NOUVELLE REVUE THÉOLOGIQUE

91 N° 8 1969

La présence et l'action du Médiateur. À propos de l'athéisme de Feuerbach (III)

Simon DECLOUX (s.j.)

p. 849 - 873

https://www.nrt.be/it/articoli/la-presence-et-l-action-du-mediateur-a-propos-de-l-atheisme-de-feuerbach-iii-1397

Tous droits réservés. © Nouvelle revue théologique 2026

La présence et l'action du Médiateur

A PROPOS DE L'ATHEISME DE FEUERBACH (III)

Le rapport de Dieu à l'homme est vécu par le chrétien de manière unique : Jésus-Christ est pour lui celui en qui Dieu et l'homme se réconcilient, au-delà de toute distance. Sa médiation, qui se réalise dans l'histoire, est la promesse d'une divinisation définitive de l'humanité et de toute personne humaine. Dans son affrontement avec le christianisme, Feuerbach ne pouvait éviter de rencontrer cette spécificité du message chrétien. Aussi les derniers paragraphes qui traitent de « l'essence authentique c'est-à-dire anthropologique de la religion » cherchent-ils à préciser, à travers l'anthropocentrisme (?) de l'espérance chrétienne, la note caractéristique de la religion inaugurée par Jésus de Nazareth [1].

1. Le caractère immédiat du christianisme

Feuerbach cherche à préciser l'essentiel de la religion chrétienne. Il le fait de manière assez juste lorsqu'il situe le christianisme en face du judaïsme : « Si on laisse tomber les limites de l'intérêt national particulier, on passe d'Israël à la religion chrétienne » (253). Les autres religions sont liées à une particularité nationale, elles réclament donc de ceux qui y adhèrent l'insertion dans cette particularité. Au contraire, le message chrétien invite à transcender toutes les frontières et toutes les barrières historiques (« Il n'y a plus ni homme ni femme, ni Grec ni Juif, ni homme libre ni esclave »). Un tel universalisme est compris par Feuerbach comme reposant sur le simple titre humain, et ce titre lui-même, libéré de toute limitation historique, lui apparaît identique à l'essence abstraite ou « spirituelle » de l'homme. « Le judaïsme est le christianisme terrestre, le christianisme est le judaïsme spirituel » (253) [2]. S'il en est ainsi, le christianisme se trouve nécessairement affronté à l'exigence d'une unification entre cette dimension abstraite, universelle, spirituelle, inscrite au cœur de la subjectivité, et la réalité historique concrète et parti-

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

2. On retrouve une affirmation semblable chez Marx dans « *La question juive* ».

culière. L'incarnation est la réalisation (imaginaire) de cette unité ; celle-ci s'opère aussi en tout homme, en vertu des promesses que contiennent la prière, le miracle et l'attente de la résurrection. Le Christ, cœur de la foi chrétienne, y opère une médiation telle que le christianisme peut en quelque sorte être considéré comme la suppression de toute médiation vraiment historique. Présence à l'homme de la fin même à laquelle celui-ci aspire, le Christ dispense de l'emploi de tout autre « moyen ».

L'anthropocentrisme de la prière, du miracle et de la résurrection, fondé sur le mystère du Christ.

« De même que l'israélite objectivait en Jehovah son essence nationale, de même le chrétien objectivait pour lui en Dieu son essence humaine, libérée des limites du caractère national, c'est-à-dire son essence subjective » (253).

En s'arrachant ainsi à un idéal national et politique, le christianisme a ouvert en l'homme l'attente véritable et totale de la subjectivité. Par le fait même, il a fait apparaître l'élan fondamental de l'amour, c'est-à-dire du sentiment proprement et universellement humain (au-delà du particularisme de la « loi »).

C'est donc dans l'amour et à partir de lui que le chrétien vivra la projection religieuse. Le Dieu auquel il voudra se confier, ce sera fondamentalement un Dieu qui est amour. Et l'acte de cette confiance sera précisément l'attitude de la *prière*. En priant, je ne fais rien d'autre que manifester à Dieu la confiance que m'inspire son amour.

Mais on voit, par le fait même, ce que la prière opère dans le cœur de celui qui prie. Tout homme, en effet, voit la puissance infinie de son sentiment et de son désir limitée par les circonstances concrètes, historiques, mondaines, dans lesquelles elle doit se manifester et se réaliser. Une telle expérience renvoie l'homme à sa limite et à sa finitude, et lui fait apparaître la dualité qui existe entre l'ouverture infinie de son essence et les déterminations particulières de son individualité.

A l'intérieur du rapport reconnu par Feuerbach entre l'individu et l'essence humaine, une telle expérience doit renvoyer à l'acceptation de l'autre et des autres, à l'acceptation de la nature universelle, et à une réconciliation, ainsi médiatisée par le concret de l'existence, des deux dimensions, finie et infinie, de l'être humain.

Pour le chrétien qui prie, il n'en est pas ainsi. Il prétend au contraire faire l'économie de la lente et progressive médiation que réalisent toutes les rencontres et toutes les expressions de l'homme. Il veut la réconciliation de l'infini du désir et de l'accomplissement de celui-ci ; en d'autres termes, il veut que l'objectivité offerte au désir **comble sans limite l'attente inscrite au cœur de la subjectivité.**

Pour cela, il faut que l'objet ne soit plus lui-même objet limité, historique, mondain, il faut qu'il soit infini et sans limite, capable de combler toute attente. En ce sens, la prière surgit de l'intime même du sentiment humain. Et Dieu, à qui s'adresse cette prière, n'est autre chose que la condition d'exaucement du désir de l'homme. « Dieu est le Oui du sentiment humain — la prière est la conviction inconditionnée qu'a le sentiment humain de l'identité absolue du subjectif et de l'objectif » (257). « Dans la prière, l'homme exclut de lui le monde, et avec lui toutes pensées de médiation, de dépendance, et d'attristante nécessité » (256-257).

Mais s'il en est ainsi, il apparaît combien Dieu n'est pour l'homme que l'objectivation de son propre sentiment, avec la transgression de toutes les limites qu'implique celui-ci. « Dans la prière, l'homme parle à Dieu en lui disant Tu : il dévoile ainsi de manière sonore et perceptible que Dieu est son *alter ego*. Il confesse à Dieu, comme à l'être le plus proche de lui et le plus intime, ses pensées les plus secrètes, ses désirs les plus intimes, que par ailleurs il a honte d'exprimer » (256). S'il y a dialogue dans la prière, ce dialogue n'est donc en fait qu'apparent : l'homme, en effet, énonce lui-même et les demandes et les réponses ; s'il se dédouble, c'est précisément pour surmonter la faille et la dualité inscrites dans l'individu humain en vertu de sa non-identité avec le genre, c'est-à-dire avec l'ensemble de l'humanité. « La prière est l'auto-division de l'homme en deux êtres — une conversation de l'homme avec lui-même, avec son propre cœur » (257). La dépendance, qu'implique la prière, n'est elle aussi qu'apparente : si Dieu n'est que la projection de l'infini du désir, la requête que je lui adresse n'implique rien d'autre que la dépendance où je suis à l'égard de mon propre sentiment. N'a-t-on pas déjà, dans toute demande, une sorte d'exigence, un « impératif de l'amour » ? « Dans la prière l'homme se tourne vers la toute-puissance de la bonté — ce qui ne veut dire rien d'autre que : dans la prière l'homme adore son propre cœur considérant l'essence de son sentiment comme étant l'être suprême, divin » (259).

Ce qui est vrai de la prière, l'est tout autant du *miracle*. En effet, le miracle n'est autre chose que la manifestation de la toute-puissance divine. C'est donc, transposée en Dieu, dans l'effectivité de son action, la réalité même que convoite le désir. La foi, qui renvoie l'homme au-delà de lui-même pour l'établir dans une attitude confiante en face du Dieu de toute-puissance, n'est en fait autre chose que l'accomplissement illusoirement objectif de ce qu'il y a de plus subjectif en l'homme. « La foi n'est rien d'autre que la certitude confiante de la réalité, c'est-à-dire de la validité et de la vérité inconditionnées du subjectif par opposition aux limites, c'est-à-dire aux lois de la

nature et de la raison » (261). « Ce qui objectivement est miracle ou puissance miraculeuse, est subjectivement la foi — le miracle est la face extérieure de la foi, la foi étant l'âme intérieure du miracle... » (261).

