



NOUVELLE REVUE

THÉOLOGIQUE

102 N° 4 1980

Une utilisation philosophique de la Bible.
L'athéisme dans le christianisme d'Ernst
Bloch

Pierre MASSET

p. 481 - 496

<https://www.nrt.be/en/articles/une-utilisation-philosophique-de-la-bible-l-atheisme-dans-le-christianisme-d-ernst-bloch-1009>

Tous droits réservés. © Nouvelle revue théologique 2024

Une utilisation philosophique de la Bible

L'athéisme dans le christianisme d'Ernst Bloch

L'ouvrage d'Ernst Bloch, *Atheismus im Christentum*, édité à Francfort-sur-le-Main en 1968, a été publié en français en 1978¹, sous le titre *L'athéisme dans le christianisme*. Le mot *Christentum* est d'acception très large : c'est non seulement le christianisme comme doctrine que Bloch étudie, non seulement l'Évangile et la figure du Christ, mais la Bible tout entière et toute la tradition judéo-chrétienne, ainsi que l'histoire du christianisme et, à l'occasion, de ses hérésies. Bloch se propose de montrer, à travers cet univers judéo-chrétien, la présence cachée et valorisante de l'athéisme. La philosophie de la religion, et spécialement du christianisme, qui nous est présentée ici est une expression de la philosophie marxiste dont se réclame l'auteur et plus particulièrement de sa conception personnelle de l'espérance athée². La position originale de Bloch au sein du marxisme, la place éminente qu'occupe dans sa pensée le thème de l'espérance, sa solide culture biblique, ainsi que la sympathie qu'il manifeste pour le christianisme, pour ses conceptions, pour son vocabulaire, tout cela désigne *L'athéisme dans le christianisme* à l'attention du penseur chrétien. Mais un a priori de sympathie ne doit pas amener ce dernier à se départir de son esprit critique. D'ailleurs les quelques phrases qui constituent le liminaire du livre en question sont bien de nature à tenir en éveil l'esprit critique : « Penser, c'est dépasser... Le meilleur de la religion, c'est qu'elle engendre des hérétiques... La religion est re-ligio, retour à des liens antérieurs et en particulier au mythe d'un

1. *L'athéisme dans le christianisme*. La religion de l'exode et du royaume, coll. Bibliothèque de philosophie, Paris, Gallimard, 356 p. — Dans notre texte les chiffres entre parenthèses renvoient aux pages de ce volume.

2. Sur ce sujet, voir l'article de P. MASSET, *Espérance marxiste, espérance*

Dieu originel, d'un Dieu de la création ; c'est pourquoi, bien compris, la profession de foi de l'Exode « je serai celui que je serai », ou même le christianisme du Fils de l'Homme et de l'eschaton, ne sont plus une religion... Seul un athée peut être un bon chrétien, seul un chrétien peut être un bon athée... L'expérience décisive : transcender sans transcendance... Dies septimus nos ipsi erimus (saint Augustin). »

Tels sont en effet quelques-uns des thèmes que l'auteur développe et reprend tout au long de son ouvrage, avec amplifications et contrepoints divers, un peu à la manière de thèmes musicaux. La composition d'ensemble est loin de répondre à ce qu'attendent en général les penseurs amis de la clarté. Les paragraphes, plus ou moins longs, se suivent, munis de numéros d'ordre, sans toujours s'enchaîner de manière logique ; un sous-titre plus général, mais pas toujours très clair, les regroupe de loin en loin. Les thèmes seconds et les harmoniques surabondent. La très riche, pour ne pas dire la trop riche culture de l'auteur, en tous domaines, éclabousse le lecteur, que séduit à la fois et déconcerte un style brillant, poétique, mais obscur et parfois hermétique — même en français et malgré le grand talent des traducteurs. Comme fil conducteur nous donnons ici la thèse essentielle de la philosophie de Bloch en ce domaine : il n'y a pas d'autre Dieu que l'homme. Mais l'homme est encore à venir, à l'horizon de l'Histoire. En cela consiste l'utopie concrète, l'espérance. C'est seulement dans le Royaume, au terme de l'exode, que notre essence cachée, notre essence divine, se manifesterà, dans la communauté post-socialiste et métareligieuse de la nouvelle Jérusalem.

Une telle transposition du christianisme constitue-t-elle, comme l'auteur le croit, un enrichissement mutuel du marxisme et du christianisme ? Est-elle la seule manière de sauver, comme il le dit, *l'héritage* chrétien ? De sauver aussi la métaphysique ? Est-elle au contraire la manière la plus assurée de perdre et le marxisme et le christianisme, par adultération de leur essence même ?

— I —

Il est bien clair que Bloch fait subir au matériau de son étude (*das Christentum*, cet univers judéo-chrétien fait de doctrines, de textes sacrés, d'histoire des idées et des mœurs) un traitement nettement orienté. C'est une « lecture » bien particulière et bien partielle du fait chrétien qu'il nous présente ici. Dès la Préface, se référant à Brecht, il distingue avec lui dans la Bible deux parts : d'un côté il rejette « tous les passages de la Bible qui cherchent

à endormir le peuple en lui chantant des berceuses », tout ce qui « fut rédigé par les prêtres » et a été « transmis dans l'usage de l'Eglise des maîtres ». Mais d'autre part il veut voir aussi et surtout dans la Bible la *biblia pauperum* : l'appel passionné à la révolte, la Bible d'Amos et des prophètes, la Bible de Thomas Münzer et des jacqueries paysannes. Ici la Bible et l'athéisme doivent, dit-il, se rencontrer « pour leur plus grand bien à tous deux. L'athéisme y gagnera en profondeur . . . , la Bible y gagnera une compréhension active et prométhéenne, athée et utopique, du devenir de l'homme » (p. 13-14). Bloch voit dans la Bible un « héritage aussi subversif qu'étranger au statisme », et trop longtemps enfoui en elle, un exode, une protestation, un « archétype du royaume de la liberté » qu'annonce le marxisme. Non pas la soumission au Seigneur tout-puissant, mais son dépassement dialectique : « un transcender par la révolte ». Ainsi « la Bible peut enfin être lue dans l'optique du *Manifeste communiste* » et cette lecture permet au « sel de l'athéisme » de ne point s'affadir (88).

