la réalité ainsi découverte, et soi-même totalement en elle.

La mémoire est le premier moment de cette réflexion, celui où l'« âme » s'apparaît donnée à elle-même, réellement existante à partir d'une origine dont elle ne possède pas le secret, celui donc où chacun de nous se reçoit, et ne peut pas ne pas se recevoir comme réellement existant dans la totalité du monde.

Une telle expérience pose la question de l'origine : la nôtre et celle de l'univers, origine découverte au cœur de la présence intime et spirituelle qui nous est donnée à nous-mêmes et à tout ce qui existe.

---

4. Cfr *La présence et l'action du Médiateur*, dans *N.R.Th.*, octobre 1969, pp. 849-873.

5. Cfr *Le Mystère de l'Esprit d'Amour*, dans *N.R.Th.*, avril 1969, pp. 368-369. Sur ce point nous prétendons dépasser le statut problématique des idées de la raison chez Kant. La réflexion totale ne donne pas seulement une idée possible du moi et de son intériorité spirituelle ; elle en découvre la vie concrète.

En présentant Dieu comme le fruit de notre imagination, Feuerbach ne reconnaît l'universel que comme le passage à la limite de notre appétit de possession et d'assimilation. En découvrant sa présence créatrice, selon l'expérience augustinienne de la mémoire, on s'ouvre à lui comme à la source inaccessible d'un don auquel nous n'avons jamais fini de nous ouvrir. Si l'ouverture de l'esprit est infinie, et donc incapable de se satisfaire de réalités sensibles, déterminées, provisoires, ce n'est pas d'abord parce qu'il est capable d'aller plus loin dans sa quête, dans un « dynamisme extensif » que rien finalement ne peut combler (car il n'est autre chose que la poursuite du faux infini propre au désir). C'est, bien plutôt, parce que l'esprit accède, en toute particularité, à ce qui la fonde radicalement et qui est la présence créatrice de Dieu : découverte du vrai « infini » que révèle le « dynamisme intensif » de l'esprit humain [6].

Affirmer Dieu comme quelqu'un, c'est donc, bien sûr, en fonction de notre situation historique, projeter imaginativement une particularité soumise aux conditions de notre univers en devenir ; c'est donc avoir de Dieu une représentation inadéquate : la théorie classique de l'analogie l'a toujours admis. Mais, si l'expérience humaine ne contient pas seulement une ouverture abstraite à l'universel, mais sa découverte vivante et concrète au cœur même de l'esprit qu'il constitue, l'affirmation de Dieu comme source de notre être et de tout être ne peut plus être considérée simplement comme une projection. Dans la représentation inadéquate que nous en avons, une « signification » décisive s'affirme : celle de Dieu auquel renvoie notre expérience d'êtres finis et créés. Tel est aussi depuis toujours le centre de la doctrine de l'analogie.

En d'autres termes, ce qu'il faut éprouver, c'est que l'universel n'est pas pour nous d'abord le terme illusoire d'un désir qui projette à l'infini (faux infini dès lors) son appétit de particularités toujours limitées ; l'universel, c'est avant tout, au cœur de l'expérience spirituelle que l'homme fait de sa vie et du réel, la découverte de ce qui « précède » toutes les particularités historiques, à la manière d'une source féconde, capable de les fonder chacune et toutes ensemble. Telle est l'expérience augustinienne de la « mémoire », telle est la voie d'une découverte de Dieu comme créateur et Père.

En Jésus-Christ, et dans sa révélation, cette découverte s'accomplit authentiquement. En se présentant à nous comme le Fils de Dieu, il nous révèle à tous notre qualité de fils. Le Père auquel ainsi il invite à rendre grâces est tout le contraire de l'objet proportionné à l'ex-

---

6. Nous empruntons cette opposition entre « dynamisme extensif » et « dynamisme intensif » au Père Maréchal. Cfr *Le dynamisme intellectuel dans la connaissance objective,* dans *Revue néoscolastique de Philosophie,* t. XXVIII (1927), pp. 137-165, repris dans *Mélanges J. Maréchal,* Bruxelles, 1950, t. I.

tension indéfinie de notre désir. Il est Celui qui impose à ce désir une totale conversion. Car il ne nous revient pas de nous donner l'être et de nous réaliser à partir de nous ; une telle réalisation suppose que soit d'abord reconnu l'amour qui nous fait vivre, la grâce du Père qui fait de nous ses enfants. Ce n'est pas à l'impérialisme du désir qu'est promis le royaume des cieux mais « aux enfants et à ceux qui leur ressemblent ».

