Zeitschrift: Studia philosophica : Schweizerische Zeitschrift für Philosophie = Revue suisse de philosophie = Rivista svizzera della filosofia = Swiss journal of philosophy

Herausgeber: Schweizerische Philosophische Gesellschaft

Band: 30-31 (1970-1971)

Artikel: La question de Dieu et la philosophie aujourd'hui = Die philosophische Gottesfrage heute

Autor: Mende, Georg / Widmer, Gabriel / Hersch, Jeanne

DOI: https://doi.org/10.5169/seals-883255

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

Symposium 1970
LA QUESTION DE DIEU ET LA PHILOSOPHIE AUJOURD'HUI
DIE PHILOSOPHISCHE GOTTESFRAGE HEUTE

A Fribourg, dans les locaux de l'Université, a eu lieu le 1er mars 1970 le traditionnel *Symposium* de notre Société, consacré cette année au sujet suivant:

La question de Dieu et la philosophie aujourd'hui – Die philosophische Gottesfrage heute.

Y prirent la parole M. Georg Mende, professeur d'histoire de la philosophie à la Friedrich-Schiller Universität de Jéna (République démocratique allemande); Mme Jeanne Hersch, professeur de philosophie à la Faculté des Lettres de l'Université de Genève; M. Gabriel Widmer, professeur de théologie dogmatique à la Faculté de Théologie de l'Université de Genève.

On trouvera ci-dessous les textes de ces trois exposés, suivis d'un compte-rendu de la discussion qui suivit.

La présidence générale du Symposium était assurée par le soussigné, qui tient ici à exprimer sa reconnaissance, au nom de la Société suisse de Philosophie, aux orateurs, au public, venu nombreux, aux autorités universitaires et publiques du Canton de Fribourg, qui surent nous recevoir avec une grande hospitalité.

La présidence de la discussion fut assumée par M. Gerhard Huber, professeur de philosophie à l'Ecole Polytechnique Fédérale de Zurich. A lui s'adressent mes sentiments de gratitude.

Le Président: J.-Claude Piguet

Georg Mende

In einem Gedicht des frühen Brecht finden sich die Zeilen:

«Laßt euch nicht verführen!
Es gibt keine Wiederkehr.
Der Tag steht in den Türen;
Ihr könnt schon Nachtwind spüren:
Es kommt kein Morgen mehr.»

Diese Worte des Dichters, der, als er sie niederschrieb, noch keine Beziehung zum Marxismus-Leninismus besaß, wurzeln in einem historischen Gelände, dessen Verfertigung sich Jahrhunderte zurückverfolgen läßt. Dieser Prozeß, der in Europa etwa vom 16. bis in das 19. Jahrhundert vor sich gegangen ist, kann jetzt nicht in seiner Gesamtheit und Komplexität dargestellt werden. Selbst auf seine philosophischen Markierungen kann im einzelnen kaum eingegangen werden. Einige, mehr oder weniger beliebig herausgegriffene Namen sollen zunächst einmal lediglich den Umkreis andeuten, in dem der Stoff drinsteckt, der philosophiehistorisch aufzubereiten wäre. Ich nenne Giordano Bruno; Spinoza; den französischen Materialismus; Lessing, Jacobi und Goethe; Kant, Fichte, Hegel und Feuerbach; die russischen revolutionären Demokraten Belinski, Herzen, Dobroljubow und Tschernyschewski. Alle diese Philosophen sind verbunden mit der Herausbildung der bürgerlichen Gesellschaftsordnung und begaben sich ideologisch in eine Auseinandersetzung mit dem aus der Zeit des Feudalismus überlieferten Gedankengut. Das Menschenbild, das ihnen vorschwebte, war ein in seinen wesentlichen Zügen individualistisch akzentuiertes – das bürgerliche Individuum, wie es sich uns etwa repräsentiert in der bekannten Definition der Aufklärung bei Kant: «Aufklärung ist der Ausgang des Menschen aus seiner selbstverschuldeten Unmündigkeit». In diesem individualistischen Prinzip, in diesem bürgerlichen Ich verfestigte sich der philosophische Ausgangspunkt für die ideologische Ingangsetzung und das Verständnis zweier Prozesse von allgemein gesellschaftlichem Range, nämlich dem Loslösungsprozeß der Philosophie von der Theologie und dem Verschmelzungsprozeß der Philosophie mit der Wissenschaft.

Wir müssen uns auf ein einziges, und noch dazu knapp zu fassendes Beispiel beschränken. Wir beziehen uns auf Spinoza, weil er eine ganze Strömung auslöste und weil es sich überdies um ein lehrreiches Kapitel zur Geschichte der Gewissensfreiheit handelt. Gemeint ist Spinozas «Theologisch-politischer Traktat», der in lateinischer Sprache erstmals anonym 1670 in den Niederlanden erschien und alsbald verboten wurde. Dieses Jahr 1670 war um 70 Jahre getrennt von der Verbrennung Giordano Brunos, um 37 Jahre von der Verurteilung Galileis, und um ebenfalls 37 Jahre von der Vernichtung des Werkes «Über die Welt» durch seinen Autor Descartes selbst, nachdem dieser von der Verurteilung Galileis erfahren hatte, es war um 28 Jahre getrennt von der beabsichtigten Verhaftung Descartes',

die nur das Eingreifen des Prinzen von Oranien verhinderte. Und worum ging es im «Theologisch-politischen Traktat»? Es ging um eine säuberliche Trennung von Wissen und Glauben, von Philosophie und Theologie; es ging um eine historisch-philologische Bibelkritik, um den Nachweis, daß die Schriften des «Alten Testaments» nicht von jenen Verfassern herrühren konnten, denen sie zugeschrieben wurden. Damit freilich wurde der Offenbarungscharakter der Bibel hinfällig, zumindest in ihrem Gesamtzusammenhange. Dabei kam der *deus sive natura* im «Theologisch-politischen Traktat» gar nicht einmal zur Sprache. Wie auch immer die Interpretation dieses spinozistischen Gottesbegriffes vorgenommen worden sein mag, eines steht fest: *deus sive natura* ist weder persönlicher Gott noch Gott als Geist. Das ist letzten Endes auch keine Vergöttlichung der Natur (wie dies als Ausdeutung im Begriff des Pantheismus zum Ausdruck gebracht werden sollte), sondern vielmehr die Ersetzung des Gottesbegriffes durch etwas anderes, rational verständlich zu Machendes.

Mag die Offenbarung was auch immer für ein Erlebnis sein (z. B. bei Moses, bei Christus, bei Mohammed), wer ihrer nicht teilhaftig geworden ist (wie z. B. Kant), vermag sich darunter nichts Rechtes vorzustellen. Vom Standpunkt des aus der Unmündigkeit sich befreit habenden Individuums formulierte Kant seine drei berümten Fragen: Was kann ich wissen? Was soll ich tun? Was darf ich hoffen?» Man horche auf diesen Ton: «Ich» in bezug auf «Gott», von dem nichts zu wissen ist! Das läuft selbstverständlich nicht auf eine Vergöttlichung des Menschen hinaus. Nicht einmal dann später bei Feuerbach und seiner These: Nicht Gott schuf den Menschen nach seinem Bilde, sondern der Mensch erschuf Gott nach seinem Bilde. Keiner der bürgerlichen Atheisten vermöchte einzusehen, inwiefern der Mensch in irgendeine ursächliche Beziehung zum Weltall gebracht werden könnte, wohl aber würde er die vermeintliche Gotteskindschaft des Menschen für eine Vergöttlichung des Menschen halten.

Das waren einige Blinklichter in eine historisch vergangene geistige Landschaft. Sie umgab Marx, als er aufwuchs. Damit soll gesagt sein, daß Marx den Atheismus nicht zu erfinden brauchte. Für ihn war der Atheismus eine Erbschaft aus der Entwicklung der vorhergegangenen bürgerlichen Philosophie. Wenn Marx (1843/44) die Kritik der Religion für Deutschland als im wesentlichen beendet ansah, so meinte er damit die theoretisch vollzogene Kritik der Religion, wie sie damals vorlag. Sie wurde für ihn zu einer theoretischen

Grundlage, zur theoretischen Voraussetzung für alle weitere Kritik. Wenn aber die Religion aufhören sollte, «der Seufzer der bedrängten Kreatur» zu sein, dann mußte die «Kritik des Himmels» in die «Kritik der Erde», die «Kritik der Religion» in die «Kritik des Rechts», die «Kritik der Theologie» in die «Kritik der Politik» verwandelt werden, sagte Marx.

Damit wollen wir die philosophiehistorische Argumentation verlassen, um ein weiteres Argument aufzugreifen, das humanistische.

Eine der «Geschichten von Herrn Keuner» von Brecht geht folgendermaßen:

> «Einer fragte Herrn K., ob es einen Gott gäbe. Herr K. sagte: ‚Ich rate dir, nachzudenken, ob dein Verhalten je nach der Antwort auf diese Frage sich ändern würde. Würde es sich nicht ändern, dann können wir die Frage fallen lassen. Würde es sich ändern, dann kann ich dir wenigstens noch so weit behilflich sein, daß ich dir sage, du hast dich schon entschieden: Du brauchst einen Gott.[6]»

Erforderlich ist hierfür die Gegenüberstellung von spätbürgerlicher Philosophie und dialektischem Materialismus hinsichtlich unseres Problems. Es zeigt sich nämlich, daß die atheistische Erbschaft auch bei der spätbürgerlichen Philosophie auf Interesse gestoßen ist. Ich nenne zunächst wieder einige Namen: Schopenhauer, Kierkegaard, Nietzsche, Sartre. Schopenhauer, der das Christentum entschieden ablehnte, den Theismus eine «Idololatrie» nannte, betrachtete die Religion als eine Angelegenheit für den «großen Haufen», als «die Metaphysik des Volks». Gestrichen wird also bei ihm das Erziehungsideal der klassischen Aufklärung, deren stets proklamierte Volksverbundenheit, die Bildungsfähigkeit jedes Individuums. Der Individualismus wird elitär, die «Umwertung aller Werte», wie bei Nietzsche, zu einer «Übermenschlichkeit». Das ist zwar keine Vergöttlichung, wohl aber eine Vergötzung, und zwar nicht des Menschen schlechthin, sondern des Menschen als Individuum. Von daher kommt denn auch der Nihilismus, «jener unheimliche Gast» und «die radikale Ablehnung von Wert, Sinn und Wünschbarkeit» (Nietzsche). Solche vermeintlich auf sich allein gestellten Individualisten müssen zwangsläufig ihre Gottlosigkeit als Verlassenheit, als ein gänzliches Sichselbstüberlassensein empfinden. Derartiges Gestimmtsein veranlaßt diesen oder jenen dann wohl auch, den Säkularisierungsprozeß nicht mehr im Sinne der bisherigen bürgerlichen und dann auch spätbürgerlichen Philosophietradition fortzusetzen, sondern ihn rück-

läufig in eine Art «negativer» Theologie einmünden zu lassen. Das scheinen mir solche Redeweisen anzuzeigen, wie die von Heidegger: «Das Nichts nichtet», oder auch bei Jaspers «Der philosophische Glaube». Daß das alles einen destruktiven Charakter aufweist, wird im allgemeinen nicht nur nicht bestritten, sondern positiv bewertet. Von der Destruktion, die das Individuum dabei erleidet, wird hingegen nicht gesprochen, sie wird existentiell geradezu verklärt.