La critique biblique est donc la bienvenue. Bloch lui assigne une fonction bien précise : « déthéocratiser » le texte. Celui-ci en effet a été fixé de manière officielle par Esdras et Néhémie au retour de l'exil vers 450 av. J.C., et fixé dans un esprit théocratique : il ne fait aucune place à « la grogne des enfants d'Israël » ni aux parties subversives de la Bible ; il exalte au contraire l'expiation, le sacrifice, la soumission à la transcendance divine. Pourtant « l'esprit de la réaction » n'a pas totalement occulté « l'esprit plébéien » enfoui dans la Bible. Car, à la différence de tant d'autres livres religieux, elle ne divinise pas le despotisme. Elle est même « le plus révolutionnaire de tous les livres religieux » (93), mais seule une minutieuse critique biblique peut faire apparaître ces couches profondément enterrées « que les prêtres, avec des intentions contre-révolutionnaires du point de vue religieux, ont camouflées ». Les récits ayant des accents de révolte ont été édulcorés ou tournés à la gloire du Dieu vengeur — telle la révolte de la horde de Coré. Le Dieu de l'exode et de la liberté a été estompé au bénéfique du Dieu transcendant, auquel on ne peut accéder que par le culte et la caste des prêtres. La vraie Bible, celle qui porte le message salubre, est une Bible souterraine, tout entière contre la théocratie et l'hétéronomie. Le discernement s'impose donc. La Bible est à la fois écriture pour le peuple et écriture contre le peuple. C'est en la déthéocratisant qu'on rend justice à ce qui en elle mérite d'être sauvé : « la religion de l'utopie humaine », le « Dieu de l'espoir humain » (100).

Car la représentation de Yahvé a, elle aussi, selon Ernst Bloch, été l'objet d'exodes successifs. Le moteur intime de cette évolution

a été la contradiction, présente dans toute la Bible, entre la Création et l'Apocalypse, entre le « Voici, tout était très bon » et le « Voici, je vais faire toutes choses nouvelles » (53), entre d'une part la soumission au Dieu créateur, le Seigneur Très-Haut, et d'autre part la protestation contre le mal et l'injustice présents dans la création, l'attente du devenir-autre et l'appel au Dieu sauveur (44, 51), entre le mythe de l'Origine et d'autre part l'utopie de l'eschaton et du radicalement Nouveau. Pour comprendre le schéma présenté par Bloch, c'est du Dieu de la création qu'il faut partir, du Dieu de pure soumission. La finalité de cette représentation de Dieu est, selon lui, d'assurer l'autorité du chef du peuple, comme on le voit dans toutes les religions. Théocratie donc et hétéronomie.

Mais déjà la Bible, à la différence des autres livres religieux, introduit avec le serpent le thème de la révolte, de la liberté et de la lumière : l'idée d'être comme Dieu, de créer comme Dieu. Cette idée fait surface dans nombre de passages de la Bible, qui sont comme autant de « percées dans l'image théocratique de Yahvé » (107-115). C'est la lutte de Jacob contre l'Ange de Dieu (les circonstances de l'histoire sont tirées de la légende d'une divinité locale, mais fondue dans le moule monothéiste). C'est la construction de la tour de Babel en esprit de rivalité contre Dieu (surtout quand on la lit dans la Haggada, cette Bible parallèle et populaire que ne corrige point la préoccupation théocratique des prêtres). C'est Caïn, en révolte contre la loi qui prescrit de sacrifier à Yahvé, Caïn qui sera pourtant marqué et protégé par le signe de Yahvé et dont la descendance, notamment en Tubal-Caïn, sera bénie de Dieu. (Bloch voit ici une « rupture » significative entre le Dieu Seigneur qui reçoit les hommages et qui maudit les révoltés, et le Dieu qui annule cette malédiction.) C'est encore le sacrifice d'Isaac, où Yahvé « se réfute lui-même plus nettement » qu'avec le signe de Caïn et renonce finalement au sacrifice, annonçant ainsi Amos et les prophètes. C'est surtout la révélation faite à Moïse : « je suis celui qui serai » ; et également : « je vous ferai monter de la misère d'Égypte ». Ici s'annonce l'exode. Et si Dieu parle au futur, c'est parce qu'on avait été si souvent dupé et trahi par le Seigneur qu'il n'était désormais possible de parler d'un Dieu sauveur qu'au futur.

La catégorie du futur, qui s'applique à la sortie d'Égypte et à tous les exodes terrestres dans la marche du temps, s'applique aussi à l'exode qui devait permettre de sortir de toutes les représentations précédentes de Dieu. Cet exode à vrai dire avait déjà commencé, faisant naître Yahvé à partir du El, ou Shaddaï, ou Elohim, des ancêtres bédouins. Le Dieu d'Israël n'est pas le Zeus immuable des Grecs. Il n'est déjà plus, dès le buisson ardent, le Dieu-Pharaon.

Seigneur et Maître, il est déjà le Dieu de l'Alliance, et « il en appelait en fait à un Dieu qui lui-même n'était pas encore, qui n'était encore que la promesse de soi-même et dans le meilleur des cas, s'il tenait parole, futur par excellence » (115).

