

Au procès de Dieu

Autor(en): **Bruaire, Claude**

Objektyp: **Article**

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

Band (Jahr): **23 (1973)**

Heft 4

PDF erstellt am: **11.09.2024**

Persistenter Link: <https://doi.org/10.5169/seals-381020>

Nutzungsbedingungen

Die ETH-Bibliothek ist Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften. Sie besitzt keine Urheberrechte an den Inhalten der Zeitschriften. Die Rechte liegen in der Regel bei den Herausgebern. Die auf der Plattform e-periodica veröffentlichten Dokumente stehen für nicht-kommerzielle Zwecke in Lehre und Forschung sowie für die private Nutzung frei zur Verfügung. Einzelne Dateien oder Ausdrucke aus diesem Angebot können zusammen mit diesen Nutzungsbedingungen und den korrekten Herkunftsbezeichnungen weitergegeben werden. Das Veröffentlichen von Bildern in Print- und Online-Publikationen ist nur mit vorheriger Genehmigung der Rechteinhaber erlaubt. Die systematische Speicherung von Teilen des elektronischen Angebots auf anderen Servern bedarf ebenfalls des schriftlichen Einverständnisses der Rechteinhaber.

Haftungsausschluss

Alle Angaben erfolgen ohne Gewähr für Vollständigkeit oder Richtigkeit. Es wird keine Haftung übernommen für Schäden durch die Verwendung von Informationen aus diesem Online-Angebot oder durch das Fehlen von Informationen. Dies gilt auch für Inhalte Dritter, die über dieses Angebot zugänglich sind.

AU PROCÈS DE DIEU

1. Un plaidoyer douteux

Dès sa première proclamation, le christianisme s'est heurté à la même question, lancée comme un défi : de quel droit ? De quel droit affirmer ce qui contredit l'absolu, la simple idée de Dieu ? Certes, la provocation du christianisme nous semble lointaine, presque oubliée comme un antique phénomène de culture morte. Mais point parce que les esprits l'auraient reçue et dépassée. Car la cause de Dieu qu'elle prétendait défendre est une cause entendue et perdue. L'irrégion massive qui gagne la terre semble avoir pris acte du non-sens du christianisme, de l'impossibilité de la venue et du salut de Dieu.

La cause du christianisme semble perdue dans toute la mesure où elle menace la cause de Dieu. Il ne faut pas s'y méprendre. Le message du Christ ne heurte pas l'athée, tant que celui-ci ne prétend pas défendre la simple idée de Dieu. Il heurte en nous, à la moindre attention, ce que Kant appelait « la simple raison », à quoi nous ne sommes pas prêts de renoncer. Si bien que refuser au christianisme son droit, c'est garder le sens, respecter le plein droit de l'idée même de Dieu. La fin de non-recevoir — le non-lieu prononcé — a beau se traduire par le silence de l'indifférence, c'est toujours, en principe, lucidement, la cause de Dieu qui est plaidée contre le christianisme. Au point que les chrétiens eux-mêmes semblent souvent avoir pris leur parti du sacrifice intellectuel exigé par leur foi. La logique élémentaire tient pour inacceptables les propositions principales de l'évangile. Inacceptables pour une claire et simple raison, gardienne du sens, juge de l'idée du divin. Si bien que ces propositions ne provoquent, une à une et toutes ensemble, que des constats d'impossibilité :

— Le christianisme affirme que Dieu s'est révélé en vérité et qu'il s'est donné à connaître. Impossible, car Dieu échappe au savoir, transcende toute qualité, toute détermination.

— Le christianisme affirme que Dieu est venu dans l'histoire, à un moment de sa chronologie. Impossible, car Dieu est éternel et n'a point commerce avec l'histoire.

— Le christianisme affirme que Dieu est apparu, en chair et en os, repérable comme l'un d'entre nous. Impossible, Dieu n'a ni figure ni mesure, ni visage ni corps ; pur esprit, il est étranger à la vie comme à la mort.

— Le christianisme affirme que Dieu s'est sacrifié pour sauver les hommes de la mort. Impossible, aucun sens : le sacrifice de Dieu, sa mort comme sa résurrection ne sont qu'enfantines mythologies suscitées par nos désirs.