Comment voir, dès lors, dans le miracle autre chose finalement qu'une exaltation absolue de l'homme ? Par la foi l'homme s'assure d'une réalité qui transcende toute limite. Et le Dieu qui opère dans le miracle en manifestant sa toute-puissance n'est que le reflet de ce pouvoir absolu que l'homme projette à l'extérieur de soi pour égaler son attente infinie. « La foi n'est-elle donc pas l'auto-certitude de l'homme, la certitude indubitable que son propre être subjectif est l'être objectif absolu, l'être des êtres ? » (263). Ou, comme Feuerbach l'exprime de manière ramassée : « la foi n'est rien d'autre que la foi en la divinité de l'homme » (262).

C'est en effet dans le dépassement de tous les pouvoirs naturels de l'homme que semble résider l'essentiel de la foi : celle-ci affirme l'au-delà de la mort, la domination de ce qui résiste à la raison et à la nature ; le monde y perd sa réalité de résistance à l'impérialisme du désir et du sentiment subjectifs.

Ce n'est pas seulement la résistance du monde qui se trouve transcendée dans le miracle, mais également la résistance du temps : plutôt que de se diriger peu à peu vers sa réalisation, le désir y rencontre un accomplissement immédiat, instantané. C'est bien là la manière qui correspond à l'essence du désir. On pourrait même dire que c'est en cette transcendance du temps que réside la note la plus caractéristique du miracle. « C'est seulement par le mode, par la manière et le procédé que l'activité miraculeuse se distingue de l'activité de la nature et de la raison » (265). Ce mode, cette manière, ce procédé, ce sont ceux de l'imagination, et non ceux, beaucoup plus limités et beaucoup plus discrets, de la nature. Celle-ci inscrit ses processus dans le temps, elle n'atteint donc sa fin que de manière progressive, en traversant des états intermédiaires. Le miracle supprime ceux-ci en faveur d'une fin immédiatement accomplie. Et c'est en cela que réside son agrément, beaucoup plus remarquable que la crainte qu'il peut éventuellement susciter en l'homme. Une telle crainte supposerait, en effet, que l'homme rencontre dans le miracle une puissance réellement autre que la sienne ; en fait, ce que le miracle lui présente, c'est la réalisation objective de sa propre puissance : celle de son sentiment et de son imagination.

Il n'y a plus, en fait, pour le chrétien qui croit au miracle, une réalité vraiment extérieure de la nature. L'homme n'est plus inscrit en celle-ci, mais il la domine sans aucune résistance, il en dispose à son gré, il n'y reconnaît plus que le lieu où règne en maître son **propre désir. « Avec le christianisme l'homme perd le sens qui lui**

permettait de se penser à l'intérieur de la nature, de l'univers » (268). Il n'y a plus, en fait, d'objectivité véritable, la représentation obéit sans plus à la subjectivité ; par le fait même, est évacuée toute véritable médiation, au profit d'un immédiat accomplissement objectif de la subjectivité.

Dans la *résurrection* Feuerbach voit en quelque sorte une application particulière de la foi aux miracles. La résurrection est en effet avant tout un événement merveilleux, échappant aux limites de la nature.

Aussi c'est dans le désir de l'homme qu'on peut voir se profiler la foi chrétienne en la résurrection. Ce désir s'exprime d'abord de manière négative, comme négation de la négativité mortelle : c'est un désir de ne pas mourir, la mort apparaissant au sentiment comme la limite la plus décisive de son exigence. Il reste au sentiment ultérieur, qui réfléchit « ce premier désir négatif », à le traduire positivement dans le « désir d'une vie, et à vrai dire d'une vie meilleure après la mort » (271).

C'est dans la personne du Christ que le chrétien semble découvrir la réalisation de ce que fondamentalement il espère. Si son désir porte sur l'immortalité, n'a-t-il pas, dans la résurrection du Christ, la concrétisation de l'objet de son attente ? « La résurrection du Christ constitue la satisfaction du désir humain d'une certitude immédiate concernant sa durée personnelle après la mort — l'immortalité personnelle en tant que fait indubitable, sensible » (272).

Aussi, foi en Dieu et foi en l'immortalité personnelle sont-elles désormais inséparables dans le christianisme : rejeter l'immortalité de la personne, comme le firent bon nombre de philosophes païens, c'est identiquement rejeter la résurrection du Christ, c'est rejeter le Christ, c'est être athée.

Nous commençons ici à voir se dessiner, dans le Christ, et de manière assez précise, l'image de l'homme, telle que, selon Feuerbach, le chrétien la projette et cherche à la réaliser. Vainqueur de la mort, le Christ vérifie et anticipe la victoire définitive du sentiment humain sur toutes les limites de l'histoire et du temps, dont la plus importante est la rupture apparemment décisive de la mort.

C'est la même domination infinie sur la nature que le Christ exerce d'ailleurs depuis le moment de sa naissance. Et Feuerbach voit dans l'affirmation de la naissance virginale une note importante de la foi chrétienne. Rien ne peut en effet y être posé comme condition à l'accomplissement du désir humain. Si la nature pose à l'homme ses conditions pour exister, c'est que cette existence humaine n'est pas encore la pure et totale réalisation du sentiment infini que chacun porte en soi. Il faut donc que, dans le Christ, image et exemplaire

de l'humanité réalisée, l'existence se produise indépendamment de la génération naturelle. Celle-ci, d'ailleurs, devient, à partir de là, pour le chrétien, une sorte d'horreur contre quoi bute l'ardeur de son désir arraché à tous les conditionnements de la nature. « Plus l'homme devient étranger à la nature, plus subjective, c'est-à-dire sur- ou anti-naturelle devient sa vision, plus grande est l'horreur pudique qu'il éprouve devant la nature ou du moins devant les choses et les processus naturels qui, déplaisant à son imagination, l'affligent d'affections contraires » (273).

On peut donc, dans le christianisme, affirmer à la fois la virginité et la maternité. C'est que la première manifeste la transcendance sur les lois de la nature, et que la seconde, libérée des « incommodités » habituelles, traduit à son tour la force suffisante de génération inscrite en la subjectivité.

Identifiant enfin la maternité virginale à l'immaculée conception, Feuerbach esquisse un rapprochement, et jusqu'à une identification, entre la nature et le péché : le fait d'échapper aux lois naturelles de la génération coïnciderait ainsi avec la non-transmission du péché originel [3].

Il faut en venir maintenant à la *personne du Christ,* dont ces développements nous font pressentir la place centrale qu'il occupe dans l'anthropocentrisme chrétien, tel qu'il est énoncé par Feuerbach. La question de la médiation opérée par le Christ est la question centrale que devra tenter de préciser cet article. Nous avons vu combien, dans les paragraphes qui précèdent, Feuerbach s'attachait à faire apparaître, dans la foi, la prière, le miracle..., la suppression de toute vraie médiation. C'est donc qu'à ses yeux la personne du Christ, dans laquelle se rassemble tout ce dynamisme de la vie chrétienne, ne peut réellement être considérée comme médiatrice. Il nous faut chercher à préciser le rôle et la fonction que remplit pour lui Jésus-Christ.

C'est à partir du sentiment, en tant que distinct de la raison, que la personne du Christ reçoit dans la religion la place qui lui revient. Le sentiment en effet est le « Je à l'accusatif », et il projette dans une figure autre que la subjectivité la réalité à laquelle celle-ci aspire. C'est sur cela que repose l'affirmation de Dieu. On peut éclairer la chose de manière décisive si on se réfère à l'identité du Je et du Moi dans la philosophie de Fichte. C'est que Fichte établit un type de réflexion rationnelle dans lequel nominatif et accusatif ne sont pas réellement distincts l'un de l'autre. « Je me pense — voilà qui

3. On notera que la génération de Marie n'est pas considérée comme échappant aux lois de la nature : elle est fille d'Anne et de Joachim, et cependant sa conception est immaculée. Le rapprochement de Feuerbach n'atteint donc pas le cœur de la question.

est dénué de sentiment, voilà qui est rationaliste » (278). Dans le sentiment, au contraire, l'accusatif semble renvoyer à un autre que le nominatif, si bien que le Je s'apparaît passif en face de cet absolu qu'en fait il projette. « Je suis pensé par Dieu — voilà qui est religieux, plein de sentiment » (278).

Si Dieu est projeté comme autre par la conscience, il est donc, chez Feuerbach, le fruit de l'imagination et en quelque sorte un objet de rêve. « A l'état de veille, c'est le Je qui se détermine, alors que dans le rêve il est déterminé par lui-même comme par un autre être » (278).