Vint un second exode de Yahvé vers une « pro-vidence (conçue comme) éthique universelle ». La Terre promise s'étant avérée dure et pénible, et la propriété privée ayant fait naître les injustices sociales, Yahvé céda la place à Baal. Mais la réaction ascétique des Nazaréens, puis surtout celle des prophètes, firent surgir l'aspiration à un nouveau Yahvé et à son avènement : Dieu des pauvres, « point focal de l'unité des justes de tous les peuples ». Alors « le Dieu de libération céda la place au Dieu de la moralité, Dieu idéal dont les qualités devaient servir véritablement de modèles à celles des hommes ». C'est la conception de Dieu comme « essence de la Raison morale » (124), et l'annonce de l'eschaton comme huitième jour de la création.

Mais Job fait justice de ce Dieu de justice lui-même. Ici l'exode se produit, non pas à l'intérieur de la représentation de Yahvé, mais hors d'elle ; et c'est « le formidable renversement des valeurs, la découverte du pouvoir utopique à l'intérieur de la sphère religieuse : un homme peut être meilleur que son Dieu » (139). Je sais que mon vengeur est vivant, dit Job. Et ce vengeur, ce ne peut pas être Yahvé, contre lequel Job appelle le vengeur. Ici donc « le messianisme s'impose dans toute sa force, à l'opposé du monde qui nous est donné. C'est dans le Royaume du Vengeur, lié à sa propre bonne conscience, que Job recevra une réponse à ses questions, à ses désespoirs et à ses espoirs » (147). Job n'est pas le modèle de patience que l'on dit, il est bien plutôt le révolté, le rebelle qui défie Dieu. Et le monde qu'il imagine se levant de la poussière, ce n'est nullement une vie après la mort où serait rétablie la justice, mais c'est un monde « apporté par le Vengeur et Rédempteur qui fait le procès du principe d'injustice ». En effet — mais ici c'est moins Job qui parle que le philosophe Bloch — il ne suffit pas de nier Dieu, comme le font les philosophes français des Lumières. Le mal subsiste, il est là. Et la cruauté de la nature ; et la mort. L'exode hors du Dieu de justice ne résout pas à lui seul les questions de Job. « La solution la plus simple (de la théodicée), c'est de reconnaître qu'il y a toujours dans le monde un nouvel exode qui nous fait sortir de l'ordre établi, une espérance qui s'unit à la colère et se trouve même fondée dans les possibilités concrètes d'un être nouveau. » Toutefois, bien que sorti du Dieu-César, Job n'a pas encore achevé cet exode hors de la représentation de Yahvé. Crovant et ne croyant pas en Dieu, homme pieux

parce qu'incroyant, Job au fond ne croit qu'en l'exode « et en un dernier mot humain qui n'est pas encore dit, que doit dire le Vengeur, le Pacificateur — bref, l'homme lui-même et non plus le Seigneur tout-puissant. Et de ce dernier mot, aucun exode ne fera plus sortir » (154). La foi est alors au-delà de l'athéisme des Lumières : car elle est la foi en l'Homme, devenu dieu au terme de l'Histoire.

C'est pourquoi nous sommes, nous les hommes, habités par la fermentation intérieure, toujours ouverts à l'en-avant, toujours recommençant, tendus vers le *Wohin* (vers-quoi), portés par le *Wozu* (pour-quoi). Jésus est « le signe de notre bonne cause. Toujours habité lui aussi par la fermentation et toujours en chemin » (157), toujours auprès des hommes. À la fois douceur sans pareille et brûlante ardeur. Jésus n'est pas le débonnaire qu'ont inventé les loups pour adoucir les brebis. Le Sermon sur la montagne ne se rapporte qu'à la fin des temps ; mais, pour les jours de combat, « c'est un feu, dit-il, que je suis venu apporter ». Toutes ses paroles sont chargées d'attente apocalyptique et, à son image, le christianisme primitif était profondément subversif. La mission de Messie, dont il prit conscience avec la transfiguration, n'était pas d'ordre purement intérieur et éthique, comme l'ont prétendu les Renan, les Harnack. Jésus se considérait sans réserve comme le Messie de la tradition : la dimension d'intériorité y était certes présente, mais c'est bien la terre qui avait besoin d'un Sauveur, qui attendait un salut politique et religieux. Jésus le révolté veut renverser les valeurs du monde existant (« je suis venu apporter le glaive »). Le Royaume qu'il prêche est tout autre chose que le Royaume de Yahvé, que le royaume de David avec son Dieu-Seigneur. « Non, il s'affirmait en tous points exode : un nouvel exode, eschatologique et révolutionnaire de part en part — avènement de Dieu... en l'homme » (171). Les évangiles ne se comprennent qu'à la lumière d'un double éclairage, moral et eschatologique. Ils manifestent une tension vivante entre deux pôles, moral et social d'une part, eschatologique d'autre part. Mais, vécue un moment sous la forme du communisme d'amour des premières communautés, cette tension ne résista pas à l'attente prolongée. La théologie paulinienne pervertit le thème du Royaume, substituant à la lutte dans le monde la fuite dans l'intériorité, et au Royaume eschatologique l'au-delà d'après la mort. On s'accommoda du monde ancien, de l'État, de la vallée de larmes, on mit toute son espérance dans l'au-delà. « Le conservatisme de saint Paul a étouffé dans l'œuf sa propre eschatologie » (177), en concevant le Salut comme quelque chose de déjà réalisé.

