**Zeitschrift:** Revue de Théologie et de Philosophie

**Herausgeber:** Revue de Théologie et de Philosophie

**Band:** 146 (2014)

**Heft:** 3-4: Pierre Thévenaz (1913-1955) : "Penser sans absolu" : après le centenaire de sa naissance

**Artikel:** L'athéisme contemporain : Camus et Sartre (1952)

**Autor:** Thévenaz, Pierre

**DOI:** https://doi.org/10.5169/seals-583845

**Nutzungsbedingungen**

Die ETH-Bibliothek ist die Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften auf E-Periodica. Sie besitzt keine Urheberrechte an den Zeitschriften und ist nicht verantwortlich für deren Inhalte. Die Rechte liegen in der Regel bei den Herausgebern beziehungsweise den externen Rechteinhabern. Das Veröffentlichen von Bildern in Print- und Online-Publikationen sowie auf Social Media-Kanälen oder Webseiten ist nur mit vorheriger Genehmigung der Rechteinhaber erlaubt. Mehr erfahren

**Conditions d'utilisation**

L'ETH Library est le fournisseur des revues numérisées. Elle ne détient aucun droit d'auteur sur les revues et n'est pas responsable de leur contenu. En règle générale, les droits sont détenus par les éditeurs ou les détenteurs de droits externes. La reproduction d'images dans des publications imprimées ou en ligne ainsi que sur des canaux de médias sociaux ou des sites web n'est autorisée qu'avec l'accord préalable des détenteurs des droits. En savoir plus

**Terms of use**

The ETH Library is the provider of the digitised journals. It does not own any copyrights to the journals and is not responsible for their content. The rights usually lie with the publishers or the external rights holders. Publishing images in print and online publications, as well as on social media channels or websites, is only permitted with the prior consent of the rights holders. Find out more

**Download PDF:** 01.07.2025

**ETH-Bibliothek Zürich, E-Periodica, https://www.e-periodica.ch**

REVUE DE THÉOLOGIE ET DE PHILOSOPHIE, 146 (2014), P. 383-397

# L'ATHÉISME CONTEMPORAIN : CAMUS ET SARTRE (1952)[1]

PIERRE THÉVENAZ

L'athéisme nous concerne tous. Nous ne voulons pas, en effet, nous camper en face de l'athéisme, de l'athéisme des autres, et avec bonne conscience, avec une curiosité amusée ou indignée, en disserter académiquement – comme sur un de ces nombreux *ismes* qui, comme autant de murs, nous bouchent aujourd'hui la vue des hommes. Laissons d'ailleurs l'athéisme et interrogeons les *athées*, et à travers les athées cherchons et interrogeons des hommes, l'homme contemporain. Oui, des hommes ! non pas je ne sais quels monstres dont nous nous demanderions en hochant la tête, comme si nous étions au-dessus de ça : Comment peut-on être athée ? Cette question, question de pharisien, nous ne la laisserons pas entrer dans notre cœur. Il n'y a d'ailleurs que trop de «raisons», bonnes et mauvaises, de ne pas croire en Dieu. S'il nous fallait poser une question étonnée, ce serait bien plutôt : Comment peut-on croire en Dieu ? Et y répondre serait déjà, on en conviendra, un peu plus malaisé.

Le croyant aussi est un incroyant. Nous nous souvenons du père de l'enfant possédé qui s'écrie : «Je crois! Aide-moi dans mon incrédulité !» (Mc 9,24). Dans notre désobéissance quotidienne à la volonté de Dieu, nous faisons l'expérience renouvelée et lancinante de la réalité de notre propre incroyance. Notre incroyance, je le veux bien, est modeste, discrète, secrète : nous ne la crions pas sur les toits. Nous la dissimulons soigneusement à nos propres yeux ; nous nous rassurons par nos bonnes œuvres, par notre généreuse activité dans l'Église ou en dehors d'elle, par les élans passagers de notre foi. Mais ne serait-il pas honnête une fois de regarder en face notre propre incroyance et de savoir ce qu'elle cache et ce qu'elle signifie ? Eh bien, l'athéisme contemporain nous présente l'image agrandie et la voix amplifiée de notre discrète incroyance, de notre demi-croyance, et même de notre trop pâle foi.

L'athéisme, c'est notre petite incroyance, mais vécue jusqu'au bout par quelques hommes de notre temps, parfois érigée en système, en système de négation. Des hommes aujourd'hui y consument leur existence, y jouent le tout pour le tout – ce que nous ne savons même pas faire de notre maigre foi. Qui leur jettera la première pierre ? Qui osera les mettre à l'index ou au ban de la pensée bien-pensante, avant même de les avoir écoutés ? Car enfin, ou bien l'athée n'est rien pour moi (tout au plus quelque vain objet de curiosité, un

[1] NdE : Exposé donné à Lausanne, Leysin et Neuchâtel et publié par l'Église réformée de France dans sa *Revue de l'Évangélisation*, Paris, décembre 1952, p. 337-356 (bibliogr. n° 40).

peu malsaine), ou bien il est *moi* en quelque manière ; il porte en lui dans son refus blasphématoire, dans son cri impie, dans son indifférence laborieusement affirmée, quelque chose de l'humaine condition. C'est alors que je peux, que je dois me reconnaître en lui. Toute aventure humaine engage l'humanité entière. Si nous sommes convaincus que l'aventure de la foi chrétienne engage plus que notre petite personne, l'humanité entière, nous devons reconnaître également que l'aventure de l'incroyance, et particulièrement de l'athéisme actuel, nous touche tous, nous engage tous.

*

«Dieu est mort, s'écriait Nietzsche, et c'est nous qui l'avons tué [...]. Ne sentons-nous pas le souffle du vide sur notre face ? Ne fait-il pas plus froid ? Ne vient-il pas toujours des nuits, de plus en plus de nuits ? [...] N'entendons-nous encore rien du bruit que font les fossoyeurs qui enterrent Dieu ? Ne sentons-nous encore rien de la décomposition divine ? Les dieux aussi se décomposent [...]» (*Gai savoir*, n° 125).