Lorsque nous parlons d'esprit et d'expérience spirituelle, on aura compris qu'il s'agit là de tout autre chose que d'une réalité abstraite, coupée de la particularité historique qui est notre être à chacun dans le monde. L'esprit n'est pas « autre chose » que cette particularité, mais il est la profondeur dernière de celle-ci. C'est dans cette profondeur que s'articulent l'universalité paternelle de Dieu et nos particularités filiales, appelées à se réaliser singulièrement dans la communion de l'Amour.

Il s'agit donc, selon le message chrétien, de recevoir le don du Père et de lui rendre grâces, dans tout ce qui fait la positivité du monde sensible. Telle est la portée de l'économie sacramentelle, dont Feuerbach ne pouvait reconnaître la vérité, une fois posée la contradiction entre le « matérialisme » et l'« idéalisme ». Le pain est le pain pur et simple, ou il n'est plus lui-même : telle est l'affirmation tranchée de Feuerbach. Pour le chrétien, le pain devient en vérité ce dont il est la promesse et l'anticipation, lorsqu'il devient pour nous le Corps du Christ, donné par le Père pour que nous nous unissions à Lui dans l'Esprit.

Il y a donc beaucoup plus qu'une option secondaire dans l'opposition marquée par Feuerbach entre le « subjectivisme » et l'« objectivisme », entre l'« idéalisme » et le « réalisme ». On le voit de manière fort claire dans la contradiction qu'il souligne entre Dieu et l'amour, le sujet, selon lui, étant particulier et le prédicat universel dans l'affirmation johannique que « Dieu est amour ». Pour être fidèle à l'universalité de l'amour il faudrait donc, au gré de Feuerbach, en maintenir la réalité purement idéale et se garder de l'identifier avec la réalité personnelle et « particulière » de Dieu [7]. S'il est vrai que notre réalité personnelle ne peut pas sans plus se réduire à notre particularité sensible, s'il est vrai qu'au contraire cette particularité sensible, vécue à partir de l'intériorité de la personne, devient notre manière de vivre l'universalité de l'être qui est amour, on comprend que le rejet de la philosophie de Feuerbach et de ses dualismes fondamentaux soit exigé à la fois par la rigueur de l'expérience humaine et par la découverte authentique de ce que dit la foi chrétienne.

---

7. Nous renvoyons à ce que développait notre article *Le mystère de l'Esprit d'Amour*. Feuerbach, relevions-nous alors, ne voit dans l'Esprit qu'une « abstraction ».

La génération divine et la filiation adoptive.

Reprenons l'opposition affirmée par Feuerbach entre l'universalité de l'essence et la particularité sensible. Une voie s'ouvre à nous pour contester, par un autre biais encore, une telle opposition. C'est celle que nous empruntons en particulier à E. Levinas [8].

En dissociant la totalité de l'Infini, Levinas invite à s'ouvrir à une expérience authentique de l'altérité qui ne la réduise pas à ce qu'elle est pour moi. L'Infini, c'est la verticalité de l'Autre, me dominant de toute sa grandeur, et résistant du même coup à l'acte de totalisation que le moi cherche toujours à accomplir à partir de lui-même et de son discours. Autrui ne se réduit pas à la représentation que j'en ai ; il ne se définit pas comme l'objet de l'intentionnalité qui me porte vers lui. Il est pour moi nouveauté totale, révélation d'un visage qui surgit de l'extérieur de moi-même et que je ne puis accueillir que dans le respect de son infinie différence.

Une telle expérience d'autrui résiste aux cadres de la pensée, somme toute rationaliste, de Feuerbach. Sa particularité n'est pas simplement la particularité sensible d'un être inscrit dans un universel générique. Il se produit à partir de soi, et non en se découpant à l'intérieur d'une universalité abstraite, acceptée dès lors comme l'infini et réduisant toute particularité aux bornes sensibles qui la « définissent ».

