NOUVELLE REVUE THÉOLOGIQUE

96 N° 5 1974

La théologie et la mort de l'homme

Pierre EYT

p. 471 - 488

https://www.nrt.be/fr/articles/la-theologie-et-la-mort-de-l-homme-1199

Tous droits réservés. © Nouvelle revue théologique 2024

La théologie et la mort de l'homme

Etsi homo non daretur...[1]

La recherche entreprise par l'épiscopat français pour la préparation de sa session pastorale sur « libération de l'homme et salut en Jésus-Christ » peut donner, entre autres fruits, l'occasion de fécondes études dans les divers domaines de l'exégèse, de l'histoire, de la philosophie et de la théologie. L'intérêt de tout ce travail trouve sa source dans l'expérience des chrétiens les plus engagés dans les responsabilités socio-politiques. Pour eux, il est essentiel que puisse être menée à bien la recherche d'un rapport vital et réfléchi entre les combats pour la libération de l'homme et la foi. Le terme « libération » et la réalité qu'il évoque de nos jours définissent avec pertinence l'idée maîtresse qui pourrait mobiliser les énergies vers la réalisation de projets dynamiques de changements culturels, sociaux et politiques. C'est pourquoi les chrétiens ressentent l'extrême urgence de mesurer le message de salut auquel ils adhèrent à ce que la « libération » évoque aujourd'hui de réalité individuelle et collective.

Qu'il s'agisse des derniers avatars de l'existentialisme sartrien, des positions les plus fondamentales de l'Ecole de Francfort (Adorno, Habermas, Horkheimer), de Marcuse, de Reich, de Bloch, de Garaudy ou de la pratique politique récente en Europe occidentale et en Amérique latine, le mot « libération » est le symbole incontesté de tant de besoins, d'aspirations et de désirs qu'il semble dire *l'homme* tout entier dans sa soif vitale et son projet rationnel d'être enfin lui-même. En effet, pour libérer ou pour se libérer, il faut *un homme,* un sujet appelé individuellement et collectivement à la liberté. Et inversement, s'il y a un homme, comment ne serait-il pas « pour-la-liberté » ? Tant il est vrai, comme le remarquait un jour H. U. von Balthasar, qu'« il y a identité de l'homme avec sa liberté ». L'homme comme centre de perspective, comme être perfectible, comme mesure de toute chose est le présupposé de la libération. Vouloir la libération, c'est croire qu'il y a quelqu'un à libérer, pour qu'il puisse enfin se rejoindre lui-même et se réaliser selon ce qu'il est depuis

1. On sait que Bonhoeffer écrivait (*Résistance et soumission,* Paris-Genève, Labor et Fides, 1967, p. 162) que « nous ne pouvons être honnêtes sans reconnaître qu'il nous faut vivre dans le monde - *etsi Deus non daretur* ». L'effacement de l'homme dans la philosophie contemporaine ne crée-t-il pas, à son tour, une situation analogue ?

toujours mais que tant d'obstacles l'empêchent d'être. Au nom de cet homme et pour son avènement, on peut et on doit alors dénoncer et combattre tout ce qui au plan économique, politique, social, culturel, psychologique, etc., entrave le libre parcours de la destinée humaine. La question de la libération de l'homme étant la question la plus globale et la plus dynamique concernant l'homme, avec elle il ne s'agit pas seulement d'une question anthropologique spéciale mais de l'anthropologie elle-même dans sa totalité.

Que la libération de l'homme présuppose un homme qui puisse être libre, voilà qui ne semble pas venir en question parmi les chrétiens. A cela rien d'étonnant, si l'on se rapporte à leur tradition la mieux assurée. En effet, l'homme ainsi compris est sous-entendu par le message que Dieu lui adresse : foi, conscience, charité, espérance, sacrements, appartenance ecclésiale... ne peuvent être que le fait d'un homme pouvant s'engager librement. Tous les théologiens chrétiens reprennent cette donnée fondamentale. Naguère K. Rahner et J. B. Metz l'ont décrite avec une rare rigueur à propos de saint Thomas d'Aquin [2]. Ce dernier n'hésitait pas à dire comme allant de soi pour un chrétien que « l'homme est ce qu'il y a de plus parfait dans la nature tout entière ». Pour ses deux interprètes modernes, « saint Thomas aurait opéré le passage du cosmocentrisme antique à l'anthropocentrisme chrétien ». « Chez saint Thomas, se fait jour pour la première fois la *libération* de l'être singulier par le christianisme, libération de la compréhension de l'être pour affirmer l'intangible subjectivité de l'être humain [3]. » Cela va sans dire, cet « anthropocentrisme » est encore le cœur du message du dernier concile. *Gaudium et spes* indique que « l'homme considéré dans son unité et sa totalité, corps et âme, cœur et conscience, pensée et volonté, constitue l'axe de tout cet exposé » (3, 1).

Cependant, et c'est là notre question : comme le suggèrent d'ailleurs K. Rahner et J. B. Metz, la pensée moderne (en tant qu'« anthropocentrique ») provient en *fait* d'un *a priori* théologique, lui-même fondé sur la foi [4]. Or cette même foi, qui jusqu'ici influençait fortement, par ses catégories sinon toujours par son contenu, la représentation individuelle et collective que l'homme se faisait de lui-même, tend de nos jours à ne plus exercer un rôle aussi décisif, qu'il s'agisse des mouvements philosophiques ou du développement des sciences de l'homme. On peut dire alors, en élargissant le

2. J. B. Metz, *L'homme, l'anthropocentrique chrétienne*. Pour une interprétation de la philosophie de saint Thomas, Paris, Mame, 1968. K. Rahner fait précéder le texte de J. B. Metz d'un court « essai pour servir d'introduction » (p. 9-21).

3. J. B. Metz, *op. cit.*, p. 66.

4. *Ibid.*, p. 135-145. « Les temps modernes, en tant que l'horizon qui naît avec Thomas, et devient effectif en eux, sont l'accomplissement philosophique de l'esprit du christianisme » (p. 135).

propos, que la situation de l'homme est en train de changer de sens dans la culture environnante. Aussi voudrions-nous tenter d'indiquer la portée de ce changement philosophique, et esquisser en conséquence les questions que cette situation relativement nouvelle peut poser aux théologiens.

I. — L'« anthropocentrique philosophique »

Une occasion de réexaminer le problème du rapport de la philosophie à la théologie nous est fournie par l'évolution même de la philosophie. Le mouvement philosophique contemporain se répartit en effet en deux tendances contrastées qui, à l'égard de l'homme, semblent prendre des positions antithétiques.