Die Gegenposition bietet sich aus der Sicht des Marxismus-Leninismus. Vielleicht darf ich das zunächst so ausdrücken: Die Überwindung des bürgerlichen Individualismus geschieht durch Marx an einer Stelle, die dem Individuum ermöglicht, den Individualismus zu überwinden, ohne an seiner Individualität Schaden zu nehmen. Ich meine es völlig ohne Pathos, so, wie man sonst vielleicht auch sagt, jemand habe uns einen Handgriff vorgemacht, wenn ich sage: er hat uns das vorgelebt, und das gilt auch von Engels, und das gilt auch von Lenin. Der Vorgang, den ich hierbei im Sinn habe, ist der viel diskutierte Übergang vom Standpunkt der Bourgeoisie auf den Standpunkt der Arbeiterklasse.

Hinsichtlich unseres Problems bedeutet das zunächst: Es gibt immer wieder Fragen, die kann jedes Individuum nur für sich, und die muß jedes Individuum für sich beantworten. Das ist die Realisierung der Gewissensfreiheit. Die Entscheidung der Gottesfrage ist ein Akt der Gewissensfreiheit. Denn im Bereich des Glaubens gibt es keine Beweise, sonst ist es kein Glaube. Daher sind nur zwei Entscheidungen möglich: ja oder nein. Eine jede dieser beiden Entscheidungsmöglichkeiten ist erlaubt. Ohne Toleranz keine Gewissensfreiheit. Wogegen ich mich wenden möchte, das ist der Slogan vom atheistischen Marxismus. Dieser Slogan beinhaltet zwei Behauptungen: 1.) daß der Atheismus eine Erfindung des Marxismus wäre; diese Behauptung wurde bereits widerlegt; lange bevor an den Marxismus überhaupt zu denken war, gab es Atheisten und Atheismus; 2.) daß der Atheismus das *entscheidende* Spezifikum des Marxismus-Leninismus wäre; auch diese Behauptung ist falsch, denn der Atheismus ist Erbschaft, philosophische Erbschaft aus der Entwicklungszeit der bürgerlichen Philosophie; der dialektische und historische Materialismus aber ist keine Philosophie der Bourgeoisie, sondern der Arbeiterklasse.

Wenn sich das Wesen des Menschen in der soeben geschilderten Gewissensfreiheit erschöpfte, dann allerdings stünde es schlimm mit

ihm. Er hätte Gott verloren und stünde allein auf sich angewiesen. Um ihn herum bildete sich ein Feld des Nihilismus. Mit diesem Menschenbild hat der Marxismus nichts gemeinsam. Indem Marx Philosophie und Arbeiterbewegung miteinander verband, versah er die menschliche Monade mit Fenstern. Er stellte das Individuum nicht in die Gesellschaft von reinen Ideen, sondern in die Gesellschaft von tätigen denkenden Menschen. Ebenso wie die Natur für die menschliche Gesellschaft, so waren und so sind für jedes Individuum die Verkehrsverhältnisse menschlich-gesellschaftlichen Lebens vorausgesetzt. Oder anders gesagt: Ohne Existenz der menschlichen Gesellschaft keine Existenz irgendeines Individuums. Das Individuum kann sich nur in und nur mittels der Gesellschaft vereinzeln. Marx hat das Individuum gelehrt, sich in Gemeinschaft mit anderen, aus und in dieser Gemeinschaft, als Veränderer zu begreifen und zu betätigen. Vom Ursprung her, und dieser Ursprung heißt Arbeit.

Die Arbeit ist nach Marx jener «Prozeß zwischen Mensch und Natur», in welchem «der Mensch seinen Stoffwechsel mit der Natur durch seine eigene Tat vermittelt, regelt und kontrolliert». In den Blick kommt dabei auch eine Arbeit, die der arbeitende Mensch «als Spiel seiner eigenen körperlichen und geistigen Kräfte genießt». Arbeit ist aber zugleich Kooperation.

Beides ist von fundamentaler Bedeutung für das Selbstverständnis in unserer Zeit. Wie kann der Philosoph sich als – um einen Ausdruck von Husserl zu verwenden – «Funktionär der Menschheit» betätigen? Mir scheint, wenn er sich darum bemüht, daß – und ich gebrauche jetzt eine Formulierung Lenins – jede Köchin den Staat regiert, nicht unbedingt als Ministerpräsidentin, obwohl auch das möglich sein muß, nein, von ihrem Platz aus, und das gilt für jeden arbeitenden Menschen, insbesondere auch körperlich arbeitenden Menschen. «*Ideen*», so schrieb Marx, «können nie über einen alten Weltzustand, sondern immer nur über die Ideen des alten Weltzustandes hinausführen. Ideen können überhaupt *nichts ausführen*. Zum Ausführen der Ideen bedarf es der Menschen, welche eine praktische Gewalt aufbieten». Nicht auf einer praktischen Vernunft, sondern auf dieser praktischen Gewalt, d. h. auf der Arbeit, beruht die Existenz der menschlichen Gesellschaft. Mir persönlich – und Sie gestatten mit bitte dieses Bekenntnis – ist es eine gesellschaftliche Pflicht gewesen und eine Erfüllung von Freiheit, den Standpunkt der Arbeiterklasse einzunehmen. In diesem Zusammenhange möchte ich mir

erlauben, an Frau Hersch eine Frage zu richten. Sie bezieht sich auf eine Stelle in dem Buche «Die Ideologien und die Wirklichkeit» (München 1957, S. 254), wo gesagt wird: «politische Freiheit» habe «keine Fülle». Nun, ich erinnere an einen Politiker und zwar an Karl Liebknecht, der als einziger Abgeordneter im deutschen Reichstag am 2. Dezember 1914 sein «Nein» zum Kriege aussprach. Sollte – und das Schicksal Liebknechts legt eine solche Formulierung nahe – diese geradezu sokratische Einheit von Existenz und Politik «existentiell» nicht bemerkenswert sein? Nur noch rhetorisch stelle ich die weitere Frage: woher er seinen ethischen Auftrag hatte? Die Antwort ist im bisher Gesagten enthalten.

Ich komme zum letzten Teil meiner Ausführungen, zum Argument der Verantwortung im wissenschaftlichen Zeitalter.

Ich darf wiederum mit einigen Zeilen von Brecht einleiten, diesmal mit einem Gedicht des späten Brecht, kurz vor seinem Tode verfaßt:

«Als ich in weißem Krankenzimmer der Charité
Aufwachte gegen Morgen zu
Und die Amsel hörte, wußte ich
Es besser. Schon seit geraumer Zeit
Hatte ich keine Todesfurcht mehr. Da ja nichts
Mir je fehlen kann, vorausgesetzt
Ich selber fehle. Jetzt
Gelang es mir, mich zu freuen
Alles Amselgesanges nach mir auch.»

Ebenfalls Brecht hat uns als Kinder eines wissenschaftlichen Zeitalters gekennzeichnet. In derselben Welt, die es auch früher schon gab, leben wir dennoch in einer neuen Welt. Welt ist für uns das, was wir als Menschen in ihr zu tun vermögen. Brecht forderte eine der neuen Welt angemessene «kritische Haltung». Er beschrieb sie am Beispiel der Literatur im Hinblick auf das Theater: «Die Haltung ist eine kritische. Gegenüber einem Fluß besteht sie in der Regulierung des Flusses; gegenüber einem Obstbaum in der Okulierung des Obstbaumes, gegenüber der Fortbewegung in der Konstruktion der Fahr- und Flugzeuge, gegenüber der Gesellschaft in der Umwälzung der Gesellschaft. Unsere Abbildungen des menschlichen Zusammenlebens machen wir für die Flußbauer, Obstzüchter, Fahrzeugkonstrukteure und Gesellschaftsumwälzer . . . .» Der Begriff des wissenschaftlichen Zeitalters wäre demnach mißverstanden, würde man sich dabei ein naturwissenschaftlich bestimmtes Zeitalter vorstellen. Die

sogenannte wissenschaftlich-technische Revolution ist kein technischer, sie ist ein gesellschaftlicher, sie ist ein geschichtlicher Vorgang. Niemand wird heute mehr bestreiten, daß zwischen Naturwissenschaft und Produktionstechnik eine sehr enge Beziehung besteht. Und wenn von der Produktivkraft Wissenschaft gesprochen wird, so liegt dem eine Geschichte der Naturwissenschaften zugrunde, die mit der Anfertigung eines materiellen Instrumentariums zur Beherrschung der Natur in prähistorischer Zeit begann und sich als ein menschheitsgeschichtlicher Vorgang bis in unsere Gegenwart zutrug.

Keine einzige der Fragen, die die Entwicklung der modernen Naturwissenschaften im Zusammenhang mit ihrer Technisierung aufgeworfen hat, ist anders als gesellschaftlich zu lösen. Dies ist nur mittels einer gesellschafts-wissenschaftlich begründeten Organisationswissenschaft möglich – als Politikum verstanden – die mit prognostischen Fähigkeiten ausgestattet arbeitet, in einer sozialistischen Gesellschaftsordnung.

Man sollte sich ernsthaft überlegen, ob Begriffsbildungen, wie etwa die vom Selbstmord der menschlichen Gesellschaft, wie sie für den journalistischen Tagesgebrauch herumgestreut werden, in ihrer Sinnlosigkeit, der dessenungeachtet starke Verführungskraft innewohnt, philosophisch zu verantworten sind. Von Selbstmord der menschlichen Gesellschaft kann nur sprechen, wer an die Gesellschaft einen individuellen Maßstab anlegt. Nur ein Einzelner kann in dieses Wortes Bedeutung und Sinnhaltigkeit nämlich: Selbst-Mord begehen. Ein Selbst-Mord der menschlichen Gesellschaft hätte die Übereinstimmung aller Angehörigen dieser menschlichen Gesellschaft als vorher erbracht anzunehmen. Diese Art von Selbstaufgabe der menschlichen Gesellschaft gibt es nicht. Mordanschläge aber gegen die menschliche Gesellschaft sind nicht zu dulden.