Il semblerait donc que l'imagination soit principe de dédoublement. En fait, son rôle est pratiquement inverse. C'est dans la mesure où le Je s'éprouve comme sentiment infini qu'il cherche à égaler l'infinité même de cette ouverture par la projection d'un Autre infini. Cet Autre, dans une certaine mesure, doit donc être saisi par le sujet comme son véritable Moi. Telles sont en fait la place et la fonction du Christ comme médiateur. « Le médiateur, l'homme-Dieu... est le calme de ta conscience, l'accomplissement de la loi et par là l'accomplissement de tes désirs et de tes efforts » (278). En tant qu'objet d'imagination et d'amour, le Christ médiateur ne fait donc que rendre présent à l'effort moral, qui cherche à s'identifier à l'infinie exigence de la loi, l'exemple dont il a besoin pour se satisfaire, au-delà même de toute loi. Le schème est identique à celui du miracle : de même que celui-ci répond aux besoins de la subjectivité, ainsi l'image du Christ répond au sentiment moral. « La pleine signification religieuse du salut et de la rédemption chrétiennes ... tourne ... autour de la force personnelle de ce merveilleux être intermédiaire qui n'est ni seulement Dieu ni seulement homme, puisqu'il est un homme qui est simultanément Dieu et un Dieu qui est simultanément homme... Le miraculeux rédempteur n'est rien d'autre que l'accomplissement du désir qu'a le sentiment de s'affranchir des lois de la morale, c'est-à-dire des conditions auxquelles est liée la vertu suivant le cours naturel des choses ; il est la réalisation du désir d'être sauvé du mal moral instantanément, immédiatement, par un coup de magie, c'est-à-dire d'une manière absolument subjective, qui soit agréable pour le sentiment » (280). Ou encore, « le Christ ne rejette rien du sentiment ; il accomplit toutes ses demandes » (281).

Feuerbach insiste sur le caractère visuel, imaginatif, contemplatif, de la relation qui relie le chrétien au Christ. Conformément à sa théorie tout à fait fondamentale de la projection, il est évident qu'il ne peut guère percevoir dans le Christ celui qui anime spirituellement le chrétien ; le rôle d'exemple, d'image, d'objet intuitionné et contemplé exprime sans reste, à ses yeux, toute la fonction du médiateur. « Voir Dieu, tel est le désir suprême, tel est le triomphe suprême du cœur. Le Christ constitue ce triomphe, la réalisation de ce désir...

Ce que Dieu est dans son essence, est devenu dans le Christ phénomène » (282).

Et ce que le Christ offre aux regards, c'est ce qu'il y a de plus décisif dans la condition mortelle : sa passion sanglante ne peut plus donner le change ; il y a en elle « la suprême assurance », celle « d'un Dieu humain, compatissant, sensible » (285).

Nous avions développé, dans notre article précédent, la théorie de Feuerbach sur la Trinité. La conception qu'il se fait du Christ comme médiateur porte un coup tout aussi décisif à la réalité trinitaire de Dieu. Le Saint-Esprit, on s'en souvient, ne pouvait recevoir, dans la dialectique sujet-objet de Feuerbach, la place qui lui revient dans la dogmatique chrétienne. Cette exclusion de l'Esprit de la sphère divine est ici réaffirmée sans ambage. « La personnalité du Saint-Esprit n'est qu'un décret arbitraire qui est contredite par des déterminations impersonnelles telles que par exemple le Saint-Esprit est le don, *donum* du Père et du Fils. Déjà l'origine du Saint-Esprit donne pour sa personnalité un pronostic défavorable, car c'est seulement par génération, mais non par une origine ou une apparition indéterminées, ou encore par l'aspiration, la *spiratio*, qu'est produit un être personnel » (285). Mais Feuerbach va plus loin, et sa suppression de la figure paternelle, comme figure totalement abstraite et dès lors purement illusoire, est ici des plus nettes : « le père lui-même, en tant que représentant du concept rigoureux de la divinité, n'est un être personnel que dans l'imagination et dans l'affirmation elle-même et non point suivant ses déterminations : il est un concept abstrait, un être seulement pensé » (285). Reste donc la seule personne du Christ ; en lui réside la vraie personnalité de Dieu ; et son rôle comme personne est d'unifier en soi l'attente de l'imagination et l'aspiration infinie et douloureuse du sentiment. Il nous faut essayer de préciser cela quelque peu.

La suppression des médiations dans le Christ « médiateur ».

Le Christ, peut-on dire, exalte l'homme — l'individu humain — au point de le rendre indépendant à la fois de la nature et des autres individus.

Indépendance de la nature : « Dans le christianisme l'homme ne s'est concentré que sur lui-même, il s'est délié de la connexion de l'univers et s'est érigé en totalité autarcique, en être absolu hors et au-dessus du monde » (289).

Indépendance des autres individus : « Les païens ne considéraient pas l'homme uniquement en connexion avec l'univers ; ils considéraient l'homme, c'est-à-dire ici l'individu, le particulier, uniquement en connexion avec d'autres hommes, en liaison avec une communauté. Ils distinguaient rigoureusement, du moins en tant que philosophes,

l'individu du genre, l'individu comme partie du tout que forme le genre humain, et ils subordonnaient l'être particulier au tout. Les hommes passent, mais l'humanité subsiste » (290). « Pour le christianisme l'individu était l'objet d'une providence immédiate, c'est-à-dire un objet immédiat de l'être divin » (292).

On le voit : la question qui se pose est celle de la médiation nécessaire pour que l'individu puisse s'égaler à la totalité. Aux yeux des païens, le rapport de l'être individuel au tout impliquait la médiation de la nature et celle des autres subjectivités. Dans le christianisme, et d'abord dans la personne du Christ, l'être individuel se voit promu dans l'absolu sans aucune médiation nécessaire.

Evidemment l'affirmation de la médiation naturelle, telle qu'elle apparaît dans le paganisme, comportait des risques. Et il n'est pas dénué d'intérêt de voir ici Feuerbach réclamer deux types de médiation différents, semble-t-il, pour réaliser l'insertion de l'homme dans la nature et son insertion dans l'humanité. « Si les chrétiens arrachaient l'homme à la communauté de la nature, et s'ils tombaient dans l'extrême d'une délicatesse qui leur faisait taxer de crime impie contre la dignité humaine la plus lointaine comparaison de l'homme et de l'animal, de leur côté les païens tombaient dans l'autre extrême, dans la communauté qui supprime la distinction entre l'homme et l'animal » (290). On ne peut pas mettre sur le même pied le rapport interhumain et le rapport de l'homme à la nature. Dans le rapport réciproque entre les individus, c'est en effet la médiation appropriée qui est fournie à chacun pour l'élargir aux dimensions du tout. « Le concept de l'homme en tant qu'individu était, chez les Anciens, un concept déduit, médiatisé par le concept de genre ou de communauté... Les Anciens sacrifiaient l'individu au genre ; les chrétiens sacrifient le genre à l'individu » (290-291). C'est dans la réciprocité entre ces deux dimensions, universelle ou générique, particulière ou individuelle, que semble résider, selon Feuerbach, la vérité de l'homme. Mais une telle réciprocité implique une médiation, c'est-à-dire, à ses yeux, une dualité, une distance, et non — comme le veut le christianisme — une identification entre l'individu et le genre. « Les Chrétiens firent tomber la médiation et s'installèrent dans un lien immédiat avec l'être universel qui embrasse tout par sa providence ; c'est-à-dire ils identifiaient immédiatement l'être particulier avec l'essence générale » (292).

Tel est, en effet, dans le christianisme, le rôle accordé, selon Feuerbach, à la divinité : « Dieu n'est autre que l'intuition de l'unité immédiate du genre et de l'individualité, de l'être universel et particulier. Dieu est le concept du genre en tant qu'individu » (293).

On le voit : à partir de la théorie fondamentale de la projection religieuse, Dieu est pour Feuerbach le lieu d'une réconciliation que

l'homme se donne de ses deux pôles dissociés, parce qu'il ne peut accepter la distance qui marque cependant en profondeur son être mortel. Il est clair que la figure humaine accordée à Dieu dans le Christ ne fait que confirmer cette théorie d'une transposition illusoire, dans un être autre, de l'infini immanent à la subjectivité en tant qu'elle est ouverte sur le genre [4]. « L'expression la plus univoque, le symbole caractéristique de cette unité immédiate du genre et de l'individualité dans le christianisme est le Christ, le Dieu effectivement réel des chrétiens. Le Christ est le modèle, le concept existant de l'humanité... ; il est l'homme pur, céleste, sans péché, l'homme générique... » (294). Dans cette mesure, le Christ est beaucoup moins une figure réellement historique que celui qui met un terme à l'histoire. L'histoire, en effet, ne persiste que par la tension entre les deux pôles de l'individu et du genre. « Le Christ... n'est pas le centre, mais le terme de l'histoire... L'histoire repose seulement sur la distinction de l'individu et du genre » (294). On se souvient que la prière et le miracle étaient présentés comme ces manières d'échapper au temps et à sa lente médiation. Le Christ est celui grâce à qui l'homme chrétien peut ainsi échapper aux exigences de l'histoire. Il est en effet celui qui transporte l'homme au-delà des labeurs et des difficultés du devenir. C'est en cela qu'il est Dieu, et non pas seulement un individu humain parmi les autres. Projeté par l'imagination religieuse, il prend les dimensions d'un « être transcendant, surnaturel, céleste » (295).