— Le christianisme affirme que pour aller à Dieu il faut passer par des témoignages humains, par la mémoire d'événements, par des textes, par une Eglise historique. Impossible, Dieu ne peut être relativisé par ces détours, son absoluté l'interdit.

Il n'est pas étonnant que la foi chrétienne soit en permanente difficulté avec l'intelligence des chrétiens. Quelques-uns tentent de ployer la raison à leur croyance. Mais au prix de rendre l'une et l'autre méconnaissables. Plus nombreux sont ceux qui s'efforcent de rendre possible l'impossible, acceptable l'inacceptable. Ainsi, hier comme aujourd'hui, des théologiens ont dépensé des trésors d'énergie et de science pour rendre inoffensive la provocation majeure de leur foi, la résurrection du Christ. Il s'agit pour eux de rendre les armes à la « simple raison », sans perdre la face. Il est entendu que Dieu n'est ni perceptible, ni mortel, que son éternité ne saurait s'encombrer d'un cadavre régénéré. On distinguera l'essentiel de l'accidentel, le sens de l'événement. On démythisera. En fin de compte, la parole du ressuscité à l'apôtre Thomas se traduira : heureux ceux qui ont compris qu'il n'y avait rien à voir ! Il semble enfin plus efficace de *séparer* les choses. Puisque, par nécessité, il est interdit à Dieu de composer avec nos vies, il faut croire dans un monde et penser dans un autre. Au moins, la foi ne gêne ni l'action ni la raison. Et ceux qui veulent épuiser le divin dans l'humain, la religion en politique, le salut en révolution, souscrivent aux mêmes présupposés. Pour les uns et les autres, point de *différence*, point de relation possible entre la sphère inaltérable du divin et l'histoire de nos aventures sans lendemain. Le droit de Dieu est sauf, aucune « Bonne nouvelle » ne saurait le contester en surmontant les interdits qu'il prescrit.

Si une religion est à ce point étrangère aux idées les plus simples, si elle perd le droit de nommer Dieu en invoquant son contraire, point n'est besoin d'expliquer son erreur, mais de comprendre l'illusion qui la constitue. Illusion fascinante au point d'envoûter les meilleurs esprits. Il est alors aisé de remarquer que les affirmations de la foi procèdent des désirs humains dont elles tiennent lieu de satisfaction. Convoitise d'une présence de Dieu qui demeure, en son idée distincte, le Tout-Autre, l'Étranger. Appétit d'un salut, quand la

mort contredit notre exigence d'être. Mais le désirable, si purifié soit-il, se borne à faire croire ce qu'il ne peut donner. La foi chrétienne s'explique par son espérance, et non l'inverse. Un peu de sociologie et d'histoire compléteront l'explication de cette religion contradictoire.

Cependant, l'idée de Dieu que garde la « simple raison », d'où jaillissent immédiatement les interdits aux assertions du christianisme, se révèle elle-même insaisissable. Son contenu échappe, au point que le droit de Dieu s'épuise en déclarations d'*impossibilité*. Un peu d'attention aux refus, qui sont énoncés en face des affirmations chrétiennes, oblige à reconnaître, en chaque attribut « nécessaire » du divin, une simple *négation* qui l'abolit. Le « transcendant » n'est que représentation de l'inaccessible, de l'étranger, de l'absent. « L'éternel » n'est que négation de tout changement, l'exclusion de toute histoire. « L'esprit » ne signifie que l'invisible, l'insensible, interdisant toute manifestation. Enfin, « l'absolu » récusant les détours, les médiations, n'est lui-même qu'un terme négatif désignant l'absence de toute relation possible, le néant d'une quelconque détermination.