Une première tendance a déjà suscité l'intérêt des théologiens au point que la théologie catholique se borne le plus souvent à s'y rattacher. Il s'agit de ce mouvement que, précisément avec des théologiens tels que K. Rahner et J. B. Metz, nous appellerons « anthropocentrique ». Mouvement dont on a pu dire qu'il était « l'allié naturel du christianisme ». Mais désormais ce mouvement n'est pas le seul à animer le champ philosophique. Il semble aujourd'hui de plus en plus relayé et remplacé par une tendance désormais dominante, et qu'on pourrait qualifier d'un mot : « antihumaniste ». Jusqu'à présent les théologiens ont peu réagi à ce mouvement. Il y a pourtant avec ces tendances une interrogation à laquelle on ne peut manquer de faire droit, si l'on veut éviter que la théologie chrétienne et l'action de l'Eglise ne s'ensevelissent dans une problématique partiellement « déplacée » [5].

Le mouvement « anthropocentrique » a paru longtemps couronner l'évolution de la pensée occidentale — de Descartes à J.-P. Sartre et au premier Heidegger — à travers la constitution progressive d'un humanisme ramenant le monde et l'histoire à l'action de l'homme individuel et collectif. Par la science et la technique, le monde s'avérait trouver de plus en plus clairement sa structure comme projection de la pensée et de la volonté de l'homme. L'histoire, en voie de devenir enfin « une tâche possible », paraissait ouvrir le champ de l'avenir à la réalisation rationnelle de projets cohérents, prévisibles et maîtrisés. « L'homme, disait-on, se veut désormais le sujet actif de son propre destin. » Ainsi, au regard conquérant de l'homme semblaient sinon disparaître du moins reculer et *la nature* comme résistance, opacité, hétérogénéité et l'histoire comme surgissement de l'imprévisible et du fortuit. Tout pouvait s'avérer

5. G. Schiwy, *Structuralisme et christianisme*, Paris, Mame, 1973, p. 15-16.

ordonné par et pour l'homme ; l'homme devenant « le seul horizon de l'homme » ne pouvait jamais, quelle que soit la direction vers laquelle le portaient ses pas ou son regard, ne rencontrer que l'homme.

A partir d'un tel point de vue, toute référence à une nature qui ne serait pas la projection pure et simple de la raison humaine dans son effort d'investigation et de transformation du monde paraîtrait relever d'un cosmocentrisme contestable. De même toute l'histoire qui échapperait à la mainmise totale de l'homme semblait faire injure à ce dernier. Ainsi des vues providentialistes qui projetteraient sur les tâches humaines une action divine ; ainsi des perspectives théocentriques, arrachant à l'homme une responsabilité absolue et totalement efficace. L'homme, libéré, pourrait enfin éprouver l'évidence de sa transcendance sur le monde et l'histoire. Naturellement, de telles positions ne manquèrent pas d'entraîner d'importantes conséquences théologiques. Loin de discuter les thèses que leur proposaient ces philosophies, les théologiens ont, dans leur immense majorité, non seulement accepté de tels points de vue mais ont pu même les porter à une systématisation plus radicale encore. Ainsi certains théologiens n'hésitèrent pas à transférer ces positions anthropocentriques dans le champ de la christologie, en établissant celle-ci en termes d'« humanisation de Dieu », comme point d'arrivée de l'histoire de la pensée occidentale. Finalement, il pouvait paraître que l'on penchait pour une identification générale (tous les hommes) et totale (tout l'homme) de l'homme et de Dieu. Par là même, l'« anthropocentrique » philosophique subissait dans la théologie chrétienne une surenchère « sans limite ni loi » puisqu'elle trouvait dans une christologie subtilement détournée de son sens personnel, singulier et historique un supplément pratiquement illimité dans son élargissement comme dans sa profondeur.

Il faut cependant reconnaître, quelque tentation qui ait pu survenir pour tel ou tel, que dans une telle philosophie de l'homme, la théologie chrétienne pouvait à bon droit se trouver chez elle. Tout y concourait : soit qu'on analyse les origines historiques, manifestement chrétiennes, de cette philosophie, soit que l'on dessine spéculativement « la projection théonomique » impliquée nécessairement par l'intentionnalité dynamique de la conscience humaine. — Analysant à cet égard la pensée de saint Thomas, J. B. Metz y dénote, comme nous l'avons déjà dit, le passage « copernicien » du cosmocentrisme antique à l'anthropocentrisme chrétien. La pensée de saint Thomas serait donc orientée « vers le mode particulier d'être de l'homme, vers la subjectivité ». Et Metz d'expliquer : « par différence de « cosmocentrique », « anthropocentrique » veut dire ceci : la représentation-type de l'être est le mode d'être propre de l'homme, la *subjectivité* ; tous les autres modes d'être, ainsi la réalité du monde, sont, dans leur compréhension, dérivés de ce modèle de la représentation de l'être. L'être humain prend sa valeur ontologique comme singulier et incomparable, dans sa phénoménalité originelle. Le sujet apparaît dans sa subjectivité ; il n'est pas simplement « englobé » comme un « cas » dans un horizon de l'être orienté vers les choses et vers le cosmos »[6]. Nous n'avons pas les moyens de vérifier ici si cette révolution « copernicienne » est à porter à l'actif de saint Thomas[7]. Il suffit pour notre propos d'observer

6. J. B. Metz, *op. cit.*, p. 49.

7. E. Delaruelle, *La doctrine de la personne humaine, signe de contradiction entre Christianisme et Paganisme au IIIe siècle*, dans *Bulletin de Littérature Ecclésiastique*, 1952, 161-172, discerne dès l'antiquité « l'opposition irréductible du christianisme et du paganisme sur la question du cosmos et de l'homme » (161). Cf. H. de Lubac, *Le mystère du surnaturel*, Paris, Aubier, 1965.

que Metz qualifie ce changement philosophique de tout à fait fondamental puisque la philosophie et la théologie modernes y prennent une direction anthropocentrique décidée : « ce n'est que chez saint Thomas que s'annonce une estime de l'individu expliquée à partir de ses fondements ontologiques » [8].

Puisqu'à son départ l'orientation anthropologique de la philosophie moderne dépend d'une position théologique, il ne sera pas surprenant qu'au terme de son développement la pensée moderne, qui s'est affirmée de plus en plus nettement anthropocentrique, se ressente encore de son lieu d'origine et se présente donc en affinité profonde avec une perspective théologique. La théologie peut se reconnaître à bon droit dans le déploiement de la compréhension de l'histoire et du monde à partir de l'homme. Ainsi on peut célébrer ce que A. Ganockzy appelle « la nouvelle alliance entre la théologie et la philosophie » [9], dans laquelle la philosophie peut se prétendre la « filleule » de la foi chrétienne, qui à son tour peut désigner à juste titre une telle philosophie comme « sa propre alliée naturelle » (P. Tillich).