Avec le Christ le chrétien posséderait donc une sorte d'exemplaire définitif de ce vers quoi aspire tout individu humain. Image de l'individu, et d'un individu immédiatement réconcilié avec le genre, le Christ dispenserait dès lors le chrétien de chercher dans les autres la réalité complémentaire que ne peut exprimer son individualité propre, et qui est cependant enracinée comme une de ses possibilités dans la réalité générique de l'essence. « L'essence de l'homme est une, mais cette essence est infinie ; son existence réelle est donc une infinie variété qui se complète réciproquement afin de manifester la richesse de l'essence. Ce qui est unité dans l'essence est multiplicité dans l'existence » (298).

Au contraire, la vraie vie humaine, celle qui ne se passe pas dans l'imagination mais qui est fidèle à la réalité concrète de l'homme, est une vie qui exige la médiation, qui a besoin d'autrui, pour se réaliser,

4. On remarquera cependant, dès à présent, une ambiguïté dans la pensée de Feuerbach. La totalité infinie doit-elle s'identifier au genre humain ou à la nature ? Les textes qui traitent de l'un et de l'autre ne peuvent guère s'harmoniser en une doctrine totalement cohérente. La question est reprise et développée beaucoup plus longuement dans *L'essence de la religion*, que Feuerbach rédige en 1845.

qui s'inscrit dans les structures intersubjectives du Je-Tu et en particulier dans le rapport intersexuel. « Autrui est le représentant de l'espèce ; même s'il n'est qu'un numériquement, il pallie à mon besoin de beaucoup d'autres, il a pour moi une signification universelle ; il est le député de l'humanité, qui en son nom me parle à moi seul ; de sorte que, lié à un seul, je n'en ai pas moins une vie humaine, communautaire... Autrui est mon Tu... mon autre Je, l'homme qui est objet pour moi, le dévoilement de mon intériorité » (298).

C'est donc une complémentarité authentique qui s'inscrit dans les rapports entre les hommes. Et l'individualisme chrétien, qui fait de chaque individu un exemplaire de l'espèce immédiatement référé à celui qui réalise en soi tout le genre, fait l'économie de ces rapports interhumains. Une loi universelle règne à partir de là sur l'humanité, et chacun la vérifie en soi : ainsi en est-il pour le péché. « Il y a entre les hommes une différence qualitative, critique. Mais le christianisme biffe ces différences qualitatives, place tous les hommes au même niveau, et les considère comme un individu un et identique, parce qu'il ne connaît aucune distinction entre le genre et l'individu : il y a un moyen de salut un et identique pour tous les hommes sans distinction, comme il y a un mal fondamental et originel un et identique en tous » (299). Plutôt que de reconnaître dans l'Autrui concret le médiateur entre moi et le genre, le christianisme projette dans le Christ la totalité de cette médiation, dès lors illusoire, et il fait de tous les individus humains des individus particuliers en qui se vérifie la loi du genre.

Cette dimension abstraite de la personne, en tant que référée au Christ et par lui et en lui à Dieu, c'est elle que vérifie la pratique du *célibat* volontaire et du « monachisme ». Nous avons annoncé déjà ce chapitre de la pensée de Feuerbach, lié à la conception qu'il se fait des rapports interhumains. A l'intérieur de cette perspective, le chrétien lui apparaît comme le type même de l'homme abstrait, hypostasiant une dimension de lui-même : la dimension infinie, dont Dieu devient l'objet, et supprimant par le fait même la particularité individuelle qui s'inscrit dans le corps et dans la sexualité. Paradoxalement le Christ, qui rend Dieu présent sous une figure particulière, invite le chrétien à « se hausser » (?) au-delà de toute particularité pour ne plus viser que sa réalité infinie et proprement divine. « Dieu est le seul besoin du chrétien — le besoin des autres, du genre humain, du monde, ne lui est pas nécessaire » (301). Bien plus, on ne peut trouver Dieu qu'à distance du monde, dans la solitude. Et lorsque autrui vient peupler le monde religieux, c'est seulement à un titre provisoire : comme un moyen offert à l'homme pour atteindre Dieu. « L'activité en faveur d'autrui n'a de signification que religieuse, elle n'a pour but et fondement que la relation à Dieu » (302).

Conformément à l'opposition mutuellement exclusive qu'il établit entre Dieu et l'homme, entre l'infini et le fini, Feuerbach n'éprouve aucune peine à disqualifier, au nom de son intelligence du christianisme, tout engagement du chrétien dans ce monde-ci. Une certaine lecture de la mort et de son rapport à la vie est ici engagée. Ne s'agit-il pas du mystère essentiel du Christ et de sa médiation ? Feuerbach continue à le lire à travers les cadres d'une dialectique fondée sur l'opposition de deux termes contraires. « La moralité qui correspond ici-bas à la vie supraterrestre n'est que le retrait de ce monde-ci, la négation de cette vie-ci » (303). « Si la mort est la condition de la félicité et de la perfection morale, alors la mortification est l'unique loi de la morale. La mort morale est l'anticipation nécessaire de la mort naturelle » (*ibid.*).

On sait l'accent mis par le christianisme, dans tout ce domaine de la mortification, sur l'option spirituelle qui donne leur sens au rapport mondain et interpersonnel. Mais Feuerbach refuse une option spirituelle qui ne s'identifie pas purement et simplement à une situation concrètement matérielle. « Posséder comme si l'on ne possédait pas, signifie posséder sans la conviction de posséder, signifie en vérité ne pas posséder » (304). Toute autre compréhension de la pauvreté lui paraît mensonge et contradiction.

Ainsi en est-il également du mariage et de la vie de chasteté. « La vie qui n'est pas du monde, la vie surnaturelle est essentiellement aussi une vie sans mariage. Le célibat ... se trouve précisément au plus intime de l'essence du christianisme » (306). De même qu'on ne peut admettre un usage authentiquement chrétien des richesses de ce monde, ainsi ne peut-on voir dans le mariage autre chose qu'un péché. *Qu'on se rappelle la naissance virginale du Christ et* l'exclusion de l'amour sexuel dans la vie céleste.

Le Christ est tout pour le chrétien ; puisqu'il s'identifie à l'infini, il rend superflues, dangereuses, idolâtres, toute attente de complémentarité et toute médiation dans la rencontre humaine : « Le chrétien identifie immédiatement le genre et l'individu : par suite il se débarrasse de la différence sexuelle comme d'un supplément pénible et contingent » (309). L'opposition est totale entre Dieu, l'être infini, surnaturel, et l'autre, le compagnon humain, inscrit comme moi dans les limites de la nature. Si le mariage reçoit dans le christianisme une valeur sacrée (sacramentelle), ce ne peut donc être qu'une consécration « apparente » et « illusoire », « car le principe naturel du mariage, l'amour sexuel... est dans le christianisme un principe profane, exclu du ciel » (310).

Plutôt que de reconnaître dans le genre sa réalité infinie, le chrétien cherche donc une immédiate satisfaction de l'individualité dans la contemplation du Christ, exemple d'une vie infinie quoique essen-

tiellement rapportée au monde et aux autres. « Le chrétien exclut du ciel la vie du genre : là-haut cesse le genre, là-haut il n'y a que des individus purs, sans sexe, « des esprits », là-haut règne la subjectivité absolue — donc le chrétien exclut de sa véritable vie la vie du genre ; il nie le principe du mariage en tant que principe coupable, réprouvable ; car la véritable vie, la vie sans péché est la vie céleste » (310-311).