Günther Anders hat in seinem Briefwechsel mit dem nordamerikanischen Atombombenpiloten Claude Eatherly (Off limits für das Gewissen. Der Briefwechsel Claude Eatherly Günther Anders. Herausgegeben von Robert Junk. Reinbek 1961, S. 140f.) die «Eichmann-Logik» heraufbeschworen und eindringlich vor ihr gewarnt. Das ist die Kehrseite zum soeben erwähnten «Selbstmord». Auch das ist «Eichmann-Logik», allerdings sozusagen schon im voraus. Denn es dreht sich bei dieser «Eichmann-Logik» um die Ausflucht, angeblich nur «Schräubchen im Apparat des Terrors gewesen zu sein». Niemandem, dem an Verantwortung gelegen ist, bleibt es heute erspart,

die Lehren aus der Zeit des deutschen Faschismus zu geschichtlicher Wahrheit zu verallgemeinern.

Ich möchte jetzt den Kreis, den wir mit unseren Überlegungen gezogen haben, durch eine Rückkehr zum Ausgangspunkt schließen. Wer vor die Gottesfrage gestellt wird, soll sie ehrlich beantworten können. Die bürgerlichen Atheisten hatten es nicht leicht. Die Lebensgefährlichkeit des Atheismus ist keine Legende. In solchen Zeiten leben wir heute nicht mehr. So empfand es wohl auch Bertolt Brecht, als er es «besser» «wußte» im Krankenzimmer der Charité. Wenn er in seiner «Hauspostille» noch gesagt hatte: «Es kommt kein Morgen mehr», zweifelsohne der Ausdruck eines nihilistisch schattierten Individualismus, so «wußte» er es nun «besser». Der alte Brecht (der immer noch Atheist geblieben war, aber inzwischen Marx und Lenin studiert hatte), der todkranke Brecht, hatte die Freude erworben «alles Amselgesanges» nach ihm auch.

Für diesen Morgen, der nach uns kommt, auch philosophisch zu arbeiten: Gehört das nicht mit zur Verantwortung in unserem wissenschaftlichen Zeitalter, das konkrete Wahrheiten verlangt?

Gabriel Widmer

Pour le théologien, la question de Dieu revêt aujourd'hui plusieurs aspects. Le mot «Dieu» peut être, en effet, entendu soit comme le sujet, soit comme l'objet de l'interrogation. Ou bien, c'est Dieu qui appelle et interpelle tel homme, tel peuple; ou bien c'est tel homme ou telle collectivité qui questionne Dieu; ou bien encore, ces deux possibilités interfèrent: Dieu s'adresse à l'homme qui, à son tour, pose des questions à Dieu (ou vice versa).

La théologie biblique insiste sur la priorité de l'appel de Dieu. C'est Dieu qui se rend en quelque sorte visible et audible en interpelant ses serviteurs; Abraham, Moïse, David, Esaïe, Jérémie et plus tard Jean-Baptiste, les apôtres et de manière exemplaire Jésus de Nazareth, sont des appelés, et comme élus, des hommes de Dieu qui, à leur tour, adressent l'appel à d'autres. Il y a appel à la repentance et au changement de vie, à la fidélité et à l'obéissance, parce que Dieu fait connaître ses promesses de pardon, de salut, de vie, les tient et les réalise.

Mais la théologie biblique rapporte aussi les questions que les serviteurs de Dieu lui adressent. A l'issue de son combat avec l'ange,

Jacob lui demande: «Fais-moi connaître ton nom» (Gn. 32.29). Appelé par Dieu à devenir le libérateur de son peuple, Moïse encore ébloui par la clarté du buisson ardent, questionne Dieu: «Si les enfants de ton peuple me demandent quel est ton nom, que leur répondrai-je?» (Ex. 3.13). Ici la question porte sur le nom de Dieu et par conséquent sur sa puissance efficace et sur la confiance qu'on peut mettre en lui. Ailleurs, elle porte sur son existence et ses manifestations; l'insensé la met en doute: «Il dit en son cœur: il n'y a point de Dieu» (Ps. 14.1, cf. Ps. 53.2, Hb. 11.6) et manifeste ainsi sa surdité et son endurcissement aux appels de Dieu.

On sait le retentissement que ces questions ont eu dans la philosophie médiévale: St. Thomas, par exemple, élaborera ce que E. Gilson définit comme la «métaphysique de l'Exode», une ontologie où les noms de Dieu jouent un rôle prépondérant; il pouvait se réclamer de l'autorité du Pseudo-Denys et de son *De divinis nominibus*. De même, St. Anselme échafaudera son fameux argument sur l'existence de Dieu pour réfuter la négation de l'insensé.

Mais voilà qui fait problème. La théologie biblique souligne le fait que Dieu est l'auteur de toute question, l'homme n'étant que son partenaire en second. La théologie ecclésiastique, celle d'un Anselme, celle d'un Thomas par exemple, fait de plus en plus une place importante aux questions de l'homme: Dieu est-il? Qui est-il? Le passage de l'audition de l'appel divin à l'interrogation sur l'existence de Dieu et ses attributs est significatif d'un déplacement d'accent. Pour la théologie biblique, tout part de Dieu, de sa révélation; tout y est suspendu, même les questions de Jacob, de Moïse, même le doute de l'insensé; on n'en sort pas, car Dieu se donne à connaître dans son appel, ses promesses, son salut. Peu à peu, sous l'influence de la métaphysique, la théologie ecclésiastique fait une place toujours plus grande à l'homme, à son univers, qu'elle situe sinon en dehors du moins en face du Créateur; son cadre de référence n'est plus seulement et d'abord l'appel de Dieu et son audition par l'homme, l'audition qui vient de la foi et de l'espérance, mais aussi et surtout, la question, le doute de l'homme et sa soif d'évidence, de preuve. Du Dieu qui donne à l'homme la possibilité de mettre sa confiance en Lui, on est passé insensiblement, à travers les rencontres du message chrétien et des philosophies grecques, à un homme qui cherche à fonder, à justifier sa croyance en Dieu.

Il y aurait beaucoup de choses à dire sur ce passage d'un point de

départ situé en Dieu à un point de départ pris du côté de l'homme et de son cosmos, beaucoup de choses à dire aussi sur les conséquences de cette modification dans la question de Dieu. Car ce passage signifie un changement dans la conscience que l'homme prend de lui-même dans ses relations avec autrui, le monde et Dieu; historiquement, il ouvre la porte à la possibilité d'un refus de Dieu, à l'oubli de sa question et aussi à la possibilité d'expliquer, de rendre compte humainement de son irréalité, de son caractère illusoire. Le passage d'une théologie centrée sur la révélation, sur l'appel, sur la question de Dieu à l'homme à une théologie se déployant sur les registres d'une philosophie, sur les questions de l'homme à Dieu, ce passage ne serait-il pas celui qui conduit à l'impasse de l'athéisme philosophique et de la théologie athée qui se disputent aujourd'hui les suffrages des philosophes et des théologiens?

Historiquement, les questions métaphysiques «Dieu est-il?», «qui est-il?» reflètent le souci de chrétiens accusés d'athéisme par les philosophes païens au cours du IIe s. Ils se défendent de cette accusation en la retournant contre leurs adversaires. Eux sont les adorateurs du vrai Dieu; leurs accusateurs se prosternent devant des idoles. La question de Dieu devient alors la question de la vérité, la question du vrai Dieu. Et cette question, pour être correctement posée et si possible pour être rigoureusement résolue, obligera les Pères de l'Eglise et leurs successeurs à recourir à l'instrument métaphysique avec sa logique; il leur faudra traiter de l'existence et des propriétés de Dieu dans leurs différences d'avec celles des créatures. Le recours à la philosophie et à une manière philosophique d'interroger, paraîtra justifié dans une civilisation qui considère la philosophie comme l'expression la plus haute et la plus universelle de la culture.

Mais que l'esprit scientifique se développe et se généralise, que les résultats du savoir positif contribuent à la transformation des conditions de vie et des relations entre l'homme, son prochain et le monde, et voilà le visage culturel de la société occidentale soumis à un remodelage. Ce ne sera plus la philosophie qui servira de véhicule aux idées, aux valeurs communément reçues, mais l'esprit scientifique. Désormais, le processus de sécularisation se développe; il met en cause la métaphysique, le théisme et la théologie qui les couronnait. La critique négatrice de la Bible et des dogmes jette le soupçon sur les philosophies compromises dans les systèmes théologiques; la critique

positive rend ces mêmes philosophies responsables d'avoir corrompu le message biblique. D'un côté, Feuerbach, Marx, Nietzsche, Freud dénoncent les complicités des philosophies «spiritualistes» et du christianisme, le mensonge, l'illusion et la vanité des arrière-mondes, celui des idées comme celui des dieux; d'un autre côté, Kant, Hegel, Schelling et leurs successeurs tentent de situer la croyance par rapport au savoir positif, pour enrayer l'athéisme en revenant aux sources des religions.

Le glissement, qui va de la reconnaissance de la révélation à sa négation par les emprunts aux métaphysiques, modifie la question de Dieu dans le sens d'une question que l'homme s'adresse à lui-même. L'athéisme méthodique émousse les interrogations de l'homme sur Dieu, sur son existence et ses attributs et finit par les évacuer. La perte d'un Dieu caché entraînerait-elle pour l'homme l'oubli de son humanité?

Sans entrer dans les dédales de ce problème, je note seulement que sa profondeur ouvre peut-être une possibilité à l'audition de la question adressée par Dieu à l'homme. Au bord du gouffre, Caïn est poursuivi par la question de Dieu à l'homme: «Où est ton frère... qu'en as-tu fait?» (Gn. 4.9–10). De même Adam en révolte est arrêté par l'interpellation de son Créateur: «Adam, où es-tu?» (Gn 3.9). Ici, le moment n'est plus de savoir comment Dieu s'adresse à l'homme, dans quel langage et selon quel moyen de communication; mais c'est l'heure de la foi ou de l'incrédulité; c'est l'instant de la décision. En l'interrogeant au cœur d'une situation conflictuelle, Dieu donne à l'homme de prendre conscience de lui-même, de se comprendre en se déterminant pour ou contre sa libération, de trouver un remède à son angoisse, une issue à cette profondeur qui l'engloutit pour l'anéantir. En lui adressant un appel, une vocation, Dieu offre à sa créature le pouvoir de s'autodéterminer, d'accéder à une liberté qui ne soit plus seulement ratificatrice, mais créatrice. En effet, en rompant le silence dans lequel s'enferment l'homme et ses propos illusoires, Dieu permet au croyant de déceler la vanité des idoles, des idéaux et des valeurs, que l'homme s'est forgés pour tromper l'exigence d'absolu qui le travaille.