En réalité le titre de gloire du Christ, c'est Fils de l'Homme, et

non pas Fils de Dieu. Ce titre signifie que l'homme est la fin de la création. *Ben Adam*, ce n'est pas seulement un homme, *quelqu'un*, comme on l'a dit ; cela « signifie en fin de compte *fils du premier homme céleste*, fils de l'Adam divin » ; c'est la personification de l'essence préexistante de l'Adam divin, l'Adam-Kadmon de la Cabbale, le Messie-Adam (186-188). Le titre de Fils de l'Homme a une portée eschatologique. C'est seulement à la fin du christianisme hellénique que le « *Kyrios Christos* » prit place à côté du Fils de l'Homme, puis le remplaça, donnant naissance au culte du Christ Seigneur, sur le modèle du culte de César. Dans l'évangile de saint Jean, dont le chapitre 17 constitue comme la « clé de l'Évangile », le titre de *Kyrios* est totalement absent, il est même « consciemment éludé » (197). Le Christ s'y adresse aux hommes, qui ne sont plus ses serviteurs mais ses amis, les sarments dont il est le cep. Il y parle d'un Dieu encore inconnu (« le monde ne t'a point connu »), en totale opposition au Dieu des maîtres. Il s'agit ici d'un exode jusqu'alors inconnu des Juifs eux-mêmes, d'un exode hors de « toutes les représentations de Dieu à l'usage des maîtres . . . et qui frappe en plein cœur du *Kyrios* » (203). Le théocratisme s'efface devant le christocentrisme. Le titre de Fils de l'Homme réinvestit dans un *humanum* encore bien mystérieux tous les trésors précédemment attribués à l'hypos-tase d'un Père céleste. Et l'ancien « jour de Yahvé » s'annonce « comme une parousie du Christ, du Fils de l'Homme existant sans Yahvé ». Bloch reprend ici ce qu'il écrit dans le *Principe Espérance* : « La vérité de l'idéal de Dieu n'est autre que l'utopie du Royaume — et celle-ci présuppose justement qu'aucun Dieu ne demeure dans les cieux » (204). Ainsi le christianisme a formulé « la plus vive exigence d'une patrie, d'un foyer » et annoncé la Bonne Nouvelle d'un monde à transformer.

Par la suite saint Paul, par sa théologie du sacrifice et « la prétendue patience de la croix » (205), brisa l'élan de l'espérance. Mais les mystiques le reprurent. Car les mystiques chrétiens ne ferment pas les yeux sur la misère du monde. Dès le XIV^e siècle, issus de mouvements populaires de laïcs, ils s'engagèrent, et de plus en plus, dans la contestation du mal et de l'oppression, tant ecclésiastique que politique. Ainsi firent les Lollards, les Bégards, les Baptistes et les Hussites. En même temps le Seigneur Dieu n'était pas, pour le sujet humain qui s'éveillait en eux, un être étranger, un Seigneur souverain. « Il représentait au contraire la vérité profonde de notre propre sujet . . . une intériorité traduisant notre misère, notre itinérance, notre grandeur réprimée » (270). A ce niveau de profondeur des âmes, note Maître Eckhart, on ne peut plus distinguer Dieu et l'homme. Déjà saint Anselme, dans le

Cur Deus homo, tirait dans le sens de l'immanence la question du devenir-homme de la transcendance (268), et saint Augustin percevait en lui comme une présence de vie éternelle, la lumière du Verbe éclairant son âme (270). Ainsi, remarque Bloch, « le Fils de l'Homme enseigna aux chrétiens l'avènement du sujet humain, le déclin et l'anéantissement du ciel divin... (Un) transcender sans transcendance étrangère à l'homme » (271). Cette présence immanente, réelle, de notre essence cachée, et les trésors humains aliénés jusqu'alors à l'illusion d'un ciel transcendant, les mystiques ont contribué, à la suite du Fils de l'Homme, à la découvrir. Surprenante rencontre de la critique mystique et de la critique anthropologique de la religion que devaient faire plus tard Hegel et Feuerbach et, à leur suite, Marx, pour revendiquer comme propriété des hommes les richesses gaspillées au nom du ciel (84, 271).

Par là réapparaît la valeur du principe de l'exode. La source de la foi d'Israël, ce n'est pas la création, notion d'origine égyptienne, c'est la sortie d'Égypte (274). Au passé se substitue l'en-avant, et à la création, l'eschaton du Royaume. « La véritable genèse n'est pas au début, mais à la fin » (278), la création se transpose en Pentecôte, en Esprit créateur à l'œuvre dans le monde, possibilité cachée dans l'immanence la plus immanente de l'instant, « Alpha en quête de lui-même et qui ne s'est encore jamais objectivé ». Rien n'est prévu, conclu d'avance. L'être vrai est celui qui n'est pas encore, la possibilité enfouie au creux de l'être (275-280). Ainsi « l'humain et le matérialisme font ensemble irruption dans la transcendance divine, ils prennent sa place » (287), et le christianisme rejoint le marxisme. Le matérialisme de Bloch en effet ne conçoit pas la matière comme une masse inerte. Il se situe dans la ligne de Démocrite, d'Aristote (avec sa précieuse notion de l'être-en-possibilité) et des aristotéliens arabes, Avicenne et Averroès, pour qui la matière est pourvue de qualités et de dynamisme. À partir de là, note Bloch, il y a place pour une matière conçue comme *natura naturans*, pour un matérialisme dialectique qui, débarrassé des dieux-tabous, possède la force vivante d'un transcender sans transcendance. Et l'utopie concrète n'est pas autre chose que « la matière parvenant au terme de toutes ses qualités » (299). Quant au marxisme, il ne peut qu'être enrichi par le commerce du christianisme. Il « trouve son véritable horizon, sa plénitude, sa totalité dans les archétypes de 'liberté', de 'Royaume', de 'maîtrise du destin' qu'implique le christianisme », tandis que le positivisme et le naturalisme du XIX^e siècle le privent au contraire de tout élan, de tout transcender (297). L'athéisme, en chassant l'hypostase du Maître et Seigneur ouvre la voie au seul mystère ultime au