C'est donc la vie individuelle, personnelle, de chacun, qui est, pour le christianisme, la réalité définitive ; c'est elle qui est sauvée, consacrée, maintenue, comme le proclame la foi en l'immortalité personnelle, inséparable de la croyance en un Dieu personnel, bien plus, identique à cette croyance même. « La croyance à l'immortalité personnelle est totalement identique à la croyance au Dieu personnel » (315). En effet, si le Christ offre au chrétien la réalisation imaginaire de son attente infinie, c'est dans une sorte d'imitation du Christ que se réalisera cette attente, et la valeur définitive de la personne ne consistera pas dans l'échange qui, au cœur de l'humanité, l'établit dans la référence aux autres personnes, mais bien plutôt dans le rapport immédiat qu'elle entretient avec le Christ et dès lors avec le monde céleste. Si le Christ est pour nous l'infini même de l'humanité, il reste pour chacun de nous à recevoir et à faire triompher en soi cette infinité même : en quoi consiste la vie au-delà de la mort. « La croyance à l'immortalité de l'homme est la croyance à la divinité de l'homme et inversement la croyance en Dieu est croyance à la personnalité pure, affranchie de toutes les limites et donc ainsi immortelle » (316).

Et si on prend conscience de l'origine essentiellement humaine de la divinité, c'est évidemment à partir de l'homme et de son appétit d'infini que Dieu lui-même peut apparaître comme garant d'une vie qui ne passe pas. « Dieu est la personnalité absolue dans laquelle toutes les personnes individuelles ont la certitude de leur félicité et de leur immortalité — Dieu est la certitude ultime et suprême que l'homme a de la vérité absolue de son essence » (317).

On peut donc, dans la doctrine de l'immortalité, reconnaître sans fard « la doctrine finale de la religion », celle qui traduit l'essentiel de l'attente humaine et ne recourt à Dieu que pour assurer l'homme de sa propre existence. S'il en est ainsi, on ne doit pas s'étonner que les figures des dieux varient suivant le séjour céleste où l'homme espère les rejoindre. Cela vaut même, à l'intérieur d'une religion, de ce qui regarde les attentes particulières propres à chacun des individus. « La croyance au royaume des cieux ne fait qu'un avec la croyance en Dieu — toutes deux ont le même contenu —, Dieu est la personnalité pure, absolue, débarrassée de toutes les limites naturelles. **Il est absolument ce que les individus humains doivent être, ce qu'ils**

seront — la croyance en Dieu est donc la croyance de l'homme en l'infinité et la vérité de sa propre essence — l'essence divine est l'essence humaine, subjectivement humaine, prise dans sa liberté et dans son illimitabilité absolues » (328).

2. Remarques critiques

La question centrale qui a été débattue dans ces paragraphes de l'*Essence du christianisme* nous paraît être la question de la médiation du Christ. Cette question peut d'ailleurs être abordée en deux moments successifs : tout d'abord en cherchant à préciser le rôle irréductible du médiateur dans la foi qui unit le fidèle avec Dieu ; ensuite en réfléchissant sur le mystère de mort et de résurrection en lequel s'accomplit cette médiation. Le premier point inclut un certain nombre de questions centrales : la question du temps et du devenir, le sens à accorder à la prière et au miracle ; le second point est davantage centré sur l'espérance dans la résurrection et sur l'anticipation de la vie avec Dieu que réalise la vie « monastique », avec ses références de pauvreté et de célibat consacré. La place réservée à autrui dans la vie chrétienne s'éclairera d'ailleurs à la lumière de ces deux lignes de réflexion : en autrui aussi s'accomplit la médiation de la charité ; ainsi est-il mêlé de tout près au drame de notre mort et de notre résurrection.

La foi au Christ médiateur.

Il semble, à lire Feuerbach, que la médiation traditionnellement reconnue au Christ ne soit qu'illusoire. La référence au Christ aboutirait bien plutôt, à ses yeux, à supprimer toute véritable médiation. Il faut, pour comprendre ceci, revenir rapidement sur la portée accordée à la médiation par Feuerbach.

Pour qu'il y ait médiation, il faut essentiellement que deux pôles soient en présence, et que leur unité ne puisse s'établir qu'à partir d'une certaine distinction ou opposition. Dans la pensée de Feuerbach, les deux pôles opposés sont l'infini du genre et la particularité individuelle. La médiation qui opère l'unité entre ces deux pôles est celle de l'autre subjectivité individuelle (et, à un autre niveau, celle de la nature). En m'ouvrant à l'autre, en effet, je dilate ma subjectivité individuelle au-delà de ses propres limites, et je l'ouvre sur le genre, réalisant ainsi l'équation avec l'aspiration infinie que manifeste le sentiment subjectif.

Dans la mesure où les choses se passent de la sorte, autrui n'est **jamais une médiation pleinement et définitivement réalisée ; sa mé-**

diation, réelle, s'inscrit dans un devenir médiateur où les deux pôles de l'essence infinie et de la particularité individuelle continuent à s'opposer.

Or, que se passe-t-il, au sein de la foi chrétienne ? Le Christ n'est plus considéré comme une autre subjectivité individuelle et particulière. En lui, c'est l'essence tout entière qui est réalisée. Etre infini et divin, le Christ s'identifie à l'infinité du genre ; il est donc, pour celui qui croit en sa divinité, le pôle totalement réalisateur de son attente infinie. Mais, en réalisant pleinement de la sorte l'attente du croyant, le Christ ne fait que l'arracher à l'histoire. Ce que vit tout homme dans la rencontre des particularités individuelles et dans le renvoi qu'elles accomplissent l'une à l'autre, le Christ le supprime de *manière décisive : lui ne renvoie à rien d'autre qu'à lui-même ; en* son existence il est l'essence accomplie ; celui qui le voit et le contemple ne voit plus seulement *un* homme particulier, mais *l'*homme lui-même, selon les virtualités infinies de son essence.

On voit donc combien le christianisme a transposé, selon les vues de Feuerbach, le dieu lointain et transcendant, dans la personne humaine du Christ. Mais, conformément à la loi de la projection religieuse, il n'a fait que poser dans ce Dieu-homme la réalité de l'essence humaine infinie. Une fois celle-ci identifiée avec un être divin, la vie du croyant ne peut plus que se réfugier dans l'abstraction, puisqu'elle s'est privée par le fait même des rencontres individuelles avec les particularités concrètes qui sont, pour Feuerbach, la vraie réalité de l'essence. Le Christ ne peut être dit Dieu qu'en se substituant à l'humanité, c'est-à-dire à la somme de tous les êtres humains. Le fidèle supprime les médiations de la vie humaine par cette substitution qui les rend toutes vaines et inutiles et prétend accomplir dans le Christ, homme-Dieu, la totalité des recherches que le sentiment de l'homme poursuit normalement dans l'ensemble de ses démarches.

Un point nous paraît central dans la conception que se fait Feuerbach du Christ-médiateur. Nous avons indiqué dans notre exposé la fonction d'exemple qu'il lui reconnaissait, à partir d'une ouverture « théorique » sur sa présence et sa réalité infinie. Ce point sera au centre de nos réflexions sur le mystère de mort et de résurrection. Dès à présent, cependant, il est bon de voir quelle importance revêt, pour la conception de la médiation du Christ, une telle approche de sa réalité personnelle (ainsi que de toute réalité personnelle).

Il semble que, pour Feuerbach, le médiateur soit essentiellement un être vu, contemplé, et cela, qu'il existe réellement ou qu'il soit le fruit d'une projection imaginative. En tout cas, si le vocabulaire de Feuerbach dans l'expression des rapports médiateurs entre les subjectivités renvoie également au monde de la volonté, de l'enga-

gement, de la pratique, en un mot, au monde de l'amour, on ne trouve pas, dans les considérations qu'il développe, les éléments qui permettraient de réfléchir en profondeur les rôles respectifs de l'intelligence et de la volonté, de la théorie et de la pratique.

Un lecteur un tant soit peu familiarisé avec la pensée marxiste ne peut s'étonner de cette remarque. Marx n'a-t-il pas cherché à définir le dépassement qu'il voulait opérer par rapport à la doctrine de Feuerbach, en opposant au matérialisme théorique de celui-ci son matérialisme pratique ?

Ceci est spécialement important dans la façon de penser la particularité. En effet, la particularité « théorique » se présente comme un objet déterminé, dont la détermination même indique la place qu'elle doit occuper dans l'ensemble total que l'esprit considère. Une telle particularité est essentiellement finie ; et, dans ce domaine, l'infini ne semble pouvoir se définir que comme la négation de toute particularité, dès lors comme une sorte d'indétermination fondamentale, qui correspondrait à l'objet formel de l'intelligence ou — si l'on veut — à l'horizon transcendantal dont parle une philosophie comme celle de Heidegger. En termes heideggeriens, précisément, toute détermination ontique ne peut se détacher qu'à partir du fondement ontologique auquel elle renvoie négativement.

La conception que se fait Feuerbach de l'infini, ainsi que celle qu'il propose de l'universel (abstrait), se retrouvent ici. Et c'est contre ces conceptions que vient se heurter la personne du Christ, ainsi que la compréhension authentiquement chrétienne du mystère de l'Incarnation.