Ce cri de Nietzsche retentit à travers tout le XX^e^ siècle, jusque dans les Églises. Et nos oreilles chrétiennes, à demi chrétiennes l'entendent dans son effrayante ambiguïté. D'une part le chrétien se souvient que Dieu, fait chair en Jésus-Christ, est mort en effet, mort sur la Croix : c'est nous, ce sont les hommes qui ont refusé de le recevoir et par leur péché l'ont crucifié ; nous ne savons comment nous laver de ce sang innocent, et nous ne pouvons réaliser notre qualité d'homme qu'à travers ce meurtre. La mort de Dieu est notre condamnation, et pourtant aussi notre seul salut. D'autre part Dieu agonise et meurt sous les coups de l'incroyance du monde moderne. Nietzsche angoissé, mais comme galvanisé par l'horreur, rédige son acte de décès en quelques phrases brûlantes. Terrible épreuve : il a fallu passer par là. L'homme a dû se débarrasser de Dieu : pour que l'homme vive et conquière son humanité, il a fallu que Dieu cesse d'être Dieu. Nietzsche est pris dans l'alternative dramatique : Dieu c'est la mort de l'homme ; l'homme c'est la mort de Dieu. Ici encore la mort de Dieu est une lourde responsabilité pour l'homme ; et pourtant aux yeux de Nietzsche son seul salut.

Dieu est mort ! L'équivoque de ce cri nous poursuit. En effet le chemin de la foi vers le Dieu vivant et présent passe par la mort de Dieu ; mais le chemin de l'incroyance et de l'athéisme vers l'homme vivant, conscient et pleinement homme, passe par l'autre mort de Dieu. D'un côté comme de l'autre, la mort de Dieu est un *événement*, un événement prodigieux, le tournant de l'histoire. Dans les deux cas nous sentons à la fois un frisson de détresse, une angoisse poignante – et la lumière d'un grand espoir pour l'homme. Ce cri de Nietzsche déchire notre siècle, jamais nous n'avions senti le blasphème le plus impie si proche de la prière la plus fervente. Le croyant s'arrête interdit : dans le cri de l'incroyant il entend sa propre voix, mais

comme étrangement faussée ; il entend comme un écho à ses propres paroles, mais où celles-ci seraient devenues un langage effrayant et ambigu. Dans le visage de l'athée, il reconnaît son propre visage, – ou, comme disait Musset :

> Un étranger vêtu de noir,
> Qui me ressemblait comme un frère.

Ce visage serait-il peut-être le miroir fidèle de la noire grimace que la foi, tout en se croyant illuminée, fait à son insu au regard de l'incroyant ? Et voici qu'à travers la déchirure de ce cri, il perçoit maintenant, dans son propre langage de croyant, mieux que jamais la résonance ou la sourdine de sa propre incroyance. Dans le rictus du blasphème impie, il devine le visage défiguré de sa propre foi.

Avec le Dieu mort de Nietzsche, nous voici d'un seul coup à cent lieues de l'athéisme du XIX^e^ siècle, de la libre pensée rationaliste d'il y a cinquante ans, qui, sur la foi de la science, s'évertuait à montrer sinon à démontrer que Dieu n'existe pas ; hypothèse inutile ! Aujourd'hui l'athée n'est plus celui qui affirme dans l'abstrait que Dieu n'existe pas, mais celui qui fait l'expérience concrète et directe de sa mort et découvre sa propre qualité ou dignité d'homme dans cette mort, ce qui est tout autre chose.

Il y a en effet bien des manières de refuser Dieu. On peut le refuser *parce qu'il n'existe pas* : c'est comme un procès qui se termine par un non-lieu. On peut le refuser *même s'il existe*, par exemple dans la révolte d'un Ivan Karamazov contre l'injustice faite à l'homme par Dieu. On peut le refuser *parce qu'il est mort* : ce n'est alors même plus un refus, c'est un drame vécu. On peut le refuser, comme Sartre, *parce que, même s'il existait, ça ne changerait rien pour l'homme*. Morale provisoire de l'histoire : ne mettons pas tous les athéismes dans le même paquet.

Une page de Sartre (*Situations* I, p. 153) nous donne le climat de l'athéisme contemporain : «Dieu est mort : n'entendons pas par là qu'il n'existe pas ni même qu'il n'existe plus. Il est mort ; il nous parlait et il se tait, nous ne touchons plus que son cadavre. Peut-être a-t-il glissé hors du monde, ailleurs, comme l'âme d'un mort, peut-être n'était-ce qu'un rêve... Dieu est mort, mais l'homme n'est pas, pour autant, devenu athée. Ce silence du transcendant, joint à la permanence du besoin religieux chez l'homme moderne, voilà la grande affaire aujourd'hui comme hier».

L'athéisme contemporain n'est pas d'abord négation (de Dieu) mais affirmation de l'homme et du monde. Dans le monde d'aujourd'hui qui invite au désespoir, où les valeurs humaines sont mises en question, des hommes cherchent lucidement le chemin de l'homme vers l'homme. Ils essaient de percer la carapace des souffrances humaines, du pessimisme désespéré et surtout des optimismes trop faciles, des espoirs qui ne sont qu'évasions ou fuites dans le bleu, et de retrouver les conditions d'un oui qui sonne franc et juste, d'un oui sans réserves dit à l'homme. «La vie humaine commence de l'autre côté du désespoir», dit Sartre dans *Les mouches*. Or s'il faut assumer

même la mort de Dieu pour que ce oui soit un oui véritable, il n'y aura pas à hésiter. Le non adressé à Dieu sera, quoi qu'il en soit, l'envers d'un oui.

Ne pouvant songer à donner un tableau d'ensemble de l'athéisme actuel, nous laisserons délibérément de côté les marxistes dont l'athéisme, à la différence de certains aspects de celui de Marx lui-même, fait en général très XIX^e^ siècle. Nous nous arrêterons à deux figures bien plus représentatives de notre temps, et à plus d'un égard opposées l'une à l'autre : Albert Camus et Jean-Paul Sartre. L'on sait qu'une polémique récente les oppose l'un à l'autre : «l'affaire Camus-Sartre» (voir *Temps modernes*, août 1952) à propos de *L'homme révolté*. L'enjeu déclaré est la question de l'engagement dans la politique et dans l'action, mais il y va d'options métaphysiques plus profondes qui se marquent jusque dans leur attitude vis-à-vis de Dieu. L'un, Camus, se révolte contre Dieu et puise dans cette révolte des accents pathétiquement humains. L'autre, Sartre, est, si l'on peut dire, athée à froid, sans la moindre révolte. Essayons de décrire l'*antithéisme* de Camus, l'athéisme de la révolte humaine, et de lui opposer ensuite l'athéisme de Sartre, l'athéisme de la responsabilité humaine.

## 1. Camus et l'athéisme de la révolte

Camus n'est pas l'homme du non ; il est d'abord l'homme du oui jeune et joyeux dit au monde, à la terre, à la mer, au vent et au soleil, comme on le voit dans son premier livre de 1939, *Noces*. Il y célèbre, avec une ferveur encore toute gidienne, l'accord amoureux «avec le cœur battant du monde». C'est ce oui charnel, simple, direct, païen que nous voulons tous dire au monde et qui, à première vue, semble le seul oui naturel et sans réserves, le seul véritable oui.