La question de Dieu à l'homme oblige Adam à scruter sa fragilité, sa précarité et sa finitude, à l'instant où il veut s'égaler à Dieu lui-même, pour étancher cette soif d'absolu qui le brûle, sans vouloir recevoir de Dieu l'eau vive. Le Dieu qui appelle n'est pas n'importe

quelle divinité, remplaçable par une autre en cas de défaillance; mais c'est le Dieu qui, sans rien abandonner de sa totale transcendance, exerce sa souveraine liberté jusqu'à l'inscrire dans la contingence, dans l'existence des porteurs de sa révélation et de son révélateur. L'homme qui est interpellé n'est pas n'importe quel homme, un exemplaire quelconque du genre humain, mais tel homme singulier, pris dans telle situation concrète avec d'autres hommes, solidaire de leur destin.

La question de Dieu à l'homme est impérative; nul ne peut s'y soustraire, chacun restant libre d'y répondre affirmativement ou négativement. L'est-elle encore dans un monde en voie de sécularisation, qui compare le Dieu des philosophes, le fondement de l'être et la cause première et finale à une hypothèse inutile? Si elle n'est plus impérative comme elle le fut pour l'homme biblique, elle demeure inévitable pour l'homme menacé dans son autonomie par de nouvelles superstitions et des mythes inédits. Le colloque d'aujourd'hui confirme et cette menace et l'urgence de la question de Dieu.

* * *

La question rebondit à l'intérieur même du christianisme contemporain, de la foi chrétienne qui tente de s'alléger de l'appareil d'une métaphysique souvent caduque et qui tente un retour aux sources à travers un effort de démythisation. De tous temps d'ailleurs, le message chrétien, quand il est fidèle à son inspiration première, renverse les idoles, bouscule les prétentions de l'homme à vouloir se sauver par ses bonnes œuvres, ses sciences et ses sagesses; il se méfie de la Loi et de la gnose, non pour les discréditer, mais pour les mettre à leur place, celle d'instruments peut-être nécessaires à la vie du groupe, mais inaptes à sauver de la mort. L'Evangile relativise les croyances, les rites et les pratiques; il dénonce l'incrédulité dissimulée sous les masques de la dévotion et de l'ascèse. Jésus meurt d'avoir osé mettre à nu les motifs cachés de la religiosité et de la moralité; ses disciples en seront si déconcertés qu'ils attendront fièvreusement son retour, qui les délivrera de leur combat contre le monde. Les successeurs des apôtres durent fonder à nouveaux frais une religion et une morale pour adapter l'Evangile et sa nouvelle conception de l'existence à un monde qui se survivait, à une histoire qui se prolongeait. L'Eglise se chargeait d'une mission civilisatrice et culturelle; pouvait-elle être en même temps l'annonciatrice et l'interprète de la question de Dieu

et de son appel? Ne risquait-elle pas d'oublier sa première mission au profit de tâches secondaires qui lui étaient peut-être contraires?

L'histoire de l'Eglise raconte les contradictions qui surgirent de la confusion entre le devoir de proclamer l'Evangile et l'obligation de l'adapter au monde. L'Eglise veut être fidèle à son Seigneur et à ses apôtres; mais elle doit s'assurer une place dans le monde. D'une part, elle se soumet à la critique de l'Evangile; de l'autre, elle entre dans la voie des compromis. L'Eglise oscille à la recherche d'un équilibre entre les forces opposées qui l'animent. Elle en oublie parfois la question de Dieu, en se laissant aller à sacraliser la nature, la race, la nation, le pouvoir et même le savoir. Cette sacralisation la rend sourde à l'appel de Dieu.

Le danger de l'oubli s'aggrave encore avec la croyance universelle au progrès; la foi véritable et l'espérance sans garantie en sont meurtries. Car la croyance au progrès détermine une manière de vivre incompatible avec le genre d'existence que suscitent la foi et l'espérance en l'appel de Dieu. La croyance au progrès tend à effacer la ligne de partage que l'Evangile avait fortement tracée entre la survie de l'humanité et son salut. Il appartient à l'homme d'inventer les moyens qui lui assureront de survivre aux famines, aux épidémies, aux guerres. Il appartient à Dieu seul de délivrer l'homme définitivement du néant; il le fait en occultant sa miséricorde dans la faiblesse et le sacrifice de ses serviteurs et de son serviteur par excellence, Jésus de Nazareth. C'est là un paradoxe irréductible. C'est sous ce paradoxe de l'occultation de Dieu que la question de Dieu prend son relief et inquiète la croyance au progrès pour la survie de l'humanité.

Ainsi l'oubli de Dieu favorise paradoxalement la question de Dieu. Grâce à cet oubli, Dieu ne peut plus être assimilé aux produits de la peur, de l'imagination, de la conscience projective et sublimatrice. A travers l'oubli, en deçà et au-delà de la croyance au progrès qui cherche à se substituer à la foi et à l'espérance, la fidélité du Dieu caché éclate: Dieu n'est ni dans la société, ni dans l'homme, mais l'homme, ses sociétés, son univers sont en Dieu, même quand toute la création semble l'ignorer. L'un des motifs fondamentaux du message chrétien, c'est de faire surgir de l'oubli de Dieu la question, l'appel de Dieu; cette question et cet appel annoncent à la fois quelque chose de très ancien et de très nouveau: il y a plus dans les actes des hommes que des actions, plus dans leurs pensées que des idées, plus dans leurs discours que des mots et ce quelque chose de plus,

c'est l'exigence d'absolu qui oblige l'homme à les dépasser; cette exigence et le don qui y correspond, viennent de Dieu, de sa question et de son appel.

* * *

J'ai montré comment se présente la question adressée par Dieu à l'homme dans le cadre de la théologie chrétienne, puis comment cette question risque d'être passée sous silence dans l'Eglise établie et comment elle se fait réentendre au sein même du silence et de l'oubli de Dieu. Cette question est donc celle de la solidarité de Dieu et des hommes: Dieu sauve en se faisant homme et désormais l'homme, l'histoire et le monde sont en Dieu, plus rien ne peut les séparer. C'est aussi celle du sens de la destinée humaine; aucun homme ne peut y échapper.

La question de Dieu est la question de l'homme au sens où Dieu l'appelle pour le sauver, et où l'homme porte en lui une exigence de dépassement qu'il est incapable de réaliser par lui-même. Il est donc faux d'examiner le problème de Dieu, celui de son existence ou de son inexistence, celui de ses propriétés et de ses moyens d'action, indépendamment de celui de l'homme. Il n'y a pas d'un côté, sinon pour un esprit abstractif, l'essence de Dieu et de l'autre l'essence de l'homme, mais l'«être» de Dieu au-delà de toute détermination, de toute condition, l'«être» de Dieu dans la plénitude surabondante de sa générosité infinie et avec lui l'homme dans sa contingence, ses déterminations, ses conditions. Une conception essentialiste de Dieu, de l'homme et de leurs relations les dénature.

Pour rendre compte de la problématique biblique des rapports entre Dieu et les hommes tels qu'ils les déchiffraient de manière exemplaire dans l'Evangile de Jésus-Christ, les Pères grecs créèrent la notion de théandrie; ils élaborèrent une théanthropologie. Ce faisant, les Pères évitèrent de réduire la théologie à une sorte d'ontologie surnaturelle et l'anthropologie à une psychologie naturalisante. Ils pressentirent que seul l'Homme-Dieu (la théandrie) pouvait être le lieu et l'histoire où ils pouvaient discerner la part d'intelligibilité du mystère. En dehors de la théandrie, la question de Dieu et celle de l'homme ne sont plus que des abstractions et les problèmes qu'elles soulèvent de faux-problèmes ou des problèmes insolubles. Des faux-problèmes, parce que Dieu n'est pas enfermé dans sa sphère et l'homme dans la sienne, comme pouvaient le faire croire un platonisme et un

aristotélisme scolaires. Des problèmes insolubles, parce que Dieu n'est pas le Tout-puissant et l'homme un jouet entre ses mains, Dieu n'est pas l'auteur du mal et l'homme sa victime. Au contraire, la mise en œuvre du concept de théandrie permet de poser avec rigueur les problèmes de la liberté souveraine de Dieu et de la responsabilité de l'homme, du mal et de ses conséquences mortelles.

La notion de théandrie telle que les Pères la dégagèrent de l'enseignement et de l'œuvre de Jésus-Christ leur permit de critiquer ce qu'il y avait de faux dans l'opposition entre extériorité (objectivité) et intériorité (subjectivité). La théanthropologie cherche à corriger les schèmes spatialisants: l'appel, la question de Dieu à l'homme, ne vient pas de l'extérieur, ni de son intériorité, elle surgit de la parole, ce mixte d'extériorité et d'intériorité, d'une parole qui est inséparable du langage qui l'objective. La question de Dieu qui est aussi la question de l'homme est suspendue à la parole qui retentit dans la prédication de l'Homme-Dieu et s'illustre dans son destin. Il n'y a pas de question sans communication; la parole revêt un rôle primordial. Mais dans la perspective théanthropologique, la communication devient communion entre des personnes unies dans une même foi, une même espérance, un même amour.

Pour la théologie contemporaine, le problème de la communication et celui de la communion sont décisifs. Dieu ne communique pas directement avec l'homme, ni l'homme ne communie immédiatement avec Dieu. Cependant, des relations existent entre eux, mais elles passent par le détour obligé de l'échec, de la souffrance, du sacrifice, par les conditions onéreuses de tout renouveau. Ces conditions médiatisent la connaissance que l'homme peut prendre de l'appel et de la question de Dieu; elles se situent au niveau de l'intersubjectivité; ni l'échec, ni la souffrance, ni le sacrifice ne sont solitaires, ni exclusivement humains, ni strictement divins. Dieu est solidaire des hommes et réciproquement.

Pour cette raison, il est périlleux de prendre la question de Dieu, surtout aujourd'hui, à la légère. Elle touche à l'avenir de l'humanité. Il n'est plus temps de la traiter spéculativement, mais de s'y engager pratiquement. On peut parler de la commune épreuve de Dieu et de l'homme comme épreuve de leurs libertés menacées dans leur solidarité. C'est pourquoi la question de Dieu aujourd'hui n'est plus celle d'un tyran à l'égard d'un esclave – elle ne l'a jamais été – de l'omniscient face à un ignorant; mais elle est celle du héraut de

l'Evangile, qui, dans sa vie et sa mort, fait corps avec l'humanité, ses défaites, ses espoirs; elle est celle de ses continuateurs et de leurs communautés. En effet, l'homme moderne apprend à connaître ses pouvoirs et leurs limites, à mesurer ses connaissances et leurs possibilités futures; il ressent encore confusément le besoin d'une Bonne Nouvelle au cœur de sa désespérance.

