

Jerzy Cuda

L'histoire humaine au risque de l'incroyance

Śląskie Studia Historyczno-Teologiczne 41/2, 394-406

2008

Artykuł został opracowany do udostępnienia w internecie przez Muzeum Historii Polski w ramach prac podejmowanych na rzecz zapewnienia otwartego, powszechnego i trwałego dostępu do polskiego dorobku naukowego i kulturalnego. Artykuł jest umieszczony w kolekcji cyfrowej bazhum.muzhp.pl, gromadzącej zawartość polskich czasopism humanistycznych i społecznych.

Tekst jest udostępniony do wykorzystania w ramach dozwolonego użytku.

JERZY CUDA

University of Silesia, Katowice

L'HISTOIRE HUMAINE AU RISQUE DE L'INCROYANCE*

1. L'incroyance inscrite dans la définition de l'histoire

L'incroyance, a-t-elle un avenir? La réponse affirmative à cette question serait difficile à trouver au sein de l'Église à l'époque où le christianisme fasciné par „ses” temps a songé à la dernière heure de l'athéisme mis finalement sous les pieds de l'élan missionnaire de l'Église. Lorsque les temps modernes ont prouvé que l'athéisme n'est ni un phénomène superficiel, ni un accident momentané de l'histoire, l'Église a dû compter la croissance de l'incroyance parmi les signes des temps. Aujourd'hui on ne manque pas au sein de l'Église même d'hommes qui se demandent avec inquiétude: „La croyance, a-t-elle encore un avenir?”

En cherchant des raisons de cet état de choses, on ne peut se contenter des interprétations purement abstraites ou des affirmations perplexes qui tiennent l'athéisme pour un phénomène „mystérieusement permis”¹. Ne sont-ce pas les lois historiques les plus fondamentales (et finalement l'histoire comme telle) qui sont plutôt en jeu dans cette dialectique à travers laquelle la croyance et l'incroyance convergent constamment?

L'histoire dans son intégralité fait partie d'un libre choix par l'homme de l'accomplissement final de son être propre. D'après la pensée biblique le sens positif de l'histoire consiste à contribuer à la libre autoconstruction de l'homme même. Orienté à s'accomplir en Dieu, l'homme trouve dans l'histoire cette ouverture mystérieuse qui lui permet de choisir librement son accomplissement.

* Le XXI siècle constate une dépendance réciproque entre les crises sociales et la crise de l'espérance (*Ecclesia in Europa* 8). Cette situation est causée par l'ouverture perplexe des recherches scientifiques et philosophiques qui n'arrivent pas à trouver l'explication «définitive» de l'homme (*Fides et ratio* 1; 27; 81). «L'action intentionnelle» (Cf. *Philosophie de l'action*, éd. B. Gnassoumou, Paris 2007) des hommes à l'intérieur de leur histoire est toujours accompagnée par un risque d'interprétation inscrit dans le cercle herméneutique unissant le «tout» et les «parties» interprétés. Le choix du paradigme de ces interprétations est responsable de ses conséquences théoriques et pratiques. Cette responsabilité change à travers les contextes culturels.

Le texte proposé, fondé sur le contenu de la dissertation (*La croyance et l'incroyance à la lumière de la Théologie de l'Espérance. Essai d'une synthèse thématique fondé sur la théologie de J.B. Metz*, Paris 1976), contient des réflexions faites dans un contexte où l'incroyance moderne a tenté d'imposer son «explication totale» de l'histoire humaine. Bien que le contexte culturel d'aujourd'hui continue à mettre en question cette explication, la problématique du texte proposé reste encore valable...

¹ Cf. G. Siewerth, *Athéisme*, in: *Encyclopédie de la foi*, t. I, Ceff 1967, p. 148.

La compréhension anthropocentrique de l'histoire met donc en relief cette dialectique constante du „oui” et du „non” humains qui est à l'origine de l'histoire même et constituera son essence aussi longtemps qu'existera l'homme historique choisissant librement son destin éternel.

Le „croyant”, libre et concupiscent, n'a qu'à confier la frontière exacte entre sa croyance et son incroyance au mystère de l'espérance. Aucune évidence ne lui est assurée ni de la part de son savoir, ni de la part de son agir. Cela vaut de la même façon pour l'histoire tout entière. Même si un jour, l'humanité tout entière déclarait formellement sa croyance et son appartenance à l'Église catholique, l'histoire bien que „baptisée” resterait pourtant ce qu'elle est dans son essence: l'histoire du choix, l'histoire de la convergence toujours possible entre la croyance et l'incroyance.

L'incroyance ne peut donc pas être considérée seulement comme un certain manque coupable fortuitement apparu à l'intérieur de l'histoire, mais comme un constituant essentiel de la définition anthropocentrique de l'histoire même.

La compréhension biblique de l'homme créé „pour Dieu” serait privée de sens si le libre dynamisme humain, agissant dans l'histoire de l'absence” de Dieu, n'avait rien à dire à la composition même de l'être humain. L'histoire même n'aurait point de sens si la „décision de vie” de l'homme n'était pas orientée vers l'horizon ouvert du futur inconnu, renfermant constamment la possibilité du „oui” et du „non” humains: la possibilité de la croyance et de l'incroyance .

Mais la question se pose de savoir si on peut vraiment réduire toute l'activité historique de l'homme à cette alternative du „oui” ou du „non”? En dehors des croyants et des incroyants n'existe-t-il pas une partie considérable de l'humanité qui, dans son attitude indifférente ne veut appartenir ni aux uns ni aux autres?