Plusieurs théologiens ont tenté de déployer les implications théologiques de l'affirmation philosophique à laquelle paraissaient se rallier les écoles contemporaines : le sens de ce monde trouve son origine dans la liberté de l'homme. En dessinant et en projetant le parcours intégral de la liberté humaine, il semblait possible aux théologiens d'établir que l'homme s'interroge nécessairement sur le sens global de son existence et peut ainsi s'approcher implicitement ou explicitement de la question de Dieu. « Même quand elle adopte une perspective « athée » ou du moins agnostique, la philosophie moderne parle de la transcendance de l'homme sur le monde. Il s'agit alors de la transcendance mondaine... Par cette transcendance, l'homme se dépasse lui-même dans les limites de ce monde et — selon Heidegger et Merleau-Ponty — sa liberté est à l'origine du sens de ce monde. L'homme ne peut trouver de repos dans ce qu'il a déjà acquis. Venant du passé, il se trouve dans une situation déterminée et, à partir de là, projette un nouvel avenir. Comme liberté, il est donc une ouverture, une autotranscendance au sein du monde. Il est l'être qui possède à la fois le pouvoir de se déterminer lui-même et de dépasser sans cesse ses déterminations » [10]. Il est alors possible au théologien de voir sourdre et jaillir, dans ce mouvement de dépassement des déterminations, le dynamisme qui pousse l'homme au-delà de lui-même vers la reconnaissance de Dieu. Ainsi

8. J. B. Metz, *op. cit.*, p. 66.

9. A. Ganockzy, *Les nouvelles tâches de l'anthropologie chrétienne*, dans *Concilium*, n. 86, 71.

10. E. Schillebeeckx, *Approches théologiques*. Dieu et l'homme. Bruxelles, Ed. du Cep, 1965, p. 145. Cf. K. Rahner, *Théologie et Anthropologie*, dans *Théologie d'aujourd'hui et de demain*. Paris, Ed. du Cerf, 1967, p. 99-120.

l'homme serait directement sollicité par Dieu dans la tendance qui le pousse à une progressive « humanisation » de l'histoire, du monde et de lui-même [11]. P. Tillich a exprimé ses vues par des formules célèbres dans lesquelles beaucoup de chrétiens pourraient reconnaître leur propre point de vue : « Plongeons... plus avant dans le fondement de notre vie historique, dans les ultimes profondeurs de l'histoire. Le nom de ce fondement infini et inépuisable de l'histoire est *Dieu*. Voilà ce que le mot Dieu signifie et voilà ce que désignent les mots *royaume de Dieu* et *providence divine*. Et si ces mots ne veulent pas dire grand-chose pour vous, traduisez-les et parlez de la profondeur de l'histoire, du fond et du but de notre vie sociale et de tout ce que vous prenez au sérieux sans réserve dans vos activités politiques et morales » [12]. Ainsi, pour Tillich comme pour bien d'autres, la « nature humaine est-elle essentiellement théonomique ». La compréhension que l'homme peut obtenir de lui-même et que décrit la philosophie projette cet homme, le plus souvent à son insu d'ailleurs, sur une orbite que la théologie peut immédiatement décrire en termes théonomiques. Sans doute les théologiens maintiennent-ils l'irréductible distinction entre l'aspiration des hommes à une « humanisation » illimitée et l'approche de Dieu dans le don de la grâce. Néanmoins, cette distinction étant verbalement posée, tout dans l'homme tend à indiquer qu'il y a pour l'homme une dynamique continuité... « In tanta dissimilitudine maior est similitudo », pourrait-on dire en inversant la formule du IVe concile du Latran. Sous divers visages, et notamment sous celui de la thèse dite des « chrétiens anonymes » ou de celle de la « foi implicite », la théologie anthropocentrique entraînait de très concrètes conséquences pastorales et missionnaires qui furent passionnément discutées [13]. Il semble cependant qu'une nouvelle tendance de la recherche en philosophie et dans les sciences de l'homme reprenne toutes ces questions en deçà du niveau où elles étaient abordées jusqu'ici.

II. — Tendances antihumanistes

« L'homme est l'être dont l'apparition fait qu'un monde existe. » Ce jugement de J.-P. Sartre résume assez fidèlement la perspective « anthropocentrique » qui caractérise globalement la pensée de son auteur et, avec d'importantes variantes, celle de beaucoup de philosophes ses contemporains. L'homme libre a pris au centre du monde

11. H. Nys, *Le salut sans l'Evangile*, Paris, Ed. du Cerf, 1966.
12. Cité par C. J. Armbruster, *La vision de Paul Tillich*, Paris, Aubier, 1971, p. 114, qui ajoute : « C'est en sondant les profondeurs qu'on réalise la théonomie ».
13. H. Nys, *op. cit.*

et de l'histoire la place même de Dieu et de sa liberté créatrice. Dès sa conférence intitulée *L'existentialisme est un humanisme,* Sartre a soutenu que sa philosophie impliquait « une confiance tonique, sinon dans la « nature humaine », du moins dans l'homme traité comme un absolu, c'est-à-dire comme capable de se faire, et totalement responsable de soi ». Qu'une telle conception de l'homme ait été dominante dans les années 45-50, plus d'un document en témoigne, qu'il vienne de croyants, d'agnostiques ou d'athées. Pourtant, nous n'en sommes plus là ! Une transformation radicale s'est opérée. Les observateurs n'ont pas manqué de la signaler : « 1945-1960 : pour mesurer le chemin parcouru entre ces deux dates, il suffit d'ouvrir un journal ou une revue et de lire quelques critiques de livres (...) On ne parle plus de « conscience » ou de « sujet » mais de « règles », de « codes », de « systèmes » (...) » [14].

Déjà P. Ricoeur avait pu discerner dans l'œuvre critique de Marx, Nietzsche et Freud un exercice souverain du « soupçon » visant à démystifier la culture occidentale dans ses représentations humanistes apparemment les plus incontestées [15]. Pour que le soupçon puisse atteindre l'homme lui-même et le détrôner de son illusoire royauté, il fallait cependant porter un coup de plus, qui frapperait dans ses œuvres vives le « sujet » lui-même : ce fut le résultat du courant simultanément relié aux sciences de l'homme et à plusieurs œuvres philosophiques récentes. Sans entrer dans la discussion du bien-fondé de l'appellation de « structuralisme » appliquée à ce mouvement et sans discuter la validité des thèses qui le caractérisent, on peut cependant dire que ce courant a particulièrement favorisé le passage d'une perspective philosophique généralement humaniste et « anthropocentrique » à un point de vue que l'on peut de fait caractériser comme un « antihumanisme » [16].

Discutant l'ouvrage de Sartre intitulé *Critique de la raison dialectique,* C. Lévi-Strauss n'hésite pas à écrire dans *La Pensée sauvage* : « Nous croyons que le but dernier des sciences humaines n'est pas de constituer l'homme, mais de le dissoudre... », et plus loin : « Ce ne serait pas assez d'avoir résorbé des humanités particulières dans une humanité générale ; cette première entreprise en annonce d'autres (...) qui incombent aux sciences exactes et naturelles ; réintégrer la culture dans la nature, et finalement la vie dans l'ensemble

---

14. Revue *L'Arc,* n. 30, 1er trimestre 1968, cité par M. Marc-Lipianski, *Le structuralisme de Lévi-Strauss,* Paris, Payot, 1973, p. 9-10.