Alors le plaidoyer de la « simple raison » en faveur du divin, contre la religion, prend un tour suspect. Ce qu'il récuse n'est qu'illusion, mais ce qu'il défend est vide et nul. Au bout du compte, tous les attributs du divin se résument dans l'absolu. Absolu que visent toutes les religions, qui devrait leur interdire tout anthropomorphisme, à commencer par le plus monstrueux, celui du Dieu fait homme. Au point que le concept même de religion est un non-sens, puisqu'il implique quelque relation avec ce qui ne peut en avoir. *Inconditionné, incomposé, informe, indéterminé*, sans mesure, ni visage, le divin défie l'invocation, l'évocation, toute forme de connaissance. Comment viendrait-il se dire, se révéler ? Seul l'insensé dit dans son cœur qu'il y a un Dieu, seul le fou affirme l'avoir rencontré.

2. *Le divin révoqué*

Les affirmations du christianisme sont devenues inoffensives. Défi dérisoire aux idées simples de l'entendement commun, elles doivent être rangées parmi les phénomènes culturels pathologiques. Le christianisme laisse ainsi place à une massive irrégion qui l'oublie.

Il est vrai que l'athéisme formel devient rare et presque archaïque. Les esprits ont mieux à faire que de réfuter une religion. D'ailleurs, nul n'y est tenu si la question à quoi elle prétend répondre n'est pas ou n'est plus une question nécessaire, qui se pose à tout homme. Précisément, il semble que l'interrogation décisive ici, celle qui quête un salut, soit désertée de plus en plus par nos contemporains. Dès lors la prédication chrétienne s'essouffle, faute de rencontrer la demande inquiète que voudrait satisfaire la « Bonne Nouvelle ». Faut-il conclure à quel-

que mutation de la nature humaine ? Mais peut-être pouvons-nous dénuder l'enchaînement logique et historique qui, du refus de la religion à l'absence de Dieu comme problème, expliquerait aujourd'hui à partir d'hier.

Nous envisageons l'installation de la « simple raison » au sein même du christianisme. Mais plus encore qu'elle ne provoque l'embarras des théologiens, elle constitue la racine de toute une tradition mystique qui, depuis le néoplatonisme, prodigue une « théologie négative » étrange. Il est vrai que celle-ci peut n'être qu'une purification de la foi altérée de nos représentations, une méthode pour éviter toute captation de la révélation par le trop humain de nos requêtes. Mais une théologie négative rigoureuse s'exerce contre une religion, non pour elle. Elle nie toute révélation dans sa possibilité même, épuisant systématiquement dans la négation tout langage sur Dieu, toute parole de Dieu. Elle le fait au nom de l'absolu même qui ruine tout énoncé et force à l'indétermination. Le Tout-Autre, c'est tout ou rien. De lui, à lui, aucune relation n'est possible ni pensable. Comment accueillir le monstre de la « réconciliation » avec l'absolu que proclame le christianisme ?

Il est donc inévitable que le mysticisme tourmenté engendre l'athéisme formel : il n'est qu'une religion en guerre contre elle-même. Cherchant l'au-delà d'une religion, il devient indiscernable d'une non-religion. Toujours en vertu de l'implacable loi de l'absolu. Le mystique tient que le divin est d'une existence incompréhensible. Ce n'est point défaut de notre part, mais absence de sa part si l'absolu ne peut être ni rencontré ni invoqué. L'indéterminé n'existe pas et tout ce qui est déterminé est relatif, lié à autre chose. Il faut donc faire constat d'absence. Tel est le dernier mot de la simple raison au sujet de Dieu. L'homme se retrouve seul en son monde désert.

Sans doute peut-on concéder à la religion quelque utilité. Au moins dans le domaine moral. Elle ne nous apprend rien sur Dieu, rien que nous ne sachions déjà en consultant son idée vide. Mais pour la masse des ignorants, incapables d'autonomie rationnelle, avides de compensations dans l'au-delà, elle s'offre comme un substitut efficace. Elle tient lieu des exigences de la raison pratique. Spinoza expose ainsi fort clairement le rôle social de la religion de la Bible, louant le christianisme d'avoir exigé des croyants l'universalité où réside la vérité. Ce que tous les philosophes des Lumières ont repris, en y ajoutant leur optimisme sur l'éducation du genre humain. L'humanité sortant de l'adolescence, oubliant son enfance, accède à l'autonomie en délaissant la religion. Ainsi se forge le mythe de « l'âge adulte ». Le christianisme n'était qu'un auxiliaire pédagogique nécessaire tant que l'homme ne se gouverne pas lui-même, éclairé par la science. Il doit être délaissé quand son droit est devenu inutile. Ainsi se conforte

un humanisme pour lequel la suffisance à soi de l'homme est la seule signification positive qu'on puisse retenir de l'absolu.