L'extériorité particulière de l'autre, telle que chacun la vit et peut la vivre dans la rencontre de la personne, est tout autre chose qu'une matérialité sensible inscrite dans l'universalité du genre. Elle est l'extériorité de l'Infini lui-même, en tant qu'il manifeste sa transcendance en résistant à mon effort d'accaparement, d'assimilation, d'appropriation.

Une fois découverte cette extériorité, et l'Infini dont elle est le signe, une seule voie reste ouverte vers l'universalité dernière où se recueille l'expérience humaine : celle d'une paternité universelle, dans laquelle chacun des fils puise à la fois la singularité de son être et la possibilité de s'ouvrir aux autres. Levinas renvoie, au terme de sa réflexion, à la paternité universelle de Dieu comme à la source unique à laquelle peut s'originer l'Infini d'Autrui, lui-même accueilli comme la Trace du Tout-Autre.

Si on veut répondre aux questions que fait surgir l'exposé de la pensée de Feuerbach, on ne peut pas cependant s'arrêter à l'extériorité d'une transcendance irréductible. Encore s'agit-il de comprendre comment la transcendance se conjoint à l'immanence créatrice. Nous pensons ici en particulier au rapport entre la cause première et les causes

8. E. LEVINAS, *Totalité et Infini*. Essai sur l'Extériorité, La Haye, 1961. Nous avons consacré une étude à ce livre : *Existence de Dieu et rencontre d'Autrui*, dans *N.R.Th.*, juillet-août 1964, pp. 706-724.

secondes, rapport dans lequel, de même que dans le miracle, Feuerbach voit une suppression pure et simple de ce qui appartient à la créature.

La conception judéo-chrétienne de la création et de l'emprise créatrice de Dieu est à l'opposé d'une telle pensée. On sait combien saint Thomas, par exemple, témoin indéniable de la tradition chrétienne, souligne l'autonomie des causes secondes et, lorsqu'il s'agit de l'homme et de sa liberté, l'autonomie comme appelée et exigée par une compréhension authentique de la création [9].

Or, il faut bien reconnaître qu'on est ici en face d'une des constantes les plus obstinément réaffirmées par les divers courants de l'athéisme. L'homme, semble-t-il, serait menacé de perdre sa liberté, si on reconnaissait, « antérieurement » à celle-ci, le geste gratuit du créateur. Comme si ce n'était pas précisément la grandeur du don de Dieu de nous faire libres ! Comme si le Créateur ne respectait pas cette liberté de sa créature, au point de s'en rendre totalement passif, et, dans le drame du salut, d'aller jusqu'à se laisser infliger la mort par le refus de l'homme !

Une réflexion plus conforme à ce qu'implique de soi le rapport entre les libertés permettrait une meilleure compréhension de leur réciprocité : seule la liberté de l'autre me rend libre ; seul l'Amour gratuit et totalement libre de Dieu est assez profondément inscrit au cœur de moi-même, en deçà de ma propre réalisation, pour que celle-ci soit pleinement œuvre de liberté. En d'autres termes, dans l'univers des libertés, l'extériorité, et la différence infinie qu'implique toute transcendance, se conjuguent avec l'immanence et l'intériorité réciproques.

C'est au nom d'une telle compréhension du mystère des libertés, dont la manifestation première éclate dans la Trinité et dans le rapport du Père et du Fils dans l'Esprit, qu'il faut contester le rapport de Dieu et de l'homme selon le schème proposé par Feuerbach lorsqu'il renvoie à la spéculation hégélienne. Notre but n'est pas ici d'engager le dialogue avec Hegel lui-même, mais plutôt de soumettre à la critique l'exposé qu'en présente Feuerbach. Il s'agirait, selon cette présentation, de voir dans le rapport de Dieu et de l'homme les moments distincts de la connaissance de soi de l'Esprit, connaissance qui suppose à la fois l'intériorité du Soi par rapport à soi-même (Dieu) et l'extériorité dans laquelle le Soi se dédouble historiquement à distance de soi-même (homme). Il s'agirait donc, à nouveau, d'une projection

9. Ceci fut rappelé avec vigueur par E. Gilson, dans un article de 1926 : *Pourquoi saint Thomas a critiqué saint Augustin*, dans *Archives d'histoire doctrinale et littéraire du moyen âge*, I, pp. 5-127. Nous avons souligné ce point de la pensée de saint Thomas dans notre étude *Temps, Dieu, liberté, dans les commentaires aristotéliciens de Saint Thomas*, Museum Lessianum, D.D.B., 1967.

imaginative de la dualité constitutive de l'expérience, comprise cette fois comme expérience en nous de l'Esprit.