Mais le monde et les hommes ne répondent pas à ce oui : le désert, le grand ciel vide, le «ciel ennemi», le «monde épais» restent étrangers et hostiles ; c'est pour Camus le monde de «l'absurde». Cet univers sans mesure «m'annihile, me nie sans colère». Car l'ordre de ce monde inhumain est réglé par l'injustice, la souffrance et la mort. L'absurdité éclate en effet dans la mort des hommes, dans le meurtre, dans la souffrance innocente du juste ou de l'enfant, comme on le voit dans *La peste*. L'homme est cerné et coincé, comme les pestiférés d'Oran ; l'univers de Camus, c'est l'univers du condamné à mort, comme dans *L'étranger*, dans *Caligula* ou *Le malentendu*.

En présence de cette absurdité qui se solde par la souffrance et la mort, Camus a une réaction très élémentaire ; et c'est en quoi il nous est si proche. Il ressent cette injustice comme la démesure du monde, comme un affront fait à l'homme. Il se raidit dans un sursaut d'orgueil blessé. En face de cette étrangeté absurde, il est convaincu de son innocence, comme nous le sommes tous. Comment nous sentirions-nous coupables puisque vraiment nous n'avons rien à nous reprocher ? Camus ne se demande tout d'abord nullement si par hasard ce serait l'homme qui porterait la responsabilité du non-sens, de la souffrance et de la mort. S'il taxe ce monde d'absurde, cela veut dire justement : je n'y

suis pour rien, je ne comprends pas ; cela passe la mesure humaine ; ce n'est en tout cas pas l'homme qui est responsable. Le mal est démesuré et «surhumain».

Avec cette élémentaire exigence de justice des âmes bien nées, et cette bonne conscience innocente, Camus est pris aux entrailles par le scandale intolérable de la souffrance humaine, de l'injure imméritée faite à l'homme. Il se révolte contre Dieu, l'accuse et le défie ; il revendique l'homme contre l'inhumanité du monde et de Dieu. Réaction très humaine ! chacun de nous se reconnaît immédiatement en lui : d'une part raidissement du défi contre Dieu qui tolère l'injustice, d'autre part tendresse, sympathie et générosité pour notre prochain innocent comme nous et compagnon de misère.

L'antithéiste Camus ne niera pas Dieu. Il en a besoin en quelque sorte pour adresser son défi, ce défi qui renforcera encore en lui la conscience de l'innocence. «Le révolté défie plus qu'il ne nie. Primitivement au moins il ne supprime pas Dieu, il lui parle simplement d'égal à égal» (*L'homme révolté*). «Oh ! je hais ce monde où nous en sommes réduits à Dieu.» (*Le malentendu*). Camus ne se laissera pas réduire à Dieu. Il n'acceptera pas la réconciliation chrétienne, car il y voit une manière de pactiser avec le meurtre, puisqu'on s'en remet finalement à ce Dieu qui permet le mal et la souffrance : «Le christianisme est d'abord une philosophie de l'injustice».

Point d'acceptation complice non plus, à la manière du stoïcien qui se résigne à la souffrance, qui aime et divinise même ce qui l'écrase. Point d'espoir facile, espoir marxiste ou espoir chrétien (il les juge faciles !) qui ne sont qu'évasion et qui feraient fondre le raidissement salutaire de la révolte. Pas non plus le suicide qui est abdication lâche. Non ! surtout «ne pas tricher» et ne pas se réconcilier avec le monde : «S'il faut mourir, il s'agit de mourir irréconcilié et non pas de plein gré» (*Mythe de Sisyphe*). Camus sera l'homme révolté : telle est la tonalité propre de son athéisme.

La révolte, on le voit, tient plus de Caïn que de Prométhée. Elle ne sera pas un acte de violence un peu fou, individualiste et inutile. Ce sera le non mesuré, modeste, de l'homme qui veut être homme, car il y a une «part de l'homme qui ne s'incline pas». Et Camus est convaincu, comme nous tous, que la part de l'homme qui ne s'incline pas, qui ne s'humilie pas, c'est la meilleure. La révolte sera «goût violent de la justice», une «folie calme» qui a «l'obstination du printemps». C'est une folie puisque l'homme sera quand même écrasé par le monde épais et absurde ; mais c'est la folie du printemps où tout refleurit toujours et où «la passion de vivre» défie la mort en déclenchant «la grande offensive contre un ciel ennemi» et sans mesure. «L'entreprise essentielle de la révolte est de substituer au royaume de la grâce celui de la justice» (*L'homme révolté*). Cette révolte, qui est folie de justice, est *mesure* et «fidélité à la condition humaine». «Ce monde absurde et sans dieu se peuple alors d'hommes qui pensent clair et n'espèrent plus» (*Mythe de Sisyphe*), et qui n'ont plus qu'un but : rechercher un peu plus de justice et un peu moins de souffrance. «Si le christianisme est pessimiste quant à l'homme, il est optimiste quant à la destinée humaine, je suis optimiste quant à l'homme. Non pas au

nom d'un humanisme qui m'a paru un peu court, mais au nom d'une ignorance qui essaie de ne rien nier» (*Actuelles*).

Oui vraiment, jusqu'ici Camus exprime nos réactions les plus naturelles et les plus profondes, les plus immédiatement sympathiques, bref les plus humaines sinon les plus justes: les revendications d'«un ordre humain où toutes les réponses soient humaines» (*Remarques sur la révolte*). Nous y reconnaissons l'entêtement de notre innocence froissée. Mais Camus ne s'arrête pas là. Son antithéisme ne s'épuise pas à dire non à Dieu: il veut, par sens de la mesure, rester «fidèle au oui» (*L'homme révolté*) et surtout à la condition humaine.

Et voici que derrière l'innocence et la bonne conscience de l'homme se creuse en son âme une dimension nouvelle qui n'est plus innocence. Il semble que, intimement liée à la condition de l'homme, se dessine maintenant pour Camus «cette ignorance qui essaie de ne rien nier», une sorte de culpabilité mystérieuse. C'est comme si l'origine du mal refluait de la nature dans l'homme. *L'homme révolté* contient une page bien significative à cet égard: «Si l'homme était capable d'introduire à lui seul l'unité dans le monde, s'il pouvait y faire régner, par son seul décret, la sincérité, l'innocence et la justice, il serait Dieu lui-même. Aussi bien, s'il le pouvait, la révolte serait désormais sans raisons. S'il y a révolte, c'est que le mensonge, l'injustice et la violence font, en partie, la condition du révolté. Il ne peut donc prétendre absolument à ne point tuer ni mentir, sans renoncer à sa révolte et accepter une fois pour toutes le meurtre et le mal. Mais il ne peut non plus accepter de tuer et mentir, puisque le mouvement inverse qui légitimerait meurtre et violence détruirait aussi les raisons de son insurrection» (p. 352).