* * *

Comme l'Eglise fait la critique de sa politique passée, de ses méthodes et de ses pratiques, les théologiens font celle de leur discipline à la lumière des résultats de l'exégèse biblique et de l'histoire des dogmes. Ils s'interrogent sur la nécessité et la légitimité des emprunts faits aux philosophies prédominantes au cours des siècles passés. Dans cette revision, l'examen des diverses façons de poser le problème de Dieu occupe une place importante. A l'effort de démythologisation entrepris sur les textes bibliques par R. Bultmann et son école correspond un effort de «deshellénisation» poursuivi (à la suite de Barth d'une part, et d'autre part de l'ancienne école libérale et moderniste) par des théologiens venus d'horizons très différents. Sommairement, on pourrait dire que la question actuelle est de savoir quels sont historiquement et structuralement les rapports entre ces deux types de questions: «Adam, où es-tu?», «Caïn qu'as-tu fait de ton frère?» et «Dieu, est-il?», «Qui est Dieu?» En d'autres termes, comment a pu se faire le rapprochement entre la thématique biblique et la thématique philosophique de la question de Dieu?

Cette approche du problème ne vise pas seulement son éclaircissement théorique et doctrinal, mais aussi ses implications pratiques. Tout s'est passé, semble-t-il, comme si la collusion de la thématique biblique et de la thématique philosophique avait favorisé la majoration des attitudes contemplatives et mystiques aux dépens des comportements éthiques. La cause profonde de cette modification serait à chercher dans le demi-effacement de la tension eschatologique provoquée par le message prophétique et évangélique. En effet, la thématique biblique parle de Dieu comme du Dieu de la promesse, du Dieu qui vient pour sauver et qui fait connaître ses promesses, son salut par anticipation en envoyant ses serviteurs. La thématique philosophique par contre avec sa conception plus cosmologique qu'historique de l'univers, de l'homme et de Dieu, ignore cette tension eschatologique et l'apocalyptique qui en découle; elle admet des théophanies et des

épiphanies, l'irruption de l'éternel dans l'instant, mais non point des christophanies et des pneumatophanies, la pénétration durable de l'éternité dans l'histoire. Et par conséquent, la thématique métaphysique fournit les conditions de possibilité d'une expérience mystique, tandis que la thématique biblique pose les conditions d'une initiative éthique, voire révolutionnaire en vue du retour du Messie.

En remettant en relief la spécificité de la thématique biblique, les théologiens contemporains redécouvre l'originalité de l'eschatologie et de l'éthique, et leur rôle dans la connaissance de Dieu et de ses possibilités. Des textes comme celui de la prédication de Jésus sur les devoirs envers les miséreux («...toutes les fois que vous avez fait ces choses – nourrir, désaltérer, vêtir, soigner, visiter – à l'un des plus petits de mes frères, c'est à moi que vous les avez faites» Mt. 25.40) paraissent au théologien contemporain plus instructif sur Dieu que les traités du *De Deo uno* ou du *De Trinitate* de la théologie classique. Ainsi la connaissance de Dieu serait inséparable de l'amour témoigné aux victimes de l'injustice, et cet amour découlerait de celui dont Dieu lui-même a témoigné en envoyant son Christ dans l'histoire. Est-ce à dire qu'il faut éliminer toute thématique philosophique en théologie, comme étant la cause de ses déviations et de ses erreurs dans la manière de poser et de résoudre la question de Dieu? Faut-il repartir à zéro pour redonner à l'eschatologie la place qui lui revient?

Certes, la question de Dieu aujourd'hui est celle des rapports entre l'eschatologie et l'éthique, entre la foi et l'espérance en un Dieu qui n'est pas à disposition, mais qui vient, et les comportements que dicte cette attente. L'eschatologie et l'éthique impliquent des conditions de possibilité que le théologien met à jour. Ces conditions de possibilité constituent non pas une métaphysique de l'amour, mais une ontologie qui, récusant une hiérarchisation extrinséciste de la nature et du surnaturel, examine les composantes de l'être aimant et aimé au cœur de sa révélation dans l'histoire. L'amour se substitue en priorité à une toute-puissance qui s'imposait dans le cadre d'une pensée métaphysique; car dans la perspective eschatologique et éthique de la Bible, Dieu se révèle comme le Dieu d'amour. Le corollaire d'une ontologie de l'amour serait au niveau pratique une éthique du service, du témoignage, de l'entraide et non point de la volonté de domination, comme ce pouvait être le cas dans le cadre d'une métaphysique de la toute-puissance.

La sensibilité actuelle à la dimension eschatologique du message biblique condamne-t-elle la sensibilité de l'âge classique à la présence de l'éternel dans les instants privilégiés? La préférence accordée à l'éthique annonce-t-elle le déclin de la «theôria» et l'avènement de la «praxis»? La question de Dieu serait-elle en définitive une question relative plus à une pratique de vie qu'à une connaissance spéculative? On pressent combien l'influence de Kant est sous-jacente à cette manière de poser le problème de Dieu: que puis-je espérer? Dieu, la liberté, l'immortalité de l'âme, postulats de la fonction pratique de la raison, la croyance comme ce qui permet de tenir pour vrai ce qui est inévident... Mais pareille influence qui se fait d'ailleurs sentir à travers celle de Hegel, de Marx, de Nietzsche chez les théologiens contemporains, abolit-elle d'autres influences, plus lointaines ou bien les véhicule-t-elle dans ce qu'elles ont de vivant? Le débat est ouvert; les avis s'affrontent.

Je voudrais faire à ce sujet deux remarques pour terminer: certains théologiens résolvent ces questions de manière radicale; ils refusent les acquis de la tradition au nom d'une démythologisation et d'une deshellénisation poussées à l'extrême; ils procèdent ainsi à une sorte de déracinement dont les conséquences seront funestes pour la théologie. Qui les fascine? Ne seraient-ce pas les sciences humaines et leurs résultats spectaculaires dont ils sont incapables de faire une critique? Ils se laissent entraîner par le courant et montent dans le dernier bateau au risque d'oublier la spécificité de la théologie et la manière rigoureuse de poser le problème de Dieu. Au cours de ces quelques remarques, j'ai tenté de remonter ce courant et d'approcher le foyer originaire de la théologie, sans me laisser séduire par les sirènes des sciences humaines, mais sans récuser les droits de la critique. Il faut encore méditer la leçon des Pères et des docteurs de l'Eglise, même si les instruments philosophiques dont ils usaient, les éloignaient de la thématique biblique. Car il n'y a de vraie recherche théologique qu'enracinée dans la tradition qui porte en elle à sa manière la question de Dieu et la fait vivre et revivre.

Une seconde remarque inséparable de la première: dans la clarté de la tradition, pour peu qu'on veuille se laisser éclairer par elle, on s'aperçoit que Dieu adresse sa question et son appel à l'homme de manière de plus en plus universelle, en tenant compte toujours moins des distinctions de races, de culture, de nation. Dans cette ouverture vers l'universalité que pratique de plus en plus la tradition au

cours des siècles, Dieu se manifeste comme le Dieu de tous; car depuis la mort et la résurrection de son envoyé, il n'y a plus ni Juif, ni Grec, ni esclave, ni libre, ni homme, ni femme, mais tous sont un en Jésus-Christ (Gal. 3.28), là où chacun répond à la question de Dieu et à son appel.

Dans certains milieux, il est de bon ton de dénigrer toute tradition comme si on pouvait poser le problème de Dieu sans en tenir compte, et de le traiter de façon partisane comme si on devait réfuter son universalité. Je m'inscris en faux contre ce dénigrement et ce traitement. Suivre cette mode facile, c'est, me semble-t-il, se fermer à la question de Dieu, à son intelligibilité. L'engouement pour l'athéisme vulgaire ne vaut guère mieux, comme si l'athéisme allait de soi dans un monde en voie de sécularisation. Faire comme tout le monde en partageant son incroyance, c'est aussi se rendre sourd à la question de Dieu. Les deux attitudes que dénoncent les quelques considérations précédentes conduisent à de graves conséquences pour l'avenir de l'humanité. Elles ne sont pas, comme on pourrait l'imaginer et comme on cherche à nous le faire croire, progressistes, mais rétrogrades; elles témoignent d'une régression mentale. En effet, en escamotant la question de Dieu qui est aussi la question de l'homme et de sa destinée, elles retardent la libération de la conscience de ses angoisses, elles l'empêchent de se trouver elle-même dans sa liberté constitutive. Le dénigrement de la tradition et l'engouement pour l'athéisme vulgaire favorisent en fait la prolifération des idoles dans une humanité qui, devenue étrangère à son vis-à-vis divin, cessera de s'interroger sur elle-même et sur sa destinée.

On le voit, la question de Dieu est aujourd'hui comme hier vitale pour l'avenir de l'humanité. Elle est indirectement la raison d'être de ses recherches dans le domaine théorique et dans le domaine pratique; elle est le motif de ses espoirs et de son attente. C'est elle qui fait, en dernière analyse, de l'humanité une société des esprits pensants, croyants et espérants.

Jeanne Hersch

Tout à l'heure on m'a posé une question, mais j'aimerais remettre la réponse à plus tard. Permettez-moi tout d'abord de marquer mon étonnement à me trouver ici. C'est bien la première fois que j'entre-

prends de parler de Dieu en public. Je n'aime pas parler de Dieu. Je crois, comme Gabriel Marcel, que la plupart du temps, lorsqu'on parle de Dieu, ce n'est pas de Dieu qu'on parle. Et c'est l'une des raisons pour lesquelles je refuse ce genre de discussion. Si vous me demandiez pourquoi je suis ici, je donnerais deux motivations: faire plaisir à M. J.-Claude Piguet, et d'autre part, un instinct de chien de garde en moi, qui me pousse à ne pas négliger les occasions d'aider un tout petit peu à éclaircir certaines questions qui s'embrouillent, ou à sauver certaines choses essentielles qui me paraissent aujourd'hui profondément menacées.

Je voudrais d'abord souligner une différence entre ce que M. Widmer a fait et ce que je vais tenter de faire. Je traduis «die Gottesfrage heute» par «le problème de Dieu aujourd'hui». M. G. Widmer, qui est théologien, a traduit par «la question de Dieu». Il a tout de suite articulé son exposé dans le sens de la question que *je* pose à Dieu, ou que *Dieu* me pose. Ce qui entraîne que dans le premier cas la question de l'existence de Dieu est mal formulée grammaticalement: elle devrait être à la deuxième personne, et signifier: «Dieu, es-tu?» En la posant, M. Widmer se place *en face de Dieu.* Il rend ainsi manifeste un caractère permanent du problème de Dieu. C'est qu'il est en vérité impossible de *poser* ce problème. Ou bien on prononce vraiment dans sa plénitude le nom de Dieu, et alors Dieu est déjà là; par conséquent la question concerne le sens du rapport qui s'établit entre lui et moi (la nature de ce rapport, la manière de le signifier, etc.) et ne concerne pas son existence. Ou bien alors je pose une question qui ne concerne pas Dieu, mais par exemple ce vieux bonhomme à grande barbe que Gagarine s'attendait, semble-t-il, à trouver par delà les nuages; et puis, quand il est monté là-haut, il n'a trouvé personne. Dans ce cas, ce n'est pas de Dieu qu'il s'agit. Une telle négation de Dieu est aussi tautologique que l'affirmation de Dieu dans le cas précédent. Je crois donc que le problème fondamental et permanent de Dieu, c'est l'impossibilité où est l'homme de le poser vraiment: ou bien Dieu est toujours là avant la question, ou bien il n'est pas du tout là dans la question, ou bien enfin celui qui parle ignore que Dieu est dans la question.