15. P. Ricoeur, *La critique de la religion et le langage de la foi,* dans *Bulletin du Centre protestant d'études,* juin 1964.

16. M. Dufrenne, *Pour l'homme,* Paris, Ed. du Seuil, 1968, p. 9 et 229. Cf. M. Marc-Lipianski, *op. cit.,* p. 278 : « En effet, l'antihumanisme qui se réclame du structuralisme n'est pas seulement verbal, mais l'expression d'un état de fait. La mort de l'homme proclamée par la philosophie, nous la vivons dès aujourd'hui. La massification, la prolétarisation, l'uniformisation dépersonnalisante, la crise de la démocratie et la montée de la technocratie, la bureaucratisation, l'asservissement du travail mécanisé, la pauvreté de la vie quotidienne, l'aliénation de l'homme par les mass-media et la consommation dirigée, le développement des impérialismes totalitaires, constituent autant de symptômes de la déshumanisation de notre société, qui font planer sur elle une menace permanente de désintégration... Dans ce contexte, la philosophie elle-même démissionne pour dire ou promouvoir la démission de l'homme ».

de ses conditions physico-chimiques »[17]. Dès lors on n'échappera plus à la pleine immanence de l'homme dans le monde, « le moi ne s'oppose pas plus à l'autre que l'homme ne s'oppose au monde : les vérités apprises à travers l'homme sont « du monde », et elles sont importantes de ce fait »[18].

Ainsi du côté de la philosophie du « soupçon » comme de telle ou telle systématisation établie à partir des sciences humaines, nous sont proposées une lecture et une interprétation de la situation de l'homme qui heurtent de front la représentation générale de l'homme sur laquelle la théologie s'était jusqu'ici appuyée. Tel était cet homme indubitablement caractérisé par une conscience psychologique, une conscience morale, une vocation dynamique à la fois individuelle et collective, ouverte à la recherche du sens et au progrès. Naturellement, la créativité de la raison et de la liberté se rattachait à une telle définition. Ces données paraissaient le bien incontesté de la philosophie moderne, toutes tendances réunies, ainsi que la table de référence indiscutée pouvant servir de point de départ à un œcuménisme de la conscience humaine. A l'affirmation et à l'auto-position de l'homme se substituent l'effacement, le retrait ou même la dissolution du sujet comme perspective d'ensemble de la philosophie.

C'est du moins ce que prétendent un certain nombre de praticiens des sciences de l'homme. Ainsi C. Lévi-Strauss désigne-t-il à ces disciplines l'objectif qu'à ses yeux elles devraient poursuivre pour mériter l'appellation de sciences : « Pour autant que les sciences humaines réussissent à faire œuvre véritablement scientifique, chez elles la distinction entre l'humain et le naturel doit aller s'atténuant. Si jamais elles deviennent des sciences de plein droit, elles cesseront de se distinguer des autres »[19]. L'homme ne peut devenir objet de science — et justifier par là l'appellation de « sciences » pour les disciplines qui l'étudient — qu'à la condition de ne plus être considéré comme une personne historique, consciente et libre. Bien au contraire, seul peut constituer dans l'homme un objet scientifique « ce qu'il y a de plus général, de plus déterminé et de permanent dans son inconscient universel et anonyme, tel qu'il peut être saisi dans ses institutions et dans ses œuvres »[20].

Le projet d'une linguistique voulant se constituer comme science comporte dans l'œuvre de F. de Saussure la même condition de départ : la substitution du *circuit* de parole et de l'*opération* d'échange entre un message et sa compréhension à l'homme créateur de la parole dans la langue. « Tel est le sujet signifiant que nous découvrons dans le modèle linguistique au fondement des sciences de l'homme : l'homme n'y apparaît point comme sujet donateur de sens, mais comme le lieu de production et de manifestation du sens, un espace d'échange, de sélection et de combinaisons réglées entre des systèmes symboliques, un champ d'opérations où ces systèmes se limitent et se contraignent les uns les autres de façon spécifique... »[21]. L'homme n'est plus

17. C. Lévi-Strauss, *La Pensée sauvage*, Paris, Plon, 1962, p. 326.
18. *Ibid.*
19. C. Lévi-Strauss, *Critères scientifiques dans les disciplines sociales et humaines*, dans *Aletheia*, mai 1966, n. 4, 194.
20. M. Marc-Lipianski, *op. cit.*, p. 241.
21. L. Marin, *La dissolution de l'homme dans les sciences humaines :* modèle linguistique et sujet signifiant, dans *Concilium*, n. 86, 37.

considéré comme un sujet — « insupportable enfant gâté qui a trop longtemps occupé la scène philosophique, et empêché tout travail sérieux en réclamant une attention exclusive » [22]. Seule peut le désigner une topographie dans laquelle reviennent des termes de « lieu », d'« espace », de « champ », de « pôle », etc., qui seuls semblent permettre une rigoureuse réflexion scientifique. L'analogie avec les sciences exactes et naturelles s'impose alors à l'esprit. Il est donc possible de situer le sujet des sciences de l'homme dans les perspectives de toute activité scientifique au sens le plus général. Sur le modèle de ce qui est advenu dans la constitution de toutes les sciences, la dissolution de l'homme est la seule condition de possibilité d'une science de l'homme : « De même que l'espace géométrique pour se constituer consacre « la mort » de l'espace existentiel, l'objet physique, celle du divers de l'intuition sensible, de même une certaine intuition globale et immédiate de l'homme, le témoignage irrécusable de la conscience à l'égard de ses divers états et de ses représentations, l'expérience vécue comme totalité signifiante par un sujet ou par un groupe doivent céder la place aux résultats de processus qui ne sont opératoires que par rupture avec cette intuition, ce témoignage, cette expérience » [23].

On ne peut manquer d'évoquer ici l'interprétation de Marx que nous propose L. Althusser. Pour cet auteur, c'est la rupture d'avec l'*humanisme philosophique originel qui vient fonder le marxisme* comme science. A cet égard la démarche et les cadres de pensée d'Althusser s'apparentent de très près aux points de vue décrits et préconisés par Lévi-Strauss et Marin. Pour Althusser, l'œuvre de Marx connaît deux versants ; il y a d'abord celui où le jeune Marx faisait de l'« homme » « le principe théorique de sa conception du monde et de son attitude pratique » [24]. A ce premier versant « humaniste » fait suite une tout autre période : en effet, « à partir de 1845, Marx rompt radicalement avec toute théorie qui fonde l'histoire et la politique sur une essence de l'homme » [25]. Cette rupture permet au marxisme de se constituer comme science : « sous le rapport strict de la théorie, on peut et on doit parler d'un antihumanisme théorique de Marx et voir dans cet antihumanisme théorique la condition de possibilité absolue (négative) de la connaissance (positive) du monde humain lui-même, et de sa transformation pratique. On ne peut connaître quelque chose des hommes qu'à la condition absolue de réduire en cendres le mythe philosophique (théorique) de l'homme » [26].