Ainsi, si nous étions Dieu, nous serions justes et innocents. Mais nous sommes hommes et nous faisons le mal malgré nous. La révolte ne sera donc pas pure innocence: «elle nous met sur le chemin d'une culpabilité calculée; son seul espoir, mais invincible, s'incarne, à la limite, dans des meurtriers innocents» (p. 366). Ailleurs il dit «culpabilité raisonnable», c'est-à-dire une sorte de culpabilité insaisissable. L'homme ne s'acceptera pas mauvais ou pécheur (ce serait abdication déraisonnable), mais il constate qu'à travers les meilleures intentions l'impureté du mal s'infiltre. En cela éclatent notre imperfection et notre relativité, qui font notre condition d'homme.

La justice n'est plus le dernier mot; elle avait été le premier, mais le souci de Camus est de ne pas tricher. Or désormais il s'agit avant tout de ne pas s'évader de la condition humaine. Mais que voyons-nous alors ? Plaider innocent, plaider l'innocence absolue, ce serait justement pour l'homme s'élever au-dessus de la condition humaine, se diviniser en quelque manière. Camus ne le veut pas. Au moment où il entrevoit sa culpabilité raisonnable, voici que son antithéisme se transforme: ce n'est plus le ciel ennemi ou un Dieu injuste contre lequel Camus le Juste se révolte; c'est en lui-même qu'il reconnaît lucidement sa propre tentation de se diviniser et qu'il se met à la dénoncer. «La seule règle qui soit originale aujourd'hui: apprendre à vivre et

à mourir, et pour être homme, refuser d'être dieu» (*L'homme révolté*, p. 377). C'est le Dieu que nous voulons être qu'il faut non pas défier orgueilleusement désormais, mais travailler modestement à éliminer en nous. Être athée de ce Dieu-là, voilà qui est moins facile, moins spectaculaire ; voilà qui réclame de nous une abnégation plus réelle. Camus accepte de mener le combat pour l'homme sur ce front-là, dans le relatif, dans l'ambiguïté de cette mystérieuse condition de l'homme qui doit reconnaître lucidement en lui que même l'innocence a double visage. Il dira donc dans le passage déjà cité : «Le mensonge, l'injustice et la violence font, en partie, la condition du révolté».

Jusqu'ici les athées se débarrassaient de Dieu pour frayer la voie au surhomme ou diviniser l'homme. L'athée Camus, lui, ne se débarrassait pas de Dieu puisqu'il en avait besoin pour adresser son défi ; et maintenant il refuse de faire de l'athéisme une apothéose de l'homme en reconnaissant à mi-chemin entre l'innocence et le péché cette culpabilité innocente et raisonnable, cette innocence coupable.

À l'humanisme élémentaire que nous rappelions plus haut et dans lequel nous ne nous reconnaissions que trop, qui était notre pente, succède un humanisme voulu, difficile, où il s'agit de conquérir l'homme contre ce qui l'aliène et le compromet. Accepter sa condition d'homme cela réclame une victoire de l'homme sur lui-même que nous ne remportons pas d'un coup. C'est comme si chez Camus la révolte s'était finalement vaincue elle-même, ou intériorisée, comme si elle se dépassait elle-même. «Alors naît la joie étrange qui aide à vivre et à mourir [...] avec elle nous referons l'âme de ce temps» (*L'homme révolté*, p. 377 *sq.*).

C'est toujours encore un athéisme : l'homme veut toujours mener sa vie, faire sa vie seul, sans appui étranger, sans tricherie, mais le visage de cet athéisme s'est humanisé : culpabilité mesurée, solitude mesurée, révolte mesurée. Sans cesser d'être antithéiste, Camus a finalement pris sa mesure humaine face au Dieu démesuré qu'il refuse.

## 2. Sartre et l'athéisme de la responsabilité

En pénétrant dans le monde de Sartre, nous trouvons un climat bien différent. En effet, l'athéisme de Sartre ne s'enracine pas dans une exigence de justice et une expérience de la souffrance humaine aussi franchement avouée, mais dans une exigence de liberté, de responsabilité et d'autonomie qui, avec une certaine pudeur, n'accepte pas de s'exprimer sur le plan des sentiments. S'il s'agit pour lui aussi de lucidité, ce n'est plus la folie claire de l'humanisme camusien. Sartre ne fait appel à aucune de nos réactions naturelles et élémentaires. Au contraire cet homme au diagnostic impitoyable, ce moraliste de l'intelligence, ce philosophe tout appliqué à démasquer notre «mauvaise foi», va à l'encontre de nos mouvements les plus spontanés et il accepte d'emblée de nous choquer,

comme tout moraliste qui déplie sans ménagements les replis cachés de nos attitudes les mieux intentionnées.

Pour comprendre l'athéisme de Sartre, il faut donc accepter de mettre entre parenthèses nos réactions immédiates et essayer de le suivre un instant, un bon bout de chemin, sans protester. Notre protestation trop prompte serait sentimentale alors que lui nous propose un diagnostic et un raisonnement de philosophe.

Nous venons de voir chez Camus que l'athéisme ne se réduisait pas à cette pitoyable réfutation de l'existence de Dieu à laquelle les libres penseurs du début du siècle s'appliquaient laborieusement. Avec Sartre, nous sommes encore plus loin de l'athéisme vulgaire qu'avec Camus. «L'existentialisme n'est pas tellement un athéisme au sens où il s'épuiserait à démontrer que Dieu n'existe pas. Il déclare plutôt: Même si Dieu existait, ça ne changerait rien [...]. Le problème n'est pas de son existence; il faut que l'homme se retrouve lui-même et se persuade que rien ne peut le sauver de lui-même, fût-ce une preuve valable de l'existence de Dieu» (*L'existentialisme est un humanisme*, p. 95). Jamais, en effet, une preuve de l'existence de Dieu n'a sauvé personne ou permis à qui que ce soit de se retrouver lui-même: jusqu'ici les chrétiens sont pleinement d'accord avec Sartre. Mais, si ce n'est pas l'existence de Dieu qui est en cause, de quoi va-t-il s'agir pour Sartre ?