Le Christ est, pour le chrétien, un être particulier, déterminé, et par là même concret. Mais le niveau de saisie de la personne auquel nous invite le mystère chrétien est au-delà de ce qu'impliquent les oppositions de Feuerbach. Ce niveau, qui respecte et assume les particularités concrètes, pourrait être défini comme celui de la singularité ; en accédant à celle-ci, d'une part toute personne rassemble en soi l'infini, et d'autre part l'ensemble de l'humanité constitue un universel concret (assumant la singularité de chacun comme inaliénable).

Or un tel langage, qui commence à révéler sa portée au niveau d'une réflexion philosophique sur la liberté, et sur les libertés singulières, ne s'éclaire pleinement qu'à l'intérieur de la révélation chrétienne et du mystère de la médiation du Christ.

En effet, l'homme éprouve en soi, en même temps que la résonance de l'humanité totale et que la responsabilité universelle qui est conférée à sa liberté, une distance infranchissable et une sorte de faille que manifeste de manière décisive la négativité de la mort. L'homme est bien ouvert sur l'ensemble de l'humanité, à laquelle, dans une certaine mesure, l'égale sa liberté ; mais une telle équation est en

même temps rompue et rendue apparemment impossible par la mort et la passivité totale qu'elle révèle au cœur de la liberté de l'homme.

Or, la révélation chrétienne, qui ouvre à la présence unifiante du Christ, permet d'assumer en lui et par lui cette négativité de la mort. Parce qu'en lui la vie triomphe de la mort, comme un don de Dieu répandu gratuitement et assurant l'homme contre tout ce qui pourrait le détruire, en tout homme aussi s'établit ce triomphe. Et il s'établit, selon la perspective chrétienne, en surmontant toutes les failles qui s'inscrivent dans la totalisation de l'humanité, et qui font apparaître chaque particularité en opposition au moins relative avec toute autre. Au niveau où s'accomplit la médiation du Christ, les libertés se trouvent ainsi reprises dans une communion qui les totalise, en les rendant définitivement intérieures chacune à toutes les autres, à partir du lien divin que le Seigneur de tous noue entre tous ses frères. — Nous reviendrons sur ce triomphe de la vie et de l'amour.

On voit, à partir de là, que le christianisme est loin de supprimer le temps et les lents cheminements du devenir. La médiation du Christ n'est pas une réalité à contempler statiquement, à la manière d'un « objet » infini ; c'est une histoire qui s'accomplit en chacun et dans l'humanité, et qui suppose, pour être achevée et parfaite, le passage par la mort et la totalisation de tous les êtres en Dieu, seul garant définitif de leur singularité particulière.

L'Eternel n'apparaît pas dans le temps comme la suppression du temps et de ses déterminations particulières ; il se donne lui-même figure temporelle, pour animer l'œuvre de rassemblement qui, dans l'histoire, achemine chaque homme et toute l'humanité jusqu'à la communion totale. En ce sens, le Christ ne se substitue pas aux autres hommes ; mais il révèle et réalise le mystère vécu en toute rencontre humaine. Réciproquement, la réalité de toute rencontre — en quoi Feuerbach veut affirmer l'authentique médiation — n'a son sens et sa portée la plus décisive qu'à partir du Christ, de sa présence et de son action personnelle à l'intime de chacun et dans le concret de l'histoire.

Cette intervention concrète du Christ dans l'histoire des hommes, Feuerbach s'y heurte sous les deux thèmes de la prière et du miracle. Il nous faut donc dire quelque chose de ces deux thèmes, tels qu'ils apparaissent dans le christianisme.

Notre but n'est pas, bien sûr, d'édifier une théorie complète de la prière, pas plus que du miracle, mais plutôt de dénoncer l'incompréhension fondamentale qui habite ici encore la pensée de Feuerbach, et qui peut-être n'est pas sans contaminer parfois, dans une certaine mesure tout au moins, la réflexion de certains chrétiens.

Qu'est-ce que la prière, dans l'optique que nous avons essayé de définir ? Que pouvons-nous opposer aux objections, apparemment pertinentes, de Feuerbach ?

L'homme, pour Feuerbach, ne vit que dans le temps ; il y connaît les autres, il y travaille le monde de la nature. Les médiations qui lui sont nécessaires, dans cet univers où se referme son existence, sont des médiations toujours particulières, et donc toujours à reproduire. Toutefois l'humanité, comme infini (au sens abstrait où Feuerbach entend ce terme), se constitue ainsi comme totalité (c'est-à-dire comme universel abstrait). Chaque individu humain doit accepter sa place dans cet ensemble ; en cela consiste le dépassement de l'égoïsme qui cherche à égaler l'individu au tout de l'humanité.

S'il en est ainsi, on ne s'étonnera pas que le credo chrétien soit dénoncé et taxé d'égoïsme. Dieu, en effet, et le Christ qui lui donne une figure visible, particulière, est, aux yeux du chrétien, l'occasion d'une rencontre qui dépasse la condition terrestre et qui le met immédiatement en contact avec le tout de l'humanité. Dès lors, il n'est plus nécessaire pour lui de refréner l'impétuosité infinie de son sentiment ; une occasion lui est offerte de se satisfaire et de s'accomplir infiniment. Bien plus, si on doit comprendre les choses génétiquement, c'est la recherche d'une telle satisfaction et d'un tel accomplissement qui peut seule expliquer la naissance, par une projection compréhensible mais combien égoïste, du christianisme.

La prière du chrétien n'est rien d'autre, pour Feuerbach, que l'expression et l'exigence d'exaucement de cette attente fondamentale, mais encore égoïste, par laquelle l'homme cherche à s'égaler immédiatement à l'infini.

Il est clair qu'une telle compréhension de la prière laisse de côté ce qui la définit en profondeur aux yeux du chrétien. Pour lui, en effet, l'homme ne se réduit pas à son histoire terrestre ; quelque chose se joue dans ses rapports avec ses semblables, qui n'a pas seulement une importance mondaine ni même humaine. Le Christ n'est pas, pour lui, l'occasion d'une évasion du monde fini et limité où se développe son existence ; mais il est celui qui révèle et réalise la profondeur infinie qu'une vraie réflexion philosophique décèle déjà au cœur de tout homme. Le contact avec lui, le rapport personnel en quoi consiste le dialogue de la prière, n'est donc pas projection illusoire d'un infini imaginaire, mais bien plutôt effacement de l'homme et de sa prétention à trouver en lui-même sa propre source et sa propre fin, pour recevoir de Dieu, rendu présent dans le Christ, le don que lui seul peut faire à l'homme.

« Demandez et vous recevrez », disait le Christ, à propos de la prière de demande que semble avant tout viser Feuerbach. L'essentiel de cette invitation, c'est qu'elle met l'homme dans une attitude de réceptivité en face de l'Autre. Elle ne met pas en face de Dieu comme devant celui qui serait esclave du désir de l'homme, ne reconnaissant dès lors en lui qu'une altérité illusoire, telle que peut la projeter

théoriquement l'imagination, mais bien plutôt comme devant celui dont dépend toute la vie de l'homme. Il y a, dans la prière de demande, si elle est véritablement prière, une conversion radicale du désir : s'exprimant en face de Dieu, celui-ci ne prétend plus atteindre par lui-même son objet, mais il subordonne toute satisfaction au bon plaisir divin.

Si la personne du Christ n'est pas simplement particularité rendue présente à la connaissance et à l'aspiration subjective de l'homme, si elle est vraiment personne singulière, se produisant à partir d'elle-même dans son altérité irréductible, seule source possible d'une authentique communion, la prière ne peut être que cette remise de soi-même à l'Autre, l'intégration du désir subjectif dans une disponibilité spirituelle où l'homme confie à Dieu le concret de sa vie. Ainsi dépasse-t-il réellement ses besoins, ses désirs, ses exigences, en les rendant dociles à la volonté de celui qui devient pour lui source et fin de toutes choses, et à qui il revient seul dès lors d'accomplir authentiquement toute paix et toute joie.