A la lumière de la pensée biblique, ce troisième groupe est à distinguer seulement au niveau de la décision formelle de l'homme. De fait, par son existence même, par la „décision de vie”, l'homme ne peut finalement échapper à cette alternative dont nous venons de parler plus haut. Lorsque la bible présente, d'une manière très imagée, la création du monde, elle présente de même déjà les contenus à venir pour toutes les „décisions de vie” des hommes choisissant leurs êtres éternels à travers le dynamisme du savoir et de l'agir responsables du temps et de l'espace qui leur sont accordés à l'intérieur de l'histoire.

2. L'incroyance responsable?

L'histoire doit être interprétée à partir de la structure de l'être humain. L'homme libre, laissé „à son propre conseil” est en mesure de „chercher son Créateur” et de s'achever finalement dans la libre adhésion à lui². La vie historique de l'homme n'est donc pas „une aventure chaotique”³. La dispersion spatio-temporelle de

² Cf. GS 17.

³ Cf. H. de Lubac, *Athéisme et sens de l'homme*, Paris, 1968, p. 65.

la libre activité humaine, en tant que décision irrévocable, reste dans une relation constante avec l'éternité dont elle est „déjà” un constituant soit positif, soit négatif⁴. A travers cette décision l'homme se solidarise ou bien avec le Christ ou bien avec Adam⁵. C'est dans cette alternative qu'est cachée la philosophie la plus profonde de l'histoire visant deux formes possibles de la vie humaine: l'une fondée sur la décision: „Dieu-avec-nous”, l'autre sur la décision „nous-sans-Dieu”. La première, dialogique, est identifiée par la pensée biblique à la „sagesse”⁶, la deuxième, monologique, n'est qu'une aliénation de l'homme et le mensonge⁷.

C'est avec cette alternative à la base que l'histoire restera toujours essentiellement ouverte en tant qu'histoire de la libre décision humaine. Ajoutons, que cette conception biblique de l'histoire n'envisage point son caractère d'alternative comme si ces deux possibilités étaient adéquatement réalisables l'une à côté de l'autre, mais elle les place dans l'horizon du „to be or not to be” éternel⁸. La compréhension intégrale du mystère central de l'anthropologie chrétienne qui est celui de la liberté humaine ne peut donc jamais se passer de cet aspect théo-christologique et, par conséquent, aussi eschatologique de l'histoire dont les catégories fondamentales sont celles de „Salut” (Erlösung) et d'„Emancipation” (Emanzipation)⁹.

Alors, le libre dynamisme historique de l'homme, même dans son pluralisme théorico-pratique, n'a, en fin de compte, que deux positions possibles vis-à-vis d'une seule Vérité et d'un seul Amour absolu: ou bien l'acceptation ou bien le refus¹⁰.

Cette alternative, fondant la raison d'être de l'histoire même, vise la grandeur eschatologique de la liberté humaine dont le „oui” ou le „non” sont en mesure de sortir de l'histoire et de se séparer éternellement „à la droite” et „à la gauche”¹¹. L'homme non seulement „a” la liberté mais il „est” la liberté et il va aussi vivre sa liberté (positivement ou négativement) dans le mystère éternel de „ne-plus-pouvoir-faire-autrement”. La grandeur impénétrable de la liberté créée, marquant du sceau d'alternative eschatologique la totalité de l'histoire humaine, est, alors, à l'origi-

⁴ Cf. J.B. Metz, *Glaube und Profanität*, p. 226 : „In einer so verstandenen Freiheit würde nämlich der Mensch sich nicht als ein Subjekt erfahren, das zu allen Zeiten eigentlich alles kann (im Sinn einer falsch verstandenen „Wahlfreiheit“), sondern das etwas Endgültiges im wahren Sinne des Wortes vermag, etwas, worüber der Einzelne nicht mehr zurück kann, das er nicht mehr nach rückwärts abspulen kann, sondern das ihn bleibend und in diesem Sinne „überzeitlich“ bestimmt.“

⁵ Cf. A. Feuillet, *Le règne de la mort et le règne de la vie* (Rom., V, 12-21), *Revue Biblique* 4 (1970), p. 513.

⁶ Cf. G. Ruggieri, *Christliche Gemeinde und „Politische Theologie“*, München, 1973, p. 58.

⁷ Cf. A. Müller, *Dialogische Existenz*, *Theologie und Glaube* 64 (1974), p. 317.

⁸ Cf. E. Zenger, *Glaube und Unglaube im Alten Testament*, in: *Glaube-Unglaube*, Hrsg. J. Türk, Mainz 1971, p. 150.

⁹ Cf. J.B. Metz, *Erlösung und Emanzipation*, in: *Erlösung und Emanzipation*, Hrsg. L. Scheffczyk, „*Quaestiones Disputatae*”, Hamburg 1973, p. 121.

¹⁰ „Où il y a baptême, il y a tentation; où il y a foi, il y a incroyance; où il y a le Christ, il y a Antichrist; où il y a l'amour, il y a la mort; où il y a le Salut, le peril croît aussi...”: J. Moltmann, *Théologie de l'Espérance*, Cerf-Mame 1973, p. 393.

Selon Metz, cette alternative à laquelle s'engage le libre dynamisme de l'homme, ne peut pas être comprise à la manière d'une théologie dialectico-paradoxe pour laquelle l'histoire serait seulement la scène indifférente de ce choix fondamental.