De l'homme et non pas tant de Dieu. Mais de l'homme dans l'existence duquel Dieu joue un rôle. Est-ce un rôle positif ou négatif, est-ce un Dieu chimérique ou un Dieu réel, peu importe tout d'abord. L'homme se représente Dieu; il vit Dieu. S'il est croyant, il vit sa réalité et sa présence. S'il est incroyant, il vit son absence, mais Dieu intervient dans sa vie au moins à titre d'idée ou de représentation. Eh bien Sartre analysera cette représentation, ou plus exactement: la manière dont nous vivons Dieu, notre rapport vécu à Dieu, notre façon de vivre «existentiellement» Dieu.

Remarquons d'abord que Sartre fait comme tous les athées; il ne peut d'ailleurs faire autrement. Ses raisonnements ne portent pas sur Dieu mais sur l'idée humaine de Dieu. Puisque Dieu n'existe pas, puisqu'il ne s'agit pas de son existence, on ne peut parler que de la représentation que s'en font les hommes. Une chose en tous cas est donc sûre: l'athée ne parle jamais de Dieu, du Dieu de Jésus-Christ, puisque le Dieu de Jésus-Christ vient précisément en tout premier lieu bousculer l'idée, les pauvres petites idées, que nous nous faisons de Dieu. Donc tout ce qu'un athée pourra jamais prouver – si vraiment il prouve quelque chose – c'est qu'à l'idée de Dieu que l'homme se fait naturellement et habituellement ne correspond aucun Dieu réel et vivant. Ici encore le chrétien le lui accordera sans peine, mais la question du Dieu vivant reste entière et se pose quoi qu'il en soit au-delà de l'athéisme.

Mais revenons à ce que nous appelions pour simplifier l'idée de Dieu. Le propre d'une idée, c'est que, même si elle ne correspond à rien, elle est en nous, présente. *L'existentialisme sartrien accentuera à l'extrême cette présence en nous du Dieu-idée*. Mais en même temps une idée n'est pas encore une

réalité : un Dieu-idée est absence de Dieu réel, Dieu absent. *Sartre accentuera également à l'extrême l'absence de Dieu.* Nous ne serons pas étonnés de retrouver ici (transposés évidemment) certains thèmes proprement chrétiens : car, pour le chrétien aussi, il y a présence et absence du Dieu réel et vivant, Dieu caché et Dieu qui se révèle.

Nous ne pouvons songer à expliquer ici la philosophie de Sartre dans son aspect technique, encore que seule la connaissance de sa philosophie nous donnerait la pleine résonance et la signification dernière de son athéisme. Contentons-nous de rappeler un ou deux points fondamentaux. L'image visqueuse et nauséabonde que si souvent l'on se fait de l'existentialisme ne correspond qu'à un certain type d'existence humaine que Sartre décrit avec abondance et pénétration mais qu'il ne nous propose nullement comme modèle. En réalité la philosophie de Sartre est une philosophie dure, exigeante, une philosophie de la liberté, de la libération et de la responsabilité. L'homme qui se fait lui-même, seul et libre, l'homme à la «conscience sèche», voilà l'homme authentique. Nous faisons malheureusement tout pour esquiver la responsabilité écrasante, vis-à-vis de nous-mêmes et des autres hommes, qui pèse sur nous. Nous nous cherchons des alibis, des faux-fuyants pour échapper à la liberté à laquelle nous sommes «condamnés» et qui est notre essence même. C'est la *mauvaise foi*. Et pourtant c'est en vain car nous n'échappons en aucune manière à notre liberté.

Or pour Sartre la croyance en Dieu est l'expression type de la mauvaise foi de l'homme. Dieu c'est l'être en qui tout homme cherche perpétuellement à se fuir, cherche à abdiquer, désireux qu'il est d'échapper à sa liberté. À ce titre Dieu est terriblement présent à l'homme sous deux aspects qu'il nous faut brièvement analyser :

1) d'abord comme l'idéal que l'homme entend atteindre lui-même ;

2) ensuite comme l'être qui me fait face.

L'homme aimerait être une fois pour toutes ce qu'il est. C'est son secret désir, son idéal de mauvaise foi. Ne plus avoir à se faire et à se refaire sans cesse librement, pouvoir enfin se reposer dans son être, se décharger de l'écrasante responsabilité de se reprendre à nouveau dans chaque nouvelle situation de la vie quotidienne. Être et ne plus avoir besoin d'agir pour être. Or Dieu, c'est précisément l'être qui est, immuablement et éternellement, ce qu'il est, qui n'a pas besoin d'exister en se recréant sans cesse par ses actes. Dieu est celui, bienheureux, qui n'est pas condamné à être libre. Dieu c'est l'idéal que tout homme se forge. «Être homme c'est tendre à être Dieu.» «L'homme est fondamentalement désir d'être Dieu.» Et tous nos actes traduisent et reflètent de mille et mille manières ce désir. Mais précisément ce choix-là et ce désir sont de mauvaise foi, car ils sont contradictoires et impossibles à réaliser. C'est ici que l'athéisme de Sartre, athéisme à froid, s'anime et prend une couleur tragique. Le drame c'est que ce désir d'être Dieu, donc une idée contradictoire, soit la composante essentielle de l'existence humaine et que pourtant jamais l'homme ne puisse réaliser sa liberté dans cette voie. Or il est frappant

de constater que, pour décrire cette situation dramatique de l'homme, Sartre emprunte à maintes reprises le vocabulaire chrétien : «Toute réalité humaine est une passion» (dans le sens où l'on parle de la passion du Christ, c'est-à-dire d'un sacrifice de son être tout entier). L'homme, en désirant être Dieu, choisit de se perdre : il ne veut pas de sa liberté, de son humanité. L'homme se perd, et le comble c'est que ce soit *pour que Dieu existe*. Il veut sacrifier l'homme, c'est-à-dire la liberté pour faire surgir Dieu, c'est-à-dire une chimère ; mais sa mauvaise foi l'aveugle et il ne voit pas que c'est une chimère et qu'il échouera fatalement. «Ainsi, la passion de l'homme est-elle inverse de celle du Christ, car l'homme se perd pour que Dieu naisse [...]. L'homme est une passion inutile» (*L'être et le néant*, p. 708).