Personnellement j'ai toujours ressenti l'impossibilité de poser le problème de Dieu, non pas à cause de son absence, mais à cause d'une énorme surabondance de présence, qui fait qu'à partir du premier mot, Dieu est déjà là. On ne s'en extirpe pas, et je crois que

c'est là le sens réel de l'argument ontologique. Il nous fait explorer cette situation où nous sommes: si justement c'est Dieu qu'on met en question, alors il n'y a absolument pas moyen de le nier, ni moyen de l'affirmer dans un sens humain, parce que, dans son sens humain, cette affirmation impliquerait qu'on a vraiment pu poser la question. Il y a là une constante, un élément permanent dont on n'arrive pas à se défaire: on n'y échappe pas.

Je dirai plus: ce n'est pas seulement l'argument ontologique qui me place dans cette situation, mais je ne peux pas concevoir une seule pensée qui ait un sens sans impliquer déjà la dimension du sens en tant que sens. Or cette dimension ne se rencontre jamais dans les faits, dans l'expérience, et je ne vois pas comment le discours logique pourrait l'engendrer. Il s'y situe, mais ne l'engendre pas. Si bien que j'ai envie de dire que, d'une certaine manière, je ne pense et ne raisonne qu'en Dieu. Ce qui entraîne que je ne peux pas poser le «problème» de Dieu. L'acte de connaître, le sens du mot «connaître», impliquent d'emblée cet horizon-là. Ainsi, à la différence de Gabriel Widmer, je mets le joint non pas d'abord entre l'idée de Dieu et la charité, l'amour, mais entre Dieu et la vérité. Quand les mots «Je suis la vérité» sont mis dans la bouche de Dieu qui parle, cela me paraît tellement indiscutable que l'énoncé en langage humain en devient fragile. C'est que ces mots ont une qualité d'évidence que l'on ne peut plus étayer par rien, puisque pour le faire il faudrait recourir à autre chose, qui mettrait en question le sens même de la vérité impliquée, ce qui est impossible.

Vous allez m'objecter que je me situe dans un horizon se limitant exclusivement au Dieu des philosophes. Eh bien, peut-être. Mon maître Karl Jaspers parlait de foi philosophique. Je me situe dans la raison des philosophes. Je suis juive. Je suis juive, étrangère à la synagogue, et comme Raymond Aron l'a écrit il y a quelque temps (je suis dans la même situation que lui à ce point de vue): «Quand je pense religion, la première religion qui me vient à l'esprit, c'est la religion chrétienne.» Parce que lui et moi vivons dans un monde chrétien. – Il est bon de savoir qui parle quand quelqu'un dit quelque chose. – Eh bien, je ne vois pas comment on peut démontrer l'existence de Dieu, vu que l'horizon de sens, fondamental en Dieu, est impliqué dans toute démonstration. C'est dire que j'ai affaire ici à quelque chose qui est à la fois impossible et inévitable: impossible parce que je ne peux pas en quelque sorte replier Dieu sur Dieu pour considérer

Dieu, et inévitable, parce que je ne vois pas ce que le sens pourrait bien être, sans Dieu. Un psychologue pourrait m'objecter que notre sens de l'évidence, de la certitude, de la démonstration, de la vérité, des critères, etc., se construit progressivement dans notre commerce avec le monde. Et à suivre le fil de notre expérience, je dirais qu'ils ont certainement raison; mais je dirais aussi que cela ne change rien à ce que je dis, au niveau où je le dis. Parce que je n'entends pas affirmer ici que Dieu soit donné d'un bloc, à la naissance, comme condition structurelle de l'esprit humain; mais je dis que dans la mesure où l'esprit humain fonctionne, c'est-à-dire dans la mesure où il vit, où il pense, Dieu est déjà là.

On me reprochera aussi de m'en tenir à la pure rationalité. Mais je ne crois pas à la pure rationalité du rationnel. Je me sens très proche de Spinoza: le rationnel, c'est l'amour de la vérité. Je crois que dans le rationnel il y a un consentement du sujet *tout entier* aux conditions de l'évidence. Si j'aime tellement la clarté, que je crois condition de la profondeur, c'est parce que je crois que l'amour de la clarté est condition de l'amour de la vérité, et que les deux vont ensemble: l'amour intellectuel de Dieu. Un entendement de seule capacité rationnelle, qui ne serait pas allumé par l'amour du Vrai, ne pourrait pas fonctionner, ou plutôt cette machine à fonctionner n'aurait rigoureusement aucune espèce de sens, et par conséquent ne pourrait pas aboutir au Vrai. Donc, bien que je me sois située au départ sur un terrain purement intellectuel, je rejoins moi aussi l'amour, et je rejoins moi aussi d'une certaine manière la foi, parce que la rationalité implique que l'on adhère à ce qu'on cherche et aux conditions qui permettent de trouver de ce qu'on cherche. Il y a, dans le pouvoir de penser, un acte de confiance en la portée de ce pouvoir, qui n'est pas lui-même évident. C'est le cercle vicieux de Descartes: il fonde la validité des idées claires et distinctes sur la véracité divine, mais il a obtenu la certitude de la véracité divine grâce aux idées claires et distinctes. Ce cercle exprime au fond, je dirais honnêtement, par sa structure même de cercle, ce que je viens de dire.

Je sais qu'en parlant ainsi je suis terriblement «unzeitgemäß»: je n'ai encore rien dit du «prochain», de la «société», de «l'histoire». Bien sûr, je suis d'accord avec M. Mende: il n'y a pas d'individus sans société, ni du reste de société sans individus; et je suis convaincue qu'il n'y a ni société ni individus sans une foi commune dans la pos-

sibilité de parler. C'est pourquoi les hommes parlent tous, ils parlent d'innombrables langues, et ils peuvent apprendre les langues des autres: *c'est qu'ils croient au sens d'un dire.* Croire au sens d'un dire, c'est se situer au-delà ou en deçà de toute expérience et de toute rationalité, en quelque chose qu'en ce jour d'impudeur où je consens à parler ici, je pourrais appeler *Dieu:* cela me paraît mériter ce nom.

Posons maintenant sur ce fond le problème de nos croyances particulières. J'ai souvent employé une formule que vous m'excuserez de répéter: je crois que les hommes, très souvent, ne croient pas ce qu'ils croient croire. Et je crois qu'il est extrêmement difficile de savoir ce qu'on croit. La portée du «oui» des croyants, la portée du «non» des athées, quelle est-elle? Quand je dis «je crois», qu'est-ce que je crois? Quand je dis que je crois en Dieu, qu'est-ce que j'entends par Dieu? Et qu'est-ce que j'entends par cette existence que je prête ou que je reconnais à Dieu? Toute la théologie et toute la philosophie essaient de répondre à cette question. Et je pense qu'il est bon pour les êtres humains de laisser à Dieu le compte des siens. Parce que, véritablement, je ne vois pas comment on pourrait procéder autrement.

Simone Weil a dit qu'il faut se représenter Dieu à la fois comme personnel et comme impersonnel, sinon ce n'est pas Dieu qu'on se représente. C'est marquer évidemment qu'on ne peut pas se représenter Dieu, parce qu'on ne peut pas se représenter *à la fois* le personnel et l'impersonnel. La formule met en échec notre pouvoir de représentation. Elle m'empêche de m'installer confortablement dans la merveilleuse lumière divine de la rationalité, mais elle ne m'oblige pas à la renier. Elle empêcherait d'autre part M. Widmer de se représenter Dieu uniquement comme une personne, comme une liberté (d'un autre type, dit-il, mais faisant face à la liberté humaine). Ici encore je rejoins Spinoza: entre la liberté et la nécessité il ne doit guère y avoir de différence en Dieu. En disant cela, je sais bien que je dis quelque chose que je ne comprends pas. Mais il y a des formules qu'on ne comprend pas et qu'on prononce, et qui ont pourtant un sens, qui «signifient», dans le sens de faire signe dans une certaine direction.

Je lisais récemment un livre de Heisenberg, qui rapporte des entretiens qu'il a eus avec Niels Bohr et avec Pauli: tous trois tombèrent d'accord pour dire qu'il n'y avait rien de plus stupide que de diviser le monde en deux domaines, celui dont on peut parler en termes clairs, et celui dont il ne faut pas parler du tout. A regarder les choses

de près, disaient-ils, ce dont on peut parler en termes vraiment clairs n'est vraiment pas grand-chose. Une exigence de clarté trop poussée réduit ce dont on peut parler à quelques tautologies peu intéressantes. Il reste donc permis, je pense, même après l'Ecole de Vienne, d'utiliser des formules qui, sans être clairement comprises, *signifient*.

Esayons maintenant de voir ce que le problème permanent de Dieu a de spécifique aujourd'hui. L'un des éléments qui caractérisent la situation actuelle, c'est qu'on se rallie le plus souvent à une interprétation tranchée, massive, du langage, mettant d'un côté le langage clair, seul légitime, et de l'autre le langage «transcendant», qui devrait être muet. De même, on tend à diviser l'homme en deux parties, d'un côté sa partie rationnelle et «objective», de l'autre le personnage combattant, engagé dans l'action, être biologique ou historique, affamé de nourriture, ou de bien-être, ou de culture de consommation. Nous avons ainsi accompli une redoutable dislocation, qui nous a fait perdre le niveau où se posait le problème de Dieu, et où il y avait un langage pour le poser. Je veux parler du langage symbolique, celui où le symbole est au moins aussi réel que les «choses». Je refuse donc de conférer au mot réel un sens au seul niveau du langage de la science. D'ailleurs, les très grands physiciens ont parfaitement conscience que toute science est elle-même un langage symbolique. Il y a divers modes de réalités, et parler de «réalité symbolique», ce n'est pas déréaliser ou démythologiser. Simplement il y a des réalités naturelles, des réalités historiques, des réalités spirituelles, des réalités rationnelles. La désincarnation radicale du religieux me paraît dangereuse pour le problème de Dieu. J'entends par dangereux ce qui fait écran et arrête la recherche. Il y a quelque chose de dangereux à vouloir isoler le religieux pour le mettre à part hors de la vie active, et il y a quelque chose de tout aussi dangereux à vouloir (c'est la tendance la plus fréquente aujourd'hui) le résorber tout entier dans la réalité empirique la plus positive.