Il est vrai que cet humanisme a quelque chose d'équivoque. Il en appelle à la raison et à la liberté, deux choses qui ne vont guère ensemble. Quand sont brisées les chaînes de la superstition, quand l'homme est délié des lois naturelles et divines, il semble bien la réplique ou la mime de l'absolu. Alors sa toute indépendance l'assimile au divin. Reste la nécessité rationnelle qui s'impose à l'intérieur, menace au-dedans, dans la pensée propre, l'existence insulaire. La liberté, qui ne peut composer, qui n'admet que ce qu'elle invente, doit rompre avec ce qui n'est point elle-même ni son fruit. Son défi à la raison est inscrit dans son droit absolu. La pensée, réduite à l'opinion, s'efface dans l'informe, s'épuise dans le silence.

Cependant, la raison continue, animée par une volonté que secrète inévitablement l'humanisme qu'elle menace. Non la raison philosophique, avec sa requête d'une vérité inutile au *solus homo*. Non la raison morale, infirme et contraire à l'arbitraire. Mais la raison scientifique capable de technique efficace. Car pour ne pas être pris au piège de son rêve, l'humanisme doit s'éprouver lui-même dans la maîtrise de son monde. Il est alors la proie d'une dialectique qui le supprime, comme une fatalité ployant l'histoire à sa loi. On ne fait pas à la science sa part et son champ ne connaît point de plage interdite. L'homme n'est que matière de sa puissance, élément et objet d'un univers livré à la technique qui ne fait acception de personne. La raison scientifique ne rencontre pas la liberté absolue qu'elle devait servir, pas plus que le chirurgien ne découvre l'âme sous son scalpel. Alors l'humanisme cède à son contraire, le droit de l'homme est dissous dans la loi du cours du monde qui efface peu à peu, non seulement les questions constitutives, par lesquelles l'humain ne faisait point nombre avec les autres espèces, et à quoi une religion prétendait répondre, mais jusqu'à nos vieilles passions résiduelles animant nos dernières révoltes.

3. *Gagner en appel*

Avant de s'effacer, la conscience connaît encore son malheur, faute de trouver au désir qui l'anime une promesse de satisfaction. On peut tenter d'oublier la mort qui défie notre requête de libération, notre exigence d'être. Mais au présent de la vie, pour qu'elle soit supportable, il faudrait quelque espérance sensée. Et l'homme ne promet rien à l'homme. Rien que sa propre pénurie. Il faudrait, selon le mot de Pascal, trouver en l'homme quelque chose qui passe l'homme. L'appel au Sur-homme, contre le « trop humain », résonne comme le chant désespéré du zélateur solitaire de Dionysos, bien qu'il profère la seule

logique conjuguant l'athéisme, la révocation de l'humanisme et le vouloir résolu à ne point céder.

Reste, quand Dieu est révoqué, à capter le rapport religieux pour le restituer à l'homme sans l'abolir. S'il faut à l'homme son autre, ne pourrait-on comprendre cette altérité dans l'exclusive sphère humaine ? C'est à quoi s'efforçait Feuerbach : identifier la différence religieuse de l'homme à Dieu, où se déposait l'espérance, à celle qui sépare l'existence individuelle de « l'Essence humaine », de « l'être générique de l'homme ». Mais l'ingéniosité ne résiste pas à la réalité. La brumeuse « Essence humaine » n'est qu'une entité abstraite dont la vérité est l'être social de l'homme. Marx l'a bien compris. Et si l'être social n'est régénéré que par transformation effective, et non par interprétation littéraire, encore faut-il que soit trouvé le moyen efficace de cette métamorphose historique. Quelque chose d'autre, faute de quelque'un d'autre, est requis pour rallier les hommes entre eux, dans une relation efficace. Mais seule la Nature est promise quand le divin est réduit au phantasme de la conscience malheureuse, et seule est formatrice la relation économique de l'homme à la nature. Inévitablement, à contre-courant de ses passions, le marxisme cède ainsi au naturalisme matérialiste. Sa seule promesse s'épuise dans l'économisme d'un monde d'où l'esprit a déserté.