On voit comment le miracle, à son tour, sera situé dans la perspective chrétienne. Si la prière est écoute avant d'être parole, si elle est la démarche dans laquelle notre parole se confie, pour s'y laisser reprendre, à la Parole qu'il nous faut accueillir dans le silence, le miracle est, à son tour, accueil et réceptivité avant d'être action et réalisation de nous-mêmes. C'est Dieu qui parle dans la prière, c'est lui qui agit dans le miracle. Si cette action le rend constamment présent à son œuvre, si toute la création dès lors peut, aux dires de saint Augustin, être reconnue comme miraculeuse, il est vrai aussi que cette action peut se manifester concrètement pour chaque homme dans ce qui fait la particularité de sa vie, ses épreuves, ses joies, les événements imprévisibles et ceux qui sont attendus. Il est donc normal, pour une vie qui se vit dans le temps et qui croit à la conduite personnelle de Dieu sur l'histoire humaine, d'être frappée parfois par une manifestation plus bouleversante et plus novatrice de l'emprise créatrice et salvatrice de Dieu. On le voit : le miracle, pour le chrétien, n'est pas non plus référé d'abord à son existence ; il est plutôt le lieu où celle-ci se dépossède de soi pour se confier à l'Autre et se recevoir de lui. Dans l'Ecriture, il n'est rien de plus constant que l'affirmation de la nécessité de la foi pour que le miracle puisse éclore. Il s'agit donc d'une action de l'Autre, qui a déjà été reconnu et qui, dans cette action même, est reconnu comme tel. La foi n'est pas dédoublement magique de soi-même, mais mort à soi et à sa suffisance propre, pour adorer la conduite totalement libre de Dieu dans l'ensemble de l'univers et à l'intérieur de chaque vie. Ce ne sont pas seulement les malades guéris qui reviennent aujourd'hui de

Lourdes le cœur gonflé de reconnaissance, mais tous ceux-là qui y ont vécu une rencontre et ont appris à découvrir que le Christ les aimait et veillait sur eux avec une infinie bonté et une infinie miséricorde.

Si Feuerbach respecte une certaine vérité psychologique dans ses développements sur la prière et sur le miracle, il ne fait alors que démasquer une tentation — réelle, certes, mais par le fait même pervertissante quant à l'essence des choses — inscrite dans le cœur pécheur et égoïste de l'homme.

Mais une telle ignorance de l'authentique « sentiment chrétien » n'est pas seulement une incompréhension de la démarche spirituelle du christianisme ; elle aboutit en fait, en supprimant l'altérité de Jésus de Nazareth, à détruire, en chaque particularité humaine, ce qui l'assure dans l'absolu. L'être d'autrui apparaît dès lors fondé sur mon refus de reconnaître en lui l'infini, l'absolu ; il est pour moi dans la mesure où je le reconnais comme individualité relative et particulière et où, dès lors, au lieu d'être d'abord lui-même, mystère impénétrable et finalement adorable, il semble n'exister plus que pour moi, pour l'autre, pour l'humanité ; il nous reste à composer, dans cette humanité, ainsi comprise, l'universel abstrait du genre humain, dans lequel Feuerbach veut voir la vraie figure de l'infini, mais qui échoue à respecter et à sauver n'importe quelle particularité.

Ressuscités avec le Christ.

La résurrection est abordée pour la première fois par Feuerbach comme une des applications de la foi chrétienne aux miracles. Cette liaison n'est pas sans signification ; mais peut-être doit-elle être reprise à un autre niveau de radicalité. Feuerbach n'ignore pas d'ailleurs l'importance primordiale que revêt, dans le christianisme, la croyance à la résurrection ; aussi va-t-il jusqu'à établir l'identité entre la foi au Dieu chrétien et la foi à l'immortalité personnelle. Et c'est à partir de là qu'il croit comprendre le nœud de la question qui nous occupe : à savoir l'exclusion des médiations humaines et terrestres, au nom d'un rapport privilégié vécu par chaque individu particulier avec le tout infini de sa vie. Notre réflexion sur la médiation du Christ doit ici se centrer et s'expliciter davantage.

De Hegel Feuerbach reprend, peut-on dire, le projet fondamental : unir le fini et l'infini. Telle est la dialectique dont il s'agit de définir le lieu et le lien ; telle est la dualité qui pose la question de l'unité médiatrice. Philosophe de la religion chrétienne, Hegel traduit et transpose dans sa philosophie spéculative le mystère de la médiation du Christ, homme-Dieu. Feuerbach doit se situer en face de cette affirmation ; nous avons vu le sens qu'il lui accordait.

Pour lui, en fait, le Christ n'accomplit pas la médiation ; car, en se situant dans le pôle de l'infini, il supprime, par le fait même, toute la réalité positive de la finitude. On se rend compte, une nouvelle fois, en reprenant cette difficulté exprimée par Feuerbach, de la pauvreté dialectique de son univers philosophique. L'infini ne peut être, pour lui, qu'exclusif de la finitude..., à moins de se ramener finalement à elle. C'est dans ce sens que nous avons parlé, dans notre premier article, de faux infini ; car, se composant de toutes les particularités déterminées, cet infini ne les assume pas, ne les fonde pas, ne les finalise pas dans une unité synthétique « supérieure ». L'infini se compose, dès lors, par l'addition de réalités finies, et il peut se résoudre analytiquement en elles. Un tel univers laisse échapper l'unité véritable qu'opère seule la force « synthétique » de l'Esprit.

Certes, la subjectivité semble avoir été pensée par Feuerbach comme le lieu de rencontre de l'individu particulier et de l'essence infinie ; mais, finalement, cette essence, apparemment immanente à l'individu, s'est trouvée réduite à l'extériorité finie des autres particularités. Ainsi en est-il aussi de l'intersubjectivité, pensée d'abord comme réciprocité, révélation et réalisation mutuelle, mais bientôt ramenée à l'ouverture abstraite d'un univers auquel elle renvoie et qui n'est autre chose que le lieu de la répétition indéfinie. S'il manque ainsi à Feuerbach le troisième terme médiateur, à savoir l'action unifiante et réalisante de l'Esprit, c'est tout le mystère du Christ qui en devient incompréhensible. Celui qui a été conçu de l'Esprit et qui s'unit à chacun et à tous dans l'unité que réalise l'Esprit, ne peut plus être connu, en dehors de cet Esprit, que comme un individu de l'espèce humaine, ou comme un fantôme.

L'échec de Feuerbach à penser l'unité synthétique apparaît dans la manière dont il réfléchit le rapport des moyens à la fin. Ici aussi, plutôt que de penser dialectiquement l'assomption des moyens dans la fin qui les suscite et en organise la série, Feuerbach procède par exclusion. Si Jésus-Christ est fin, il supprime par le fait même les moyens humains et naturels ; si la fin de l'histoire existe, l'histoire elle-même est supprimée comme lieu de la médiation et de son devenir.

Telle doit donc être, si nous comprenons bien l'univers de Feuerbach, la place qu'y occupe la subjectivité : il lui revient de tendre indéfiniment, dans un devenir qui implique toutes les autres subjectivités, vers la réalité des autres et de la nature universelle, dans laquelle se trouve la totalité de l'univers, mais qui ne peut être atteinte que par répétition, addition, multiplication d'expériences.

Ce qui habite la subjectivité, c'est, bien sûr, autre chose que sa limitation particulière, c'est un élan indéfini qui, de soi, mais virtuellement seulement, se porte vers le tout. L'erreur, pour Feuerbach, c'est de vouloir rapporter à ce tout objectif la subjectivité individuelle.

Celle-ci doit reconnaître qu'elle est insérée dans le genre, et que le genre seul accomplit l'élan indéfini qui la traverse. Le Christ, dans cette perspective, c'est la traduction dans une particularité de cet in(dé)fini qui est le fait du genre. C'est, comme le dit Feuerbach, le Je à l'accusatif, la réalisation objective d'une subjectivité in(dé)finie qui n'a pas encore appris à se situer dans le genre.

Il est normal, dès lors, puisque l'élan de la subjectivité est en lui projeté objectivement, que le Christ devienne pour le chrétien l'exemple de sa propre perfection et de sa réalisation morale.

Une nouvelle fois, éclate ici l'incapacité de la philosophie de Feuerbach à penser une subjectivité proprement spirituelle, à la manière d'un universel concret. « Mixte » de fini et d'infini, ouverture infinie d'une part non pas du désir mais de la liberté en quoi consiste l'auto-affirmation de la vie comme intériorité, et limite imprescriptible d'autre part de la finitude mortelle : la subjectivité humaine s'éprouve comme une unité cependant toujours rompue. C'est qu'en elle, l'unité qui s'opère, et qui transcende toute limite et toute finitude, n'est pas son œuvre propre ; c'est que sa liberté infinie n'est pas seulement son propre pouvoir. En nous, au plus profond de nous-mêmes, réside l'infini véritable de la vie : don premier, essentiellement gratuit, auquel notre existence finie ne peut s'ouvrir jusqu'au bout qu'en renonçant à se posséder soi-même. Feuerbach invite à dépasser l'égoïsme de la particularité ; mais il ne voit pas que ce dépassement implique une ouverture non pas seulement à *notre* monde, non pas seulement à l'autre *de nous*, à notre *alter ego*, mais une ouverture au *Tout-Autre*, qui réclame de nous une passivité totale, l'abnégation d'une vie qui consent à mourir pour être exaucée au-delà de soi. Le Christ médiateur est tout autre chose, dès lors, que la pure apparition d'un homme humainement infini ; il est, dans sa figure humaine, l'appel, qui nous est adressé, de mourir à nous-mêmes pour vivre de Dieu. S'il meurt et ressuscite, ce n'est pas pour contenter l'impérialisme de notre désir, mais c'est pour inviter chacun de nous à se laisser ensevelir à son tour dans une mort qui laisse en nous la place au Tout-Autre.