Sartre dénonce ici avec la plus grande vigueur le secret désir de l'homme d'être Dieu. Voici donc un athée qui ne combat pas Dieu pour se faciliter la tâche, pour se mettre à sa place, pour promouvoir un homme divinisé ou un surhomme, mais qui a compris que l'athée conséquent avec lui-même doit commencer par refuser radicalement d'être Dieu soi-même, par renoncer à se forger des idoles et des faux dieux et assumer pleinement sa condition d'homme. Comment n'en pas être frappé quand on songe que le chrétien ne vise pas autre chose : dénoncer la tentation éternellement renaissante du *eritis sicut dii* [«vous serez comme des dieux», Gn 3,5] qui va de pair avec la dévotion à des idoles qui sont notre perte, notre passion inutile ; et prendre conscience de notre condition humaine et rien qu'humaine (qui pour le chrétien est notre condition de créature pécheresse).

Mais – c'est le second point – Dieu n'est pas seulement mon désir de me diviniser, il est aussi l'Autre, le vis-à-vis. On le voit dans *Les mouches* où Jupiter est celui qui se propose à l'homme (à Oreste et à Électre) comme l'apaisement du tourment de sa liberté : «Ta liberté n'est qu'une gale qui te démange. Reviens : je suis l'oubli, je suis le repos». Écoutons aussi Daniel dans *Le sursis* (p. 166) : «Le repos, le calme, le calme, le repos [...]. Tu m'as créé tel que je suis ; tu me vois, tu m'aimes. Il se sentait calme et sacré». Et plus loin : «Quel repos [...]. Je sais enfin que je suis [...] je n'ai plus à supporter la responsabilité de mon écoulement pâteux : celui qui me voit me fait être». Dans son dernier livre (*Saint Genet*, p. 218), Sartre compare Dieu au filet tendu sous l'acrobate.

Mais Dieu est plus encore : l'autre par excellence. On connaît l'importance du fameux thème du regard dont *L'être et le néant*, *Huis-clos*, les romans et les essais de Sartre donnent tant de descriptions remarquables. Il y montre comment autrui, notamment par son regard, aliène ma liberté et me transforme en objet. Le fait de me sentir regardé par autrui désintègre mon univers. C'est comme une «hémorragie interne» par laquelle une partie de moi s'écoule vers l'autre. Aliéné, pétrifié, je ne suis plus un homme mais une chose. «L'Enfer c'est les autres.» «La moitié de l'humanité vit sous regard» (*Le sursis*, p. 157). Or Dieu, c'est autrui poussé à la limite, la quintessence d'autrui, le Regard en personne, un regard qui fascine et paralyse, qui me pétrifie en chose qui n'a plus à lutter pour sa liberté. Dieu c'est l'autre qui envahit totalement mon existence.

C'est l'être regardant qui jamais ne peut être regardé. Sartre se souvient sans doute de V. Hugo : «L'œil était dans la tombe et regardait Caïn».

Dans *Le sursis* (p. 319), il décrit ce que ce regard de Dieu peut avoir de pétrifiant et de tranquillisant tout à la fois : «Le regard était là [...] je ne l'ai pas saisi [...], car son caractère propre, c'est d'être *insaisissable* [...]. J'étais à la fois transpercé et opaque, j'existais *en présence* d'un regard [...]. On me voyait, le regard était là, inaltérable, un invisible acier [...]. Je dis à Dieu : me voilà. Me voilà tel que vous me voyez, tel que je suis. Qu'y puis-je : vous me connaissez et je ne me connais pas».

Mais, avec le thème du regard de Dieu qui voit sans être vu, c'est déjà le *Dieu-absence* que Sartre nous décrit. Tous les aspects du Dieu de Sartre se ramassent pour ainsi dire dans l'affirmation que Dieu c'est une absence. Et par là même nous rejoignons le Dieu mort de Nietzsche.

«Te dire ce qu'est le regard me sera bien facile : car il n'est rien ; c'est une absence ; tiens : imagine la nuit la plus obscure. C'est la nuit qui te regarde, mais une nuit éblouissante ; la nuit en pleine lumière, la nuit secrète du jour. Je ruisselle de lumière noire» (*Le sursis*, p. 319). Nous trouvons le même lyrisme de l'absence dans *Le Diable et le bon Dieu* (p. 235), où Goetz s'adresse à Dieu en ces termes : «Dis, la nuit c'est toi, hein ? La nuit, l'absence déchirante de tout ! Car tu es celui qui est présent dans l'universelle absence, celui qu'on entend quand tout est silence, celui qu'on voit quand on ne voit plus rien. Vieille nuit, grande nuit d'avant les êtres, nuit du non-savoir, [...] cache-moi !» Et plus loin : «Tu vois ce vide au-dessus de nos têtes, c'est Dieu. Tu vois cette brèche dans la porte, c'est Dieu. Tu vois ce trou dans la terre, c'est Dieu encore. Le silence, c'est Dieu ; l'absence, c'est Dieu. Dieu c'est la solitude des hommes» (p. 267).

Silence lourd de résonances, solitude amplifiée pour ainsi dire par le vide immense au sein duquel elle surgit ! Sartre réussit ainsi à nous faire sentir finalement la coïncidence effrayante de la présence et de l'absence de Dieu. Ce Dieu est en fin de compte plus qu'une idée, car il vous pénètre jusqu'à la moelle comme un frisson. Le vertige nous rappelle qu'un vide peut nous transir plus qu'une solide réalité. Dieu est une absence qu'on vit comme une fascination, comme une indéfectible présence. Sartre s'est débarrassé de Dieu, mais Dieu reste là, en lui, en tout homme, à titre de privation obsédante, comme un grand vide, plus bouleversant pour l'homme par son absence que par sa présence.

Nous comprenons mieux ce que veut dire le cri de Nietzsche : Dieu est mort ! – Il hante les vivants ; il existe, mais il existe sur le mode de l'absence, comme un mort ou un absent auquel vont toutes nos pensées.

Mais nous pouvons pousser plus loin encore et entrevoir vers quoi s'oriente l'athéisme de Sartre, qui est d'ailleurs, semble-t-il, encore en pleine évolution. En effet les passages que nous venons de citer sur Dieu qui est la nuit ou l'absence nous indiquent que cet athéisme bien peu commun se présente comme une sorte de mystique (toujours à froid !), mais une mystique du néant plutôt que de la plénitude, de l'absence plutôt que de la présence, bref comme une

sorte de théologie négative. «Dieu c'est la solitude des hommes.» L'homme libre (Oreste par exemple), c'est l'homme seul, mais il conquiert sa solitude par la mort de Dieu. C'est dire que cette solitude de la liberté humaine est peuplée d'une immense absence, c'est la solitude *avec* le ciel, mais le ciel *vide*. C'est une solitude qu'on atteint en effaçant successivement tous les appuis, par une longue ascèse débouchant dans «l'absence déchirante de tout»: «Tu es celui qui est présent dans l'universelle absence.» Dans cette sorte d'extase, selon la bonne tradition mystique, les contraires coïncident. Tel est d'ailleurs le sens final du *Diable et le bon Dieu*. Les valeurs transcendantes s'annulent mutuellement ou coïncident: «La nuit tombe: au crépuscule il faut avoir bonne vue pour distinguer le bon Dieu du Diable» (p. 252). Le Bien pur ne se distingue plus du Mal pur, la présence de l'absence, la foi de la mauvaise foi. C'est désormais l'acte libre de l'homme privé de tous ses appuis, qui décidera de cette indifférence et prendra la responsabilité de créer la valeur, mais la valeur humaine cette fois-ci. La mystique de l'absence se dépassera par l'action parmi les hommes, par l'obligation de créer les valeurs. Dès lors, après cette longue ascèse, le monde et les hommes redeviennent pleinement réels.