¹¹ Mt 25,33.

ne du mystère de la souffrance non seulement entre „l'homme et l'homme” mais aussi entre „Dieu et Dieu”.¹²

3. L'ouverture anthropo-logique de la pensée moderne

Pour comprendre la genèse du phénomène de l'incroyance moderne, pour répondre à la critique contemporaine de la religion par une sorte d'anti-critique, il faudrait analyser tous les niveaux de la base historique dont cette incroyance est le résultat.¹³ L'athéisme contemporain, c'est le monde historique dans ces dimensions : technique, économique, politique, ecclésiastique, etc. C'est le mariage spécifique entre les sciences et la pensée humaines. La question sur Dieu devient en même temps question sur le monde de l'homme. La pensée théologique traditionnelle a interprété le monde à partir des principes universels-divins, le monde, à son tour, s'est mis à interpréter l'existence de Dieu à partir de sa fonction historique. La convergence réciproque entre l'évolution de la situation historique de l'homme et l'évolution de sa pensée - durant depuis des siècles, a abouti, vers le milieu du XIX^e siècle, à un retournement décisif dans l'attitude humaine à l'égard de son existence historique. De sujet contemplatif, l'homme est devenu sujet actif, interprétant et construisant son histoire à partir d'elle-même. L'aspect positif de l'athéisme moderne, consistant en un déplacement de l'accent de l'auto-interprétation sur l'auto-réalisation de l'homme¹⁴ et, en conséquence, à une transformation de l'„au-delà” en un „pas encore” horizontal,¹⁵ progressait depuis des siècles vers sa maturité actuelle. La conversion anthropocentrique de la pensée humaine marquée par un mouvement croissant de l'objectivité à la subjectivité, du monde à l'homme, de la nature à l'histoire, de la considération statique - spatiale - chosiste à la considération temporelle - personnelle¹⁶ serait à suivre à travers les divers systèmes philosophiques des temps modernes. Selon Hegel, c'est avec Descartes que les hommes sont parvenus à la philosophie du nouveau monde: „Là, nous pouvons dire que nous sommes chez nous, et nous pouvons crier «terre!», comme le marin après une longue course errante sur une mer démontée...”¹⁷. D'après Metz, la forme anthropocentrique de la pensée entrait de plus en plus dans les systèmes philosophiques parce qu'elle est enracinée dans l'origine même de la pensée. „Hésitante tout

¹² „Leid wird nun zum «Leid zwischen Gott und Gott»: J. Moltman cité par J.B. Metz in: *Erlösung und Emanzipation...*, p. 136.

¹³ Cf. M. Reding, *Bemerkungen zur neuzeitlichen Religionskritik*, in: *Gott*, Hrsg. A. Grabner-Heider, Mainz, 1972, p. 87.

¹⁴ Cf. C. Fabro, *Die Positivität des modernen Atheismus*, Internationale Dialog Zeitschrift 1 (1968), p. 152.

¹⁵ Cf. J.B. Metz, *Gott vor uns, Statt eines theologischen Arguments*, in: *Ernst Bloch zu ehren*, Frankfurt a. Main 1965, p. 228.

¹⁶ Selon Metz, cette conversion correspond aux „exigences philosophiques du christianisme”: dans *L'anthropocentrique chrétienne. Pour une interprétation ouverte de la philosophie de saint Thomas*, Paris 1968, p. 119.

¹⁷ Cité d'après J.B. Metz, *L'Anthropocentrique chrétienne...*, p. 127.

d'abord dans les systèmes métaphysiques du début: de la «conscience de soi» de Descartes et de la représentation de Dieu comme «pure subjectivité» chez Nicolas de Cuse, en passant par l'idéalisme d'un Malebranche et d'un Berkeley, ensuite par la subjectivité monadique chez Leibnitz, «existentielle» chez Pascal, pour aboutir – enfin! - au sujet transcendantal de Kant, à son élaboration et à son dépassement chez Fichte, Hegel, Schelling d'une part, et Kierkegaard d'autre part; enfin, à partir de ces penseurs, à la phénoménologie transcendantale de Husserl et à la philosophie existentielle de Heidegger¹⁸.

Si on voulait chercher, dans cette chaîne des systèmes philosophiques, l'origine d'un parallèle spécifique entre le progrès de la pensée anthropocentrique et celui d'une émancipation athée, il faudrait peut-être commencer par E. Kant. Bien que sa pensée n'ait pas été athée, c'est sa „révolution copernicienne”¹⁹ qui a mis en question la possibilité d'une connaissance de l'absolu par la raison théorique. En confiant la théologie à la morale et en donnant le primat à la pratique, la pensée de Kant aurait pu déjà se présenter à la théologie de ce temps-là comme une certaine fausse émancipation de l'homme séparant Dieu des catégories rationnelles²⁰. La démarche philosophique de Hegel, s'oppose à celle choisie par Kant. En rejetant le „moralisme religieux”, il veut relier la religion à la philosophie. Mais, prenant peu d'intérêt au mystère de la foi chrétienne elle-même, il se concentre surtout sur le concept de la religion absolue. La religion, devenue un phénomène de l'histoire de l'absolu semble, en fin de compte, réduire Dieu même à un moment de l'auto-réalisation de l'homme total. „Chez Hegel, l'esprit de l'homme tend à devenir l'esprit de Dieu”²¹. Un des élèves de Hegel, K. Rosenkranz, a prédit „un avenir particulier” à la philosophie hégélienne par ses vues sur le christianisme. Pour K. Löwith cet „avenir” consiste à détruire systématiquement la philosophie et la religion chrétiennes.²² C'est aux autres élèves de Hegel qu'il appartiendra d'enlever explicitement à Dieu ses attributs et de les assigner à l'homme. Ce que Hegel, à travers sa pseudothéologie a dit de Dieu, Feuerbach l'a attribué à l'homme²³. Cet athéisme positif de l'anthropologie de Feuerbach, critiqué, deviendra ensuite, chez K. Marx, un postulat indispensable d'une révolution socio-économique promettant aux hommes une sorte de „divinité” intra-historique.