« Le mythe philosophique de l'homme » ... M. Foucault, essayant de constituer l'archéologie du savoir moderne, ne parvient pas à établir une autre qualification. Recherchant « dans l'espace du savoir les configurations qui ont donné lieu aux formes diverses de la

---

22. C. Lévi-Strauss, *L'homme nu*, Paris, Plon, 1973, p. 614.
23. L. Marin, *art. cit.*, 28.
24. L. Althusser, *Pour Marx*, Paris, Maspero, 1965, p. 229-230.
25. *Ibid.*, p. 233.
26. *Ibid.*, p. 236.

connaissance empirique », Foucault s'efforce de « retrouver à partir de quoi connaissances et théories ont été possibles ; selon quel espace d'ordre s'est constitué le savoir... »[27].

Ainsi nous voyons se constituer depuis le XVIIe siècle un « champ épistémologique » organisé autour de l'homme. Pourtant le savoir n'est pas condamné à persévérer dans cette direction. De même que l'homme est apparu là où il n'était pas, de même il peut disparaître et peut-être à tout jamais, de là où précisément il se trouve... « L'homme n'est qu'une invention récente, une figure qui n'a pas deux siècles, un simple pli dans notre savoir et... il disparaîtra dès que celui-ci aura trouvé une forme nouvelle »[28]. Dès lors, qui voudrait parler de l'homme sur le plan de l'essence, de la nature éternelle ou de la permanence trahirait le caractère culturel provisoire et relatif qu'a effectivement revêtu dans l'histoire la figure de l'homme. Si l'homme est apparu dans le champ du savoir occupé jusque-là par d'autres figures dominantes (Dieu, la nature...), il est hautement probable que l'homme lui-même doive un jour se retirer. Prévoir cela en fonction de ce que l'histoire peut montrer, c'est condamner « tous ceux qui veulent encore parler de l'homme, de son règne et de sa libération »[29] ... à ne tenir désormais qu'un langage mythique. L'apparition de l'homme fait « l'effet d'un changement dans la disposition fondamentale du savoir... Si ces dispositions venaient à disparaître comme elles sont apparues, si par quelque événement... elles basculaient, comme le fit au tournant du XVIIIe siècle le sol de la pensée classique — alors, on peut bien parier que l'homme s'effacerait, comme à la limite de la mer un visage de sable »[30].

Une même tendance « antihumaniste » se fait jour, au jugement de nombreux interprètes, dans l'œuvre de S. Freud[31]. Celui-ci énumère et décrit, dans un texte auquel on s'est souvent référé, les trois graves humiliations subies par l'homme dans son amour-propre narcissique. Avec Copernic mettant en cause le « géocentrisme, l'homme prend conscience que la terre qu'il habite n'est pas le centre du monde. Avec Darwin établissant le lien de l'homme à l'animalité, c'est un autre coup porté à la royauté de l'homme et à la conscience qu'il a de sa transcendance dans l'univers. La psychanalyse enfin semble donner le coup de grâce à la conviction que l'homme pourrait nourrir, dans son ingénuité, d'être « le maître de sa propre demeure intérieure »[32].

---

27. M. Foucault, *Les mots et les choses,* Paris, Gallimard, 1967, p. 13.
28. *Ibid.,* p. 25.
29. *Ibid.,* p. 353.
30. *Ibid.,* p. 398.
31. Ainsi P. Ricœur, *De l'interprétation. Essai sur Freud,* Paris, Ed. du Seuil, 1965, p. 408 : « Ce qui doit nous aiguillonner, c'est l'absence même, dans le freudisme, de toute interrogation radicale sur le sujet de la pensée et de l'existence. Il est bien certain que Freud ignore et récuse toute problématique du sujet originaire. » Cf. Tort, *De l'interprétation, ou la machine herméneutique,* dans *Les Temps Modernes,* 1966, p. 1492 ; M. Dufrenne, *Pour l'homme,* p. 91-100.
32. S. Freud, *Essai de psychanalyse appliquée,* Paris, Gallimard, 1973, p. 137-147.

Sans doute faut-il se garder de donner une trop large signification au courant « antihumaniste » dont nous venons de relever quelques tendances. Beaucoup de représentants des sciences humaines ou de la recherche philosophique refusent d'adhérer aux conclusions auxquelles parviennent, parmi d'autres, les chercheurs dont nous venons de rapporter les opinions. La discussion autour de l'homme, du sujet, de la « liberté » reste vive et ne paraît pas close. Tout un courant de la pensée contemporaine demeure soucieux de préserver et de promouvoir pour l'homme un champ authentique de liberté. On fait par exemple remarquer que, sur de telles questions, la position de Freud n'est pas aussi claire qu'il ne le paraîtrait à première vue. Même si nous ne trouvons pas chez lui « une définition claire, une phénoménologie ou une ontologie de la liberté..., il est bien évident qu'il n'a pas nié l'existence d'une motivation rationnelle à laquelle on peut identifier précisément la liberté » [33]. Toute la perspective clinique de la cure ne vise-t-elle pas à ce que « l'analysé, en faisant sien le sens qui lui était étranger, élargisse son champ de conscience, vive mieux et finalement soit un peu plus libre » [34] ? Nous retrouvons chez Marx un même paradoxe que Simone Weil a très justement souligné. Deux principes lui semblent commander l'œuvre de Marx, d'un côté le matérialisme historique et, de l'autre, l'aspiration morale à la justice. La juxtaposition de ces deux éléments : l'élément idéaliste et utopique et l'élément matérialiste et « scientifique », a fait « la prodigieuse fortune du marxisme ». Il n'empêche pourtant que ces deux éléments sont théoriquement incompatibles. D'un point de vue pratique, cependant, la liberté joue un rôle essentiel dans le marxisme ; elle est à la fois le moteur et le but de la révolution, même si on ne voit pas très clairement comment elle peut remplir son rôle dans un système fondé sur la nécessité déterminante des lois économiques [35].

Il semble donc, à y regarder de plus près, que la liberté ne puisse être écartée d'une interprétation philosophique de l'homme. Elle reparaît subrepticement ou avec éclat dans les disciplines dont on la croyait exilée au nom de principes et de procédés « scientifiques ».

---

33. J. Parain-Vial, *La liberté et les sciences de l'homme*, Toulouse, Privat, 1973, p. 42.

34. P. Ricœur, *op. cit.*, p. 43. Cf. J. Hyppolite, *Figure de la pensée philosophique*, Paris, P.U.F., 1971, t. I, p. 440 ; A. de Waelhens, *Sur quelques traits de l'image de l'homme que nous propose la psychanalyse*, dans *Concilium*, n. 86, 57 : « ... si Freud, comme on l'a écrit, est un « maître du soupçon », il ne l'a été que pour nous découvrir la vérité, la vérité de l'homme, ou tout au moins une partie de celle-ci. A cet égard — et qui n'est pas le seul — la psychanalyse s'oppose franchement à l'antihumanisme et au formalisme de certaines sciences humaines d'aujourd'hui, pour lesquelles une vérité de l'homme est une notion vide de sens ».