mystère purement humain, qui s'intitule : notre Royaume (309). C'est l'espérance « remise sur ses pieds », mais rejoignant cette « vie éternelle » que l'homme découvre au plus profond de soi, ce « spero ergo ero » tourné vers l'avenir (314). Il y a « un courant froid » de la pensée marxiste : c'est celui qui analyse l'histoire passée et ses idéologies. Mais il y a aussi « un courant chaud » dans le marxisme originel et dans le texte de Marx sur « le royaume de la liberté ». De ce courant chaud relève l'utopie concrète, qui seule est à même de recueillir l'héritage des symboles religieux (331). Il sera de plus en plus clair que, contrairement à ce que beaucoup pensent, il est plus facile de nourrir les hommes que de les sauver, que de donner sens au monde et à eux-mêmes. L'aliénation de l'homme, pense Bloch, a une origine plus profonde que la mauvaise organisation de la société.

Et il se plaît alors à rêver d'une rencontre de Marx et de saint Jean. « La racine de toutes choses (sociales), dit Marx, c'est l'homme. » Et de son côté la première épître de saint Jean déclare : « Ce que nous serons n'a pas encore été manifesté. Nous savons que lorsqu'il paraîtra nous lui serons semblables . . . » La rencontre de ces deux textes éclaire le problème de l'aliénation d'une lumière à la fois froide et utopique, en ce sens que « ce qui était pensé sous le nom de Dieu deviendrait enfin l'homme » (332). Les théocraties mystificatrices sont certes bien révolues ; mais « le marxisme authentique prend au sérieux le christianisme authentique ». Le christianisme désaliéné d'une part, ayant découvert l'athéisme qu'il portait en lui et qui le valorisait au plus profond, et d'autre part le marxisme authentique, celui qui a pris « conscience de ses implications profondes », peuvent enfin s'unir en une même marche, en un même combat. Un combat pour la révélation de l'*homo absconditus*, du Fils de l'Homme, de l'essence encore inconnue de l'homme. Notre « visage découvert », dit la Bible ; notre « identité », dit la philosophie (16). Un combat pour la réalisation d'une humanité réconciliée, avec la nature et avec elle-même, dans la Jérusalem nouvelle, terme de l'espérance utopique concrète, métareligieuse et athée. L'athéisme dans le christianisme et le christianisme dans l'athéisme. « Seul un athée peut être un bon chrétien et seul un chrétien peut être un bon athée » (15). Le Fils de l'Homme est l'annonce et l'espérance du devenir-dieu de l'homme.

Le lecteur voudra bien nous excuser pour ce long exposé des thèses de Bloch. Il est pourtant bien loin de rendre compte de

l'extraordinaire foisonnement de thèmes et aperçus les plus divers que constitue *L'athéisme dans le christianisme* d'Ernst Bloch. Nous nous proposons seulement de donner les jalons indispensables pour comprendre l'essentiel de la pensée de l'auteur, saisie dans son mouvement dialectique.

Cet exposé n'aura pas été probablement sans provoquer chez le lecteur chrétien de l'agacement, voire de l'indignation, mais moins sans doute que ne le ferait la lecture même de l'ouvrage de Bloch. Mais la sérénité est la condition première de toute critique digne de ce nom. Elle peut en outre, en l'occurrence, nous aider à mieux comprendre notre foi chrétienne.

La critique de *L'athéisme dans le christianisme* peut être faite de multiples points de vue. L'exégète, le spécialiste de l'histoire des religions ou de l'histoire de l'Église auraient sans doute beaucoup à dire. Pour ma part je me bornerai au domaine qui est le mien, celui de la philosophie. En cela d'ailleurs je rejoindrai l'auteur lui-même sur son propre terrain, car Bloch n'est pas d'abord exégète, ni théologien, ni historien, il est essentiellement philosophe. De ce point de vue ma critique essentielle sera la suivante : faute de distinguer avec soin méthodologie philosophique et méthodologie théologique Bloch commet un cercle vicieux, qui enlève toute valeur démonstrative à son raisonnement, et toute solidité à ses conclusions. La philosophie de Bloch, telle qu'elle apparaît dans l'ensemble de ses livres, peut être définie comme une philosophie de l'espérance athée, de l'utopie concrète, philosophie qui a trouvé dans le schéma marxiste le moule le plus adéquat pour s'exprimer. Or d'une part Bloch s'appuie sur sa philosophie de l'espérance athée pour donner de la Bible l'interprétation que nous venons de voir, et d'autre part il s'appuie sur la Bible et sur ce que nous pourrions appeler le fait judéo-chrétien en général pour illustrer et démontrer sa thèse philosophique de l'utopie concrète athée. C'est là précisément que gît le cercle vicieux. Le philosophe peut très bien, d'un point de vue purement philosophique, *utiliser* la Bible, comme tout autre matériau, pour y puiser soit le point de départ de ses raisonnements, soit leur illustration, soit leur confirmation. Mais non point des preuves. En tant que philosophe il n'a à sa disposition que les facultés naturelles de la connaissance humaine, et particulièrement la raison. Quant à la « révélation », qu'elle soit judaïque ou chrétienne ou de tout autre provenance religieuse, elle ne peut être acceptée par lui à titre de preuve de thèses philosophiques que si elle ne contredit pas la raison (tout en la dépassant peut-être) et si d'autre part elle éclaire, approfondit ou prolonge la réflexion philosophique. Chez Bloch la raison philosophique et l'autorité de la Bible se renvoient l'une à l'autre la charge de la

démonstration, la foi en la Bible fondant la foi philosophique en l'homme et la foi en l'homme fondant la foi en la Bible. Deux a priori en circuit fermé, comme les deux foyers d'une ellipse.