Mais, si on comprend les choses de la sorte, on n'est pas encore entré dans l'univers de la différence véritable et de l'altérité infinie. Nous avons rappelé, avec Levinas, combien cette expérience est constitutive de l'univers des libertés. Et nous avons invité à prolonger cette réflexion dans une découverte de Celui qui n'est pas seulement autre, autrui, surgissant dans le monde, mais le Tout-Autre, par rapport auquel le monde et chacun se découvrent soi, toujours déjà précédés par l'altérité de Celui sans qui rien n'existe. Ce n'est pas seulement l'intériorité de moi-même qu'exprime historiquement ma particularité sensible ; mais celle-ci n'est pas davantage l'extériorisation de soi de l'Esprit ; elle manifeste, en la réalisant, une ouverture du moi le plus profond à Celui sans qui aucune liberté ne pourrait se découvrir telle. Au lieu du jeu de miroir, finalement vide, dont semble se contenter la philosophie spéculative reprise par Feuerbach, il s'agit d'un espace réel dans lequel surgit une interpellation créatrice et où doit résonner la réponse de la liberté. Une telle « spéculation » devient en ce cas authentiquement « dialectique », parce qu'elle est à l'écoute du « dialogue », où surgit la Parole qui nous rend libre et la réponse de notre liberté.

Nous venons d'ouvrir notre réflexion sur le mystère de la Parole. Et nous savons quelle difficulté éprouve Feuerbach à la comprendre inscrite dans un réel dialogue. Pour lui, la révélation que j'écoute n'est pas réellement distincte de ma propre parole. Je suis donc condamné à parler et à écouter, dans une sorte d'univers dès lors monadique, où les imaginations et les appétits se juxtaposent en fonction de leur particularité égoïste..., à moins qu'ils n'acceptent le silence vide de l'« universel générique ».

En est-il bien ainsi ? Et est-il si clair que quelque parole que ce soit puisse finalement ne me renvoyer que la réalité de moi-même ? La parole ne serait-elle pas, par sa nature même, ce qui depuis toujours me dépasse, ce qui dès lors contient toujours une part d'authentique révélation ?

Si la parole est, qu'on le veuille ou non, le lieu où éclôt et où est appelée à éclore la Vérité, n'a-t-elle pas toujours quelque chose qui nous transcende ? Et si, bien sûr, la tentation de l'homme restera toujours de vouloir garder la possession et la totale maîtrise de sa propre parole, de vouloir la limiter à son propre mystère, n'y échouera-t-il pas nécessairement ? « Ma Parole », dit Jésus dans saint Jean, « n'est pas la mienne, mais celle de Celui qui m'a envoyé ». Car, en Dieu, la Parole est engendrée par le Père comme le lieu définitif de sa révélation et de sa plénitude. Au lieu de se réduire au discours de la raison humaine se disant à elle-même, la Parole apparaît né-

cessairement, à partir de là, comme le lieu où s'épanouit en nous et pour nous le don du Père. Parler, de même qu'écouter, c'est-à-dire laisser en soi s'engendrer la Parole, c'est donc être et devenir vraiment fils. Voilà pourquoi jamais il ne nous est donné de posséder la Parole. Par elle nous pouvons accueillir et commencer à partager la bonté de notre Père dans toutes les œuvres qui sont les siennes ; par elle, nous pouvons, à l'image du Fils, devenir, en toute vérité, Parole du Père, authentique révélation du mystère caché au sein de la création.

C'est parce que Dieu est le Père universel, et que l'Amour par lequel il engendre est unique, que toutes les paroles peuvent dès lors, malgré les distances qui les séparent, former un authentique discours commun de l'humanité, tendre à se rejoindre malgré leurs divisions, et tisser l'unité spirituelle dans laquelle s'achève le don de Dieu.