35. S. Weil, *Oppression et liberté*, Paris, Gallimard, 1955, cité par J. Parain-Vial, *op. cit.*, p. 57-58, 67.

Ainsi en est-il encore dans le domaine de la linguistique, où l'on ne peut nier que, du point de vue de la philosophie impliquée par ses recherches, N. Chomsky s'oriente vers une perspective bien différente des tendances « antihumanistes » que nous avons décrites avec Marin. En reprenant les thèses de philosophes tels que Descartes ou Humboldt, Chomsky remet en honneur la part de l'homme créateur dans le langage. La créativité, maître-mot de Chomsky, les linguistes structuralistes et empiristes continuent certainement d'en faire bon marché ! Il n'empêche que, pour Chomsky et ses nombreux disciples, « le langage est, outre un code de la communication, un système représentatif, reproductif et productif de *l'expression des idées...* ». « *La parole* retrouve alors sa fonction comme réactualisation et réinvention permanente des éléments du système linguistique de la langue » [36].

III. — Questions pour la théologie

Avec les tendances « antihumanistes » de certains courants philosophiques, une situation culturelle assez nouvelle se fait donc jour. L'« homme » comme centre de la compréhension du monde et de l'histoire n'est plus une donnée immédiate de la réflexion philosophique. L'« homme » ne peut donc plus être cette référence dont la possession indiscutée et tranquille apparaissait comme le bien commun universel des théologies, des philosophies et, croyait-on, des sciences de l'homme.

Sans doute sommes-nous déjà loin de la situation décrite par la constatation de *Gaudium et spes* : « Croyants et incroyants sont généralement d'accord sur ce point : tout, sur terre, doit être ordonné à l'homme comme à son centre et à son sommet » (12, 1). Dans la dérive qui affecte si profondément l'image de l'homme, les théologiens commencent à prendre conscience du fait que jusqu'ici c'étaient eux-mêmes qui, par personnes interposées, se fournissaient cet « anthropocentrisme » qui fut longtemps leur référence. La philosophie leur renvoyait alors une image de l'homme implicitement déduite de la théologie, mais oublieuse ou inconsciente de cette origine. Il est facile en effet de montrer, comme cela fut fait maintes fois, que de Feuerbach à J.-P. Sartre l'anthropologie philosophique ne présentait le plus souvent qu'une

36. N. Chomsky, *Linguistique cartésienne,* Paris, Ed. du Seuil, 1969. — J. Voos, *Noam Chomsky et la linguistique cartésienne,* dans *Rev. Ph. de Louvain,* 1973, 512-537 : « Il ne fait pas de doute que [l'apport original de la linguistique cartésienne] s'appelle la *créativité* du langage. Créativité dont avaient fait et continuent de faire bon marché les linguistes structuralistes et empiristes. Il fallait l'autorité de Chomsky pour asséner ces vérités premières, à savoir que, d'une part, le langage est, outre un code de la communication, un code représentatif, reproductif et productif de l'expression des idées, et que, d'autre part, la parole est inconcevable sans une réactualisation ou réinvention permanente des éléments du système linguistique de la langue » (537).

théologie renversée, Dieu y devenant « un mot dont le seul sens est l'homme » [37]. Ainsi, au moment même où les philosophies croyaient prendre les positions les plus résolument contraires à celles des théologiens, elles n'en restaient pas moins sous la dépendance subreptice des vues de ces derniers : ne continuaient-elles pas, en effet, à se référer à des schèmes de « centre », de « sujet », d'« absolu », de « transcendance », de « liberté », de « création », de « récapitulation », etc., dont elles ne faisaient que déplacer l'attribution ? On pourrait dire, en reprenant les catégories utilisées par J. B. Metz à propos de saint Thomas, que la pensée philosophique « anthropocentrique » n'est anthropocentrique que « matériellement », mais que « formellement » elle reste théocentrique. Ne se caractérise-t-elle pas en définitive par le seul transfert, de Dieu à l'homme, de la transcendance, de la subjectivité, de la liberté et de la création ?

A mesure que nous nous éloignerons du modèle culturel jusqu'ici dominant et qui, en définitive, reprenait sous diverses formes la représentation théocentrique du monde et de l'homme, la philosophie sera progressivement conduite à prendre du champ par rapport à l'homme. Les flux et reflux de la représentation de l'homme que nous avons pu enregistrer montrent déjà la précarité de son « image » et reflètent fidèlement l'insécurité de sa situation dans le monde d'aujourd'hui. Sur ce point il faut encore donner acte à J. B. Metz de sa remarque selon laquelle « la pensée moderne (en tant qu'anthropocentrique) provient d'un *a priori* théologique », à condition d'ajouter aussitôt que cet *a priori* théologique de départ a été comme tel oublié et que, traduit en termes philosophiques, il est incapable de trouver en soi seul une légitimation suffisante.

Ainsi l'homme n'est pas à mettre au crédit de la philosophie, si du moins on veut parler d'une acquisition définitive, irrévocable et universelle. Les mouvements « antihumanistes » que nous avons enregistrés nous en convainquent. Par contre, la constatation historique de la filiation théologique de la philosophie anthropocentrique peut inciter la théologie chrétienne à retrouver aujourd'hui sa propre responsabilité dans la question de l'homme. Car si la philosophie peut se trouver soudain démunie dans ce domaine, la théologie ne peut abdiquer sa mission d'attestation de l'homme, au titre de l'Evangile. Il y a en effet, dans la théologie chrétienne et plus spécialement dans la christologie, une anthropologie irréversible, universelle et définitive. Les tendances « antihumanistes » peuvent ne provenir que de certains secteurs de la philosophie et des sciences humaines, elles n'en indiquent pas moins la relativité des acquisitions de ces disciplines par lesquelles l'« homme » peut, nous l'avons vu, s'effacer, reculer et mourir !

---

37. Cité par C. Geffré, *La crise de l'humanisme et l'avenir de la théologie*, dans *Concilium*, n. 86, 19

Une telle situation ne devrait-elle pas permettre à l'originalité de l'anthropologie chrétienne de prendre tout son développement, puisqu'il est probable que cette anthropologie, de par le jugement fondamental qu'elle porte sur l'homme, se confondra de moins en moins avec les points de vue communément attribués à la culture ambiante ? Les tendances « antihumanistes » de la philosophie ne peuvent désormais nous donner une motivation suffisante pour penser, vouloir et réaliser l'homme individuel et collectif. Mais dans le même temps où reculent ces motivations philosophiques, la théologie pourrait devenir plus consciente qu'elle se doit d'exprimer l'homme, pour son propre compte, dans la force que lui communique la Parole de Dieu. Car pour la théologie le temps de dire et de faire l'homme ne peut passer ni même connaître des vicissitudes et des variations ! Que l'homme soit en recul ne peut constituer pour la théologie qu'une raison supplémentaire d'attestation et de combat.