A y regarder de plus près cependant, c'est l'a priori philosophique qui l'emporte. L'interprétation blochienne du fait judéo-chrétien est commandée par sa philosophie marxiste, laquelle est à son tour commandée par sa philosophie toute personnelle de l'espérance utopique. Il résulte de cela que l'espérance blochienne ne repose finalement que sur elle-même. Elle est un a priori sans justification. Le fait de l'espérance humaine est certes très difficile à fonder en valeur aux yeux du philosophe. Mais cette tâche devient absolument impossible dès lors qu'on professe, comme c'est le cas chez Bloch, un immanentisme antirationaliste. Il ne reste alors que le sentiment — l'espérance comme sentiment — toujours suspect à la raison. Tout se passe donc, me semble-t-il, comme si Bloch se réfugiait dans la Bible et l'univers judéo-chrétien pour camoufler par l'abondance des illustrations et des aperçus, souvent très riches il est vrai, l'indigence de la démonstration. La foi en soi-même, la foi en l'homme et en son avenir reste chez Bloch une affirmation sans preuve ni justification. D'aucuns parleraient de pari ; et il vaudrait mieux l'appeler ainsi, afin d'éviter toute confusion. D'ailleurs la foi peut-elle être ici autre chose qu'un pari ? Si en effet l'être de l'homme est, comme on nous le dit, un être en devenir, un non-encore-être, comment pourrait-on se mettre hors de soi, pour ainsi dire, afin de voir son être achevé ? L'exode ne permet point de préjuger du Royaume. La foi en l'avenir de l'homme, autrement dit l'espérance, ne peut être fondée que sur un être extérieur à nous et transcendant par rapport à nous — intérieur et immanent certes, mais aussi extérieur et transcendant — Dieu.

Cette critique fondamentale faite au livre de Bloch est donc en réalité double : critique de la méthode, parce qu'elle confond les genres et aboutit au cercle vicieux ; critique de la thèse elle-même comme étant, par voie de conséquence, sans fondement. Chez Bloch c'est l'a priori utopique, c'est le « principe Espérance » qui commande tout, suscitant la mise en perspective de l'histoire de la philosophie, de l'histoire des religions, notamment de la religion judéo-chrétienne, et de l'histoire tout court. Peut-être est-ce pour les penseurs juifs une tentation particulièrement vive, à cause de la profonde imprégnation biblique de leur pensée, d'utiliser inconsciemment l'Écriture en guise d'argument philosophique. Il en résulte en réalité des philosophies très différentes entre elles. Ce qui prouve bien que la Bible n'est ici le plus souvent que matériau, un matériau fort malléable et dont la mise en forme est l'œuvre de

l'a priori philosophique. Spinoza et Bloch, par exemple, sont à la fois très voisins et aux antipodes l'un de l'autre, bien que nourris de la même Ecriture. Ils ont en commun d'être, comme on l'a dit de Spinoza, en même temps profondément athées et profondément mystiques. Ils sont d'accord pour refuser à la pensée religieuse toute valeur de connaissance (en cela le rationalisme de Spinoza et l'irrationalisme de Bloch parviennent à la même conclusion) et pour reconnaître en même temps la valeur pratique, la valeur de salut, de l'expérience religieuse. Mais ils ont du divin des représentations tout opposées. Du Dieu de l'*Ethique*, ce Dieu du sage spinoziste, Bloch déclare qu'il n'est pas autre chose que le Cosmos, « la nature, entité totalement impersonnelle, fatum immuable et autonome... n'ayant d'autre cause que soi et ne visant aucune fin » (284). Ce Dieu-substance, sans au-delà, sans finalité autre que ses lois universelles, ce Dieu-Pan dont Spinoza aurait, nous dit Bloch, trouvé l'idée dans les derniers chapitres du livre de Job (143), diffère *toto coelo* du divin tel que le conçoit Bloch : « Nouveau absolu », étranger à toute médiation, accusateur de ce monde créé comme le professe Marcion (223-228), mais aussi moteur de l'espérance humaine ouverte sur l'infini, ce divin selon Bloch est à la fois négation de Dieu et promesse de divinisation (290). Il y a également un abîme entre le Dieu du *Traité théologico-politique* de Spinoza, ce Dieu pour le peuple, ce Dieu qui sauve ceux qui obéissent aveuglément à ses lois comme aux édits du prince, et d'autre part le Dieu de Bloch, si l'on peut ainsi parler, qui ne vaut qu'en faisant exode hors de toute seigneurie et finalement hors de lui-même³.

3. *Le Testament de Dieu*, de Bernard-Henri Lévy (Paris, Grasset), ouvrage qui se situe à un niveau moins élevé de pensée philosophique mais qui a pour lui l'intérêt de l'actualité, est un autre exemple d'utilisation de la Bible en vue d'établir une thèse philosophique. Pour Lévy, la Bible est la meilleure — et peut-être la seule — école de résistance à la barbarie politique. Parce qu'elle affirme la souveraineté de la Loi. Alors que Bloch voyait dans l'inspiration apocalyptique de la Bible le fondement le plus sûr de l'espérance, Lévy voit dans cette tradition apocalyptique, telle qu'elle apparaît au moyen âge et chez Thomas Münzer, la pourvoyeuse du nazisme (p. 66-67). Alors que Bloch revendique pour l'homme l'autonomie, le transcender sans transcendance extérieure, Lévy voit dans l'hétéronomie, dans la soumission à la Loi, le principe de la liberté du Moi (p. 143). Le monothéisme sans théisme (p. 9) qu'il prône comme résistance au fascisme est « une éthique concrète, une célébration du Droit », de l'Universel, de la Raison. Le testament d'un Dieu mort (p. 9, 246). Pour ce monothéisme sans Dieu, « le Dieu juif est un Dieu manqué, qui a manqué son ouvrage » à jamais (p. 247). La véritable création, c'est la reprise perpétuelle de la création ratée, du mal partout présent et imprescriptible (p. 259). Ici l'éthique absorbe le politique, tout autant que le religieux et le sacré. La justice prime et valorise l'amour, car l'amour détruit de lui-même la résistance (p. 254). Dieu ne saurait être rien d'autre que le Rocher sur lequel s'appuient le Droit, les Valeurs. La Loi est « méta-Loi », sans Auteur ni Garant ni Maître, sans Origine (p. 263). Un « pur noumène (posé) dans l'arbitraire ». Une « su-