¹⁸ J.B. Metz, *L'Anthropocentrique chrétienne...*, p. 129.

¹⁹ Selon Metz, la „révolution copernicienne” consistait à tirer les conséquences par Kant de l'évolution anthropocentrique de la pensée en général. Il voit déjà dans la pensée du Moyen Age (Thomas d'Aquin) une „mediation” créatrice, un tournant pris entre la pensée grecque et celle des temps modernes: cf. *L'anthropocentrique chrétienne*, p. 130.

²⁰ La théologie d'aujourd'hui n'hésite pas à suivre les postulats mis en relief par la pensée de Kant, en y voyant une chance pour des relations nouvelles et efficaces unissant „la théologie et la pratique, la science et la morale la réflexion et la révolution”: cf. J.B. Metz, *Théologie politique, et liberté critico-sociale*, Concilium 36 (1968), p. 14.

²¹ Cf. Geffré, *Sens et non-sens d'une théologie non métaphysique*, Concilium 76 (1972), p. 92.

²² Cf. K. Löwith, *De Hegel à Nietzsche*, Paris 1969, p. 395.

²³ Cf. C. Fabro, *Genèse historique de l'athéisme philosophique contemporain*, in: *L'Athéisme dans la philosophie contemporaine*, éd. J. Girardi – J.F. Six, t. II/1, Paris 1970, p. 80.

4. L'appropriation idéologique de la totalité de l'histoire humaine

Ce qui se passe dans le monde contemporain a été fondamentalement provoqué et imposé par l'événement chrétien lui-même²⁴. De cet événement on a tiré des conséquences théorico-pratiques „en-dehors” de l'Église sans que la réflexion théologique soit parvenue à les intégrer. L'histoire continue déjà à en tirer les conséquences théorico-pratiques tandis que la théologie entre avec trop d'hésitations et de méfiance dans cette nouvelle expérience du monde» Habitée aux définitions strictes, aux arguments invincibles et aux distinctions univoques, la théologie ne peut plus se servir de ses anciennes méthodes quand elle réfléchit sur des problèmes tels que l'incompréhensibilité de Dieu, la convergence entre la croyance et l'incroyance, la mondanéité du monde, etc... Et pourtant, ce sont justement ces problèmes qui ont provoqué la forme spécifique de l'incroyance moderne²⁵.

Selon Metz, la caractéristique dominante de l'incroyance contemporaine consiste à cesser de se présenter comme une incroyance „directe”²⁶. Cette incroyance, se développant en tant qu'explication de la nouvelle expérience du monde de l'homme,²⁷ continue à se présenter comme une possibilité d'existence sans Dieu plutôt qu'une opposition formelle, dressée directement contre Dieu²⁸.

Bien sûr, on pourrait continuer à énumérer les autres traits spécifiques de l'incroyance moderne. Pour le moment, contentons-nous des deux caractéristiques qui pour Metz semblent être les plus fondamentales: le caractère „indirect” de l'incroyance et son orientation vers l'avenir. Au reste, ces caractéristiques ne sont, en fin de compte, que des aspects différents de la même autoconscience émancipatrice de l'homme accusant la religion d'être une mauvaise aliénation de l'existence humaine. Le résultat positif de cette accusation consiste dans la décision de l'homme de construire le monde et soi-même sans Dieu.

Il est bien évident que les vrais athéismes²⁹ recouvrent des problèmes extrêmement divers et nombreux. On peut les distinguer, les classer, les comparer et les opposer. On peut alors distinguer entre l'athéisme théorique et l'athéisme pratique³⁰. On peut parler des athéismes modernes en tant qu'humanismes scientifique, po-

²⁴ Cf. J.B. Metz, *Pour une théologie du monde*, Mainz - München 1968, p. 48.

²⁵ Cf. K. Füssel, *Der moderne Unglaube in theologischer Sicht*, in: Glaube - Unglaube, Hrsg. H.J. Türk, Mainz 1971, p. 72.

²⁶ Cf. J.B. Metz, *Kirche für die Ungläubigen?*, in: *Umkehr und Erneuerung*, Hrsg. Th. Filthaut, Mainz 1966, p. 319.

²⁷ Cf. J.B. Metz, *Il problema teologico dell' incredulità*, in: *L' Ateismo contemporaneo*, t. IV, Torino 1970, p. 80.

²⁸ Cf. J.B. Metz, *L' incroyance, problème théologique*, Concilium 6 (1965), p. 64.

²⁹ Ce sont les vrais „incroyants” qui nous intéressent, c' est-à-dire, pour se servir d' une distinction de Diderot: les „incroyants” qui „... disent nettement qu' il n' y a point de Dieu et qui le pensent”. Il ne s' agit donc pas de „fanfarons du parti” qui vis-à-vis de l' existence de Dieu „voudraient qu' il n' y en eût point, qui font semblant d' en être persuades, qui vivent comme s' ils l' étaient”. Cf. D. Diderot, *Pensée philosophique*, in: *Oeuvres de Denis Diderot*, éd. Naigeon, t. I, Paris 1798, p. 235.