Est-ce à dire qu'il faille transférer à la théologie des questions qui, incontestablement, relèvent de la philosophie, de l'éthique, de la politique ou des sciences de l'homme ? Certes non. Il ne s'agit pas de substituer des « raisons d'en haut » à l'effort rationnel d'interprétation de l'homme ni de vouloir « couvrir » tout le champ de l'interrogation humaine. Mais en nous tournant vers ce que le Nouveau Testament nous dit du Christ et donc de Dieu et de l'Homme, nous découvrons avec netteté l'orientation du champ anthropologique. S'il y a une philosophie et des sciences de l'homme, nous n'avons assurément pas à demander au Nouveau Testament en quoi elles peuvent bien consister. Mais l'Evangile, par contre, nous éclaire parfaitement sur le point de savoir que la philosophie, l'éthique, la politique et les sciences de l'homme doivent aller en direction de l'homme, de son achèvement, de sa libération et non de sa dissolution. S'il n'en était pas ainsi, quel sens pourrait donc revêtir l'humanité de Dieu dans le Christ, centre de notre confession de foi ? Pour reprendre une comparaison déjà esquissée : il y a un *champ* autonome de la philosophie, de l'éthique, de la politique et des sciences de l'homme que la théologie ne peut revendiquer. Mais, pour le chrétien, ce champ est *orienté,* il est sous la garde d'une foi qui lui donne son sens et sa pente : à partir et en direction de l'homme. L'horizon humaniste fourni par la foi laisse au chrétien toute liberté et toute possibilité de recherche, pourvu que l'homme ne soit pas nié et que, dans le même acte, « le Christ soit annoncé ». Sur ce plan, pour le chrétien, l'Evangile est à la fois le « gardien » et le « promoteur » de l'*orientation* humaniste de la pensée et de l'action. Ceci, encore une fois, ne signifie pas que l'Evangile dessaisit qui que ce soit du devoir de penser et d'agir conformément

aux raisons philosophiques, éthiques, politiques, etc., qu'il peut découvrir par des procédés appropriés. Mais, venant de l'Evangile et de l'*orientation* « humaniste » qu'il imprime au champ de la pensée et de l'action, une « situation » est donnée à chacune des décisions humaines pour qu'elle puisse être évaluée à partir et en direction de l'homme. Telle est la perspective que la foi en Jésus-Christ développe au bénéfice de l'homme : donner une *orientation* sans dispenser du *cheminement* patient et méthodique qui permet de se rapprocher du but désigné. Ceci entraîne deux conséquences : au niveau de l'*orientation* fondamentale, aucune autre instance ne peut être substituée au Christ, sous peine de renoncer à ce qui précisément fait la foi ; en revanche, la même *orientation* peut être imprimée à des contenus relativement divers concernant la philosophie, l'éthique, la politique. Mais qui ne voit alors et simultanément la largeur et les limites d'un pluralisme de positions que mesurera, en définitive, la référence au Christ, attestant Dieu et attestant l'homme ? Cela nous paraît indiquer clairement qu'il n'y a pas de chance, avec l'*athéisme* de type marxiste tout comme avec l'*antihumanisme* de type structuraliste, de retrouver l'*orientation* du champ indiquée par le dogme christologique. Dans le premier cas, Dieu est délibérément nié alors que dans le second l'homme disparaît et se dissout ; dans les deux cas, la foi n'est ni pensable ni réalisable, car il y a, au fondement, une tout autre orientation.

Cependant, quelles que soient les graves réserves que nous inspirent les courants « antihumanistes » de la philosophie contemporaine, leur existence même, en nous renvoyant à notre responsabilité de croyants, peut constituer pour nous un réel profit. Nous pensons toutefois que leur apport pourrait être plus fécond encore si nous savions par exemple les entendre nous rappeler à bon droit qu'« il n'y a pas que l'homme », qu'« il n'y a pas que de l'homme ».

Sans doute, pour les théologiens de l'« anthropocentrique », n'y a-t-il jamais eu de contradiction et d'opposition formelles entre une vision de l'homme se développant comme « anthropocentrisme » et une conception théologique qui se caractériserait par un « théocentrisme ». Ainsi K. Rahner écrit : « ' Anthropocentrique ' doit être pris dans le sens positif où il est employé ici : non pas dans le sens, qui n'est pas dans l'intention de l'auteur, où il s'opposerait à une ' théocentrique ' avec une valeur péjorative » [38] ... Néanmoins, en dépit de ces précautions, la voie qui s'ouvre avec le plus de sûreté pour l'« anthropocentrique » ne conduit que très rarement à la reconnaissance de Dieu. Du point de vue des théologiens, « anthropocentrique » et « théocentrique » peuvent certes ne pas s'exclure nécessairement et même s'appeler l'un l'autre. Mais ne faut-il pas quand même observer que, de fait, pour beaucoup de croyants, les courants « anthropocentriques » de la philosophie ont convaincu l'homme

38. K. RAHNER. Essai d'introduction à J. B. METZ, *op. cit.*, p. 16-17.

de son autonomie absolue, de son autosuffisance et de son autotranscendance dans le monde et dans l'histoire ? On finit alors par ne plus contester que l'homme ne rencontre plus désormais que lui seul dans le monde. A quoi il faut ajouter qu'au plan qui nous occupe peu importe que l'homme soit d'abord individu ou collectivité. Cela ne change rien au constat de solitude tragique et d'insignifiance totale qu'il finit par éprouver. Ainsi de l'individu : « L'homme seul devient inutilement ce qu'il est... Il ne sort pas du cercle vicieux qui se referme sur tout idéalisme de la valeur. Tant il coûte d'avoir transporté la transcendance, du *Jenseits* ou de l'Acte pur, dans le creux même d'un homme rendu par ce larcin de Prométhée aussi dérisoirement incapable de s'oublier que de s'atteindre ». Voilà ce qu'inspirait à un auditeur perspicace la fameuse conférence donnée par Sartre le 29 octobre 1945 sur le thème *L'existentialisme est un humanisme* [39]. Mais l'« anthropocentrique » a beau se collectiviser et devenir, par exemple, dans certains secteurs théologiques, « théologie politique », elle n'échappe pas pour autant à la menace de la disgrâce dans laquelle nous venons de voir tomber l'existentialisme de l'individu. Disgrâce qui pour la « théologie politique » se traduit parfois par l'oubli de ces questions qui constituent par priorité le domaine propre de la théologie : Dieu, le sens final de l'existence individuelle et collective, le problème de la représentation et de l'expression de la transcendance [40] ...