Il nous faut, pour terminer, reprendre rapidement l'objection de Feuerbach concernant la filiation adoptive. Selon notre auteur, chacun d'entre nous ne peut que s'identifier purement et simplement au Fils unique s'il est, comme Lui, Fils de Dieu. Une telle affirmation, comme bien d'autres relevées chez Feuerbach, tend finalement à supprimer la réalité de l'histoire. Si nous sommes fils de Dieu, c'est dans la mesure où, selon le message chrétien, nous sommes appelés à le devenir, c'est-à-dire dans la mesure où, au terme de notre histoire, notre vie doit s'épanouir en Dieu. Mais ce terme de notre histoire, s'il s'anticipe dès aujourd'hui dans notre devenir mortel, reste ce que nous avons encore à accepter, au-delà de notre finitude, de notre égoïsme et de notre péché. En face du don divin, la réponse de notre liberté se fait attendre : tel est le sens de l'affirmation selon laquelle la filiation divine est en nous adoptive. Pour le Christ, au contraire, Fils de Dieu « par nature », la réponse s'égale sans retard au don de l'Amour paternel. Jésus vit tout de suite sous l'emprise totale du don de son Père et lui rend, selon la même mesure, la totalité de l'Amour infini qui est l'Esprit.

Si nous revenons rapidement au mystère de la Parole, il s'agit de découvrir ce qu'a d'unique la Parole du Seigneur Jésus. En elle se manifeste de manière définitive la Vérité du Père : « Qui me voit, voit le Père ». Qui entend sa Parole, entend le Père en Lui.

Quant à nous, nos paroles cachent et pervertissent ce qu'elles sont appelées à révéler. Et, dans l'entrecroisement de nos discours, c'est à la fois Dieu lui-même qui se révèle, et nos propres péchés, qui sont autant d'obstacles à la manifestation du Père.

Il nous faut donc, dans la pauvreté de notre finitude, et dans la misère de notre péché, grandir dans l'écoute de la Parole, pour devenir des enfants de Dieu, et nous efforcer par le fait même de dire et de manifester dans nos actes le mystère du Père qui nous aime.

Fils adoptifs, nous découvrons dans le Fils unique la vocation qui est la nôtre. En recevant sa Parole, en nous nourrissant de sa Vie et de son Esprit, il nous est donné, dans le devenir de notre histoire, d'accueillir jusqu'au bout, à travers le renoncement total de la mort, le don de notre Père, Père de Jésus et Père universel.

L'universelle paternité de Dieu, voilà bien ce que proclame la foi chrétienne. Et, comme telle, loin d'opposer à l'universalisme de la charité le particularisme de ses dogmes, elle présente au contraire ceux-ci, en référence à la Parole de Jésus, authentique Parole de Dieu, comme le lieu où, dès à présent, dans le temps de notre histoire, tous les discours des hommes sont appelés à s'unifier au-delà d'eux-mêmes. Loin de condamner ce qui est réellement et authentiquement humain, la Parole de l'Eglise tend donc à l'exaucer et à l'accomplir. En disant maintenant la Vérité de Dieu, elle ne prétend pas rejeter dans les ténèbres tous les efforts de l'homme pour atteindre le vrai, mais, au contraire, elle veut les susciter et les parfaire. Certes, elle est, elle aussi, liée à l'histoire. Et donc elle ne peut que se faire constamment plus accueillante et plus ouverte, pour dire la Parole qui exprime le mystère de l'Amour. Mais il lui faut également condamner dans les discours des hommes ce qui obnubile la vérité et ce qui la détruit. Ce jugement, il lui faut accepter de le porter, non pas avec la force des armes, mais avec l'authentique vigueur de la Vérité toujours offerte aux hommes et toujours triomphante, alors même qu'elle accepte d'être blessée par tous les égoïsmes et tous les refus.

Les chrétiens n'ont pas toujours été fidèles à ce dont ils devaient rendre témoignage ; nous, qui sommes chrétiens et cherchons à le devenir, en ce XXe siècle, nous savons que nous ne sommes pas plus fidèles à l'exigence d'Amour du Seigneur. Mais nous savons aussi que la foi que nous professons est seule, parmi tous les discours humains, à dire jusqu'au bout la Vérité de l'homme et la Vérité de Dieu. Car ces deux vérités sont indissociables, et s'il faut, pour le dire, reprendre les mots de Feuerbach, nous nous contenterons d'énoncer cette unité en ces termes : « La théologie est le mystère de l'anthropologie ».

1040 - Bruxelles S. DECLOUX, S.J.
24, Boulevard Saint-Michel