Le fait de cet a priori non avoué comme principe moteur de *L'athéisme dans le christianisme* entraîne un certain nombre de conséquences. C'est tout d'abord une transposition perpétuelle des conceptions chrétiennes et du vocabulaire chrétien : la résurrection, le sacrifice, le Royaume, la Pentecôte, la Jérusalem céleste et bien d'autres expressions bibliques reçoivent chez Bloch une acception tout autre que celle de la théologie chrétienne — chose qui, par elle-même, ne serait pas de nature à effaroucher le philosophe, à la condition expresse toutefois que ces conceptions propres à l'auteur ne soient pas données comme proprement chrétiennes. Or Bloch ne prend pas cette précaution. Dès lors nombre de ses conclusions ne peuvent pas être pertinentes. Le Dieu créateur par exemple, le Dieu Très-Haut, n'est pas nécessairement pour le chrétien, ni probablement pour le Juif, le Dieu-César qu'il nous présente. De même, Jésus le rebelle ou Job le révolté ne feraient pas, peut-on penser, l'unanimité des exégètes. La Parousie du Christ de saint Jean est en général conçue dans le monde chrétien comme fort éloignée de l'immortalité faustienne⁴ ; et la Jérusalem céleste comme tout autre chose que le Grand Soir marxiste. Bloch confond croyance en Dieu et théocratisme. Il voit à tort toute révolte comme juste et sainte, et toute soumission comme démission. La non-pertinence — pour ne pas dire l'impertinence — de ses conclusions se double parfois de sophisme : que les martyrs chrétiens aient été appelés athées à la cour de Néron ne prouve nullement qu'ils l'étaient réellement et que donc « seul un athée peut être un bon chrétien . . . » (15-16). Comment d'autre part peut-on voir de « l'athéisme dans le christianisme », sinon en commençant par appeler athéisme tout autre chose que l'a-théisme, par exemple l'anti-théocratisme, ou en définissant l'athéisme au moyen d'éléments empruntés au christianisme, par exemple la dignité du sujet et l'aspiration à la liberté ?

Bloch nous dit encore que « là où l'on trouve l'espérance, on trouve aussi la religion », et il ajoute que la réciproque n'est pas vraie, car la religion peut, dit-il, être régressive et avoir partie liée avec le ciel et l'autorité, qui sont une négation de la dimension ouverte de l'espérance. C'est dire qu'il y a religion et religion, et que certaines formes de religion peuvent être régressives — ce que j'accorderai volontiers. Mais cela ne signifie pas nécessairement que cette religion-là est régressive à cause de son lien à l'autorité

blime hétéronomie » (p. 143 s.). Et l'homme juif selon Lévy, plus tourné, quoi qu'il dise, vers le passé que vers l'avenir — au contraire de Bloch — est convaincu avant toute chose de la radicale séparation du temps et de l'éternité, de la terre et du ciel, et de « l'inexistence radicale de celui qu'il appelle son Seigneur » (p. 274).

4. Allusion à l'expression de la p. 16 : « l'immortalité faustienne peut s'élaner »

divine, ni que la religion ne peut être bonne pour l'homme qu'à la condition d'être athée. Je repose donc ici la question : que peut être une religion sans Dieu, que peut être un transcender sans transcendance ? Comment peut-on parler « d'anticipation insatisfaite et autocréatrice » (15) ? En rigueur de terme, le mot « auto-créateur » n'a pas de sens ; ou bien l'être est « de soi », et tel est l'être que nous appelons Dieu, ou bien il est être créé. Et comment le « non-encore-être » peut-il, par sa propre force, devenir être ? Les « possibilités réelles » et les « latences » infinies, ou encore « le fond caché de l'instant », ou « l'immanence la plus immanente » (277) ne sauraient être la source première de l'être ni la source du transcender. Bloch invoque volontiers les mystiques, Maître Eckhart, Angelus Silesius ou Swedenborg, ou les penseurs férus de mystique, comme Jacob Böhme et son « abîme infini » originel, ou encore Schelling et son esprit conçu comme « rien » primordial (279). Mais si le mystique, pour exprimer l'inexprimable, est amené à torturer le langage, cela n'autorise pas le philosophe à se contenter de solutions verbales. L'ontologie de Bloch — l'ontologie du non-encore-être — confine à la mythologie.