Je peux illustrer cela par un exemple qui n'est pas pris au hasard, mais inspiré par l'actualité: il s'agit du rapport de la politique et de la foi. J'ai lu cette nuit quelques passages d'un petit livre qui prétend formuler une foi athéiste en Dieu, en un Dieu qui est mort. Le religieux s'y trouve complètement réduit à la solidarité humaine, au seul niveau où l'élabore le destin commun des hommes dans la dimension historique. Comme si la dimension historique se suffisait à elle-même!

Contrairement à l'opinion commune, je crois que ce genre d'attitude manque de clarté. A pousser plus loin l'exigence de clarté, on aperçoit ceci, que, si l'histoire doit avoir un sens pour les hommes, ce sens ne peut pas se résorber tout entier dans la succession des faits. Une succession de faits, livrée à elle-même, ne livre jamais un sens. Et d'autre part, l'être humain pour lequel l'histoire doit avoir un sens ne se réduit pas non plus à l'individu empirique qu'on rencontre dans cette histoire. L'histoire humaine ne trouve son sens que si l'être humain est justement cet être dont j'ai parlé au début. Ici je rejoins l'idée de liberté, dont je n'ai presque rien dit, et qui est la condition de toute vérité. Car la vérité n'a aucun sens pour qui n'aurait pas liberté de la préférer à l'erreur ou au mensonge. Il est donc contradictoire de vouloir nier la liberté au nom de la vérité.

Je crois que la dimension religieuse est présente dans tout vrai combat politique, pour tous les combattants, y compris les athées. Je crois qu'elle intervient toujours, et qu'elle doit intervenir, et que c'est elle qui donne au combat politique sa dimension d'engagement absolu. Mais je crois aussi que le combat des hommes deviendrait réellement monstrueux, non pas à cause de ses conséquences, et de la destruction de l'humanité (c'est un autre chapitre), mais par sa nature même, s'il n'y avait plus, par delà le combat, une dimension religieuse selon laquelle l'adversaire avec lequel on mène un combat, fût-il à mort, reste encore d'une certaine manière un frère. Cela implique que le combat n'absorbe pas l'être humain tout entier et que le religieux persiste par delà le combat. Si cela est perdu, alors tout est perdu.

J'aimerais encore ajouter un dernier point: les problèmes que posent aujourd'hui, d'une part la volonté générale d'œcuménisme et d'unité, et d'autre part l'exclusivisme sans lequel, à l'intérieur d'une religion donnée, les hommes ne sauraient *déterminer* leurs rapports avec Dieu. Là encore, je ne suis pas pour le choix. Je pense qu'il est inhérent à une religion d'être exclusive, dans la mesure où on tient compte du fait que pour nous, aucun être n'existe réellement sans devenir particulier. Nous ne pouvons pas (c'est une loi de notre esprit) nous passer de la particularité si nous voulons vraiment cristalliser en réalité quelque chose. C'est la raison, je pense, pour laquelle les religions ont toujours particularisé. Et je crois que la particularisation religieuse est d'autant plus valable, religieusement parlant (je m'aventure beaucoup ici), qu'elle est à la fois plus particulière et

qu'elle vous chasse davantage hors de ses particularités. Ainsi l'exclusivisme religieux a sa raison d'être profonde. Personnellement (moi qui n'appartiens à aucune Eglise) je tremble aujourd'hui pour les Eglises. Et bon nombre de nos contemporains qui sont restés hors des Eglises sont dans le même cas que moi: ils tremblent pour les Eglises, plus que les croyants, qui pensent que Dieu les aidera toujours. Ceux qui tiennent aux Eglises, qui ne sont pas dedans, et qui par conséquent n'ont pas cette assurance, tremblent pour les Eglises. Je pense qu'ils comprennent la raison d'être de l'exclusivisme. Cet exclusivisme est pour l'homme un élément de la consistance, de la consistance d'être. L'exclusivisme n'est pas nécessairement un facteur de fanatisme et de guerre. Quant à moi, je n'ai jamais compris pourquoi on estimait scandaleux qu'il y ait plusieurs Eglises chrétiennes. Je trouve que c'est scandaleux quand elles se haïssent et se combattent, mais je ne trouve pas du tout scandaleux qu'elles s'écoutent. Et je ne vois pas pourquoi, étant donné ce Dieu à la fois personnel et impersonnel, donc transcendant, la particularisation devrait être partout la même. Il paraît normal au contraire qu'elle ne le soit pas, et cette diversité peut être une richesse. A cet égard je pense que la polémique, si paradoxale en apparence, qui a eu lieu entre Jaspers et Bultmann, dans laquelle on a vu le théologien plaider pour la démythisation et le philosophe pour la littéralité du message religieux, reflète des vérités très profondes.

Discussion

Gesprächsleiter Prof. Dr. Gerhard Huber (Zürich): Ich bitte Herrn Mende, die zuvor in seinem Referat gestellte Frage an Frau Hersch nochmals zu formulieren.

Mende: Ich habe den Eindruck, daß Frau Hersch in der philosophischen Reflexion über Freiheit die politische Freiheit nicht einbeziehen will. Damit wäre ich nicht einverstanden.

Hersch: La liberté politique joue un rôle central chez Jaspers comme chez moi: elle n'est cependant qu'un espace vide laissé ouvert aux décisions que seules prennent des *personnes*. La forme politique pour soi n'est donc pas substantielle, car toute plénitude vient des décisions humaines. L'exemple de Liebknecht va dans le sens de ce que je dis: il avait le droit de vote et la possibilité de voter «non»; tel fut l'aspect

formel de sa liberté. Mais en plus, il a voté *effectivement* «non», avec tout le courage que cela implique: cela, c'est la plénitude qui remplit le vide formel.

Huber: Es gilt nun, zum zentralen Thema dieses Gesprächs vorzustossen. Die Referenten stimmen – paradoxerweise – wohl darin überein, daß sich die Gottesfrage philosophisch heute nicht mit einem letzten Ernst stellt: bei Herrn Mende wegen der geschichtlichen Aushöhlung dieses Problems; bei Herrn Widmer durch die radikale theologische Infragestellung der Gültigkeit einer philosophischen Frage des Menschen nach Gott; schließlich bei Frau Hersch durch die Alternative, daß einerseits diese Frage, emphatisch gestellt, bereits die Antwort in einem positiven Sinne enthält, andererseits aber die nur unverbindliche Frage an der eigentlichen Problematik vorbeizielt.

Widmer: C'est une conscience purement individuelle, pense M. Mende, qui pose la question de Dieu. Mais la foi en Dieu, n'est-elle alors qu'une pure affaire privée et non publique, comme le soutiennent Spinoza et les partisans de la tolérance dès le XVIIe siècle; ou bien ne faut-il pas admettre que la conscience religieuse s'unit aux autres consciences pour former une communauté, comme le pense la tradition ecclésiastique?

Mende: Die Gottesfrage ist heute vom einzelnen Menschen zu stellen und auch zu beantworten. Dabei sind nur zwei Antworten möglich: ja oder nein. Sie müssen gegenseitig toleriert werden. Hinsichtlich des Toleranzgedankens verweise ich auf Lessings «Nathan» und seine Parabel: *Der Palast im Feuer.*

Widmer: Pour vous par conséquent, M. Mende, le problème de Dieu ne se pose qu'au niveau de l'histoire et de la culture européenne, mais non pas au niveau trancendantal et formel où règne la société des esprits pensants.

Mende: Die Antwort auf die Gottesfrage muß heute im Rahmen der beiden Entwicklungslinien der europäischen Geschichte, der atheistischen und der christlichen, gesehen werden.

Hersch: M. Widmer traite le problème de Dieu presque exclusivement par rapport à une verticalité transcendante qui détermine directement le temps présent.

M. Mende a au contraire une attitude horizontale résolument historique. Il prend le contenu de l'histoire de la pensée européenne, et croit y lire la mise à mort du problème de Dieu. C'est sa lecture

(contestable par ailleurs) de l'histoire qui condamne non pas Dieu (il n'a jamais dit cela), mais le problème de Dieu. Telle est sa méthode.

Quant à moi, je ne lis pas dans l'histoire le passé, car les philosophes de jadis sont pour moi des contemporains: je veux dire qu'eux et moi sommes également situés dans un certain contexte. En ce sens, donc, j'accepte l'horizontale de M. Mende, non pas comme déroulement, mais comme structure historique commune; et cette structure historique commune me renvoie à la verticale de M. Widmer.

Mende: Meine Methode ist kein Lesen in der Geschichte, sondern sie berücksichtigt auch die Frage, in welcher Weise historisch das Gottesproblem gestellt wurde. Zeitweise ist diese Frage überhaupt nur von Theologen gestellt worden, da sie von den anderen Menschen gar nicht gestellt werden konnte, bzw. durfte.

Widmer: L'histoire des idées telle que la lit M. Mende me paraît confondre l'*anticléricalisme*, né au XVIIe siècle, qui lutte contre le rôle politique du clergé, et l'*athéisme*, qui est beaucoup plus ancien (Xénophane déjà, Lucrèce, et au fond toute philosophie critique).

De plus je ne me laisse guère identifier avec le schéma, proposé par Mme Hersch, de la verticalité, puisque d'une part Dieu *s'incarne* dans un homme et se manifeste dans l'Eglise, et que, d'autre part, la présence de Dieu dans l'horizontalité est toujours ressentie comme un appel à une décision, en vue d'un engagement qui n'est jamais pleinement réalisé.

C'est pourquoi le problème de Dieu ne peut pas être évacué, même et surtout au nom de l'anticléricalisme. Car ce problème ne se pose pas au niveau des civilisations, mais indépendamment d'elles, et même indépendamment de l'athéisme qui peut leur être propre; mais il se pose dans le cadre du sens de l'existence, de la destinée personnelle, de la destination de l'humanité.

Mende: Es geht hier nicht so sehr um die Geschichte selbst; es ist nicht mehr so, als existierten nationale Götter. Aber in der Bibel steht sogar das Wort: «Mein Gott, mein Gott, warum hast Du mich verlassen?» Diese Frage zielt wohl in eine Dimension hinein, die uns dem annähert, worauf Frau Hersch soeben hingewiesen hat. Übrigens zeigt sich dabei der Unterschied zwischen Christen und Sokrates, d. h. zwischen Religion und Philosophie.