## Conclusion

Que penser de tout cela ?

Dans l'athéisme d'aujourd'hui éclate la présence de Dieu, mais d'un Dieu ou méconnaissable ou absent. On voit que le Dieu du christianisme, ces athées ne le connaissent vraiment plus dans ce qui en fait un Dieu vivant et miséricordieux, un Dieu réel dans nos vies, le Dieu de la foi. Mais ils ont en revanche une sorte de compréhension ou de connaissance vertigineuse de son absence, du ciel vide et de l'homme seul. En présence de ce vide hallucinant et galvanisant, traversé par les éclairs du blasphème, on en vient à se demander si cette sorte-là de présence n'est pas à sa façon une présence de Dieu tout de même. Ne nous hâtons certes pas de conclure pieusement que c'est là, pour le croyant, une sorte de révélation à rebours, ni non plus, comme tant de bons évangélistes, que c'est le repoussoir bienvenu du noir péché de l'homme pour mieux faire ressortir la lumière de la grâce, le détour qui ne nous ramène que mieux à la foi.

Ne faudrait-il pas plutôt voir dans cette étonnante présence absence, où la figure, la parole, le nom même de Dieu sont outrageusement défigurés et en viennent à s'évanouir, la seule image «valable» qui subsiste d'un Dieu si oublié, devenu si lointain que ni son visage, ni sa parole, ni son jugement, ni son Fils ne puissent plus être reconnus pour tels par l'homme ? Au bord de ce gouffre, le chrétien se demandera si cette présence du Dieu mort et absent dans notre XX^e^ siècle n'est pas à sa manière la réalisation de la promesse que Dieu est fidèle et qu'il est encore et toujours avec nous, – même lorsque nous ne sommes plus avec lui. Si nous ne savons plus rien de sa présence vivante et de

la réalité de sa parole, devons-nous nous étonner que son visage soit défiguré jusqu'à en devenir entièrement méconnaissable ?

L'athée nous montre l'homme sans Dieu. Mais cela ne signifie pas que la vision de la condition humaine qu'il nous propose soit applicable immédiatement au païen d'une part, au pécheur d'autre part. Pour le païen le Dieu de Jésus-Christ est totalement absent et ignoré. Mais l'athée n'est pas un païen : il a entendu parler de Dieu, vaguement, indistinctement peut-être ; il ne l'a pas reconnu ; il s'imagine que ce Dieu s'est tu pour lui et pour son époque parce qu'il ne l'entend plus ; il croit qu'il est mort parce qu'il n'est plus pour lui un Dieu vivant. Mais l'absence du Dieu mort n'est pas du tout la même que l'absence totale de ce Dieu chez qui ignore tout de lui, car pour le païen Dieu n'est pas mort, il n'est même pas né. Le croyant fait également l'expérience quotidienne de l'absence de Dieu, dans la mesure où toujours à nouveau le péché nous sépare de Dieu et où nous voulons faire notre vie seuls et par nos propres moyens. Il est bien vrai en effet que notre péché – qui est éloignement de Dieu, et non pas simplement la réalité de nos fautes morales – est l'expérience vécue du Dieu absent, mais il subsiste une différence fondamentale entre l'absence d'un Dieu mort et l'absence d'un Dieu vivant. Si l'expérience du péché a quelque chose d'aussi vertigineux que l'expérience du Dieu mort, elle ne coïncide nullement avec elle : alors que celle-ci renvoie désespérément à l'homme seul, du moins celle-là renvoie-t-elle malgré tout au Dieu vivant. Il n'y a en effet de reconnaissance du péché que là où l'on reconnaît la grâce et où l'on confesse Jésus-Christ.

C'est pourquoi ni le païen, ni l'athée ne nous présentent le visage du *péché* humain. Notre erreur sans cesse renaissante est de croire reconnaître en l'athéisme la face lépreuse ou pécheresse de notre monde à découvert et comme mise à nu. Nous y jetons alors un regard dégoûté ou ahuri et nous nous hâtons d'en détourner les yeux. En réalité ce n'est pas le visage du péché ou de notre péché que nous montre l'athée, mais le visage agrandi de l'homme sans Dieu, autrement dit la réalité de la condition humaine. Qu'on le regarde en chrétien ou en non-chrétien, l'athéisme contemporain prend la valeur d'un témoignage sur l'homme d'aujourd'hui, et sur Dieu – témoignage à rebours peut-être, témoignage équivoque certes, mais justement : équivoque comme tout témoignage, comme l'est également celui du croyant.

Autrefois les athées se voulaient scientifiques et démonstrateurs. Mais, comme démonstrations, leurs raisonnements ne valaient pas bien cher. Ils n'ont jamais réussi, on le sait, ni à réfuter la foi chrétienne (car une foi est en elle-même irréfutable !) ni à démontrer l'athéisme comme une vérité. Les athées d'aujourd'hui n'ont plus la naïveté de se prétendre scientifiques ; mais, à travers leurs raisonnements, ils apportent un témoignage sur la condition humaine qu'ils cherchent à décrire et à circonscrire, et qu'ils éclairent sur un point capital, à savoir l'homme sans Dieu. Les croyants doivent porter la plus grande attention à tout ce qui dévoile la vraie situation de l'homme, car nous sommes tous solidaires de *tout* l'homme de notre temps. Comment pourrions-

nous refuser jamais un témoignage sincère sur l'homme ou prétendre le réfuter, confondant ainsi la négation de Dieu et la peinture de l'homme sans Dieu ? Trop souvent et trop facilement les croyants se font forts de prouver à l'athée qu'il a tort de ne pas croire en Dieu. Ils s'imaginent qu'ils réussiront, pour la foi, ce que les athées ne réussissent pas pour leur incroyance. Mais nous ne pouvons pas davantage, contre les athées, démontrer la foi par des raisonnements et réfuter l'athéisme (la foi incroyante de l'athée). Un témoignage ne se refuse pas et ne se réfute pas. L'athéisme est aussi irréfutable qu'indémontrable, car il ne se situe pas sur le seul plan de la raison. Si nous avons compris que la foi ne peut être qu'un don de Dieu, une grâce quotidiennement renouvelée, comment pourrions-nous encore prétendre réfuter ou condamner celui qui témoigne, en se déchirant lui-même, qu'il ne croit pas en Dieu ?