Trouver en l'homme quelque chose qui passe l'homme... ou bien se résoudre au non-sens de l'existence. Mais l'exigence de l'Autre ne trouve pas sa voie si le procès de Dieu est définitivement perdu. Comment reprendre le plaidoyer ? Où trouver l'argument d'un appel, d'un recours ? Le jugement, semble-t-il, est rendu par la raison gardienne du sens. Et la foi qui commence où s'arrête la raison est à bon droit suspecte de traduire en rêve d'obscur et archaïques sentiments.

Si la défense du divin par la « simple raison » semblait suspecte, c'est que son réquisitoire contre la religion vidait de sens l'idée même de Dieu. Elle ne préservait que sa propre loi, imposant la dureté de sa forme. Mais la logique n'est jamais pure, jamais exempte de présupposés comme elle le prétend. Elle décide des conséquences mais tranche sur les principes qu'elle déclare univoques. Et la déclaration est peut-être précipitée... Du moins doit-on s'en assurer avant de rendre les armes.

L'absolu, c'est le négatif. Certes, mais cela ne s'entend point d'une seule façon. Est-ce *privation*, ou, précisément, *négation* ? Querelle de mots ? Non, si, à son tour, la négation est comprise comme *acte*, comme négativité. Cela fait-il un sens ? Sans doute, nier, refuser, sont des actes familiers, ceux de la liberté, qui attestent l'indépendance. Mais notre liberté n'a quelque positivité qu'en sortant de sa réserve, en déterminant une action, efficacement. Il lui faut, pour cela, consentir au réel pour mordre sur lui, admettre un

monde donné. Ce que l'absolu s'interdit, puisqu'il n'a rapport avec rien...

C'est à ce point que la simple raison devient suspecte pour la raison même. Car elle fait l'aveu d'un étonnant anthropomorphisme alors qu'elle prétendait défendre la pureté du divin. On n'accorde, en fait, pas plus à l'absolu qu'il n'est possible à l'homme. Ou bien, le droit de Dieu est mesuré à notre aune. Si l'on admet le négatif, on lui refuse aussitôt d'être *absolument* négatif. Simplement parce que nous ne le pouvons pour nous-mêmes. Pourquoi l'absolu serait-il règle de la privation et point de la négation ? Mais si la négation est absolue, pourquoi ne serait-elle pas sa propre négation pour être absolue détermination de soi par soi ? C'est-à-dire toute liberté, dans la positivité qu'elle se donne absolument. Dès lors, si pour être pensé comme absolument absolu, le divin doit l'être comme absolue Liberté, ne faut-il point conclure que tous les interdits portés au Dieu de la religion relèvent de notre arbitraire, et point du sens ?

Est-il possible que l'irrégion soit l'effet d'une simple méprise, d'une inadvertance, d'un défaut d'analyse si vite corrigé ? En fait, la querelle logique dissimule son enjeu, qui est immense, et le parti que les hommes ont pris. L'enjeu, nous le savons, c'est le sens de toute l'existence, qui est requête de l'Autre. Le parti pris, c'est la révocation de Dieu, contre le droit même de son idée qui nous hante. Très précisément, la révocation de l'absolue liberté au nom de la nôtre, réduite alors à la mime théomorphe du divin, puis à la ruine de son espoir de libération que la religion nommait salut.

Si nous pouvons prendre l'autre parti, ce n'est pas en alléguant l'obscurité du sentiment. Mais la raison, toute la raison, contre une raison amputée, rivée à notre loi propre, détournée par notre plus vieille passion, celle de nous suffire, d'être comme des Dieux, et qui nous enchaîne au destin d'une vie dont le seul avenir est la mort.

CLAUDE BRUAIRE