A cet égard, les courants « antihumanistes » peuvent nous stimuler dans l'effort de reprendre précisément la question de la transcendance. Peut-être nous permettent-ils déjà de mieux voir les limites de l'entreprise de récupération de la transcendance dans l'immanence et de l'objectivité dans la subjectivité à laquelle plusieurs théologiens croyaient avoir définitivement procédé. De même comment ne pas voir désormais les limites d'une formule comme celle-ci : « l'anthropologie constitue en définitive l'ontologie dans son ensemble » ? Beaucoup, en tout cas, en se tournant vers l'étude de la pensée symbolique ou l'examen des mythes, en retirent une vision renouvelée de l'homme : il y a, précédant l'homme et pouvant le solliciter ainsi que lui inspirer son mouvement et son dynamisme, « autre chose » que l'homme. C'est ce qu'indiquait déjà H. Jonas, pour lequel « le mythe est une expression de la conviction de l'homme, que l'origine et le destin du monde dans lequel il vit, sont à chercher non en lui, mais au-delà de l'homme, c'est-à-dire au-delà du royaume de la réalité connaissable et tangible » [41] ... De même, un témoignage

39. G. Blin, *Les conférences. L'existentialisme est un humanisme,* dans *Fontaine,* nov. 1945.

40. P. Eyt, *Le tournant politique de la théologie,* dans *NRT,* 1971, 1049-1050.

41. H. Jonas, *Gnosis als spätantiker Geist,* Göttingen, t. I, 1934. Cf. M. Eliade, *Images et symboles,* Paris, Gallimard, 1952, p. 12-31 : « On est en train de comprendre aujourd'hui une chose que le XIXe siècle ne pouvait même pas pressentir : que le symbole, le mythe, l'image appartiennent à la substance de la vie spirituelle, qu'on peut les camoufler, les mutiler, les dégrader mais qu'on ne les extirpera jamais... Les mythes se dégradent et les symboles se sécularisent, mais ils ne disparaissent jamais, fût-ce dans la plus positiviste des civilisations, celle du XIXe siècle. Les symboles et les mythes viennent de trop loin : ils font partie de l'être humain et il est impossible de

plus récent peut nous donner davantage encore à penser. Bien que C. Lévi-Strauss nous dise clairement, et à cet endroit même, qu'aucune inquiétude religieuse ne l'a jamais effleuré, les questions qu'il nous pose ne peuvent manquer de nous retenir : « Les croyants qui nous critiquent au nom des valeurs sacrées de la personne humaine, s'ils étaient fidèles à eux-mêmes, argumenteraient d'une autre façon : si, devraient-ils dire, la finalité que postulent toutes vos démarches n'est ni dans la conscience ni dans le sujet en deçà duquel vous cherchez à la placer, où peut-elle être sinon en dehors d'eux ? Et ils nous inviteraient à en tirer des conséquences... Qu'ils ne le fassent pas montre bien que, pour ces timides esprits, leur moi compte davantage que leur dieu » [42]. Peut-être le moment est-il venu de nous poser quelques questions concernant les présupposés philosophiques et les programmes pratiques de « démythologisation » auxquels nous avons souscrit sans les avoir suffisamment critiqués [43]. De même, l'étude des rapports entre la foi et la religion peut appeler de nouveaux approfondissements dont l'orientation générale semble déjà indiquée par des recherches aussi différentes que celles de Maurice Bellet et de Robert Pannet [44].

Ainsi, en nous permettant d'éprouver une réserve justifiée à l'égard de l'autosatisfaction de l'homme fermé sur soi, les courants « anti-humanistes » nous renvoient encore dans la question de Dieu à notre responsabilité théologique spécifique. Celle-ci ne risquait-elle pas de se perdre dans les simplifications outrancières que lui livrait une philosophie parfois mystifiée par l'intérêt exclusif de l'homme ?

Si nous revenons à la question de la « libération de l'homme », nous voyons peut-être déjà mieux comment ce thème ne constitue

---

ne pas les retrouver dans n'importe quelle situation existentielle de l'homme en cosmos » (cité par R. Marlé, *Bultmann et la foi chrétienne,* Paris, Aubier, 1967, p. 80).

42. C. Lévi-Strauss, *L'homme nu,* p. 615.

43. Cf. R. Marlé, *Bultmann et l'interprétation du Nouveau Testament,* Paris, Aubier, 1956, p. 175. Et surtout, du même, *Bultmann et la foi chrétienne,* p. 52-87 : « L'incapacité dans laquelle se trouve Bultmann de rendre compte de manière satisfaisante de l'inaliénable fonction symbolique est naturellement liée à l'étroitesse de sa conception de l'existence » (p. 81). Selon Bultmann, le « mythe ne demande pas une interprétation cosmologique mais anthropologique, mieux : existentiale... Dans la mythologie du Nouveau Testament, ce n'est pas le contenu objectif des représentations envisagé en lui-même qu'il faut étudier, mais l'intelligence de l'existence qui s'exprime à travers ses représentations » (p. 57). Ce qu'il faut rejoindre dans les propositions où s'énonce le message chrétien, c'est ce qu'elles nous disent sur l'homme, sur son existence, ce sont les « possibilités » qu'elles lui reconnaissent et qu'elles lui ouvrent : tel est en résumé le principe fondamental de l'exégèse bultmannienne » (p. 57).

44. M. Bellet, *Le déplacement de la religion,* Paris, Desclée De Brouwer, 1972 ; R. Pannet, *Le catholicisme populaire,* Paris, Ed. du Centurion, 1974.

plus au crédit de la philosophie une acquisition incontestée, définitive et universelle. Nous l'avons déjà dit : la phase culturelle que nous vivons ne nous permet pas d'échapper à l'exercice de notre responsabilité spécifique de croyants et de théologiens, qu'il s'agisse de la question de Dieu comme de la question de l'homme.

Ce qui veut dire, croyons-nous, que nous ne pouvons reprendre la perspective de la « libération » qu'à partir de son véritable lieu de surgissement : l'Evangile du Christ. C'est pourquoi nous proposons que l'on parle du « salut en Jésus-Christ, libération de l'homme », plutôt que de « libération de l'homme et salut en Jésus-Christ ». Ce changement, qui va bien au-delà de la terminologie — comme d'ailleurs tous les changements de termes —, prendrait acte des courants contrastés de la philosophie contemporaine, dont nous avons vu qu'ils ne partagent pas tous la conviction d'une « libération ». Cette interversion aurait aussi l'avantage d'indiquer le *principe de compétence* au nom duquel l'Eglise peut et doit parler et agir en ce domaine, à savoir : l'Evangile du Christ, salut des hommes. Ce n'est que sous la lumière de la croix de Jésus qu'il y a pour les évêques et les chrétiens une authentique « expertise en humanité ».

F - 31068 - Toulouse Cedex P. EYT
31, rue de la Fonderie **Vice-Recteur de l'Institut Catholique**