Widmer: Ce qui donne un sens à la parole du Christ sur la Croix n'est pas d'abord une situation psychologique (sentiment de peur ou d'échec), mais une situation théologique: dans l'abandon du Crucifié

se manifeste la liberté de Dieu dans le silence imposé à sa Parole, c'est-à-dire dans la «suspension» de toute Parole. L'événement de la Croix signifie ainsi à l'état brut la mort de tout sens pour l'homme; il ne signifie pas la mort de Dieu.

Huber: J'étends la discussion au public.

Mende: Die politisch orientierte Frage von Kollege Gustav Müller* möchte ich hinsichtlich der zur Diskussion stehenden Probleme beantworten. 1) Zunächst kann die Verbundenheit einzelner Denker, z. B. Spinozas oder Hegels, mit ihrer Zeit hervorgehoben werden. Nach Hegel ist die Philosophie «ihre Zeit in Gedanken erfaßt». Warum sollte die Zugehörigkeit zu einer Entwicklung, die zum Aufbau des Kapitalismus geführt hat, philosophisch nicht mit dem Wahrheitsbegriff verbunden sein? 2) Die Gemeinschaft der Arbeit ist keineswegs nur eine Hilfsgemeinschaft des gesellschaftlichen Lebens, denn die Existenz der Gesellschaft hängt von der effektiv geleisteten Arbeit, die ursprünglich die körperliche war, ab. 3) Proletarier, die philosophierten, gab es durchaus. Es wäre etwa an August Bebel oder an Josef Dietzgen zu denken.

Prof. Dr. Norbert Luyten (Fribourg): Die Menschen vermögen doch wohl im Bewußtsein Gottes zu leben, ohne wissenschaftlich-technisch die Gottesfrage stellen zu können. Warum, Herr Mende, schränken Sie das Gottesproblem auf das bloß theologische Denken ein?

Mende: Die Bildung des Bewußtseins der Menschen ist nicht unabhängig von der Sprache, vom Medium der Kommunikation, insofern hat also der Bildungsstand einer Gesellschaft einen gewissen Einfluß auf das Gottesbewußtsein der Menschen. Wir leben ja *heute*.

M. Philippe Müller (Neuchâtel): Mme Hersch a récusé la fonction, dirais-je, «d'alibi» de Dieu, et lie sa véritable fonction à l'idée de vérité. D'autre part M. Mende cherche aussi la vérité, même si ce n'est pas sur le même plan que Mme Hersch. Pourquoi alors M. Mende n'appelle-t-il pas «Dieu» ce même plan qu'implique toute recherche de la vérité?

Mende: Zur Wahrheitsvoraussetzung Gottes: Was soll ich mir unter dem Begriff «Transzendenz» vorstellen? Ist das eine Chiffre? Ist Gott überhaupt Chiffre? Die «Transzendenz» stellt sich ein, durch die Situation des «In-die-Welt-gestellt-seins» jedes einzelnen Menschen. Erkenntnistheoretisch ist der Übergang von der Vorstellung

---

* Nicht in das Protokoll aufgenommen

zur objektiven Realität bereits eine Art von Transzendenz. Dies nur als Andeutung.

Hersch: J'aimerais préciser en réponse à M. Müller ce que j'ai dit. Etre dans la vérité ne signifie pas que Dieu est là, comme l'air que nous respirons. L'air que nous respirons, on peut en constater la présence comme un fait positif: pour Dieu, on ne le peut pas. Le type de réalité de *Dieu* (et je me tourne maintenant du côté de M. Mende) est pour nous celle du «chiffre». Dieu ne peut pas être autre chose qu'un chiffre. Mais je m'insurge si l'on dit qu'il n'est *que* chiffre. Car la réalité d'un chiffre dépend de la manière (libre!) qu'à un sujet de se comporter envers cette réalité. Le chiffre est donc une réalité liée à la liberté, non pas à la constatation empirique. Il est vrai que j'ai posé le problème de Dieu à partir de l'évidence rationnelle, mais j'aurais pu partir d'ailleurs, par exemple du «malheur du monde». La voie d'approche est un certain chemin qu'on choisit, mais c'est de la même chose (dite «chiffre») qu'on s'approche.

Und nun noch eine Frage an Herrn Mende: was leugnen Sie, wenn Sie die Transzendenz leugnen?

Mende: Das Problem ist das gleiche wie bei der Problematik des Atheismus als solchem. Wenn man sich als Atheist bezeichnet, so ist dies eine historische Position, die sich aus der Konfrontation ergeben hat. Diese Bezeichnung ist an sich sinnlos. In der Konfrontation mit Herrn Widmer bekenne ich mich allerdings zum Atheismus.

Hersch: Was leugnen Sie gegenüber Herrn Widmer?

Mende: Die Interpretation seiner Vorstellung über Gott.

Hersch: Gehen Sie von der gleichen Frage aus und verneinen Sie kategorisch alles, oder differenzieren Sie?

Mende: Dies ist zu einfach ausgedrückt. Obgleich ich im letzten die Auffassung von Herrn Widmer verneine, schließt dies nicht den Dialog zwischen ihm und mir aus. Sie verlangen indes von mir, daß ich etwas leugne, wofür ich gar keine Vorstellung habe.

Hersch: Wie erklären Sie, daß Sie etwas leugnen, was es in der Geschichte gegeben hat? Wenn Sie die Geschichte interpretieren, dann müßten Sie auch eine Vorstellung davon haben. Wieso ist die Geschichte so mächtig, daß Sie wohl die Geschichte interpretieren, aber aufgrund der Geschichte sagen können, sie zerstöre Ihre Gottesvorstellung?

Mende: Geschichte war doch Realität, keine Transzendenz. Ich brauche nicht zu glauben, daß früher andere Menschen gelebt haben,

das weiß ich. Und in diesem Zusammenhang eine Gegenfrage an Sie!

Hersch: Damit ist meine Frage nicht beantwortet!

Mende: Meine Gegenfrage steht damit im Zusammenhang. War Gott immer eine «Chiffre»?

Hersch: Ja.

Mende: Das ist historisch nicht wahr!

Hersch: Gott war für die wirklich Gläubigen nie eine positive Wirklichkeit, im Sinne der Sinneserfahrung.

Mende: Dies wird durch die Religionsgeschichte eindeutig widerlegt. Wenn gesagt wird, daß Gott immer «Chiffre» war, so wird dies in die Geschichte hineininterpretiert.

M. Fernand Brunner (Neuchâtel): M. Widmer ne veut retenir que les questions que Dieu pose à l'homme et considère les problèmes de l'existence et de l'essence de Dieu comme relevant d'une philosophie ancienne manière. Mais ne doit-on pas se demander ce qu'on entend par «Dieu» dans la proposition «Dieu m'interpelle»? Ainsi réapparaît la question de l'essence de Dieu. Et comme nous pouvons avoir l'illusion que quelqu'un nous adresse la parole, la question de l'existence de Dieu n'a pas perdu son sens non plus. En acceptant que la philosophie aujourd'hui ne parle plus de Dieu, ne court-on pas le risque de réduire dangereusement le rôle de la raison en théologie jusqu'à verser du côté du fidéisme?

Widmer: Quand Dieu interpelle l'homme, il le prend dans sa totalité. Il interpelle sa raison aussi. J'exclus ainsi radicalement toute trace de fidéisme. Mais j'exclus aussi la limitation au seul rationalisme. De plus, l'identité de la personne qui interpelle est une question seconde par rapport au *fait* de l'appel même. Il suit de cela que je ne plaide nullement, quant à moi, pour l'isolement de la théologie par rapport à la pensée rationnelle et à la philosophie. Bien au contraire.

Günter Himmer (Doktorand, St. Gallen): Frau Prof. Hersch, wie begründen Sie erkenntnistheoretisch die Aussage, «Gott sei immer ‚Chiffre' gewesen?»

Hersch: Die Begründung ist die folgende: Die Chiffre existiert für Freiheit. Gott ist ein Wort, dessen Bedeutung nur für Freiheit Sinn hat. Wäre es nicht so, dann wäre Gott ein faktisches Geschöpf. Wäre es so, dann wäre dieses Geschöpf nicht mehr Gott im transzendenten Sinn. Dies ist ein Zirkelschluß. Aber man kann dieses Problem nicht jenseits seiner eigenen Evidenz rechtfertigen oder ableiten.

M. Daniel Christoff (Lausanne): Toutes mes questions convergent vers une question centrale, qui se rapporte à ce qu'on peut appeler l'«origine» de la question de Dieu. Est-elle, M. Widmer, dans l'Ecriture, ou hors d'elle? Est-elle, Mme Hersch, dans la vérité, ou impliquée par la seule recherche de la vérité? Est-elle enfin, M. Mende, dans l'individu, dans la société, ou dans l'un et dans l'autre?

Huber: Den Referenten sollte Gelegenheit zu einem abschließenden Votum gegeben werden.

Widmer: La question de Dieu se pose à l'intérieur de la révélation. Mais elle ne donne pas de sens à la révélation: au contraire, elle reçoit son sens de la révélation. Dieu n'est donc pas donné, mais postulé dans la question. C'est là-dessus que se greffe ce qu'il y a de plus difficile, à savoir le *discours* (pas la question) sur Dieu: il manque en effet à la théologie un langage propre, ainsi qu'une «épistémologie» spécifique.

Hersch: Je ne crois pas aux mérites d'une épistémologie proprement théologique, car alors Dieu ne serait plus lié à la liberté. L'homme a pour coutume de se plaindre de ses propres limites, en oubliant que celles-ci sont essentielles à la condition humaine. C'est la condition humaine qu'il faut aimer d'abord: l'homme non pas tel qu'il est, mais tel qu'il est possible. A cet égard notre époque est une heure de vérité: nous refusons les mauvaises raisons de croire qu'a engendrées la peur, et nous pouvons chercher plus librement les bonnes raisons qu'il y a d'impliquer Dieu comme le sens de tout sens.

Mende: Ich weise auf die Gefahr des Vorurteils bei diesem Problem hin. Zweifel und Glauben an Gott ist historisch eins. Das Gottesproblem hat sich in der jüngsten Geschichte insofern verändert, als noch bei Leibniz der Gottesbegriff mit dem philosophischen Begriff der Notwendigkeit und der Begriff des Menschen mit dem Begriff der Freiheit verbunden war. Heute hingegen scheint die Relation reversibel geworden zu sein: Der Mensch wird mit der Kategorie der Notwendigkeit verknüpft, die Gottesvorstellung bezieht die Dimension der Freiheit ein. Nun geht es letztlich doch darum, «Notwenigkeit» und «Freiheit» miteinander zu verbinden. Diese beiden Begriffe nehmen wohl einen zentralen Stellenwert in der Problematik ein, die hier zur Diskussion gestanden hat. Es muß also auch möglich sein, jene Gewissensfreiheit zu beanspruchen, die die Gottesvorstellung verneint.

Discussion rédigée par Günter Himmer et J.-Claude Piguet.