³⁰ Cf. J. Girardi, *Le problème de l' athéisme contemporain*, in: *L' Athéisme dans la vie et la culture contemporaines*, éd. J. Girardi - J.F. Six, t. I/II, Paris 1967, p. 28.

litique et moral³¹. On essaie d'analyser les motifs théologique, cosmologique et anthropologique de l'incroyance moderne parallèlement aux apories théologiques d'Absolu, de contingence et de médiation³². On cherche des causes objectives et subjectives du phénomène de l'incroyance d'aujourd'hui³³. On tente d'esquisser l'histoire de l'athéisme,³⁴ de formuler ses définitions philosophique et théologique³⁵ et de trouver sa présence dans l'art, la littérature contemporaine et dans les mouvements sociaux et politiques³⁶. On peut aussi confier l'interprétation de l'incroyance aux sciences sociologiques et psychologiques, etc...

Tous ces niveaux d'analyse du phénomène de l'athéisme visent alors finalement son omniprésence certaine à l'intérieur de l'histoire. Nous avons déjà dit que l'incroyance, faisant partie de l'histoire même, n'a pas explosé dans les temps modernes grâce aux cerveaux des penseurs-théoriciens, mais elle a résulté d'une certaine maturité intégrale de l'histoire mettant de plus en plus en relief ses propres lois. Par rapport à ces lois, la „théorie et la pratique chrétiennes, parfois dépassées historiquement par le progrès intégral de la „vérité faite”, ont été jugées comme des empêchements du libre dynamisme humain. A travers cette situation paradoxale, dont nous avons déjà parlé plus haut, Dieu même a été finalement condamné à disparaître, comme un concurrent de la liberté de l'homme³⁷. La liberté, identifiée à l'être même de l'homme, ne se contente plus du „cogito” d'une auto-conscience humaine, mais elle met avant tout en évidence l'„ago” de son autoconstruction autonome. C'est donc la vision totale du monde de l'homme qui est aussi devenue, en fin de compte, le contenu de la libre décision émancipatrice de l'homme.

La psychologie, la sociologie ou l'anthropologie contemporaines restent pénétrées par les principes méthodiques de la pensée positiviste. On répète, avec une conviction toujours plus grande, que tels problèmes classiques que „Dieu”, „homme”, „âme” – ne sont plus à éveiller philosophiquement³⁸. Ce qui ne veut pas dire, pour autant, qu'un signe d'égalité puisse être posé entre l'incompréhension de Dieu et son irréalité. Il n'en résulte pas, non plus, qu'une seule position rationnelle par rapport à cette forme d'agnosticisme serait une indifférence religieuse, identifiée, finalement, à une forme d'incroyance formelle. La décision pour cette incroyance ne serait finalement fondée que sur une forme spécifique d'une nouvelle „croissance positiviste”³⁹.

³¹ Cf. J. Lacroix, *Le sens de l'athéisme moderne*, Paris 1958, p. 15.

³² Cf. E. Biser, *Theologie und Atheismus. Anstöße zu einer theologischen Aporetik*, München 1972, p. 295.

³³ Cf. V. Fajdiga, *Über einige Ursachen des Unglaubens*, Internationale Dialog Zeitschrift 1 (1968), p. 167.

³⁴ Cf. G.M.M. Cottier, *Horizons de l'athéisme*, Cerf 1969, p. 135.

³⁵ Cf. H.M. Barth, *Atheismus – Geschichte und Begriff*, München 1973, p. 65.

³⁶ Cf. *L'athéisme dans la vie et la culture contemporaines*, éd. J. Girardi – J.F. Six, t. I/2, Paris 1967.

³⁷ Cf. H. Fries, *Gott und die Freiheit des Menschen*, in: *Gott – die Frage unserer Zeit*, Hrsg. H. Fries, München 1973, p. 132.

³⁸ Cf. H. Fries, *Die Gottesfrage in der Begegnung mit dem Positivismus*, in: *Gott – die Frage unserer Zeit*, éd. H. Fries, München 1973, p. 37.

³⁹ Cf. *ibidem*, p. 39.

La perplexité du savoir et de l'agir humains vis-à-vis de la compréhension de la totalité historique, reste alors la même pour les incroyants. Les différentes formes de la question sur les „commencements” et la „fin” du monde de l'homme, émergeant constamment à l'intérieur de son histoire, ne peuvent trouver de réponses qu'au niveau d'une certaine „croyance”. Bien que la logique de l'athéisme ait honte de ce mot „croyance” en préférant le remplacer par l'adjectif „scientifique” pourtant la science même en mettant en garde „contre l'application quelque peu forcée des concepts scientifiques à des domaines auxquels ils n'appartenaient pas”⁴⁰ n'hésite pas, elle-même, à parler de la nécessité de l'existence du „credo” dans ses propres recherches⁴¹. Comme nous l'avons déjà dit, la relation de l'homme avec, l'avenir n'est finalement que celle de l'espérance. L'avenir n'est pas en mesure de contraindre et de déterminer entièrement la libre ouverture du savoir et de l'agir humains. Alors, si les „théistes” ou les „athées” veulent parler de l'avenir „infini” des hommes, il ne leur reste qu'à parler „en croyants”.

Cette situation implique toujours une option et, en conséquence ne peut pas se passer de l'horizon déontologique⁴². Le Kirillov de Dostoïevsky a déclaré: „Si Dieu n'existe pas, Kirillov est Dieu”. Rien ne nous empêcherait de chercher la genèse de l'attitude athée dans une certaine paraphrase de cette déclaration: „Si Kirillov veut être Dieu, Dieu n'existe pas”. Cette attitude ne peut donc pas être considérée comme une conclusion, unique et nécessaire, tirée de la relation entre le dynamisme du savoir humain et le contenu de l'univers qui l'entoure. Elle n'est, en fin de compte, qu'une décision idéologique sortant de la libre subjectivité radicale de l'homme.