Son anthropologie manifeste les mêmes imprécisions. On ne sait pas très bien si l'homme ici est matière ou esprit, il semble plutôt être fait d'une matière qui a toutes les vertus de l'esprit. Il est surtout celui qui sera, et ce qu'il sera, et dont le transcender a pour corrélat, non pas l'idole d'une transcendance extérieure, mais « la latence du jour prédit de notre résurrection » (299). Cette question de la mort, de la résurrection, de l'au-delà, est chez Bloch ce qu'il y a tout à la fois de plus poignant et de plus décevant. Là se trouve en effet la pierre d'achoppement de toute philosophie de l'espérance. Bloch nous invite, contrairement à la thèse « mécaniste » de la mort pure et simple, à « cultiver le *non omnis confundar* » (322), à transposer « le désir monstrueux » qui s'exprime dans la Résurrection du Christ et à « saisir la possibilité métareligieuse de son héritage utopique ». Mais il ne nous dit pas sur quoi fonder cette espérance par-delà la mort, ni ce qui restera de nous. Seulement ceci : que ce noyau de nous-mêmes au plus profond de nous, par le fait même qu'il n'est pas encore venu au jour, ne peut pas disparaître réellement (raisonnement en réalité sophistique) ; il voit dans le *Spero ergo ero* la promesse du dévoilement de notre identité (325). Sans qu'on puisse savoir s'il s'agit d'une survie personnelle, ou d'une survie successive par métempsycose (il ne reprend pas ici ce qu'il disait de la personne dans *L'Esprit de l'utopie*, ni ce qu'il y disait de la métempsycose), ou encore d'une survie collective dans une humanité réconciliée. Une philosophie de l'immanence pure ne peut, sur la question de la

mort, que mener à une impasse. C'est cette même faiblesse des bases métaphysiques de son anthropologie qui l'amène à confondre la profondeur de l'homme et la profondeur de Dieu, et à conclure que l'affirmation de l'homme en son « identité » profonde de « sujet » implique la négation de Dieu. Comme si la présence de Dieu au cœur de l'homme signifiait que Dieu n'est rien d'autre que le cœur de l'homme⁵.

Il convient de souligner en terminant l'importance de la pensée philosophique d'Ernst Bloch, et l'originalité de sa position à l'intérieur du marxisme. Certes sa réflexion s'inscrit dans la ligne de la critique marxiste de la religion : celle de Marx, qui reprend à son compte la critique anthropologique de Feuerbach et du jeune Hegel et qui se propose, comme Feuerbach mais par d'autres moyens, de restituer à l'homme ce que les siècles d'ignorance et d'exploitation capitaliste ont mis sur le compte de Dieu ; celle d'Engels, qui s'élève contre la collusion que le christianisme entretient depuis Constantin avec les pouvoirs établis, au détriment des faibles et des exploités. Marx et Engels reconnaissent d'autre part que quelque chose peut être mis au crédit du christianisme, à savoir sa « protestation contre la misère réelle » et le caractère révolutionnaire de son projet, tel du moins qu'il apparaît dans le christianisme primitif. Bloch accepte tout cela et le fait sien — on l'aura noté au passage dans les pages qui précèdent. Mais sa critique est plus radicale et — de son point de vue — plus favorable au christianisme : chez lui en effet ce n'est pas seulement accessoirement, à savoir par les bienfaits qu'il peut apporter à l'humanité sur le plan social et politique, que le christianisme peut être intégré à la vision marxiste. C'est dans son essence même, en tant qu'il porte en lui l'athéisme libérateur, que le judéo-christianisme s'inscrit dans la ligne de l'espérance marxiste. Il n'a pas, pour ce faire, à être converti, il lui suffit, pense Bloch, d'être fidèle à son essence. De plus la culture biblique de Bloch est beaucoup plus profonde que celle de Marx, d'Engels et de Feuerbach. Aussi bien s'approche-t-il du christianisme beaucoup plus qu'ils ne le font eux-mêmes, pour en être au total, comme nous l'avons dit, à la fois extrêmement proche et infiniment éloigné. Position très originale donc, unique même peut-on dire dans l'univers marxiste. (Malgré des préoccupations semblables sur plus d'un point, Garaudy, Mury, Togliatti ou d'autres n'en font entendre qu'un faible écho.)

5. Combien plus riche et plus profonde l'anthropologie d'un philosophe chrétien comme Jacques Paliard, pour qui au contraire la profondeur de l'âme et la profondeur de Dieu se découvrent l'une par l'autre, Dieu étant à la fois immanent à l'âme et transcendant ! (Voir là-dessus mon article *L'âme humaine et sa réalisation selon Jacques Paliard*, dans *NRT*, juillet-août 1978, 533-547.)

Il convient aussi et surtout de souligner son apport à une éventuelle philosophie de l'espérance. Sa réflexion en effet vise bien au-delà des simples espoirs sociaux et politiques — ce qui serait déjà fort précieux en un temps aussi pessimiste que le nôtre —, elle vise une véritable métaphysique de l'espérance. C'est essentiellement sur le plan ontologique qu'elle entend se situer ; elle se présente comme une « ontologie du non-encore-être, de l'être essentiel » et, à ce titre, totalement « autre que l'ancienne » (86). Une ontologie fondée sur une phénoménologie, à savoir : le sentiment que je ne peux pas mourir tout entier (le *non omnis confundar*), le sentiment fondamental que l'être aimé ne peut pas disparaître, l'aspiration à plus de lumière, à plus d'espace, à une patrie, à un foyer (322), la présence en moi de mon immédiateté la plus proche, de quelque chose en moi plus moi-même que moi et qui est mon « noyau », mon « être authentique », mon « identité » encore à découvrir mais déjà plus présente que mon déjà-là. C'est à mon avis par cette phénoménologie et cette tentative de métaphysique de l'espérance, partout impliquée dans son livre, beaucoup plus que par sa philosophie de la religion et du christianisme, qui est seconde et beaucoup moins personnelle, que *L'athéisme dans le christianisme*, comme l'œuvre entière de Bloch, mérite de retenir l'attention du philosophe. Mais de cela il ne nous a malheureusement laissé qu'une ébauche⁶.

F 34000 Montpellier
Enclos Tissié - Sarrus

Pierre MASSET
Recteur
du Collège Saint-François-Régis