Nous avions souligné, à propos de la prière et du miracle, l'importance de l'*altérité de Dieu*. Dieu ne peut être en nous et nous transformer en Lui que dans la mesure où il nous arrache totalement à notre propre égoïsme. Sans Dieu, il n'est pas finalement d'altérité *véritable*, ni, dès lors, de véritable *unité*. Telles sont les vérités que nous essayions d'énoncer, dans nos deux premiers articles, en parlant du faux infini et de l'universel concret.

On voit, en effet, comment Feuerbach, non seulement refuse d'accorder une réalité vivante à la personne de l'Esprit, mais en arrive logiquement, en conséquence de son premier refus, à rejeter le Père lui-même dans la pure abstraction. S'il n'est pas pour nous de véri-

table altérité, le Tout-Autre ne peut plus être qu'une image que *nous* nous forgeons. Et, puisqu'il est défini comme différent de nous, et que nous sommes finalement les seuls juges de l'être et du concret, il reste que Dieu le Père n'est rien d'autre qu'une abstraction. Ainsi, en affirmant vigoureusement la finitude de l'homme, en arrive-t-on à le faire juge absolu de tout être et de toute réalité, et à définir l'humanité comme l'infini qui ne peut, par suite d'une telle inconséquence, que prendre la forme d'un faux infini. Peut-on finalement réduire davantage la médiation, puisqu'en définitive elle ne conduit jamais l'homme totalement à l'extérieur de soi ? Le monde, l'autre, sont les corrélats de mon ouverture individuelle, ils médiatisent mon élan subjectif, à la manière dont des moyens sont utilisés pour atteindre une fin. Mais, puisque le Christ, homme-Dieu, ne peut plus être cette fin, pourrais-je la trouver finalement ailleurs qu'en moi-même, bouclant sur moi le cercle qui devait me porter au dehors ?

Bien sûr, on pourra nous objecter que cette réalisation infinie de la subjectivité humaine est précisément ce que le chrétien affirme dans le Christ, et ce que, par contre, veut exclure Feuerbach. Mais, pour le chrétien, le Christ est infini, parce qu'il est le Fils du Père ; sa réalité, c'est d'être de part en part engendré par lui, l'*Autre* de lui-même ; et c'est, en s'ouvrant à ce don, de spirer l'Esprit, qui accomplit l'unité dans la dépossession totale et le don infini de l'un à l'autre. Qu'on supprime, avec Feuerbach, le Père et l'Esprit : et l'altérité que rencontre le Christ, comme celle que rencontre tout homme, ne peut plus être que relative, chaque individu rentrant dans l'horizon de totalité de l'autre.

La rupture de cette corrélation, c'est la mort qui l'accomplit ; c'est précisément elle qui manifeste dans la vie du Christ son abandon total à son Père. Pour Feuerbach, la mort reste la fissure sans remède, l'événement que rien ne situe, une négativité totale qui ne me projette devant aucun Autre.

On voit par là quelle méconnaissance il peut y avoir du véritable fond des choses lorsque avec Feuerbach on parle de l'individualisme chrétien. Personne, plus que le chrétien, ne se définit par un autre que soi. L'Esprit est en lui le feu vivant de la charité. Si, à travers sa vie, il marche vers son accomplissement, ce n'est pas là ce qu'il peut réaliser, mais ce qu'un autre fait en lui. S'il sait que ses frères humains ne peuvent pas suffire à exaucer son attente, ce n'est pas qu'il les néglige, mais c'est qu'en eux et avec eux il attend et atteint le fond dernier d'eux-mêmes qui est Dieu.

Certes, le christianisme révèle à l'homme une solitude profonde : celle que tout homme, chrétien ou non, doit affronter, à savoir la solitude de la mort. Mais c'est dans cette solitude même que, l'ouvrant au don gratuit de la vie du Père, il lui permet d'accomplir, par l'Esprit,

sa communion totalement fraternelle avec ceux que Dieu seul peut lui rendre, parce que lui seul les lui a donnés. La liberté singulière qui nous ouvre à Dieu et à tous nos frères, assume en soi, en les consacrant, les particularités propres à chacun.

Que Dieu soit le seul « besoin » du chrétien, cela exclut-il que celui-ci soit disposé à vivre dans le monde et à aimer ses semblables ? Si on comprend que tout vient de Dieu et existe en soi à partir de lui, n'est-ce pas plutôt l'amour de Dieu qui portera l'homme à embrasser tout ce qui existe ?

Dieu est le tout du chrétien ; mais ce Dieu est celui qui crée et sauve le monde, qui se rend présent à toute vie, qui habite tout esprit. Dans le seul à seul avec Dieu, en d'autres termes, le chrétien découvre l'immensité même de la création.

Et précisément, dans ce temps de l'histoire que veut sauvegarder le refus de la fin émis par Feuerbach, le chrétien sait que Dieu lui est apparu sous une forme humaine particulière, historiquement située, et que le Christ, Fils de Dieu, continue à lui apparaître et à l'appeler sous la figure de chacun de ses frères. Inscrit dans la famille des enfants de Dieu, dont le Christ est le frère aîné, le chrétien lit le sens de l'histoire comme une réalisation progressive de ce qui lui est déjà promis eschatologiquement. Le Christ, fin de la création, ne supprime donc pas l'histoire, il en révèle le sens, il en anime le devenir.

On comprendra la portée de cette dernière affirmation en confrontant, à l'opposition instaurée par Feuerbach entre le rapport intersexuel et le célibat chrétien, une compréhension authentiquement chrétienne du mariage et de la vie religieuse.

Le chrétien, disions-nous, reçoit la grâce d'assumer sa mort dans le Christ, et d'être ainsi en lui réconcilié avec Dieu et avec tous ses frères. Une telle réalisation de la communion des enfants de Dieu se fait toutefois à travers le devenir de l'amour.

C'est précisément dans cette ligne d'anticipation et de préparation que le christianisme consacre le mariage ; en lui l'amour de Dieu se manifeste aux époux qui s'aiment, et il est le principe de l'histoire créatrice de leur amour. Mais cet amour et cette histoire ne sont pas seulement œuvre de l'homme, ils ne sont pas engagés dans le progrès indéfini d'un devenir toujours en projet ; ils sont déjà le lieu où Dieu révèle et donne sa présence de grâce.

En d'autres termes, l'histoire n'est pas seulement devenir, mais manifestation et réalisation de la plénitude. Dès lors, en elle doit être signifiée la fraternité définitive, celle que voue le religieux. Il ne s'agit pas là d'une disqualification du mariage, mais de la révélation de ce qui lui est le plus intérieur et de ce qu'en fait il accomplit : l'unité de l'amour, l'établissement en Dieu de la famille humaine. Dans

l'Eglise, ces deux vocations, loin de s'exclure et de se rejeter mutuellement, se présentent en fait comme corrélatives : l'amour humain est dès à présent ouverture fraternelle au Dieu qui est amour.

C'est la présence eschatologique du mystère pascal, c'est l'actualisation de la mort et de la résurrection du Christ, qui est la médiation véritable de l'histoire. Cette médiation s'accomplit dans l'Eglise, et dans la complémentarité des vocations qui la constituent. Elle est l'authentique médiation de l'histoire, parce qu'elle permet d'assumer non seulement les négativités déterminées qui apparaissent dans le devenir de chacun et de toute l'humanité, mais jusqu'à cette négativité absolue qu'est le mystère de la mort inscrit au cœur de toute vie humaine et au plein centre de l'histoire. Loin de supprimer les médiations historiques, le Christ mort et ressuscité les fonde et les accomplit, il est celui à partir de qui l'histoire peut être lue et comprise, parce que c'est en lui et par lui qu'elle subsiste.

Bruxelles 4
24 boulevard Saint-Michel

S. DECLOUX, S.J.