5. L'incroyance comme espérance?

Nous sommes ainsi revenus à la question du sens total de l'histoire. Cette question, critiquée, ignorée, rendu tabou, privatisée, rejetée, revient pourtant toujours, soit implicitement, soit explicitement, à travers les différents problèmes qui émergent constamment du cours de l'histoire devant la pensée humaine⁴³. Peut-être est-ce là qu'il faut toujours voir la question décisive pour la vérification historique de la véracité des décisions: „croyantes” et „incroyantes”?⁴⁴

⁴⁰ Cf. W. Heisenberg, *Physique et Philosophie, La science moderne en révolution*, Paris 1971, p. 267.

⁴¹ Cf. P.P. Grassé, *L'évolution du vivant*, Paris 1973, p. 15.

⁴² En rejetant l'hypothèse révélée du sens total de l'histoire, les „incroyants” rejettent de même une „croyance” pour la remplacer ensuite par une autre „croyance”. Si on voulait chercher la culpabilité de cette décision, on devrait l'envisager sous l'aspect de son irrationalité consistant à rejeter, comme fautive, cette hypothèse la plus fondamentale, avant de le démontrer suffisamment.

⁴³ Cf. J.B. Metz, *Positivismus, Marxismus und Christentum im Test der Sinnfrage*, Vorwort, in: H. Rolfes, *Der Sinn des Lebens im marxistischen Denken*, Düsseldorf 1971, p. 7.

⁴⁴ Cf. E. Coreth, *Weltverständnis und Gottesfrage*, in: *Atheismus kritisch betrachtet*, éd. E. Coreth – J.B. Lotz, München - Freiburg/Br. 1971, p. 260.

La mort de Dieu définitivement proclamée, la préhistoire humaine terminée, l'homme libre, s'est décidé à bâtir, lui-même, son propre monde historique. Le mystère biblique de la tentation, proposant aux hommes la certitude du „déjà” au lieu d'espérer le „pas encore” promis, a trouvé dans cette forme d'incroyance un exemple spécifique.

Rejetant le „pas encore” identifié à un „au-delà” hors-historique, l'homme-Prométhée d'aujourd'hui s'est rendu propriétaire du futur historique en le considérant comme une sorte de „déjà” entièrement maîtrisable. „L'événement qu'on nomme «sécularisation» et le primat de l'avenir qui caractérise les Temps Modernes sont intimement liés⁴⁵. C'est alors dans cet horizon de l'avenir qu'on peut découvrir pourquoi les divers athéismes d'aujourd'hui font preuve „d'un dynamisme capable de provoquer l'homme à se dépasser soi-même”⁴⁶.

Comme nous l'avons déjà dit, dans des contextes différents, c'est l'expérience du monde d'aujourd'hui qui prouve que l'homme a redécouvert, d'une façon spécifique, la structure spérantielle de son monde et de son être propre. Selon Metz, ce sont justement les diverses formes de l'incroyance qui ont été les premières à intégrer leurs théories avec cette nouvelle expérience du monde moderne⁴⁷. A l'agir et au savoir humains, elles se sont présentées comme un point de départ plutôt que d'arrivée. Profitant du progrès universel, l'homme espère être heureux dans ce monde où il croit expérimenter déjà, à travers le confort, la joie, la satisfaction, etc..., les précurseurs du bonheur infini créé par lui-même. Selon R. Garaudy, la réalisation de cet „avenir infini” ne peut être confiée qu'à une seule transcendance, reconnue et réclamée par les athées, c'est-à-dire, celle du Futur⁴⁸.

Alors, l'histoire moderne, devenue l'histoire de l'émancipation n'est pas seulement celle de l'émancipation catégorique, mais aussi celle de l'émancipation transcendantale⁴⁹. La conception de l'eschatologie n'y est pas disparue, elle revient, portant d'ailleurs les traces d'analogie avec l'eschatologie chrétienne. On peut alors, par exemple, au sein du marxisme, parler du prolétariat comme du Sauveur de l'humanité descendu sur terre. C'est dans ce Sauveur que la libération de l'homme est déjà réalisée „in spe”⁵⁰. D'après E. Bloch, le bon athée doit être toujours rempli de l'espérance eschatologique. Sous cet aspect, l'athéisme se présente comme un Anthropothéisme eschatologique visant l'avenir comme une réconciliation finale du „Deus absconditus” et de l'”homo absconditus”⁵¹.

⁴⁵ Cf. J.B. Metz, *Pour une théologie...*, p. 99

⁴⁶ Cf. idem, *L'incroyance, problème théologique...*, p. 79.

⁴⁷ Cf. idem, *Pour une théologie...*, p. 75.

⁴⁸ Cf. idem, *Marxistes et chrétiens* (Marxistes et chrétiens – entretiens de Salzbourg), Paris 1968, p. 345.

⁴⁹ Cf. idem, *Erlösung und Emanzipation...*, p. 122

⁵⁰ Cf. R. Vancourt, *L'histoire aura-t-elle une fin? Eschatologie marxiste et eschatologie chrétienne*, Mélanges de Science Religieuse 5 (1948), C. 2, p. 234.

⁵¹ Cf. L.B. Gillon, *La joyeuse espérance du „Chrétien Athée” selon Ernst Bloch*, Angelicum 48 (1971), p. 505.

Cet héritage athée de la transcendance religieuse⁵² vise un déplacement spécifique du „topos” de l'expérience „numineuse” qui, disparue de la „doxa” théorique est cependant toujours à retrouver dans la dimension spérantielle de la „praxis” opérative⁵³.