Au témoignage des athées nous ne pouvons opposer que celui de la foi : non pas en leur lançant simplement à la tête *une* foi, «notre» foi, sous prétexte qu'on ne peut ici argumenter ; non pas en professant gratuitement un credo incommunicable, sous prétexte que la foi est une grâce. Du cliquetis des témoignages opposés ne pourraient sortir que confusion, durcissement du cœur et de l'esprit, imperméabilité accrue. Il faut rappeler d'abord qu'écouter le témoignage ambigu des athées et marcher un petit bout de chemin avec eux pour en saisir l'ambiguïté et chercher à les comprendre, c'est déjà une manière de témoigner du Dieu vivant. Il faut montrer ensuite que *la foi chrétienne n'est pas une croyance*, une façon de prendre à trop bon compte ses secrets désirs pour des réalités. La foi n'est pas une petite explication naïve sur la place de l'homme dans l'univers ou une manière commode de résoudre nos problèmes, d'adoucir ou de feutrer les coups durs de la vie. Nous ne dirons même pas que la foi est un coup de sonde plus pénétrant et plus lucide dans la condition humaine, une vue plus profonde que celle de l'athée : ce serait encore mesurer et comparer des conceptions de l'homme ou des opinions humaines. La foi est au contraire l'expérience directe, bouleversante, de l'homme en situation, de l'homme en condition, de l'homme qui n'est qu'homme : de cela même qui tient tellement à cœur à l'athée. Mais de l'*homme en situation devant Dieu*. Le croyant, lui, est aux prises non pas, comme l'athée, avec l'*idée* de Dieu, mais avec un Dieu *vivant*. Une idée, ça se manipule, ça se transforme ; et surtout on peut s'en rendre maître en montrant que ce n'est qu'une idée. Allez en faire autant avec un Dieu réel !

L'athée croit toujours que le croyant *croit que*... Il faut bien avouer que le chrétien lui donne souvent de bonnes raisons de le penser. Mais si notre foi pouvait être un vrai témoignage sur notre condition d'homme devant un Dieu réel, si nous pouvions témoigner que notre foi ne vient pas de nous, qu'elle n'est pas une représentation trop humaine forgée par l'homme – si notre foi et nos actes, au lieu de renvoyer à nous-mêmes, renvoyaient vraiment à Jésus-Christ et à Dieu, alors peut-être l'athée verrait-il ce que croire signifie. Il verrait que Dieu, un Dieu réel, vivant et miséricordieux fait irruption dans nos pauvres idées de Dieu, les bouscule salutairement et que, loin de venir combler

nos désirs et apaiser nos soucis, il en dénonce la vanité et fait s'évanouir nos «croyances» et nos idoles.

Mais, nous le savons, ce serait trop beau de pouvoir apporter ce témoignage clair et net. Notre foi, faible et timide, se replie sur des coteaux modérés, se raccroche misérablement à nos «croyances» et fourbit sans cesse elle-même les armes de l'athée. Elle lui donne raison malgré elle. Si les athées ne sont point convaincus, c'est bien à nous qu'il faut nous en prendre, plutôt qu'à leur coupable aveuglement. Nous leur cachons Dieu ; faute de transparence intérieure, nous nous interposons comme un écran. Nos croyances voilent notre foi.

Ajoutons que, dans la mesure où l'athée est un philosophe, il est clair que le témoignage du chrétien devra aussi se porter sur le plan de la discussion philosophique et du raisonnement. Par tout un travail critique et constructif, le philosophe croyant aura à reprendre certaines notions-clefs de l'athéisme (Dieu, homme, justice, mauvaise foi, liberté, responsabilité, etc.), à en dégager les implications illusoires, à les charger d'un autre contenu d'expérience ; ou, si elles sont vraies, à les replacer dans une autre perspective et dans un contexte plus vrai, puisqu'aussi bien, à l'intérieur de la foi, la réflexion philosophique se situe elle-même autrement. Grâce à ce dialogue soutenu, l'athée et le chrétien s'éprouveront mutuellement et parviendront à mieux discerner et mesurer, dans l'exercice de leur réflexion, la part et la valeur de l'argumentation, la part et le fondement de leur foi respective.

Peu à peu l'on apercevra que *le Dieu mort n'est au fond qu'un Dieu vivant qui se cache*. Si l'athée ne voit pas le vrai Dieu, s'il ne l'entend plus et ne le touche plus, ce n'est pas que ce Dieu se soit retiré hors de portée de leur regard, en dehors ou au-dessus de la mêlée de notre temps, ni qu'il soit véritablement mort. Il est là, fidèle dans le monde, incarné et révélé en un Jésus-Christ qui vit encore parmi nous ; mais il est caché par notre propre opacité. L'athée, ne sachant pas que ce Dieu est vivant, continue à parler de l'idée de Dieu : c'est le tragique malentendu de l'athéisme. Le chrétien, s'imaginant qu'il doit s'indigner contre les athées, protester au nom de la foi, interdire la lecture de leurs œuvres, continue à se boucher les oreilles à leur cri de détresse et de défi et à se croire le devoir de les réfuter ou de les condamner au nom de sa foi. C'est là le tragique malentendu de la foi en face de l'athéisme. Dieu se chargera bien des athées, de Sartre ou de Camus : nous n'avons pas à prendre leur destinée en charge, sous l'aile protectrice de notre foi.

Nous nous rappellerons le mot si juste de Gabriel Marcel : «Lorsque nous parlons de Dieu, ce n'est pas de Dieu que nous parlons». C'est vrai de l'athée, mais c'est trop souvent vrai aussi du croyant. Si athées et croyants, dans un dialogue philosophique honnête et détendu d'où l'humour ne serait pas banni, s'aidaient mutuellement à dissiper leurs illusions, ils s'apercevraient qu'ils sont engagés dans la même lutte pour la vérité, pour l'homme et pour la liberté, et que, en tant qu'hommes, ils sont placés tous également sous le jugement et la miséricorde du Dieu vivant.