Certaines formes de l'incroyance moderne n'ont pas alors supprimé la possibilité d'une expérience „numineuse” en lui indiquant le futur comme le lieu de sa réalisation. La question se pose de savoir dans quelle mesure la dimension eschatologique de l'athéisme contemporain imite, au moins implicitement, une sorte d'„au-delà” intemporel dont elle exclut formellement l'existence. Les hommes du monde „sans miracles”, ne cherchent-ils pas, inconsciemment, à vivre de fait certains contenus „numineux” dans leur présent historique? Les traces de cette „mystique vertigineuse” seraient-elles à découvrir là où l'homme tente de retrouver une sorte d'éternité dans le temps, alors par exemple: dans la sensation intense, dans la mémoire triomphant du temps, dans la jouissance esthétique portée au niveau du surrationnel, dans diverses extases: sensuelles, intellectuelles, opératives, etc...?⁵⁴ E. Kant, a-t-il eu tort en constatant que le „sacré” ne peut jamais être délogé du mystère de la liberté humaine?

Donc, l'incroyance, lorsqu'elle essaie de remplacer ce qu'elle a détruit; n'aboutira-t-elle pas, en fin de compte, à une sorte de panthéisme?⁵⁵ Le futur, ne devient-il pas, finalement, une certaine affirmation indirecte du mystère de l'Infini, dont l'homme ne peut pas se libérer parce qu'il fait partie de son être propre?

6. Les risques theorico-pratiques de l'incroyance

Alors, l'homme émancipateur, adorant sa propre image et expérimentant en même temps ses limites douloureuses, ne trouve-t-il pas précisément dans le futur une sorte d'„opium” justifiant les éléments irrationnels de sa position révoltée du présent? La décision négative prise par rapport à l'hypothèse révélée du sens total de l'histoire, dispose-t-elle vraiment des arguments théorico-pratiques qui soient en mesure de mettre en question la véracité de cette hypothèse ? Cette décision est-elle vraiment rationnelle d'un bout à l'autre?

N'ayant pas droit d'agir „en juges”, les „croyants peuvent pourtant continuer à réfléchir sur cet aspect „rationnel” de la libre position historique prise par leurs frères „incroyants”. Il y en a beaucoup de questions à poser.

Parmi ces questions, la plus significative est celle posée par l'expérience de la finitude historique de l'homme. Par exemple on peut se demander: à quoi bon

⁵² Cf. R. Strunk, *Atheismus um des «noch ungewordenen Menschenwesens» willen. Zur Ernst Blochs utopischen Humanismus ohne Gott*, in: *Gott*, Hrsg. Grabner-Haider, Mainz 1972, p. 105.

⁵³ Cf. J.B. Metz, *Gott vor uns...*, p. 236.

⁵⁴ Cf. P.H. Simon, *La conscience humaine devant l'avenir et l'éternité*, in: *L'avenir. Semaine des Intellectuels Catholiques 1963*, Fayard 1964, p. 15.

⁵⁵ Cf. E. Borne, *Dieu n'est pas mort. Essais sur l'athéisme contemporain*, Fayard 1974, p. 12.

parler de l'avenir infini si les hommes du présent ne disposent que d'une certaine quantité du temps. Cet avenir, n'est-il pas construit au nom de l'homme qui n'existe pas encore? L'homme d'aujourd'hui peut-il laisser ainsi aliéner la vérité de son être actuel en cherchant ses fondements dans la mélancolie d'accomplissement intra-historique réservé à son successeur du futur? L'histoire humaine ne risque-t-elle pas d'être partagée en „hommes-en-devenir” et „hommes-devenus”, c'est-à-dire en „hommes-préparateurs” et „hommes-profiteurs”? Aux hommes d'hier et d'aujourd'hui, rendus moyens, il ne reste alors qu'à féliciter (à distance d'espoirs) l'homme de demain de son arrivée victorieuse au bonheur absolu? Ce sens darviniste de l'histoire, appliqué au libre être humain, ne devient-il pas en fin de compte, un non-sens introduisant à la totalité historique la plus fondamentale division des hommes en „maître” et „esclaves”?

On pourrait ainsi multiplier les questions en les appliquant aux différentes solutions réflexives à travers lesquelles les „incroyants” tâchent d'expliquer l'orthodoxie de leur décision fondamentale. Le nombre croissant de ces questions, de même que le pluralisme des réponses données, vise toujours un certain manque d'évidence, donc une incertitude théorique de cette décision. D'autre part la question se pose de savoir si les conséquences pratiques de cette incertitude ne sont pas beaucoup plus éloquents et inquiétantes? Le dynamisme des lois autonomes du monde mondain, connu et engagé de plus en plus dans le processus d'amélioration de la situation historique de l'homme, a, finalement, une dimension anthropocentrique⁵⁶. C'est de la libre décision humaine que dépendent le développement ou l'abandon de telles ou telles possibilités latentes à l'intérieur de l'histoire. „La construction ou la destruction du monde de l'homme”, - cette alternative faisant partie du progrès technique et scientifique, n'est finalement confiée qu'au mystère de la liberté humaine. Mais, les différents dynamismes intra-historiques de l'homme sont-ils réellement séparables du contenu de la vision totale du monde qui les influence? La véracité ou la fausseté des visions totales du monde, librement choisies par les hommes, ne sont-elles pas alors vérifiables à travers le concret de leur existence historique? Peut-on parler dans ce cas d'une certaine fonctionnalité de la règle herméneutique de Schleiermacher, selon laquelle la compréhension de “tout” devrait être tirée des parties et celle des parties tirée du „tout”? Les croyants et les incroyants sans aborder explicitement leurs positions dogmatiques, „racontant” le commencement et la fin de l'histoire, ne doivent-ils pas vérifier leurs positions présentes implicitement dans les solutions concrètes de leur coexistence?⁵⁷

Dans le „Livre de la Sagesse”, la liaison entre l'attitude idolâtrique de l'homme et ses conséquences historiques est présentée de façon à provoquer les ré-

⁵⁶ De la soumission de l'agir humain au processus de la rationalisation dans le sens positiviste peut résulter, en fin de compte, une certaine irrationalité de la pratique historique. Cf. J.B. Metz, *Positivismus, Marxismus und Christentum im Test der Sinnfrage...*, p. 9. „Vor allem ist das Wissen nicht auf sich allein gestellt und angewiesen, sondern von ganzen Menschen getragen und befruchtet”. Cf. J.B. Lotz, *Von der vorwissenschaftlichen Gewissheit im Hinblick auf die Atheismus-Frage*, in: *Atheismus kritisch betrachtet*, Hrsg. E. Coreth – J.B. Lotz, München - Freiburg/Br. 1971, p. 231.

⁵⁷ Cf. M. Machovec, *Jésus für Atheisten*, Stuttgart 1972, p. 6.

flexions sérieuses de l'homme d'aujourd'hui. „Insensés”, se considérant comme „les enfants du hasard”⁵⁸, les hommes se sont décidés à conférer „à la pierre et au bois le Nom incommunicable”, mais cette décision est devenue un piège pour leur propre vie. Dans cette vie, dominée par l'ignorance, apparaît la souffrance mélangant les maux et les biens. La liste des faits inquiétants est illimitée: „infanticides”, „orgies furieuses”, „aucune pureté ni dans la vie ni dans le mariage”, „l'un supprime l'autre par trahison ou l'outrage”, „partout pêle-mêle sang et meurtre, vol ou fourberie”, „corruption, déloyauté, troubles, parjure”, „confusion des gens de bien, oubli des bienfaits”, „souillure des âmes, crimes contre nature”, „adultère”, „immoralité”, „la préférence de faux oracles”, „l'injustice”, „perfidie”, etc...⁵⁹ Les journaux du monde d'aujourd'hui, débordés des mêmes contenus inquiétants, en sont les témoins continuels. Cette incroyance, résultant des „faux calculs” de l'homme n'est finalement que l'expression de son impatience historique et de son manque d'espérance⁶⁰. Ces signes pratiques de l'incroyance, liés à la „décision de vie”, se retrouvent tant chez les „incroyants” que chez les „croyants” formels, coexistant dans la même situation historique, marquée négativement par le mystère de l'incroyance de péché originel.

Cette situation historique est celle de pérégrination. L'homme ne dispose que d'une seule vraie direction menant vers son bonheur éternel⁶¹. Sur ce sujet la pensée biblique est claire et sans réticences. Les hommes destinés à partager la vie de leur Créateur „ne sont pas de ce monde”⁶². Ils ne peuvent s'installer ici-bas et il est interdit au dynamisme de leur amour de se concentrer uniquement sur ce monde⁶³. L'impatience et le désir de devenir à tout prix „riche” à l'intérieur de ce „pauvre” monde ne peuvent aboutir qu'à une déviation dangereuse de la vraie fonctionnalité du monde⁶⁴.

RYZYKO NIEWIARY W HISTORII LUDZKOŚCI

Streszczenie

Historia ludzkości na początku XXI wieku obserwuje z niepokojem przyczynowy związek między kryzysem „przejawów solidarności międzyludzkiej” i „gaśnięciem nadziei” (*Ecclesia in Europa* 8, 9). W genezie tej sytuacji uczestniczy, między innymi, aporyczne otwarcie naukowych i filozoficznych antropologii, które nie dysponują „ostatecznym” wyjaśnieniem tożsamości człowieka (*Fides et ratio* 1, 27, 81). Zróznicowanej w „intencjonalnym działaniu” ludzkości towarzyszy ryzyko pluralizmu interpretacji, wpisanych w herme-

⁵⁸ Cf. Sq 2,2.

⁵⁹ Cf. ibidem, 14, 21.

⁶⁰ Cf. Sq 2,1.

⁶¹ Cf. Dt 30,15.

⁶² Cf. J 17,16.

⁶³ Cf. 1 Jn 11,15.

⁶⁴ Cf. C. Spicq, *Vie chrétienne et pérégrination, selon le Nouveau Testament*, Paris 1972, p. 138.

neutykę relacji „całość – części” (hermeneutyczne koło). Odpowiedzialność wyboru danej interpretacji może być oceniona jakością jego teoretycznych i praktycznych konsekwencji. Mając to na uwadze, proponowany tekst przypomina, że relacja „wiara – niewiara” jest wpisana w definicję historii („historia wolności”), przy czym obydwie wybory nie mogą zlekceważyć refleksji nad podmiotową odpowiedzialnością, co dostrzegała także ewolucja antropocentrycznego myślenia czasów nowożytnych. W kontekście odkrywanych w tym myśleniu prób ideologicznego przywłaszczenia problematyki „całości” historii ludzkości, pojawia się postulat rozróżniania między „nadziejami ziemskimi” i „nadzieją chrześcijańską”. Teoretyczne i praktyczne konsekwencje zlekceważenia tego postulatów są dostrzegalne w historycznym procesie zmieniających się kulturowych kontekstów.